

Actes du colloque, 17-20 sept. 2003  
Fribourg, Saint-Maurice, Martigny

MAURITIUS  
UND DIE THEBÄISCHE LEGION  
SAINT MAURICE  
ET LA LÉGION THÉBAINE



Textes réunis par  
Otto Wermelinger  
Philippe Bruggisser  
Beat Näf  
Jean-Michel Roessli

Organisation du colloque:  
Université de Fribourg Suisse  
Universität Zürich Schweiz

Academic Press Fribourg



Actes du colloque international  
Fribourg, Saint-Maurice, Martigny,  
17-20 septembre 2003

MAURITIUS  
UND DIE THEBÄISCHE LEGION  
SAINT MAURICE  
ET LA LÉGION THÉBAINE

# PARADOSIS

Études de littérature et de théologie anciennes

49

FONDÉE PAR  
OTHMAR PERLER

ÉDITÉE PAR  
OTTO WERMELINGER

En couverture, de gauche à droite :

Le prophète Esdras. Codex Amiatinus, Florence, Bibliothèque Laurentienne

Le poète Virgile et deux Muses, Sousse (Musée du Bardo), Photo G. Mermet

L'Ascension du Christ. Munich, Musée National de Bavière

Cover, from left to right :

The prophet Ezra. Codex Amiatinus, Florence, Biblioteca Medicea-Laurenziana

The poet Virgil and two Muses. Sousse (Bardo Museum). Photo by G. Mermet

Ascension of Christ. Munich, National Museum of Bavaria

Titelseite, von links nach rechts :

Der Prophet Ezra. Codex Amiatinus, Florenz, Biblioteca Medicea-Laurenziana

Vergil mit zwei Musen. Sousse (Bardo Museum). Aufnahme G. Mermet

Himmelfahrt Christi. München, Bayerisches National-Museum

Actes du colloque international  
Fribourg, Saint-Maurice, Martigny,  
17-20 septembre 2003

MAURITIUS  
UND DIE THEBÄISCHE LEGION  
SAINT MAURICE  
ET LA LÉGION THÉBAINE

Textes réunis par  
Otto Wermelinger  
Philippe Bruggisser  
Beat Näf  
Jean-Michel Roessli

Organisation du colloque :  
Université de Fribourg Suisse  
Universität Zürich Schweiz

Éditions Universitaires Fribourg 2005

Conception de la couverture: Corrado Luisotto, Grafix-Fribourg

Publié avec l'aide du Conseil de l'Université de Fribourg Suisse

© Département de patristique et d'Histoire de l'Eglise de l'Université de Fribourg 2005

Academic Press Fribourg

ISBN 2-8271-0958-1

ISSN 1422-4402 (Paradosis Fribg.)

## Vorwort

Der vorliegende Sammelband enthält die Akten der gleichnamigen Tagung, die unter der Leitung der Herausgeber vom 17.-20. September 2003 in Freiburg i. Ue., St-Maurice und Martigny durchgeführt wurde.

Im Mittelpunkt stehen die frühesten Berichte vom Martyrium der Thebäischen Legion, insbesondere die *Passio Acaunensium martyrum* des Eucherius von Lyon. Die mit der Legende verknüpften Erinnerungen haben bereits in der Spätantike einen festen Platz im kollektiven Gedächtnis zu erringen vermocht und über die Jahrhunderte hinweg immer wieder neu Einfluss ausgeübt. Ursprünge, Ausgestaltung und Wirkung von Legende, Kult und Verehrung werden von Fachleuten verschiedener Disziplinen eingehend dargestellt. Die Beiträge bieten nicht nur Resultate der jüngsten Forschungen, sondern auch Perspektiven für künftige Untersuchungen. Die Reihenfolge der Aufsätze folgt jener des gedruckten Programms des Kolloquiums. Auf eine Harmonisierung der individuellen beziehungsweise den jeweiligen Fächertraditionen verpflichteten Zitationsweisen wurde weitgehend verzichtet.

Der Beitrag von Ueli Habegger am Schluss dieses Bandes öffnet den Blick für das Nachleben des Mauritius und der Thebäischen Legion in der Neuzeit: Er widmet sich dem seit dem Frühjahr 2003 auf der Kapellbrücke Luzern neuinstallierten Mauritius-Bilderzyklus.

Wir danken den Referentinnen und Referenten, die sich bereit erklärt haben, am Kolloquium vorzutragen und ihre Beiträge für den Druck zu überarbeiten.

Die Tagung ist ermöglicht worden durch namhafte Beiträge der Universitäten Freiburg i. Ue. und Zürich, des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (SNF), der Schweizerischen Akademie der Geisteswissenschaften (SAGW), der Regierung des Kantons Wallis sowie der Abtei St-Maurice. Ihnen allen gehört unser besonderer Dank.

Lore Gautschi, lic. phil., und ihre Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter von der Weiterbildungsstelle der Universität Freiburg habe keine Mühe gescheut, uns in der Vorbereitungsphase der Tagung in allen administrativen und technischen Belangen beizustehen. Während des Kolloquiums sorgten sie mit ihrem unermüdlichen Einsatz für einen reibungslosen Ablauf in Freiburg, St-Maurice und Martigny.

Die Herstellung des Bandes lag in den Händen von Frau Regula Geiser, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Departement für Patristik und Kirchengeschichte (Lehrstuhl Prof. Dr. O. Wermelinger) der Universität Freiburg. Sie hat mit grosser Sorgfalt und in Gesprächen mit den Autoren die Druckvorlage erstellt und in schwierigen Fragen Lösungen

gefunden. Reynald Mariéthoz hat unter der Leitung von Corrado Luvisotto (Grafik-Büro « Grafix ») und in Zusammenarbeit mit Frau Geiser den Endtext gestaltet. Allen Genannten sei herzlichst gedankt.

Das Martyrium des Mauritius und der Thebäischen Legion ist in zwei unterschiedlichen Fassungen überliefert. Um den Zugang zum Bericht des Eucherius von Lyon aus der Mitte des 5. Jahrhunderts und zur Passio Anonyma (Datierung kontrovers) zu erleichtern, sind am Schluss des Buches Ausgaben und Übersetzungen aufgelistet.

Philippe Bruggisser  
Beat Näf  
Jean-Michel Roessli  
Otto Wermelinger





Saint Maurice équestre. Petit côté de la châsse des Enfants de saint Sigismond, Abbaye de Saint-Maurice, vers 1160.

Der hl. Mauritius als Ritter zu Pferd. Schmalseite des Schreins der Söhne des hl. Sigismund, Abtei St-Maurice um 1160.

## Programme / Programm

*Mercredi / Mittwoch 17.9.2003 - Université de Fribourg*

**Salle / Saal 3113**

- 09h00-10h00    Accueil / Empfang
- 10h00-10h15    Inauguration par le recteur / Eröffnung durch den Rektor  
Salutation par Otto Wermelinger / Begrüssung durch Otto Wermelinger
- 10h15-11h00    Conférence d'introduction / Einführungsvortrag:  
**Carrié Jean-Michel**, Des Thébains en Occident?  
Histoire militaire et hagiographie.
- 11h00-11h20    **Speidel Michael**, Die Thebäische Legion  
und das spätantike Heer.
- 11h20-11h40    **Szidat Joachim**, Die Reichs- und Provinzverwaltung am Ende  
der ersten Tetrarchie und das Martyrium der Thebäischen Legion.
- 11h40-12h00    **Aubert Jean-Jacques**, La pertinence de la négritude:  
Maurice le Maure.
- 12h00-12h30    Discussion / Diskussion
- 14h00-14h30    **Dulaey Martine**, Eucher de Lyon exégète.
- 14h30-14h50    **Näf Beat**, Eucherius von Lyon und sein Bericht über das Martyrium  
der Thebäischen Legion.
- 14h50-15h10    **Prévot Françoise**, Recherches prosopographiques autour d'Eucher  
de Lyon.
- 15h10-15h40    Discussion / Diskussion
- 16h10-16h30    **Bruggisser Philippe**, Passio interpretis. Les tourments  
du traducteur de la Passion des martyrs d'Agaune par  
Eucher de Lyon.
- 16h30-16h50    **Steinmann Werner**, Übersetzungsprobleme in der Passio Acaunensium  
martyrum des Eucherius von Lyon.
- 16h50-17h10    **Wermelinger Otto**, Die inventio martyrum bei Theodorus  
und Ambrosius: die Frage der Priorität.
- 17h10-17h40    Discussion / Diskussion

*Jeudi / Donnerstag 18.9.2003 - Universität Freiburg***Salle / Saal 3113**

- 09h00-09h10 Communications / Mitteilungen
- 09h10-09h30 **Jäggi Carola**, Die Verehrung der Thebäerheiligen in Spätantike und Frühmittelalter: Die archäologischen Quellen (ausserhalb von St-Maurice).
- 09h30-09h50 **Roessli Jean-Michel**, Le martyre de la Légion Thébaine dans les Acta sanctorum et la querelle autour de l'historicité.
- 09h50-10h10 **Seeliger Hans Reinhard**, Die Ausbreitung der Thebäer-Verehrung nördlich und südlich der Alpen.
- 10h10-10h40 Discussion / Diskussion
- 11h10-11h30 **Pollmann Karla**, Dichterische Paraphrasen der Passio Acaunensium Martyrum.
- 11h30-11h50 **Feiertag Jean-Louis**, Les sources littéraires du plaidoyer des Thébains à l'empereur dans la Passion d'Eucher.
- 11h50-12h20 Discussion / Diskussion
- 14h00-14h20 **Klökener Martin**, Die Märtyrer der Thebäischen Legion in den Quellen der römischen Liturgie.
- 14h20-14h40 **Meier Hans-Rudolf**, Archäologische und künstlerische Zeugnisse für den neuen Boom der Thebäerheiligen im ausgehenden Mittelalter.
- 15h00-15h20 **Zelzer Michaela**, Zu Überlieferung und Rezeption der Passio Acaunensium Martyrum.
- 15h20-15h50 Discussion / Diskussion

*Vendredi / Freitag 19.9.03 - St-Maurice*

- 09h00-10h30 Visites de St-Maurice / Besichtigung von St-Maurice:  
**Antonini Alessandra**, Die Ausgrabungen des Martolet.  
Les fouilles du Martolet.
- 10h45-11h45 Visite de Vérollez / Besichtigung der Richtstätte:  
**Descoedres Georges**, Die Richtstätte der Thebäischen Legion  
als zweiter Kultplatz.

*Bibliothèque du collège*

- 14h00-14h20 **Vannier Marie-Anne**, Le martyre comme exemplum pour  
le moine-évêque Eucher.
- 14h20-14h40 **Fux Pierre-Yves**, Les patries d'un martyr pour les poètes latins  
de l'Antiquité tardive.
- 14h40-15h00 **Dolbeau François**, Trois homélies relatives au martyre  
de la légion thébaine.
- 15h00-15h30 Discussion / Diskussion
- 16h00-16h20 **Escher Yannick-Marie**, La structure rhétorique de la Passio  
comme clef d'interprétation.
- 16h20-16h40 **Chevalley Eric**, A propos de la Passion anonyme de St-Maurice  
et de ses compagnons.
- 16h40-17h00 **Zelzer Klaus**, Zur Frage der 'instituta de informatione  
Acaunensis coenobii'.
- 17h00-17h30 Discussion / Diskussion
- 20h30 Concert d'orgue par le chanoine **Georges Athanasiadès**  
Orgelkonzert des Chorherrn **Georges Athanasiadès**

*Samedi / Samstag 20.9.03 - Martigny*

- 09h00 Visites de Martigny / Besichtigung von Martigny (Mithraeum, Cave romaine, Église / Mithräum, Römischer Weinkeller, Kirche):  
**Wiblé François**, Histoire et archéologie du Valais du Bas-Empire.  
**Faccani Guido**, Martigny (VS), Pfarrkirche Notre-Dame-des-Champs: die erste Walliser Bischofskirche in der Spätantike und im Frühmittelalter.

*Hôtel de ville*

- 15h00-15h30 **Favrod Justin et Ripart Laurent**, Quand Euchèr prêchait les Burgondes ariens. Sur le sens de la Passio martyrum Acaunensium.
- 15h30-15h50 **Lizzi Testa Rita**, Il culto dei martiri tebei nell'Italia nordoccidentale: un efficace veicolo di cristianizzazione.
- 15h50-16h30 **de Courcelles Dominique**, Quelques aspects de la diffusion de la légende et du culte de saint Maurice au Moyen Age et dans la première modernité.
- 16h30-17h00 **Näf Beat**, Conclusions du colloque
- 17h00 **Bruggisser Philippe**, Clôture du colloque

## Comité d'organisation / Vorbereitende Arbeitsgruppe

### *Président d'honneur / Ehrenpräsident*

Joseph Roduit            Abbé territorial de Saint-Maurice, Abbaye de Saint-Maurice

### *Responsables / Verantwortliche*

Philippe Bruggisser    Université de Fribourg

Beat Näf                Universität Zürich

Otto Wermelinger    Universität Freiburg

### *Mitglieder / Membres*

Yannick-Marie Escher    Abbaye de Saint-Maurice

Pascal Fleury            La Liberté, Fribourg

Lore Gautschi Anliker    Weiterbildungsstelle der Universität Freiburg

Jean-Michel Girard    Prieur, Prieuré de Martigny

Olivier Roduit            Prieur, Abbaye de Saint-Maurice

Jean-Michel Roessli    Université de Fribourg

François Wiblé            Archéologue cantonal, Martigny

# Des Thébains en Occident ? Histoire militaire et hagiographie

Jean-Michel Carrié  
EHES, Paris

Voici déjà bien longtemps que la singularité du martyr de la Légion Thébaine au sein de la tradition hagiographique n'a cessé d'intriguer les commentateurs<sup>1</sup>. Après s'être, des siècles durant, nourrie d'intentions et de présupposés polémiques liés à l'affrontement entre catholiques et réformés, cette interrogation s'est finalement détachée de ses enjeux confessionnels pour connaître un traitement plus objectif de la part des historiens de l'Antiquité, en particulier grâce à ce que les progrès de la recherche historique de ces soixante dernières années nous ont appris sur l'institution militaire romaine, les persécutions antichrétiennes, la littérature hagiographique, l'affirmation du pouvoir épiscopal et la mise en place du culte des saints<sup>2</sup>. J'entreprends à mon tour de rechercher les raisons qui ont pu présider au choix a priori surprenant de soldats thébains comme héros de ce martyr aux dimensions exorbitantes advenu à Agaune, dans un défilé des Alpes valaisannes : une question qui n'a cessé de m'intriguer depuis trente ans que j'étudie l'armée romaine d'Égypte, et plus encore depuis que les hasards de l'existence m'ont personnellement attaché à une vallée des Alpes méridionales placée sous le patronage d'un saint prétendu « thébain » quoique porteur d'un nom qui l'est fort peu : Chiaffredo.

## *I. Les deux textes*

Je partirai pour ce faire de l'existence de deux versions de la Passion des Thébains. Celle d'Eucher, à placer au milieu du V<sup>e</sup> siècle, est longtemps restée la seule à être prise en considération<sup>3</sup>. La Passion anonyme, longtemps négligée bien qu'elle l'emporte sur celle d'Eucher par le nombre des témoins conservés, était traditionnellement placée beaucoup plus tard : au IX<sup>e</sup> siècle, date du plus ancien manuscrit qui nous l'ait conservée. L'étude

- 1 Voir, dans ce volume, la passionnante étude historiographique menée par Jean-Michel ROESSLI et, du même auteur, « Le martyr de la Légion Thébaine : culte et diffusion de l'Antiquité tardive au Moyen Âge », *Kunst + Architektur in der Schweiz / Art + Architecture en Suisse / Arte + Architettura in Svizzera*, 54, 2003/3, p. 6-15.
- 2 L'initiateur de ce réexamen a été, incontestablement, Denis Van Berchem avec son étude *Le martyr de la Légion Thébaine. Essai sur la formation d'une légende*, Bâle, 1956 (ensuite cité VAN BERCHEM, *Le martyr*). Je ne saurais oublier ce dont je suis redevable à ce livre. J'ai une autre dette de reconnaissance, à l'égard de Luce Pietri, dont la relecture attentive a évité au présent texte plusieurs coquilles, imprécisions ou maladresses.
- 3 Éd. par B. KRUSCH dans *MGH, Script. Rer. Merov.*, III, *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici et antiquiorum aliquot*, Hanovre, 1896 (rééd. anast. 1977), p. 20-41. Texte reproduit par VAN BERCHEM, *Le martyr*, Appendice, p 55-59.

exemplaire que lui a consacrée Eric Chevalley<sup>4</sup> oblige à reprendre sur des bases entièrement renouvelées le problème de la Légion Thébaïne et des conditions dans lesquelles cette tradition a pu voir le jour. Les nombreuses contaminations des manuscrits de la Passion anonyme par le texte d'Eucher ont donné l'impression trompeuse qu'Eucher était plus ancien<sup>5</sup>. Je me contenterai de citer ici la conclusion à laquelle arrive au contraire Eric Chevalley : « La passion anonyme doit, à nos yeux, dater d'une haute époque, où l'usage du latin était encore sûr, [...] du V<sup>e</sup> siècle par exemple. »<sup>6</sup>

La lettre d'accompagnement d'Eucher à son commanditaire, l'évêque Salvius, laisserait entendre qu'avant lui n'existait aucune version écrite : *Misi ad beatitudinem tuam scribitam nostrorum martyrum passionem ; verebar namque, ne per incuriam tam gloriosi gesta martyrii ab hominum memoria tempus aboleret*<sup>7</sup>. En même temps, Eucher cite les sources dont il a pu disposer : *Porro ab idoneis auctoribus rei ipsius veritatem quaesivi, ab his utique, qui adfirmabant se ab episcopo Genavensi sancto Isaac hunc quem praetuli passionis ordinem cognovisse ; qui, credo, rursus haec retro a beatissimo episcopo Theodoro viro temporis anterioris acceperit*<sup>8</sup>. Il évoque ainsi une ligne continue de transmission orale remontant à Théodore, premier évêque du Valais où sa mémoire est également vénérée sous le nom de Théodule. Ce sont là deux arguments de poids qui demeurent invoqués pour situer le texte d'Eucher antérieurement à celui de l'Anonyme. Cependant, nous allons voir pourquoi on peut créditer la Passion anonyme d'une plus grande fidélité à ce que pourrait avoir été la tradition élaborée sur place, dès l'*inventio* des corps de Maurice et de ses compagnons par l'évêque Théodore.

Dans sa narration, l'Anonyme diffère essentiellement sur un point (nous en relèverons ensuite d'autres tout aussi significatifs) : elle assigne comme but à l'expédition de Maximien une campagne de répression des Bagaudes, alors qu'Eucher, soucieux, comme l'ont noté les commentateurs, de ne pas démobiliser les armées de son temps contre un réveil, précisément, des troubles bagaudes<sup>9</sup>, propose visiblement un objectif de substitution : la répression des Gaulois nouvellement convertis au christianisme.

Du point de vue chronologique, la Passion anonyme crée un problème. En effet, l'opération de Maximien contre les « Bagaudes », alors actifs du Dauphiné au Jura et à la Franche-Comté et rapidement réprimés en 286<sup>10</sup>, ne coïncide pas, il s'en faut de beaucoup,

4 É. CHEVALLEY, « La Passion anonyme de saint Maurice d'Agaune. Édition critique », *Vallesia*, 45, 1990, p. 37-120.

5 Ainsi, D. VAN BERCHEM, *Le martyre*, p. 21, un peu expéditif ; Cl. MORESCHINI - E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, II, 1. *Dal Concilio di Nicea agli inizi del Medioevo*, Brescia, Morcelliana, 1996, p. 493.

6 É. CHEVALLEY, *loc. cit.*, p. 115.

7 On doit peut-être voir dans cette prétention d'Eucher à mettre par écrit une tradition uniquement orale « une convention littéraire », comme l'affirme D. VAN BERCHEM, p. 16 ; mais cette explication peut tout aussi bien ne pas être nécessaire.

8 EUCHER, 16.

9 D. VAN BERCHEM, systématiquement méfiant à l'égard de la Passion anonyme, admet que la répression des Bagaudes puisse conférer à celle-ci une crédibilité majeure, mais c'est pour renverser aussitôt l'argument dans le sens de la défiance : *Le martyre*, p. 25.

10 D. VAN BERCHEM, systématiquement méfiant à l'égard de la Passion anonyme, admet que la répression des Bagaudes puisse conférer à celle-ci une crédibilité majeure, mais c'est pour renverser aussitôt l'argument dans le sens de la défiance : *Le martyre*, p. 25.



avec l'entreprise tétrarchique d'épuration religieuse de l'armée datable de 298 d'après Eusèbe et Lactance<sup>11</sup>. Cette même année 298 marque la promotion de Maximien au rang d'Auguste, mais c'est sa nomination comme César en 285, donc peu avant d'être effectivement envoyé en Gaule, que l'Anonyme semble présenter comme toute récente au moment des faits<sup>12</sup>. À défaut d'une vraisemblance historique, puisque la campagne contre les Bagaudes précède de douze ans la politique de déchristianisation de l'armée et des bureaux, du moins y a-t-il, chez l'Anonyme, une cohérence dans la mise en place du contexte chronologique censé être celui du massacre de la légion. À l'inverse, Eucher offrait plus de vraisemblance au public de son époque en rattachant implicitement le martyr à la persécution généralisée de 303, mais c'est au prix d'une forte incohérence chronologique. En effet, sa description de la situation politique au moment de la grande persécution n'est pas non plus exacte, puisqu'il la décrit comme une dyarchie<sup>13</sup>, alors que la Tétrarchie est en place depuis 293. Ce pourrait être là un argument en faveur d'une plus grande fidélité de la Passion anonyme à la tradition locale, voire de son antériorité par rapport au texte d'Eucher, dans le cas où celui-ci aurait conservé de la tradition, ou même de l'Anonyme, la toile de fond dyarchique devenue gravement anachronique dès lors qu'il plaçait son récit dix-huit ans plus tard<sup>14</sup>. Qu'il ait ou non repris de l'Anonyme cette référence aux années de la dyarchie, Eucher était de toute façon obligé de feindre que la dyarchie se soit poursuivie jusqu'à la grande persécution s'il voulait éviter d'entrer en contradiction avec la version des faits historiques autorisée par l'Église, qui affirmait le refus de Constance Chlore d'exécuter les consignes tétrarchiques de persécuter les chrétiens. Inversement, c'est cette même impossibilité de situer sur le territoire relevant en 303 de l'autorité de Constance Chlore la répression des Chrétiens assignée comme mission à la Légion Thébaine qui a pu conseiller à la tradition rapportée par l'Anonyme de rattacher l'épisode à la répression des Bagaudes de 286, en exploitant alors la figure du persécuteur par excellence, Maximien, telle que l'avait consolidée la tradition hagiographique, africaine en particulier. Rappelons enfin que l'épuration religieuse de l'armée en 298, en admettant qu'elle ait pu donner lieu à la mise à mort d'officiers réfractaires – ce qui ne semble pas avoir été le cas – ne coïncide pas avec la persécution générale de 303, qu'Eucher met implicitement en rapport avec le martyr de la légion dans sa *Passio*.

Chez Eucher c'est, de plus, le but même du transfert de cette légion qui fait problème : selon lui, le corps expéditionnaire aurait eu pour mission de réprimer les chrétiens de Gaule. Or, la persécution de 303 n'a, pas plus que les autres, eu recours à l'armée, comme instrument d'intimidation, de répression ou d'élimination. Que ce soit sous Dèce ou sous les Tétrarques, les textes hagiographiques les plus anciens montrent principalement le rôle des sénats municipaux et des magistrats des cités ainsi que celui de la population civile païenne, depuis la dénonciation et l'emprisonnement des chrétiens déclarés ou

11 EUSEBE, *Hist. Eccl.* VIII, 4, 1 ; LACTANCE, *De mort. pers.* 10, 4.

12 *Passio* anonyme, éd. Chevalley p. 98, l. 2-5 : *ad consortium imperii vel laboris olim sibi commilitonem Herculium Maximianum Caesarem fecit eumque contra Amandum et Aelianum qui in Bagaudarum nomen praesumptione servili arma commoverant ad Gallias destinavit.*

13 EUCHER, 2 : *Sub Maximiano, qui Romanae reipublicae cum Diocletiano collega imperium tenuit, per diversas fere provincias laniati aut interfecti martyrum populi.*

14 Pour recréer un décor pseudo-historique censé représenter une époque révolue d'un siècle environ, Eucher a fait appel à des références livresques.

dénoncés jusqu'à leur mise à la disposition de la justice du gouverneur, celui-ci pouvant éventuellement pousser à l'activisme les autorités citadines<sup>15</sup>. Un tel but assigné à l'expédition, s'il fournissait un motif exemplaire d'insoumission de la part de soldats chrétiens prêts au contraire à faire couler le sang ennemi, n'avait aucune chance d'éveiller un écho dans la mémoire locale, dans laquelle, par contre, le passage de l'armée de Maximien en 286 par le Grand-Saint-Bernard et le Valais pouvait très bien avoir laissé une trace toujours vivante. Dans l'hypothèse, difficilement évitable, où l'épisode du martyre d'une Légion Thébaïne serait une création a posteriori, presque un siècle après l'époque où on le situait, rattacher celui-ci à l'expédition contre les Bagaudes pouvait mobiliser des souvenirs réels. Peut-être même, la nécropole d'Agaune conservait-elle le souvenir épigraphique d'un combat qui pourrait y avoir opposé des troupes des usurpateurs gaulois aux tenants du pouvoir légitime. Je pense ici à l'inscription *CIL* XII, 149, épitaphe de Iunius Marinus<sup>16</sup> :

[D(is) M(anibus)] / IVNI MARINI / V.E. EX DVCENA / RIO HC (= hic) AB / HOSTIBVS PV[

S'il faut situer l'inscription entre 267 et 326, selon le raisonnement convaincant de Justin Favrod<sup>17</sup>, deux possibilités se présentent. La première, retenant la restitution du type *hostibus p[ugna]*, ou *p[ugnans]*, proposée jusqu'ici, a conduit à rattacher cette épitaphe à une incursion barbare : or, il y en eut plusieurs dans cette fourchette chronologique. Justin Favrod a judicieusement écarté la date de 260 retenue par la *communis opinio* fondée sur le texte de Frédégaire. Toutefois, l'argumentation numismatique et archéologique qu'il a invoquée en faveur de 275-277, date d'un raid franco-alaman également célèbre<sup>18</sup>, a été critiquée. François Wible a invité à considérer d'autres dates possibles, telles que le raid alaman de 302 finalement stoppé à Vindonissa<sup>19</sup>. Je suis, pour ma part, davantage tenté de restituer *hostibus pu[blicis]*, qui nous orienterait dans une tout autre direction : une telle formule ferait alors référence à des usurpateurs<sup>20</sup>, en l'occurrence à des empereurs gaulois, dont l'historiographie antique a très tôt soutenu la collusion avec les Bagaudes<sup>21</sup>.

15 J'ai développé ce point dans J.-M. Carrié - A. Rousselle, *L'Empire romain en mutation : des Sévères à Constantin 192-337*, Paris, Seuil, 1999 (Points Histoire, Nouvelle Histoire de l'Antiquité, 10), p. 119-120 et 123-125.

16 Commentée par D. VAN BERCHEM, *Les routes et l'histoire. Études sur les Helvètes et leurs voisins dans l'Empire romain*, Genève, 1982, p. 223-224, avec déjà une allusion dans *Le martyre*, p. 11. Voir également G. WALSER, *Römische Inschriften in der Schweiz*, III, Berne, 1980, p. 36, n° 261 ; F. WIBLE, *Histoire du Valais*, 1, Martigny, 2002, p. 115.

17 J. FAVROD, « La date de la prise d'Avenches par les Alamans », in *ARCULIANA, Recueil d'hommages offerts à Hans Bögli*, Avenches, 1995, p. 171-177, en particulier 174-175.

18 *Ibid.*, p. 175-176.

19 F. WIBLE, « Dans le Valais du Bas-Empire : une bataille à Saint-Maurice », dans une étude à paraître. Je remercie F. WIBLE de m'avoir, avec sa générosité habituelle, donné connaissance de son manuscrit.

20 L'expression est canonique dans cet emploi. Cfr D. LASSANDRO, « La demonizzazione del nemico politico nei "panegyrici latini" », in *Religione e politica nel mondo antico*, Milan, 1981 (CISAUC, 7), p. 237-249.

21 Amandus et Aelianus, quoique non proclamés empereurs, pourraient avoir été qualifiés d'*hostes publici*. AURELIUS VICTOR, *Caes.* 39, 17, présente bien le soulèvement gaulois comme consécutif à la mort de Carin, donc comme une tentative d'usurpation : ... *Carini discessu Helianum Amandumque per Galliam excita manu agrerum ac latronum, quos Bagaudas incolae vocant, populatis late agris plerasque urbium tentare [...]*. L'auteur de *Pan. Lat.* VI (7) qualifie l'intervention de Maximien de *rei publicae ad obsequium [redditio]*, qui place bien l'aspect sécessionniste au dessus de l'aspect *latrocinium*, avant même que ne se déclare l'usurpation en bonne et due forme de Carausius. Voir, *infra*, le rapport explicité par la *Vita Baboleni*

Or, l'épithape a des chances de s'être trouvée originellement à proximité immédiate du premier sanctuaire consacré à Maurice, comme tendrait à le prouver son réemploi dans la construction de la tour de l'église du monastère, au XI<sup>e</sup> siècle<sup>22</sup>. Si elle trouvait confirmation, cette restitution exclurait un affrontement avec des barbares comme les Alamans, dont le passage par le Valais entre 267 et 326 continuerait à ne pas être démontré. Par contre, on tiendrait là un support possible du lien légendaire établi entre saint Maurice et les Bagaudes, tel que le rapporte la Passion anonyme, ainsi que du lien réel entre Amandus et Aelianus et l'expédition militaire de Maximien en 286 : ce qui n'éclaire pas pour autant le choix de la Légion Thébaine comme sujet du récit martyrial.

Des deux versions, le texte anonyme apparaît bien comme celui qui a le plus de chances d'être conforme à la tradition préexistant sur place à la rédaction de l'une ou l'autre des Passions. De plus, dans la *Passio* anonyme, ce n'est pas l'ennemi à combattre qui détermine le refus d'obéissance des Thébains, mais l'obligation faite par Maximien aux troupes de sacrifier aux démons, aux dieux païens : on retrouve ici la motivation habituelle des martyrs tétrarchiques consignés dans les Actes retenus par les historiens comme les plus anciens, en particulier dans ceux des martyrs militaires, suivant une tradition faisant du persécuteur Maximien le protagoniste obligé de l'hagiographie occidentale. Eucher, écrivant au milieu du V<sup>e</sup> siècle et, de plus, étranger à la mémoire valaisanne, construisant son récit à partir de références textuelles et non pas événementielles, a préféré retenir l'association de l'image de Maximien au souvenir de la grande persécution de 303, bien que celle-ci semble, au total, avoir laissé plus de traces en Orient qu'en Occident (l'Afrique exceptée). Son rejet des Bagaudes comme objectif de l'expédition est explicable, comme l'a soutenu Van Berchem, par la recrudescence de l'insécurité bagaude au V<sup>e</sup> siècle, face à laquelle Eucher n'entendait surtout pas démobiliser ni délégitimer la réponse énergétique de ce qui restait alors d'armée romaine<sup>23</sup>.

Ce raisonnement comparatif portant sur les buts de l'expédition et le motif de l'acte d'indiscipline des Thébains n'apporte pas, toutefois, à lui seul, un argument suffisant pour trancher la question de la chronologie respective de la Passion anonyme et de la Passion d'Eucher. Je garde pour la fin cet épineux problème, dont l'enjeu est sans doute devenu moins décisif à partir du moment où s'est considérablement réduit l'intervalle qui pourrait les séparer, et où se dessine même la possibilité qu'elles soient quasi contemporaines.

## II. Supplément au catalogue des invraisemblances

J'allongerai, maintenant, le catalogue des raisons qui rendent peu crédible la présence à cette époque de Thébains en Valais et, du même coup, peu vraisemblable l'histoire racontée aussi bien par Eucher que par l'Anonyme. Je ne ferai que rappeler, pour mémoire, les objections qui ont déjà été soulevées par Denis Van Berchem ou d'autres, en particulier,

(XI<sup>e</sup> siècle) entre les Bagaudes et leurs deux leaders assimilés à des confesseurs de la foi chrétienne : *quia Amandus et Helianus christianae cultores fidei nolebant Romanis principibus sacrilegis subdi*. Les emprunts directs de cette *Vie* de saint Babolin à la Passion des Thébains autorisent à envisager que les deux personnages aient été nommément cités dans la tradition orale d'Agaune.

22 Toutefois, J. FAVROD, art. cité, p. 173, indique que plusieurs inscriptions découvertes à Saint-Maurice proviendraient de Massongex, en aval du défilé.

23 D. VAN BERCHEM, *Le martyre*, p. 53.

l'anachronisme de la décimation, tombée en désuétude depuis des siècles, et l'incongruité des grades de primicier et de sénateur portés par Maurice et Candide : ce sont là, en effet, des grades de la cavalerie, et non pas d'une légion. Ils sont donc incompatibles avec cet élément central des deux Passions et de la tradition qu'elles mettent en récit, sans compter que leur création même n'est pas antérieure aux réformes militaires de Constantin. La décimation est donc un anachronisme rétrograde, le rang de primicier de Maurice un anachronisme d'anticipation. Notons cependant qu'Aurelius Victor, dans son *Liber de Caesaribus* composé entre 358 et 360, avait attribué à Alexandre Sévère la dissolution pure et simple des légions rebellées contre lui : ce qui est une allégation totalement arbitraire<sup>24</sup>.

L'histoire militaire de la période tétrarchique et, plus généralement, celle de l'histoire de l'institution militaire aux IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles permettent d'allonger cette liste des invraisemblances en soulevant des objections tout aussi déterminantes. Ainsi, nous n'avons pas d'exemple, pour la période tétrarchique, d'unité légionnaire orientale qui soit passée en Occident, ni le contraire, alors que les déplacements et permutations sont nombreux à l'intérieur de chacune des deux aires. La carrière d'Aurelius Gaius montre, certes, l'affectation d'un Oriental (natif de Pessinonte) dans une légion occidentale, puis son passage du *comitatus* de Maximien vers le *comitatus* de Dioclétien, vraisemblablement par transfert individuel dans une autre unité à l'occasion d'une promotion, et/ou à sa demande, pour se rapprocher de sa province natale, et non pas par transfert en bloc d'une unité d'Occident en Orient : l'Orient où Aurelius Gaius paraît bien avoir été par la suite exclu de l'armée pour cause de christianisme – mais certainement pas martyrisé, remarquons-le bien<sup>25</sup>. D'autre part, l'onomastique des martyrs d'Agaune, comme nous le verrons, ne plaide pas en faveur du transfert en Occident d'une unité égyptienne : les quatre noms retenus par Eucher, Mauricius (dérivé de Maurus), Exsuperius, Candidus et Victor, sont tous latino-occidentaux.

Vu leur importance au regard de la discussion sur les martyrs thébains du Valais, deux éléments quelque peu techniques demandent une mise au point plus précise. Nous ne pouvons faire l'économie d'un recensement géographique et chronologique des unités portant le nom de Thébaines, pas plus que d'une comparaison onomastique entre soldats égyptiens et occidentaux.

#### *Les « Légions Thébaines » de la Tétrarchie à la Notitia Dignitatum*

La *Notitia Dignitatum* nous fait connaître tout à la fois :

- des unités « thébaines » dans le *comitatus* de Thrace : *Legio Prima Maximiana Thebaeorum* (Or. VIII, 36) et *Legio Tertia Diocletiana Thebaeorum* (Or. VIII, 37) ;

24 *Caes.*, 24, 3 : *Ibi tumultuantes legionum plerasque constantissime abiecit [...] tantae severitatis vim milites inborrescunt (und etiam Severi cgnomentum accesserat) ...* ; H. W. BIRD, *Sextus Aurelius Victor, A historiographical study*, Liverpool, 1984 (ARCA, 14), p. 45, oppose la version des mêmes faits donnée par Hérodien et suppose que ce mythe de la dissolution des légions – une décimation non sanglante, en quelque sorte – a été emprunté par Aurelius Victor à l'« Enmannsche Kaisergeschichte ».

25 *AE* 1981, 777 = *SEG* 31 (1981), 1116 ; T. Drew-Bear, « Les voyages d'Aurelius Gaius, soldat de Dioclétien », in *La géographie administrative et politique d'Alexandre à Mahomet*, Strasbourg, 1981, p. 93-141. M. SARTRE, *Epigraphica Anatolica* 2, 1983, p. 25-32 ; D. VAN BERCHEM in *Stud. Clas.*, 24, 1986, p. 155-163 ; C. ZUCKERMAN, « Les campagnes des tétrarques, 296-298. Notes de chronologie », *AnTard*, 2, 1994, [p. 65-70], p. 67 et n. 10-13.

- des unités qualifiées de thébaines dans le *comitatus* d'Orient : *Legio Secunda Felix Valentis Thebaeorum* (Or. VII, 11 = 46) ; *Legio Secunda Flavia Constantia Thebaeorum* (Or. VII, 10 = 45) ;

- une unité de Thébains dans le *comitatus* occidental : *Thebei* (Oc. V, 11) ;

- les unités-mères de ces mêmes détachements.

La documentation papyrologique nous montre ces dernières implantées en Égypte tout au début des années 300, mais elles ont pu être créées en 298/299. En effet, elles ont pris le relais du corps expéditionnaire d'Orient qui a quitté l'Égypte à une date indéterminée après 295, et plus vraisemblablement après 298, une fois réprimé le deuxième soulèvement égyptien de la fin du III<sup>e</sup> siècle<sup>26</sup>. Or, ces légions ainsi amenées à devenir « thébaines » étaient en fait, au départ, des vexillations prélevées sur des légions balkaniques. L'onomastique de leurs rares hommes de troupe connus suggère un recrutement oriental (mais pas forcément en Égypte même)<sup>27</sup>. La *Legio Prima Maximiana Thebaeorum* et la *Legio Tertia Diocletiana Thebaeorum* ont été créées exprès pour tenir fermement l'Égypte : elles n'en bougent pas, et du reste en 303 elles venaient à peine de compléter la construction de leurs camps, le principal s'étant installé dans le temple pharaonique d'Amon à Louxor. Ce que j'en dis est uniquement pour le cas où il y aurait eu confusion entre la persécution de 303 et la date de passage de Maximien, car à l'époque de l'expédition contre les Bagaudes (286) comme, vraisemblablement, lors de l'expulsion des chrétiens de l'armée (298), il n'existait pas encore de Légion Thébaine, cette dénomination étant elle-même une conséquence de la création d'une province de Thébaïde<sup>28</sup>. En 303 même, il s'agissait d'une dénomination encore toute récente, dont la notoriété ne dépassait certainement pas la haute vallée du Nil.

Nous verrons plus loin en quelles circonstances s'est opéré le transfert d'unités « thébaines » en Thrace, en 379, au lendemain de la bataille d'Andrinople. Toutefois, Ammien (XIV, 11, 15) mentionne déjà des *legiones Thebaeae* prenant leurs quartiers d'hiver en Thrace. C'est donc peut-être sur les mêmes unités-mères égyptiennes, fournissant déjà un détachement permanent en Thrace au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, que Théodose aurait prélevé des renforts supplémentaires pour sécuriser l'espace balkanique perturbé par les effets d'Andrinople<sup>29</sup>.

Je ne m'attarderai pas sur les unités qualifiées de thébaines dans le *comitatus* d'Orient : il peut s'agir soit d'unités nouvellement constituées à partir d'un recrutement égyptien, soit de la promotion au *comitatus* de détachements prélevés sur les mêmes unités-mères qui avaient fourni les détachements au *comitatus* de Thrace. On doit même envisager la possibilité que des troupes ayant quitté l'Égypte au titre du *comitatus* aient été retournées ultérieurement à leur province d'origine tout en demeurant *comitatenses*, sans que la

26 D. HOFFMANN, *Das spätrömische Bewegungsheer und die Notitia Dignitatum*, Düsseldorf, 1970 (Epigr. Stud., 7), I, p. 233, et II, p. 92-93, n. 233-234, par esprit de système (nécessairement deux légions par province), place la *III Diocletiana* en Aegyptus Iovia, ce qui est paradoxal étant donné que cette légion, plus précisément spécifiée *Legio III Diocletiana Thebaidos* par la *Notitia*, a dans ce document tous ses camps en Thébaïde, à la seule exception d'Andropolis, et que le second des *P. Panopolis* Beatty montre ses détachements jalonnant le cours « thébain » du Nil. Son camp de base, capable d'accueillir facilement 3000 hommes, a du reste été fouillé à Thèbes, dans le temple d'Amon réaménagé à cet effet (cf. *infra*, n. 40).

27 *III Diocletiana* : Theodoros, Horion (tous deux dans les années 300) ; de la *Prima Maximiana* : Arpestes (305), Venafrius (372).

28 La création de la Thébaïde est antérieure à septembre 298, date de *P. Panop. Beatty* 1.

29 Je ne m'intéresserai pas ici au cas particulier des légions « thébaines » stationnées en Égypte, y compris en Thébaïde.

*Notitia* ait fait le rapprochement entre les deux dénominations. Tel pourrait être l'itinéraire complexe suivi par la *Legio II Flavia Constantia Thebaeorum* revenue en Thébaïde même (Or. XXXI 32), et par un détachement de la *Legio III Diocletiana Thebaidos* restitué non pas à la Thébaïde à laquelle l'avait expressément commise Dioclétien, mais à l'Aegyptus (Or. XXVIII 18 : Andropolis) : ainsi s'expliquerait le transfert dans ce duché d'une vexillation au départ strictement thébaine. Dans le cas de la *Legio II Flavia Constantia Thebaeorum*, l'apparement demeurait visible avec une unité-sœur, la *Legio I Flavia Constantia*, d'origine ethnique non précisée (mais peu probablement égyptienne) et continuant elle aussi à appartenir au *comitatus* oriental (Or. VII 44).

Comme je l'ai déjà dit plus haut, la *Notitia* mentionne également une unité de Thébains dans le *comitatus* occidental : des *Thebei* (Oc. V, 11) repris dans la liste des douze légions palatines d'Italie (Oc. V, 154) et dans la *distributio numerorum* (VII, 29), mentionnés chaque fois après les *Octavani*. La date de venue de cette unité orientale isolée dans les listes occidentales peut difficilement être autre que 393, quand Théodose a envoyé des troupes orientales contre l'usurpateur Eugène. On considère généralement que Stilicon fut obligé de les renvoyer à Arcadius à la fin de 395<sup>30</sup>. Mais on ne peut exclure qu'il ait gardé quelques unités par-devers lui : en particulier, deux unités *comitatenses* promues en Occident légions palatines. Il faut rappeler, à cet effet, que Stilicon était *magister militum per Thraciam* en 391 lorsqu'il fut envoyé en Occident, en qualité de *magister utriusque militiae*, pour y combattre Eugène et y installer Honorius<sup>31</sup> : il avait donc sous ses ordres les Thébains du *comitatus* de Thrace, de même que les *Moesiaci* (de Mésie seconde), dont il aurait emmené une partie avec lui.

Y eut-il envoi d'autres contingents égyptiens au *comitatus* occidental ? Le chanoine O'Reilly a mis les *Secundani* de Bretagne (ND Occ. VII, 84 et 156) ou *Legio secunda Britannica* en rapport avec la *Legio II Traiana*, dans l'unique but de les rattacher à la légende de la Légion Thébaine<sup>32</sup>. Il s'agit, bien évidemment, de l'une des unités nées de l'éclatement de la *Legio II Augusta* stationnée en Bretagne dès le Haut Empire.

30 CLAUD., in *Ruf* II, 161 s. ; É. DEMOUGEOT, *De l'unité à la division de l'Empire romain, 395-410. Essai sur le gouvernement impérial*, Paris, 1951, p. 153 s. L'idée de la restitution se fonde sur l'argument qu'il n'y a pas d'unités *Theodosianae* ou *Arcadianae* dans les listes occidentales de la *Notitia*. ZOS. V, 4, 2, prête à Stilicon l'intention de ne pas restituer ces troupes à l'Orient : sa fiabilité est discutée par G. CLEMENTE, *La Notitia Dignitatum*, Cagliari, 1968, p. 222. Ce même auteur, *ibid.*, n. 16, situe comme antérieure à 393 la promotion au *comitatus* occidental des *Thebei*, de même que celle des *Undecimani* et des *Moesiaci* (il pense, apparemment, à la date de 365 proposée par Jones, *The Later Roman Empire*, III, p. 356. Cette chronologie est vraisemblable pour la *legio comitatensis* des *Undecimani*, transférés en Hispania et qui sont dits *seniores*, appellation faisant référence à la période 365-378. Par contre, le cas des *Thebei* et des *Moesiaci*, légions palatines, est différent. Aux unités orientales transférées en Occident, il faudrait ajouter les *equites sagittarii Parthi*, transférés en Afrique à un moment indéterminé du IV<sup>e</sup> siècle (cfr M. P. SPEIDEL, « The rise of ethnic units in the Roman imperial army », in *ANRW* II, 3, p. 202-23 1, ici p. 224 = ID., *Roman Army Studies* 1, Amsterdam, 1984, p. 117-148, ici p. 139). Mais bien qu'une unité portant ce nom soit plus tard connue en Égypte (*Parthusagittarii*), rien ne prouve un lien de filiation avec l'Égypte.

31 SEECK, in : *RE*, III A, 2, 1929, col. 2523 s. ; É. DEMOUGEOT, *De l'unité à la division*, *op. cit.*, p. 131 s. ; S. MAZZARINO, *Stilicone. La crisi imperiale dopo Teodosio*, Rome, 1942, p. 75-78 ; sur le sens hiérarchique du titre de *magister utriusque militiae*, compatible avec l'existence simultanée d'un *magister equitum* régional ou même *praesentalis*, cfr G. CLEMENTE, *op. cit.*, p. 171.

32 Le dernier en date des défenseurs de l'authenticité historique de ces faits est D. F. O'REILLY, « The Theban legion of Saint Maurice », *Vigiliae Christianae*, 32, 1978, p. 195-207.

*Onomastique et prosopographie*

Les officiers d'une Légion Thébaine pouvaient-ils porter des noms latins ? La base de données prosopographiques que j'ai constituée pour l'armée romano-byzantine d'Égypte<sup>33</sup> permet de constater qu'au IV<sup>e</sup> siècle, les seuls noms d'officiers latins qui y soient attestés sont liés à des unités du *comitatus* (Augurinus, Vennafer) ou à des unités tétrarchiques non égyptiennes, souvent balkaniques (Castinus, Claudianus, Iulianus, Lucianus, Marcellinus, Mucinius, Mucinianus, Pulcher, Romanus, Rufinus, Severianus, Terentianus, Terentius, Traianus, Valerianus, Valerius, Victorinus ; Decentius, Felix, Herculanus, Iovinus). Puisqu'un autre thébain célèbre, dont le culte à Soleure et à Aoste remonte à haute époque, s'appelle Ursus, on fera remarquer que l'Ursus tribun à Peamou (en face d'Abydos) en 300 y commandait une cohorte de Chamaves. C'était donc un Germain d'Occident, où il avait pris l'un des noms les plus répandus dans le milieu militaire, qui n'en avait cependant pas l'exclusivité : un édit de Rome daté entre 402-408 (CIL VI 9920), sur une liste de plus de 100 *tabernarii*, présente un Ursus, de même qu'un Exuperantius, autre nom de martyr valaisan<sup>34</sup>.

On ne prendra pas en considération les ducs en poste en Égypte, puisque, pendant tout le IV<sup>e</sup> siècle, ce peut être des Occidentaux. Parmi eux, on notera toutefois un Flavius Mauricius, *comes* et *dux* depuis longtemps connu par une inscription de Syène<sup>35</sup> qui lui a valu d'être présenté par la *Prosopography of the later Roman Empire* comme *comes et dux (Thebaidos)*<sup>36</sup>. Toutefois, la publication ultérieure d'un papyrus d'Oxyrhynchos daté d'août 375 lui a restitué sa vraie fonction de duc d'Égypte, puisqu'il tient une audience judiciaire en Alexandrie<sup>37</sup>. Ce personnage constitue un jalon chronologique important pour la diffusion du nom, qui n'est pas attesté avant le Bas-Empire selon Heikki Solin<sup>38</sup>.

Retenons donc, à tout le moins, que les noms des quatre martyrs d'Eucher et des autres « Thébains de la première génération », non attestés chez les militaires proprement égyptiens, sont par contre fréquents, voire très fréquents, en Occident au tournant des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, époque où, quand on les trouve en Orient, leurs porteurs sont des Occidentaux. Seul Ursus est un nom déjà répandu aux siècles précédents, où il avait de fortes connotations militaires qui peuvent expliquer son choix pour l'un des trois martyrs d'Agaune dotés dès le départ d'une identité onomastique.

À ces objections nées de ce que nous savons de l'armée romaine à l'époque tétrarchique, de son organisation et de ses missions, qui laissent peu de crédibilité à la Passion d'Eucher, mais tout aussi bien à la Passion anonyme, s'en ajoutent, me semble-t-il, d'autres, qui

33 Inédit mais consultable sur demande, ce répertoire a fait l'objet d'une « Présentation de la Prosopographie de l'armée romano-byzantine d'Égypte (260-642) », dans *Proceedings of the XX<sup>th</sup> International Congress of Papyrologists (Copenhagen, 23-29 August, 1992)*, collected by A. BÜLOW-JACOBSEN, Copenhagen, 1994, p. 428-436.

34 I. KAJANTO, in *L'Onomastique latine, op. cit.*, p. 424.

35 *AE* 1908, 235 = *AE* 1909, 108, rééd. in *ZPE*, 82, 190, p. 180-181.

36 *PLRE* I, p. 570 : Fl. Mauricius 2 *comes et dux (Thebaidos)*, à corriger ; manque dans R. REMONDON, « Le P. Vindob. inv. 25838 et les commandants militaires en Égypte au IV<sup>e</sup> siècle et au V<sup>e</sup> », *Chron. d'Ég.* 40, 1965, p. 180-197, en partic. p. 188.

37 *P. Oxy.* LXIII 4381. C'est peut-être le même personnage qui apparaît dans *ChLA* XII 523, même date ; voir également É. BERNAND, « À propos d'une inscription grecque d'Éléphantine », *ZPE*, 82, 1990, p. 179-181.

38 H. SOLIN, in *L'Onomastique latine*, Coll. CNRS n° 564, Paris, 1977, p. 124. De même Ex(s)uperantius.

tiennent à l'histoire même du christianisme et aux conditions d'apparition, de développement et d'évolution interne de la production hagiographique.

Ainsi, les Égyptiens, pionniers en matière de culte des saints nationaux et d'hagiographie des enfants du pays, auraient dû s'intéresser les premiers au sort subi par leurs concitoyens, à plus forte raison sous la Tétrarchie, période honnie (au départ pour d'autres raisons)<sup>39</sup> au point de donner lieu tardivement à une ère des martyrs prenant son point de départ de la date d'avènement de Dioclétien. Or les sources égyptiennes sont totalement muettes au sujet de cette « Légion Thébaïne », de ces concitoyens martyrisés en terre lointaine qui n'auraient pourtant pas manqué de conforter l'Égypte dans sa conviction d'être universellement investie d'une mission exemplaire dans la diffusion de la foi chrétienne. Leur silence à propos des martyrs d'Agaune n'est pas de nature à encourager la thèse de l'authenticité historique. Surtout, il me paraît exclure l'hypothèse de l'emprunt d'une tradition grecque (qui aurait alors fait intervenir Dioclétien plutôt que Maximien)<sup>40</sup>.

Plus généralement, on rappellera l'ambiguïté originelle des Passions de saints militaires, hésitant entre l'objection de conscience (concevable surtout de la part de recrues non encore enrôlées, de *tirones*) et le refus de sacrifier aux idoles, et leur inscription dans un genre devant son succès à la valeur métaphorique du service (*militia Caesaris/militia Christi*). De fait, nous n'avons pas d'attestation documentaire de mise à mort de soldats chrétiens pour des raisons de refus du service), mais tout au plus d'expulsions<sup>41</sup> ; pas d'attestation non plus d'affrontements à l'intérieur de l'armée pour des motifs religieux (alors que nous en connaissons pour raisons ethniques), et encore moins de répression antichrétienne confiée à l'armée contre certains de ses éléments, alors que nous n'avons même pas d'exemple qu'on ait jamais recouru à l'armée contre les populations civiles chrétiennes. Sans qu'il soit ici le lieu de développer ce point, je rappelle que les faits de persécution, tout particulièrement sous la Tétrarchie, se sont inscrits dans le cadre d'une sorte de « décentralisation municipale »<sup>42</sup>. L'accumulation de ces objections à l'authenticité des faits rapportés par les deux Passions ne rend que plus intrigant encore le choix d'une Légion Thébaïne comme protagoniste du martyr commémoré à Agaune. En posant le principe que la légende s'est élaborée, à l'époque de l'évêque Théodore, par assemblage d'éléments jugés vraisemblables par les Valaisans de l'époque, bien qu'ils fussent anachroniques par rapport à la situation ayant eu cours un siècle plus tôt, c'est dans les années 380 – bien avant Eucher – qu'on doit chercher les raisons d'un tel choix ethnique pour un martyr aussi frappant par son ampleur inaccoutumée et, pour tout dire, sans précédent.

39 En Égypte, plus encore que le christianisme en 303, c'est l'antique religion nationale qui a subi une répression en règle lors des soulèvements de Haute-Égypte (291-293, puis fin 297-298, touchant également Alexandrie cette fois) auxquels ses prêtres avaient, à vrai dire, fortement contribué, semble-t-il : cfr à ce sujet J.-M. CARRIE in A. MOMIGLIANO - A. SCHIAVONE (éd.), *Storia di Roma*, Turin, 1993, III, 1, p. 116-117 et III, 2, p. 575-577.

40 Il n'y a même pas lieu de mentionner ici l'obscur et tardive Passion de Chananatôme, Sophrone et Dalcina, récit auquel est sans doute accordé un réalisme excessif quand on la cite comme « témoignage indirect [...] sur l'existence probable du camp de Louqsor, au plus tard en 307 » : M. REDDE, dans M. EL-SAGHIR, J.-C. GOLVIN, M. REDDE, EL SAYED HEGAZY, G. WAGNER, *Le camp romain de Louqsor* (MIFAO, 83), Le Caire, 1986, p. 21 et 23.

41 Cfr *supra*, n. 24, et *infra*, n. 100-105.

42 Cfr *supra*, n. 15.



### III. D'où a pu venir l'idée d'une Légion Thébaine ?

On voit mal, à première vue, d'où sont sortis ces Thébains ? On ne saurait se satisfaire de l'explication donnée par Van Berchem selon laquelle « la persécution de Dioclétien ne fit nulle part plus de victimes qu'en Thébaïde »<sup>43</sup>. Pour moi, le choix d'une « Légion Thébaine » comme héroïne collective d'un martyr occidental exige une explication moins générique. Tout au plus le choix d'une légion, pour Agaune, pouvait-il se rattacher à la mémoire locale de nombreux passages de troupes et même de corps expéditionnaires, par cette voie obligée reliant l'Italie à la frontière rhénane ou à la Gaule septentrionale. Pour répondre à la question que je viens de poser, il importe de connaître l'avant-Eucher et plus particulièrement le contexte des années 380 en Italie septentrionale, c'est-à-dire l'époque de Théodore, l'évêque d'Octodurus (Martigny) indiqué comme l'« inventeur » des corps des martyrs thébains<sup>44</sup>, l'époque donc à laquelle s'est fixée une première tradition concernant Maurice et ses compagnons.

On s'est demandé comment Eucher avait pu être mis sur la piste d'une Légion Thébaine, dont ne parlent que la *Notitia Dignitatum* et quelques papyrus pour l'époque tétrarchique précisément ? Inutile de dire, concernant ces derniers, qu'il ne pouvait guère les avoir lus. Mais, puisqu'il démontre sa connaissance des Itinéraires, aurait-il eu accès à un document comme la *Notitia Dignitatum* ? Son récit semble en effet témoigner de sa connaissance que des unités nommées Thébaines ont existé à une époque pas trop éloignée de la sienne. Toutefois, la chose est peu vraisemblable, pour ne pas dire exclue. De toute façon, ces questions sont sans objet puisque ce n'est pas Eucher qui a introduit une Légion Thébaine dans l'Occident dyarchique.

Or, il se présente une piste pré-euchérienne plus tentante. La notoriété de ces légions thébaines pourrait fort bien être passée d'Orient en Occident, en rapport avec un événement qui fit grand bruit avant même que Zosime (écrivant entre 498 et 518 selon François Paschoud)<sup>45</sup> n'en donnât le récit : la sanglante rencontre, à Philadelphie de Lydie, au lendemain du désastre d'Andrinople, d'une « garde montante » égyptienne destinée à la Thrace et d'une « garde descendante » de Goths envoyés à leur place en garnison en Égypte<sup>46</sup>, incident grave, sans doute, mais délibérément grossi par l'historien à des fins de propagande barbarophobe<sup>47</sup>. Il faut citer ici le texte dans son intégralité.

XXX. *Lorsque l'empereur Théodose se rendit compte que l'armée était considérablement amoindrie, il autorisa à venir auprès de lui ceux qui le voulaient parmi les Barbares établis*

43 VAN BERCHEM, *Le martyr*, p. 42. Le texte ne peut pas davantage s'expliquer comme un collage de « clichés hagiographiques », ainsi que les appelait Van Berchem, qui nourrissent le récit des Thébains : le soldat comme archétype martyrial, la persécution tétrarchique, la Thébaïde comme terre de martyrs, puis de moines, le discours prêté aux martyrs dans les Actes et Passions antérieurs.

44 EUCHER, § 16 : *At vero beatissimorum Acaunensium martyrum corpora post multos passionis annos sancti Theodoro eiusdem loci episcopo revelata traduntur* : expression à comparer à celles qui rendent compte des *inventiones* d'Ambroise, cf *infra*.

45 F. PASCHOUD, Introduction au vol. I de son édition de Zosime, Paris (CUF), 1971, p. XVII.

46 ZOS., *Histoire Nouvelle*, IV, 30-31 (édition Paschoud, tome II<sup>2</sup>, p. 292-294 et note 158 p. 396-398 ; H. KORTENBEUTEL, « Germanen in Ägypten », *MDAIK*, 8, 1939, p. 177-184, ici p. 180-181 ; P. J. HEATHER, *Goths and Romans 332-489*, Oxford, 1991, p. 151-152.

47 Grossissement fort justement indiqué par F. PASCHOUD, *loc. cit.*, p. 396.

au-delà du Danube, en promettant d'incorporer les réfugiés<sup>48</sup> dans les unités armées ; ceux-ci acceptèrent cet arrangement, vinrent auprès de lui et furent mêlés aux soldats ; dans leur for intérieur, leur intention était, au cas où ils deviendraient plus nombreux, de s'en prendre à l'État plus aisément et de le dominer tout entier. 2 Quand l'empereur vit que la foule des réfugiés dépassait déjà le nombre des soldats qui se trouvaient sur place et qu'il se rendit compte que personne ne leur ferait obstacle s'ils songeaient à quelque entreprise contraire aux accords conclus, il jugea préférable d'en enrôler une partie parmi ceux qui servaient en Égypte et de faire venir auprès de lui une part de ceux qui constituaient les effectifs des unités stationnées là-bas. 3 Ces dispositions une fois prises, ils s'avancèrent les uns dans un sens, les autres dans l'autre, conformément au mot d'ordre de l'empereur ; tandis que les Égyptiens, qui traversaient calmement les villes, achetaient ce qu'il leur fallait au juste prix, les Barbares, qui exécutaient leur déplacement dans le plus grand désordre, menaient les affaires au forum selon leur bon plaisir. 4 Lorsqu'ils se rencontrèrent à Philadelphie, qui est une ville de Lydie, les Égyptiens, qui étaient beaucoup moins nombreux que les Barbares, respectèrent la discipline militaire, cependant que les Barbares, qui l'emportaient sur eux par leur grand nombre, jugèrent normal de s'arroger quelque avantage ; or, lorsqu'un des marchands du forum demanda à recevoir le prix de ce qu'il avait vendu, le Barbare le frappa de son épée puis, comme le marchand avait poussé un cri, en blessa encore un autre qui voulait le secourir ; les Égyptiens, sensibles à cet incident, conseillèrent, pleins de retenue, aux Barbares de s'abstenir de ce genre de débordements : ce n'était en effet pas une manière d'agir pour des hommes qui voulaient vivre selon les lois romaines. 5 Mais ceux-ci tournèrent leurs épées contre eux, jusqu'à ce que les Égyptiens, cédant à la colère, leur tombent dessus et en fissent mourir plus de deux cents, massacrant les uns et contraignant les autres à s'enfuir dans les égouts et à y laisser la vie ; après que les Égyptiens eurent donc agi de cette manière contre les Barbares à Philadelphie et qu'ils les eurent convaincus de se conduire déceimment, vu qu'il ne manquerait pas de gens qui leur résisteraient, ils poursuivirent eux-mêmes leur marche en avant, tandis que les Barbares s'avançaient vers l'Égypte, où il leur avait été prescrit d'aller ; ils étaient commandés par le Perse Hormisdas ; c'était le fils de l'Hormisdas, qui avait accompagné l'empereur Julien dans la guerre contre les Perses.

La rencontre a donc dégénéré à la suite des exactions et brutalités barbares et de la vertueuse indignation des soldats égyptiens érigés en gardiens modèles de la véritable civilisation face au spectacle de l'ordre romain aussi impunément bafoué. Le récit de l'incident de Lycopolis connaît un épilogue au chapitre suivant : les Égyptiens ainsi transférés, après avoir donné aux Barbares, un peu rudement, une leçon de savoir-vivre à la romaine, furent décimés quelques mois plus tard en protégeant la fuite de l'Empereur contre un nouveau retour en force des Goths enhardis par la désorganisation militaire de l'Empire<sup>49</sup>.

Ce texte appellerait une multitude de commentaires, que je limiterai à ceux qui concernent directement mon propos. Du point de vue historique, tout d'abord, cette mention de soldats égyptiens envoyés renforcer les défenses danubiennes recoupe parfaitement l'information, donnée par la *Notitia Dignitatum* (Or. VIII, 36-37), de la présence auprès du *comitatus*

48 Ce terme traduit mal αὐτομόλοι qui signifie plutôt « immigrants volontaires » et qui est de toute façon employé ici par euphémisme pour minimiser le fait qu'il s'agit d'invasisseurs.

49 Zos., IV, 31, 4 : [...] μόνοι Ῥωμαῖοι, καὶ τῶν Αἰγυπτίων ὅσοι παρήσαν, ἀπέστησαν ὀλίγοι δὲ πρὸς πολλῷ πλείονας οὐκ ἀρέσαντες ἔδωκαν μὲν τῷ βασιλεῖ φυγῆς εὐρυχωρίας, αὐτοὶ δὲ ἅπαντες ἔπεσον ἀνδρείως μαχόμενοι [...].

de Thrace d'un détachement de la *Legio Prima Maximiana Thebaeorum* et d'un autre de la *Legio Tertia Diocletiana Thebaeorum* (Or. VIII, 37).

Bien qu'il nous intéresse moins ici de savoir ce qu'il est ensuite advenu des Goths en Égypte, j'en dirai cependant deux mots. Après avoir été surestimées par Seeck<sup>50</sup>, les séquelles de cette introduction des Goths en Égypte à la fin du IV<sup>e</sup> siècle ont eu tendance à être sous-estimées<sup>51</sup>. En réaction contre cette tendance, R. Rémondon a mis en rapport une présence de soldats goths dans la vallée du Nil avec la découverte dans la région d'Antinoupolis d'un parchemin portant des fragments d'une bible bilingue gothico-latine dans la version d'Ulphilas<sup>52</sup>. Il a fait justement remarquer que des Goths venus d'une zone des Balkans où l'on parlait, outre le gothique, le latin et non le grec, avaient pu avoir besoin, dans la période qui avait suivi leur arrivée en Égypte d'une bible dans ces deux langues<sup>53</sup>. Ce raisonnement se fondait sur la datation – V<sup>e</sup> siècle – proposée par les éditions du document. Depuis, une datation plus tardive – VI<sup>e</sup> siècle – a été proposée par E. A. Lowe<sup>54</sup>, qui a généralement tendance, il est vrai, à faire descendre la datation de tous les manuscrits anciens. Quoi qu'il en soit, l'Égypte a hébergé des fédérés goths aux V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles, indépendamment du transfert de troupes de 379. Au total, l'ampleur de celui-ci ne doit pas être surestimée. La modestie de ses conséquences ne nous étonnera pas si l'on comprend, avec Zosime, que l'idée de transférer des soldats goths en Égypte ne faisait aucunement partie des projets initiaux de Théodose, mais est intervenue comme une solution de fortune, improvisée pour sortir d'une situation aussi délicate qu'imprévue<sup>55</sup>.

Plus importante encore que sa portée historique était la valeur symbolique de l'événement. À distance de plus d'un siècle, un point au moins pouvait rapprocher Zosime d'Ambroise et leur faire attribuer à cet épisode une même valeur d'apologie, bien qu'en tirant celle-ci dans des directions différentes. Pour Zosime, c'était la haine hellénique du barbare superposée à la haine des empereurs chrétiens qui avaient livré l'Empire romain aux Goths ; chez Ambroise, c'était la mise de l'arianisme au ban de l'Empire, d'un arianisme constitué en redoutable danger pour l'orthodoxie par la collusion entre Goths et empereurs chrétiens. C'est pourquoi les récits de l'épisode qui ont servi de source à Zosime pourraient très bien avoir déjà contenu l'exploitation idéologique anti-impériale et misobarbare qui, pour des raisons différentes en Orient et en Occident, avait été immédiatement faite du combat de Philadelphie entre Goths et Thébains.

50 SEECK, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, Berlin-Stuttgart, 5 (1913), p. 482 s. Seeck rattachait à cet épisode des Goths l'introduction en Égypte des unités de recrutement barbare (Vandales, Sarmates, Quades, etc.) dont nous pouvons dire aujourd'hui avec certitude qu'elles y avaient été installées par Dioclétien, mais plus encore par Aurélien ou même Probus, ce qui redimensionne considérablement les effets de la permutation de 379.

51 A. C. JOHNSON - L. C. WEST, *Byzantine Egypt, Economic studies*, Princeton, 1949, p. 217-218.

52 P. GISS. *Univ. Bibl. inv.* 18 = *Cod. Lat. Ant.* 8,1200 = CPL 53.

53 R. REMONDON, « Problèmes militaires en Égypte et dans l'Empire à la fin du IV<sup>e</sup> siècle », *Revue Historique*, 213, 1955/1, p. 21-38, p. 31-32. Voir également L. SCHMIDT, *Geschichte der deutschen Stamme. Die Ostgermanen*, Munich, 1969 (réimpr. de la 1<sup>re</sup> éd. de 1941), p. 415, n. 4.

54 Ce même commentateur serait par ailleurs porté à situer en Italie l'origine du parchemin support de ce document.

55 ZOS., IV, 30, 2 : Ἰδὼν δὲ τὸ πλῆθος τῶν αὐτομόλων ὁ βασιλεὺς ἦδη τὸ τῶν αὐτῶν στρατιωτῶν ὑπεραίρον, ἐν νῷ τε βαλόμενος ὡς οὐ καθέξει τις αὐτοὺς ἕτερόν τι παρὰ τὰ συντεθειμένα φρονιήσαντας, ἀμεινον ᾤθη μέρος τι τούτων τοῖς στρατευομένοις κατὰ τὴν Αἴγυπτον ἀναμίξαι, μέρος δὲ τῶν τὰ ἐκέισε τάγματα πληρούντων ὡς ἑαυτὸν ἀγαγεῖν.

Zosime, c'est évident, brode des détails conformes au sens général de sa démonstration : comme le ferait un rhéteur, il amplifie le contraste en prêtant aux Égyptiens, parfaits « gentlemen », une délicatesse de mœurs raffinée à l'extrême, par opposition au comportement par nature déréglé des Goths, incapables de concevoir une vie en société digne de ce nom tant qu'on ne leur a pas fait la leçon. La valeur d'apologue porte, chez lui, sur l'ignorance où se trouvent les Goths des vraies valeurs, celles de la civilisation. Or, précisément, le discours qu'Eucher fait tenir à Maurice est un vibrant éloge de la « civilisation » opposé à la barbarie, la « civilisation » étant représentée par les cives auxquels il est sacrilège de porter atteinte : *Dexteræ istæ pugnare adversum impios adque inimicos sciunt, laniare pios et cives nesciunt. Meminimus, nos pro civibus potius quam adversus cives arma sumpsisse. Pugnâvimus pro iustitia, pro pietate, pro innocentium salute* (9). Mais chez Eucher il s'agit là d'un discours de légitimation du soldat chrétien versant le sang pour une « guerre juste »<sup>56</sup>, donc d'un thème secondaire par rapport au thème central de la défense de la foi orthodoxe : aspect qui avait déjà dû retenir Ambroise par l'exploitation politique et idéologique à laquelle se prêtait l'événement dans le contexte de l'Italie septentrionale.

On a vu que ces mêmes Égyptiens, comme nous l'apprend Zosime, quelque temps après, avaient été massacrés par les Goths de Thrace, victimes de la politique stupide de Théodose qui n'avait lui-même dû son salut qu'à l'héroïsme et au dévouement sans borne de ces Thébains, serviteurs modèles de l'empereur. Ce dénouement parachève, chez Zosime, la fonction d'apologue qu'il a délibérément donnée à l'ensemble de son récit. Mais si, sur le moment même, la nouvelle du massacre des Thébains dans de telles conditions était parvenue à Milan, la transposition de l'événement en récit martyrial à fonction anti-arienne et anti-impériale serait encore plus facilement compréhensible.

En ce qui concerne, en effet, le retentissement de l'événement de Philadelphie en Occident, nous pouvons être assurés que la nouvelle en était parvenue à la Cour de Milan, donc directement aux oreilles d'Ambroise, pour qui « Goth », en ces années de lutte, était synonyme d'arien bénéficiant de surcroît de la complicité des empereurs Valens et Valentinien II et de l'impératrice Justine, mère du second<sup>57</sup>. Le nom précis des unités thébaines, que Zosime ne connaissait pas ou qu'il n'a pas jugé utile de donner, à l'époque où il écrivait, se contentant de l'approximation « Égyptiens », pouvait très bien être parvenu, par contre, aux contemporains des faits, même en Occident et surtout à la Cour impériale. Et le rapprochement avec Ammien Marcellin doit faire penser qu'il s'agissait bien de « Thébains ». Cette fois, nous avons bel et bien une, et même plusieurs Légions Thébaines dont la renommée était parvenue en Occident, avant même que l'une d'elles y soit effectivement envoyée en un transfert prévu pour être épisodique, mais qui tendit à se prolonger bien au delà des plans initiaux. Mais nous sommes alors dans la décennie 390, après ce que nous pouvons vraisemblablement supposer être la date d'établissement d'un culte de corps saints qualifiés de thébains et mis en rapport avec l'une des multiples troupes ayant emprunté l'itinéraire valaisan. Paradoxalement, l'Italie voyait arriver chez elle une authentique « Légion Thébaine », n'ayant toutefois guère plus de rapport avec le

56 Cette déclaration est appelée, de surcroît, par le choix de la cible propre à Eucher : des civils chrétiens.

57 C. CORBELLINI, « Ambrogio e i barbari : giudizio o pregiudizio ? », *Riv. di St. della Chiesa in Italia*, 31, 1977, p. 343-353. S'il était besoin de donner un exemple précis de la circulation des nouvelles et de la part prise par l'Occident aux événements d'Orient, il suffirait de rappeler les efforts d'Ambroise pour réunir des fonds en vue de racheter les Romains prisonniers des Goths après Andrinople (AMBR., *Off.* II, 70, 121 et 136-140).

réfèrent tétrarchique de cette expression, quelques années après qu'une « Légion Thébaine » plus mythique y ait effectué les premiers pas de son existence hagiographique. De cette coïncidence non plus, les Passions du V<sup>e</sup> siècle ne parlent pas, ce qui ne saurait nous étonner parce qu'entre temps les *Thebaei* de la légion palatine de Stilicon, après avoir suffisamment prolongé leur transfert temporaire en Occident pour y laisser leur marque dans la *Notitia* occidentale, avaient dû repartir en Thrace, ou disparaître dans la tourmente du V<sup>e</sup> siècle<sup>58</sup>.

Tel est donc le premier point que je soumetts à l'appréciation des spécialistes : cette genèse possible de la tradition des martyrs thébains à partir d'un fait marquant fourni par l'actualité et offrant une possibilité exemplaire de récupération à des fins édifiantes.

#### IV. Une piste ambrosienne ?

La connexion Ambroise-Théodore évêque d'Octodurus avait déjà été signalée par D. Van Berchem, de même que la connexion Eucher-Gondebaud (ce dernier étant arien) et Sigismond-Agaune (fondation par Sigismond de l'abbaye de saint Maurice). Ambroise et Théodore s'étaient rencontrés au moins une fois, au Concile d'Aquilée de 381, convoqué précisément pour décider du sort de deux évêques philo-ariens d'Istrie. Ce savant avait également indiqué la fonction anti-arienne des martyrs thébains en Gaule. Par contre, il n'avait pas mis les vexillations thébaines de Thrace en rapport avec les Goths, parce qu'il les identifiait aux *Thebaeas legiones* qu'Ammien Marcellin (XIV, 11, 15) signale prenant leurs quartiers d'hiver dans l'Hémimont en 354. Or, ce maillon supplémentaire ne doit-il pas inviter à réévaluer le rôle d'Ambroise, ce grand dénicheur de restes de martyrs soldats de Maximien ? Ambroise n'était-il pas en mesure d'opérer le raccourci entre les Thébains de 379 s'affrontant avec des Goths hérétiques – comme lui-même à Milan, ainsi qu'avec les empereurs ariens en la personne de Justine – et les ancêtres de ces Thébains défiant par leur insoumission le tyran persécuteur Maximien, point de référence constant de ses propres « inventions » martyriales ? Ne serait-ce pas Ambroise en personne qui aurait « soufflé » en quelque sorte à Théodore, lui-même aux prises avec l'hérésie, le thème d'une Légion Thébaine martyrisée par le « persécuteur » Maximien, inspiré de l'aventure de Thébains orthodoxes pourfendeurs de Goths ariens avant d'être finalement massacrés en Thrace par les Goths qu'avait laissés s'y établir l'incapacité de l'empereur arien Valens ? Aussi ne suffit-il peut-être pas de dire, avec Van Berchem, que Théodore, « auteur responsable de la tradition », « subit l'influence d'Ambroise »<sup>59</sup>.

58 On pourrait par contre s'étonner de ce que Claudien, dans son *Panégyrique* de Stilicon, n'ait pas songé à tirer parti du rapprochement possible entre les Thébains d'Agaune et le contingent thébain introduit en Italie par Stilicon.

59 VAN BERCHEM, *Le martyre*, p. 41. De même, L. CRACCO RUGGINI, « Bagaudi e Santi Innocenti. Un'avventura fra demonizzazione e martirio », in « *Tria corda* ». *Scritti in on. di A. Momigliano*, a. c. di E. GABBA (Bibl. di « Athenaeum », 1), Côme, 1983, p. 121-142, p. 137, n. 26, opère le rapprochement chronologique en considérant que « Il ritrovamento delle spoglie dei martiri di Acauno ebbe luogo in seguito a una "rivelazione" ... – come era avvenuto ad Ambrogio di Milano [...]. È pertanto probabile che la *inventio* si collocasse sulla scia della prima *revelatio* di Ambrogio (dunque dopo il 386, più o meno un secolo dopo l'episodio del martirio) e venisse funzionalizzata alla evangelizzazione della contrada [...] ».

À l'appui de la piste ambrosienne, tout récemment reproposée d'une façon plus nette<sup>60</sup>, d'autres coïncidences étranges pourraient être invoquées. Ainsi, dans le récit des événements d'Againe, le soldat témoin de passage, qui s'enquiert de ce qui s'est passé auprès des soldats païens fêtant en un scandaleux festin le massacre de leurs compagnons d'armes, porte le nom de Victor, qui était déjà celui d'un soldat martyr *Maurus genere* appelé à l'existence par Ambroise à Milan<sup>61</sup>. Le thème du martyr Maurus, dont le nom de Mauricius garde la connotation, préexistait peut-être à Ambroise dans la tradition milanaise, puisque selon la Passion de Nabor et Felix (datable du V<sup>e</sup> siècle, il est vrai), Victor, Nabor et Felix auraient été trois soldats maures en garnison à Milan à la suite de Maximien, mais jugés et décapités comme objecteurs de conscience à Lodi : c'est l'évêque de Milan Maternus, sous le règne de Constantin, qui aurait transféré leurs corps dans la basilique qu'il leur aurait dédiée. Mais on sait le lien topographique unissant à Felix et Nabor la découverte des corps de Gervais et Protas. Or, si le thème du martyr « africain » (Maurus) était plus particulièrement milanais, n'est-il pas tentant de chercher à Milan l'inspiration conduisant au choix du nom de Maurice, lui aussi considéré par des Occidentaux comme « africain » en tant que Thébaïn ?

Plus généralement, il n'est guère difficile de retrouver dans l'*inventio* des corps de Maurice et de ses compagnons la méthode même qu'Ambroise avait expérimentée, puis diffusée<sup>62</sup>. La technique d'« invention » (au sens de découverte) de sépultures de martyrs mise au point par Ambroise a fait l'objet d'innombrables études<sup>63</sup>. Je me contenterai de

60 J.-M. ROESSLI « Le martyr de la Légion Thébaïne : culte et diffusion de l'Antiquité tardive au Moyen Âge », art. cité (n. 1), p. 9.

61 VAN BERCHEM, *Le martyr*, p. 27 : « il se pourrait que le Victor d'Againe associé dans une même légende et dans un même culte aux martyrs Thébaïns, soit venu de Milan. »

62 Sur le rôle pionnier d'Ambroise dans la diffusion du culte des reliques en Occident, A. SAXER, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, Paris, 1980, p. 241 : « l'histoire des reliques milanaïses constitue la préhistoire obligée de celle des reliques de saint Étienne. » Plus récemment, J. SANBERNARDINO a repris d'une façon magistrale le dossier de l'*inventio* de Gervais et Protas : « *Sub imperio discordiae* : l'uomo che voleva essere Eliseo (giugno 386) », in *Nec timeo mori, Atti del Congresso Int. di Studi Ambrosiani nel XVI Centenario della morte di sant'Ambrogio (Milano, 4-11 Aprile 1997)*, a c. di L. F. PIZZOLATO - M. RIZZI (Studia Patristica Mediolanensia, 21), Milan, 1998, p. 711-737. Cet auteur réaffirme le lien direct de l'invention des martyrs avec l'affaire des basiliques, en considérant, contre G. NAUROY, *Le fouet et le miel*, Paris, 1988, que la crise n'avait pas trouvé sa conclusion à Pâques de 386. Cette situation de crise exceptionnelle explique les innovations tout aussi exceptionnelles (et d'une portée définitive) qu'introduit alors Ambroise : tout à la fois l'invention du concept de saint-patron de cité, le culte des reliques, la pratique de leur partage et de leur dissémination, les dépôts de corps saints sous l'autel des basiliques nouvellement consacrées, les miracles opérés par les corps des martyrs et, bien entendu, la « technique d'*inventio* » de martyrs tombés dans l'oubli. Ajoutons que la lettre 29\* d'Augustin commentée plus bas constitue un argument supplémentaire à l'appui du rôle actif joué par Ambroise dans l'intensification et la diffusion du culte martyrial. En Afrique, le phénomène de « densification martyriale » s'inscrit, comme on sait, dans le contexte d'une lutte d'influence entre l'Église catholique et une organisation ecclésiastique rivale, celle des Donatistes, et non pas d'un combat contre l'hérésie, comme c'est le plus souvent le cas ailleurs.

63 L'affrontement sur la vérité historique de l'épisode peut être résumé dans les positions contrastantes de H. von CAMPENHAUSEN, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin-Leipzig, 1929, et de M. MESLIN, *Les ariens d'Occident* (en part. p. 54, n. 137). D'une bibliographie démesurée, je retiens ici, simplement, C. PASINI, article « Ss Protaso e Gervasio, martiri (III sec.) », in *Dizionario dei Santi della Chiesa di Milano*, Milan, 1995, p. 71-76 ; R. LIZZI TESTA, *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città ardoantica (L'Italia annonaria nel IV-V secolo d.C.)* (Biblioteca di « Athenaeum », 9), Côme, 1989, p. 86-96 : « L'*inventio* martyrum di Ambrogio » ; H. SAVON, *Ambroise de Milan (340-397)*, Paris, 1997, p. 223-233.

rappeler que Gervais et Protas, retrouvés dans la basilique de Felix et Nabor<sup>64</sup>, ont été identifiés par des vieillards « qui se rappelèrent, ou crurent se rappeler, avoir entendu jadis parler d'eux et avoir lu leur épitaphe. Leurs noms, c'était Gervais et Protas », sans pourtant qu'on connaisse leur histoire : « il faudra attendre quelques décennies pour que la féconde imagination des auteurs de passions leur en aient confectionnée une. »<sup>65</sup> Ambroise n'a pas éprouvé le besoin d'en dire plus à leur sujet, conformément à sa discrétion systématique en matière de biographie martyriale, contrastant avec la résonance amplificatrice qu'il donne à la découverte de leurs corps et à leur valeur d'édification apologétique et pastorale<sup>66</sup>. On ne manquera pas de rapprocher ce schéma narratologique élémentaire de celui que suivent les deux Passions thébaines : chez Eucher (16) : *At vero beatissimorum Acaunensium martyrum corpora post multos passionis annos sancto Theodoro eiusdem loci episcopo revelata traduntur. In quorum honorem cum exstrueretur basilica, quae vastae nunc adiuncta rupi, uno tantum latere adclinis iacet [...]* ; dans la *Passio* anonyme (éd. Chevalley p. 110, 1.3-5) : *Qui primus ad revelationem Theodori Vallensis episcopi et quo quisque loco iaceret ostendit. Quae collecta sanctorum corpora loci ipsius accepit ecclesia [...]*.

La découverte des corps de Maurice et de ses compagnons semblerait donc s'être faite dans des conditions assez semblables à celle des martyrs retrouvés par Ambroise : dans une nécropole quelque peu ancienne. À Agaune, lieu de passage obligé de tant de troupes romaines, comme en d'autres lieux du Valais, les sépultures de militaires ne manquaient sans doute pas. La « chapelle des Martyrs » construite plus tard en dehors du sanctuaire de la falaise<sup>67</sup> et qui a incorporé à ses murs ce qui aurait été la pierre de la décapitation, s'est élevée à Vérolliez sur l'emplacement d'une nécropole.

Par ailleurs, le lien a été amplement mis en évidence entre la technique d'« *inventio martyrum* » ambrosienne et l'exploitation politique et apologétique à laquelle elle donnait lieu. On rappellera à ce sujet qu'Ambroise concevait les martyrs comme *propugnatores, defensores, milites, stipatores* de l'évêque et de ses fidèles<sup>68</sup>. Il n'est donc pas jusqu'au choix de saints militaires qui ne soit lui-même ambrosien. Gervais et Protas sont déjà des saints militaires, métaphore de leur fonction combattante qui assure à Ambroise le triomphe de l'Église catholique de Milan sur la tentative de la famille impériale d'imposer l'homéisme arien. Sur ce point encore, Jesus Sanbernardino a parfaitement dégagé le choix des thèmes et des images retenus par Ambroise pour donner tout son retentissement messianique à l'*inventio* des reliques : de l'épisode d'Élisée au IV<sup>e</sup> Livre des Rois, Ambroise avait, entre autres éléments, exploité le motif de l'*exercitus angelorum*, plus puissant que les armées terrestres<sup>69</sup>. Or, qu'est-ce qui, mieux qu'une légion entière, pouvait prendre plus à la lettre la métaphore de l'*exercitus angelorum* ? Quelle que soit la part directe d'influence qu'Ambroise ait pu avoir personnellement dans la configuration de la tradition

64 AMBR., *Ep.* Zelzer LXX VII, Maur. 22.

65 H. SAVON, *Ambroise de Milan, op. cit.*, p. 230 ; la *Passion* est PSEUDO-AMBROISE, *epist.* 2.

66 Sur la vénération à porter aux reliques, HIER., *Adversus Jovinianum* et J. N. D. KELLY, *Jerome, His Life, Writings and Controversies*, Londres, 1975, p. 288-289. W. H. C. FRENCH, *The Rise of Christianity*, [1984], 2<sup>e</sup> éd. Philadelphie, 1989, p. 623 et n. 34 p. 646, qui cite également J. B. S. HALDANE, *God-makers, in Science and Human Life. The Inequality of Man and Other Essays*, Londres, 1934, p. 174-176.

67 Édifié, lui, au lieu-dit Le Martholet.

68 AMBR., *Ep.* 22, 10.

69 J. SANBERNARDINO, « *Sub imperio discordiae* », art. cité (n. 62), p. 730.

agaunienne, on ne peut s'empêcher de mettre ce choix, unique dans l'hagiographie, d'une légion entière en rapport avec le discours ambrosien tel qu'il s'était constitué au moment de l'*inventio* de Gervais et Protas. Par contre, la nouvelle génération de passions militaires qui fleurit à partir de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, quoique censée se référer à la même époque historique – celle des persécutions tétrarchiques – n'a pas vraiment de rapports avec les Actes militaires des premiers âges de l'hagiographie auxquels appartiennent les *Acta Maximiliani* etc. : ils ne leur empruntent aucune caractéristique narrative.

On peut donc parler d'un « style ambrosien », en matière de traitement du thème martyrial, expérimenté par lui-même à plusieurs reprises<sup>70</sup> et dont la marque de fabrique se retrouve ailleurs, propagée par son prestige d'évêque défenseur de l'orthodoxie et de la primauté spirituelle de l'Église sur les empereurs mêmes. C'est ainsi que Paulin retrouve à Nole les restes de Félix, saint qui faisait déjà l'objet d'un culte<sup>71</sup>. Nous savons par contre qu'Augustin, en matière de récit hagiographique, privilégiait les informations authentiques et les comptes rendus d'audience judiciaire<sup>72</sup>. Ce goût contraste avec l'absence totale d'information donnée par Ambroise au sujet des saints Gervais et Protas retrouvés par lui, sans être pour autant contradictoire : étant donnée la « traçabilité » plus que limitée des deux corps retrouvés à Milan, Ambroise se serait refusé à leur inventer une histoire. Est-ce aller trop loin que de dire que cet ambrosianisme même pourrait expliquer l'absence d'une *passio martyrum Acaunensium* en bonne et due forme avant les deux écrits hagiographiques dont nous disposons – la *Passio* d'Eucher et la *Passio* anonyme ? De fait, à prendre au mot Eucher dans sa lettre d'envoi à l'évêque Salvius<sup>73</sup>, il n'aurait existé, pour l'heure, qu'une tradition orale. D'autre part, ce qui frappe, aussi bien dans la *Passio* d'Eucher que dans la *Passio* anonyme, c'est l'absence d'un noyau « documentaire » ancien autour duquel une *Passio* de type épico-discursive, caractéristique de l'évolution suivie par l'écriture hagiographique au cours du V<sup>e</sup> siècle<sup>74</sup>, aurait brodé et amplifié : au point que si nous n'avions pas la « lettre d'accompagnement » d'Eucher, qui nous fait explicitement remonter à l'évêque Théodore, nous pourrions nous demander si le culte valaisan et ses héros n'auraient pas été créés au V<sup>e</sup> siècle. De ce point de vue, le parti de la mise en récit choisi par les deux Passions conservées, même si l'« invention » des corps des Thébaïnes en terre valaisane et les débuts d'un culte en leur honneur se sont effectués à la manière

70 En 394, Ambroise retrouve à Bologne les corps des martyrs de Maximien Vitalis et Agricola (ce dernier transporté ensuite à Florence par Ambroise lui-même) ; en 395, ceux de Nazaire et de Celsus dans une nécropole extra-urbaine de Milan.

71 *Carmen* 21, 365. Sur ce saint, voir *PCBE, Italie*, p. 1631.

72 AUG., *Ep.* 29\*, 1, 1. 8-9 et 2, 1. 18-20. Cfr M. CALTABIANO, « Ambrogio, Agostino e gli scritti sui martiri », in *Nec timeo mori, op. cit.* (n. 56), p. 585-593, ici p. 588. La conclusion de cet article (p. 592-593) est surprenante, qui présente une unité de vues entre les deux évêques « seriamente preoccupati di fondare la loro azione pastorale su dati e notizie attendibili » : de cette même lettre, on retire plutôt l'impression qu'Augustin émet, entre les lignes, des réserves sur la méthode hagiographique d'Ambroise. Cfr. également V. ZANGARA, « L'«inventio» dei corpi dei martiri Gervasio e Protasio. Testimonianze di Agostino su un fenomeno di religiosità popolare », *Augustinianum*, 21, 1981, p. 119-133.

73 Son siège est inconnu ; peut-être évêque du Valais, selon VAN BERCHEM, *Le martyre*, p. 14-15 et 19.

74 Cfr. VAN UITFANGHE, « L'essor et les fonctions du culte des saints. Quelques repères pour un débat rouvert », *Cassiodorus*, 2, 1996, p. 143-196, en part. p. 162-176 ; S. RONCHEY, « Gli Atti dei martiri tra politica e letteratura », in *Storia di Roma*, III, 2, Turin, 1993, p. 781-825.



d'Ambroise, marque un abandon partiel du « style ambrosien » et l'adhésion à un nouveau goût en matière d'hagiographie.

Un scénario analogue se retrouve à Turin, où les saints « civiques » Octavius, Adventus et Solutor passent identiquement par ces deux mêmes phases successives : tout d'abord, une évocation narratologiquement embryonnaire, sous la forme d'une homélie de l'évêque local, Maxime<sup>75</sup> dans un style générique dépourvu de toute précision compromettante ; plus tard seulement, au milieu du VI<sup>e</sup> siècle selon Rita Lizzi, une première Passion en bonne et due forme<sup>76</sup> inspirée, comme par hasard, d'Eucher et rattachant, par le même « hasard », ces trois martyrs militaires à la Légion Thébaine au sort de laquelle ils n'auraient échappé que pour être rattrapés par la vindicte impériale à Turin pour les deux premiers, à Ivrea pour le troisième ensuite enseveli à Turin avec eux. Du sermon de Maxime, on peut déduire l'existence alors pas très ancienne d'un culte centré sur une tombe : ce qui pourrait nous renvoyer à l'époque ambrosienne. Le lieu de mémoire était, cette fois encore, une antique nécropole romaine.

À tous ces points de vue, l'*inventio* des martyrs thébains d'Againe s'inscrit donc bien dans une partition d'ensemble dont le chef d'orchestre a toutes chances d'être Ambroise. Il n'est pas illégitime, dans ces conditions, d'éclairer certains points mystérieux de la Passion des Thébains à partir de ce qui s'est fait ailleurs, en ces mêmes années, dans l'aire italienne septentrionale. À propos de martyrs d'actualité, cette fois, nous savons par Gennadius quelle a été la méthode suivie par Vigilius, l'évêque de Trente, pour faire connaître les martyrs d'Anaunia (également connus comme « martyrs du Val di Non »)<sup>77</sup> : *Vigilius scripsit [...] in laudem martyrum libellum et epistolam continentem gesta sui temporis apud barbaros martyrum* (« Vigile écrivit à la gloire de ces martyrs un court texte et une lettre contenant les actions des saints martyrisés à son époque par les barbares »)<sup>78</sup>. Ainsi pourrait-on se représenter, également, le matériel que l'évêque de Genève, au siècle suivant, put transmettre à Eucher pour le guider dans la rédaction d'une nouvelle forme autorisée de la Passion des Thébains. Cette même élaboration textuelle de Vigilius pour fixer la mémoire et tirer les enseignements du martyr du Val di Non (survenu le 29 mai 397 ou 398, de toute façon peu de temps après la mort d'Ambroise le 4 avril 397) est elle-même une illustration de la relative indifférence de l'hagiographie de cette période aux éléments narratifs. Vigilius donne lui-même naissance à plusieurs versions des faits, priorité étant

75 *Sermo* 12, mais les noms ne figurent que dans l'*inscriptio*, et non pas dans le corps du texte : signe de discrétion extrême ! Maxime est attesté comme évêque de Turin « qualche anno prima del 397 » : voir la communication de Rita LIZZI TESTA dans le présent colloque.

76 Rita LIZZI TESTA la met en rapport avec la politique d'autonomisme piémontais de Sisinnius, général goth rallié à Byzance vers 530. Précédemment, une grande basilique en l'honneur des saints turinois avait été construite sur l'emplacement d'une première *cellula oratoria*, à l'extrême fin du V<sup>e</sup> siècle par l'évêque Victor.

77 C. E. CHAFFIN, « The martyrs of the Val di Non », in F. L. CROSS (ed.), *Studia Patristica* X, 1 (*Texte und Untersuchungen*, 107), p. 263-269, Berlin, 1970. Cfr M. FORLIN PATRUCCO, « Alle origini della diffusione di un culto : i martiri di Anaunia e la patristica coeva », in AA.VV., *Contributi alla storia della regione Trentino-Adige. Miscell. di St. Stor. per il X Anniv della Riv. 'Civis'...*, Trento, 1986, p. 17-41.

78 GENNADIUS, *De viris illustribus* 37 (PL 58), col. 1079. Cfr R. LIZZI TESTA, *Vescovi e strutture ecclesiastiche*, cit., p. 90-92. Les deux lettres de Vigile relatant le martyre (l'une adressée à Simplicius de Milan, l'autre à Jean Chrysostome) ont été éditées par E. MENESTA, *I martiri del Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*, in *Atti del Convegno tenuto in Trento (1984)*, Bologne, 1985, p. 159-161.

donnée à la valeur allégorique du martyr, à ses développements herméneutiques (qui guident le choix de certains traits narratifs) et à sa valeur d'exemple<sup>79</sup>.

Un autre aspect qui m'a toujours frappé dans la légende thébaine est la façon dont, sur place, la commémoration du martyr d'une légion entière s'est essentiellement limitée au culte des seuls trois corps saints dotés d'une identité : comme si la légion n'avait été, dans un premier temps, que l'appendice obligé mais encombrant et narrativement incommode de son commandant et de deux de ses compagnons<sup>80</sup>. Ce nombre extrêmement réduit des saints martyrs thébains « identifiés » (au départ, trois seulement), s'opposant à la foule pléthorique des légionnaires maintenus dans l'anonymat, suggère que les restes effectivement « retrouvés », selon la pratique ambrosienne de redécouverte de corps saints, aient été volontairement limités à trois. À Agaune, l'invention de corps saints n'est jamais allée plus loin, alors même que tant d'autres « Thébains » étaient célébrés, paradoxalement, en une multitude de localités voisines ou lointaines, à des époques fort variées. Ainsi envisagés, les martyrs thébains du noyau narratif originel retrouvent l'ordre de grandeur des retrouvements ambrosiens (de deux à trois compagnons de supplice), cependant que l'effet de nombre (6600 hommes, ou même 6666, dans certains textes) sciemment mis en valeur au niveau symbolique, numérologique et apologétique<sup>81</sup>, dont on peut supposer qu'il avait joué d'une façon déterminante dans le choix d'une légion entière, n'a pas eu de suivi matériel, comme si les proportions démesurées de l'événement s'étaient retournées contre l'intention originelle qui était de frapper les esprits par l'ampleur quantitative du martyr, tardivement valorisée par la création picturale, notamment par les écoles maniéristes.

Ce n'est que dans un deuxième temps, par rebonds successifs, que l'ampleur de l'effectif légionnaire a été exploitée comme réservoir inépuisable de saints munis d'une identité pour les besoins de la cause. Et, de fait, la Légion Thébaine est devenu le principal vivier d'approvisionnement de saints en Occident. Il s'agit en réalité, à chaque fois, d'un essaimage du lieu du supplice, de façon à ne pas contrevenir au dogme essentiel entourant le martyr de la légion, selon lequel aucun des 6000 n'avait réchappé du supplice. Des saints martyrs thébains de Soleure, déjà connus d'Eucher, ou de ceux de Cologne honorés au moins dès l'époque de Grégoire de Tours<sup>82</sup>, jusqu'aux ultimes créations de san Chiaffredo, établi patron du diocèse de Saluzzo au lendemain du Concile de Trente et doté à Crissolo, lieu de son supplice supposé, dans la haute vallée du Pô, d'un sanctuaire faisant

79 Notons que la *relatio* sur les martyrs d'Anania commence, comme la Passion d'Eucher, par une description du milieu physique.

80 L'étrangeté de cet anonymat n'a pas manqué d'être perçue par les hagiographes et apologistes, qui ont trouvé la parade à d'éventuelles objections par la formule d'EUCHER, § 13, ensuite invoquée *ne varietur : cetera vero [nomina] nobis quidem incognita, sed in libro vitae scripta sunt*. Eucher ne faisait lui-même qu'appliquer aux martyrs thébains une formule présente dans la plus ancienne littérature hagiographique.

81 Il conviendrait de retracer l'histoire de la métaphore « *exercitus sanctorum* », « *sanctorum falanges* » redoublant l'image de base du « *miles Christi* » et de préciser les étapes de sa diffusion. À première vue, il s'agit d'un phénomène occidental plus qu'oriental, l'Orient privilégiant la métaphore « athlétique » dans l'exaltation de ses saints. L'emploi même de *falanx* est un indice non pas d'hellénisme géographique, mais d'hellénisation culturelle de l'écriture occidentale.

82 Ils sont déjà mentionnés dans la Passion anonyme, à laquelle ils auraient été empruntés par les remaniements successifs de la légende thébaine.

face au Mont Viso<sup>83</sup>, il s'agit toujours de martyrs tirés de l'anonymat initial à mesure que des noms supplémentaires étaient nécessités par les progrès de l'évangélisation et par la demande de saints protecteurs locaux, au risque de délocaliser à l'infini le supplice originel. Dans le cas de san Chiaffredo, il s'agissait une fois encore de proposer en modèle un saint à l'orthodoxie garantie dans une zone alpine contestée par les hérétiques vaudois, lesquels, d'ailleurs, ne se feront pas faute, en 1655, de prendre d'assaut et de saccager son sanctuaire. À cette même génération de Thébains piémontais instaurés patrons de communautés appartiennent, entre autres, san Antonino à Piacenza, san Besso près d'Ivrea, san Marchese à Altessano, les saints Alverio et Sebastiano à Fossano, san Tegolo à Ivrea, san Teonesto à Vercello e san Atilio à Trino<sup>84</sup>. Ce mouvement, rappelons-le, est contemporain de l'expansion à Turin de l'ordre de saint Maurice, ordre officiel de la maison ducale, puis royale de Savoie depuis qu'en 1604 le duc Charles Emmanuel I<sup>er</sup> en devint le grand-maître.

### *V. Une piste alternative : l'origine orientale*

L'hypothèse a été avancée par plusieurs – par Van Berchem, entre autres – d'une source non occidentale de la légende. Face à la piste ambrosienne, cette piste alternative me paraît difficilement crédible. Quelle que soit l'égyptomanie qui faisait fureur en Occident depuis les passages d'Athanase et le prestige du monachisme égyptien (sensible à Lérins comme ailleurs)<sup>85</sup>, il n'y a pas lieu de faire la supposition d'un épisode martyrial réellement survenu en Thébaïde et importé à Agaune où il aurait été adapté aux souvenirs de l'histoire locale de la Gaule tétrarchique. Même si de tels transferts de légende n'étaient pas exclus la Passion de saint Gallonius retrouvée par Paolo Chiesa en est un bel exemple, qui s'est transportée d'Afrique au Frioul (à Udine), peut-être par repli en terre byzantine d'Africains fuyant la conquête musulmane<sup>86</sup> - dans le cas des Thébains un tel scénario se heurte à trop d'in vraisemblances. Il n'est pas davantage nécessaire de faire avec Van Berchem le raisonnement selon lequel l'Oriental qu'était Théodore n'a pu que chercher en Orient « la source des principaux motifs de la légende agaunoise ». On sait que Van Berchem, tout en concédant la superficialité du rapprochement, reprenait l'idée remontant à Baronius lui-même et souvent répétée ensuite, « que le Maurice d'Agaune fût la réplique du Maurice d'Apamée » ou, du moins, que les deux aient été une combinaison d'éléments communs<sup>87</sup>.

83 *Acta SS Septembris*, III, Venise, 1761, p. 9-10 ; A. FERRUA, « Sull'origine del culto di san Chiaffredo », dans *AnBol*, 68, 1950, p. 362-368. Le sarcophage du saint aurait été trouvé au début du XIV<sup>e</sup> siècle selon Guglielmo BALDESANO (fin du XVI<sup>e</sup> siècle) qui dit tenir son information de missionnaires jésuites venus « purger » les vallées des infiltrations vaudoises. L'inscription dédicatoire, dont peu de fragments ont survécu à la destruction vaudoise de 1655, daterait de 1561.

84 Sur l'expansion antérieure des Thébains en Piémont, au Moyen-Âge, cf E. DE STEFANIS – S. UGGE, « Il culto dei martiri tebei in Piemonte », *Kunst + Architektur in der Schweiz / Art + Architecture en Suisse / Arte + Architettura in Svizzera*, 54, 2003/3, p. 30-34.

85 Cfr. S. PRICOCO, *L'isola dei Santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Rome, 1978.

86 P. CHIESA, « Un testo agiografico ad Aquileia : gli Acta di Gallonius e dei martiri di Timida Regia », *AnBol*, 114, 1996, p. 240-268. Un autre cas est celui de Bénigne à Dijon, exposé par Grégoire de Tours et cité par VAN BERCHEM, *Le martyre*, p. 44, n. 35.

87 *Ibid.*, p. 42-43.

Plusieurs savants ont également attiré notre attention sur le rôle qu'aurait pu jouer Eusèbe de Vercell comme introducteur et diffuseur en Italie du culte des saints martyrs. Ne serait-ce pas lui qui, au retour d'un exil prolongé en Orient, aurait converti au culte des martyrs et à l'« invention des reliques » aussi bien Ambroise que Théodore, qui en auraient fait chacun un usage adapté aux besoins locaux de leur siège épiscopal ? Toutefois, l'« orientalisme » prêté à Eusèbe de Vercell a récemment fait l'objet d'une sérieuse révision<sup>88</sup>. On doit en particulier considérer qu'Eusèbe de Vercell a gardé l'empreinte forte et durable de son séjour auprès de la curie romaine, même si par la suite ses rapports avec Rome « se réduisent à peu de chose »<sup>89</sup>. Or, ce n'est sans doute pas là que cette tête théologienne aura contracté une complaisance particulière pour le culte des reliques. Il est de même hasardeux de penser que son exil en Orient ait pu développer en lui un intérêt pour le culte des saints, alors que durant ce séjour forcé il a été écarté de tout souci pastoral : il n'a pas eu à se poser les problèmes d'un évêque ayant à mobiliser les énergies d'une communauté, à en satisfaire ou à en contenir les attentes piétistes. Coupé du contact avec les fidèles, à Scythopolis, son premier lieu d'exil, il est encore plus improbable qu'Eusèbe ait contracté dans un environnement aussi anti-nicéen une pratique aussi mal vue de Rome. S'il est vrai qu'en Égypte, où il a ensuite été transféré, il a été moins coupé de la population locale, ce n'est pas là non plus qu'il aurait pu rencontrer la moindre trace du martyr d'une Légion Thébaïne. De même, le fait qu'Eusèbe ait institué la vie en commun de son clergé au retour de son exil ne fait pas davantage de lui le passeur des pratiques orientales : à partir de 350, les idées monastiques étaient très diffusées en Occident<sup>90</sup>.

On rappellera alors que c'est une tradition vercellaise mise par écrit dans la *Vita antiqua* (VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle) et privée de toute fiabilité qui a attribué à Eusèbe l'initiative d'avoir rapporté d'Orient des corps de « saints innocents », ce à quoi les homélies les plus anciennes célébrant le premier évêque de Vercelli ne font aucune allusion<sup>91</sup>. La même *Vita antiqua*, fondatrice de la tradition locale vercellaise, veut qu'Eusèbe ait construit une basilica [...] ad honorem S. Theognisti martyris et qu'il se soit fait ensevelir près de la tombe de ce Theonestus, supposé martyr des persécutions tétrarchiques : comprenons un martyrium qu'Eusèbe lui aurait fait aménager sous le chœur de sa basilique cathédrale. Or, comme Gisella Cantino Wataghin en fait la remarque, s'appuyant sur l'étude de G. Ferraris, « manca qualunque riscontro all'ipotesi che un sacello originario di modeste dimensioni, dedicato da Eusebio a S. Teonesto, sia in seguito diventato la cripta della basilica »<sup>92</sup>. La position de repli adoptée par Jean-Charles Picard pour expliquer l'absence

88 « *Eusebio di Vercelli e il suo tempo* » *Convegno Int., Arcidiocesi di Vercelli, 15-16 dicembre 1995*), a c. di E. DAL COVOLO, R. UGLIONE, G. M. VIAN (Bibl. di Sc. Rel., 133), Rome, 1997.

89 B. STUDER, « Eusebio e i rapporti con la Chiesa di Roma », *ibid.*, p. 181-189, en part. p. 183 et 189.

90 *Ibid.*, p. 188, citant l'exemple de Martin à Ligugé dès 361.

91 Ce trait narratif, dans les homélies, n'apparaît pas avant le Sermon VII – celui même où Eusèbe est dit martyr pour la première fois – inclus dans une collection locale antérieure à la moitié du VIII<sup>e</sup> siècle : cfr V. ZANGARA, « *Intorno alla collectio antiqua dei sermoni di Massimo di Torino* », *REAug.*, 40, 1994, p. 435-451, ici 438-439 ; Ead., « Eusebio di Vercelli e Massimo di Torino. Tra storia e agiografia », in « *Eusebio di Vercelli e il suo tempo* », p. 257-322, ici p. 321.

92 G. CANTINO WATAGHIN, « *Fonti archeologiche per la storia della Chiesa di Vercelli* », *ibid.*, p. 23-64, ici p. 32, n. 40, citant G. FERRARIS, *Le chiese "stazionali" delle Rogazioni minori a Vercelli dal secolo X al secolo XVI*, 2<sup>e</sup> éd., Vercell, 1995, p. 76.

de toute trace de martyrium de Theonestus à Verceil a relancé l'image d'un Eusèbe introducteur de reliques orientales rapportées de son exil<sup>93</sup>. Toutefois, ce scénario risque d'accorder encore une confiance excessive à la tradition locale de Verceil. En effet, l'association d'Eusèbe à la tombe du martyr « tétrarchique » Theonestus ne peut être antérieure à la légende du martyr d'Eusèbe lui-même, pas antérieure à la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle, tandis que l'argumentation archéologique, si l'on ose employer ce terme, repose sur les hypothèses post-tridentines des évêques locaux, les cardinaux Bonomi et Severo, à la suite des travaux de réaménagement de la cathédrale San Eusebio menés par eux de 1570 à 1581<sup>94</sup>.

La légende locale n'en est d'ailleurs pas à une contradiction près. Quel paradoxe, en effet, pour un évêque à qui elle prête l'introduction en Italie du culte oriental des saints à travers leurs reliques, que de n'avoir lui-même laissé aucune trace de son propre corps ! Au point que l'absence complète de reliques d'Eusèbe a dû être expliquée par la *Vita antiqua* comme l'effet d'une volonté expresse de l'évêque

S'il existe bien un rapport d'Eusèbe de Verceil au culte des saints, il est tout autre. Eusèbe, en effet, a été lui-même sanctifié, en tant que martyr de Constance II et des Ariens, au prix d'une altération importante de sa biographie réelle : comme si la vie et l'épiscopat vercellais d'Eusèbe avaient pris fin avec son arrestation en 355 et sa condamnation à mort (commuée, en réalité, comme nous le savons, en une peine d'exil au retour duquel se situe l'essentiel de son magistère vercellais). Bien plus : Eusèbe a lui-même fait, tardivement, l'objet d'une *inventio* et d'une *translatio* de ses restes supposés, au lendemain du Concile de Trente.

Dernier paradoxe : c'est aux saints milanais Nazaire et Victor que se rapporte la seule inscription martyriale antique retrouvée à Vercelli (début VI<sup>e</sup> siècle ?)<sup>95</sup>. Décidément, le primat ambrosien est difficile à remettre en cause !

## VI. Retour sur les deux textes

Il est un dernier point que je souhaiterais soumettre à la réflexion des collègues : il concerne la comparaison entre les deux versions de la Passion, sur laquelle je voudrais revenir maintenant.

Si l'on retient l'hypothèse d'écarts délibérés de l'un des deux textes par rapport à l'autre sur l'objectif de l'expédition de Maximien et les raisons du refus d'obéissance des Thébains conduisant à leur supplice consenti, les raisonnements concernant leur chronologie relative sont, a priori, réversibles. On peut en effet avancer l'hypothèse selon laquelle la première rédaction littéraire de la légende, demandée à un écrivain de prestige comme Eucher, aurait heurté la mémoire locale durablement marquée par le passage de l'expédition contre les Bagaudes, au point de devoir s'adresser à un second rédacteur plus proche de la communauté agaunaise. Mais on peut faire l'hypothèse inverse selon laquelle un renouveau d'agitations de type « bagaude » menaçant gravement l'ordre public aurait rendu inopportun,

93 J.-Ch. PICARD, *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au X<sup>e</sup> siècle*, Rome, 1988, p. 292-293. Pour Picard, l'ensevelissement d'Eusèbe auprès de Theonestus constituerait un des plus anciens exemples de sépulture *ad sanctos*.

94 À ce sujet, voir également, dans « *Eusebio di Vercelli e il suo tempo* », les communications de V. SAXER, p. 121-152, d'A. MONACI CASTAGNO, p. 63-76, et celle, déjà citée, de V. ZANGARA.

95 G. CANTINO WATAGHIN, *ibid.*, p. 33-34, qui envisage que ce culte « remonte à la première période de diffusion de leurs reliques, à la suite des *inventiones* par Ambroise de Gervais et Protais, puis de Nazaire et Celse ».

au V<sup>e</sup> siècle, le pacifisme que l'Anonyme avait prêté aux Thébains à l'égard des Bagaudes de 286 : on aurait alors demandé à Euchèr de placer dans la bouche des Thébains un appel au réarmement moral et une exaltation de la loyauté du soldat chrétien surmontant tout scrupule de conscience pour exécuter les ordres de l'empereur, même si ceux-ci enjoignent de verser le sang humain. Une fois passée l'urgence de l'actualité, il était toujours possible de revenir localement à la version de l'anonyme, si celle-ci était plus en accord avec la tradition locale<sup>96</sup>. Dans l'hypothèse où la Passion Anonyme aurait précédé celle qu'on demandait à Euchèr précisément pour lui apporter un correctif, celui-ci pourrait fort bien ne pas en avoir eu communication et croire par conséquent en toute bonne foi, comme sa lettre d'accompagnement en donne l'impression, qu'il était le premier à mettre en forme la légende à partir des seuls éléments qu'on lui aurait indiqués. Dans un cas comme dans l'autre, rien ne s'oppose à l'idée que l'Anonyme ait été directement un clerc de la communauté d'Agaune<sup>97</sup>.

Certains éléments me conduisent cependant à me demander si la Passion anonyme – que sa rédaction, je le répète, soit antérieure ou postérieure à celle d'Euchèr – ne porte pas la trace de thèmes et de préoccupations caractéristiques de l'ambiance des années 380-400, ceux mêmes qu'Euchèr a occultés mais dont la Passion anonyme conserve, au contraire, l'écho.

Premièrement, un détail comme celui-ci du discours prêté à Maurice : « jusqu'à présent la lecture des livres saints nous fournissait des exemples ; désormais des hommes nous ont donné un exemple que nous devons suivre »<sup>98</sup> semblerait bien marquer le passage de relais des premiers cultes martyriaux à une deuxième génération de martyrs d'un nouveau type, le type ambrosien précisément. Or, au V<sup>e</sup> siècle, un tel virage historique n'avait plus aucune raison d'être signalé.

Deuxièmement, le même passage de la Passion anonyme, dans les lignes immédiatement suivantes, ne livre-t-il pas le « mode d'emploi » des reliques tel qu'il est élaboré et diffusé dans ces mêmes années 380-400 : « je suis couvert du sang répandu de ces saints et j'en porte les reliques sacrées sur mes propres vêtements... »<sup>99</sup> ?

Troisièmement, dans le discours d'Exupère de la Passion anonyme, ne retrouve-t-on pas les échos de ce pacifisme des serviteurs de l'État – ce dernier fût-il catholique – qui, après avoir contrevenu aux commandements du Christ en versant le sang, rachetaient leur salut une fois parvenus au terme de leur vie ? Une attitude dont Jacques Fontaine a finement analysé les expressions précisément dans les années 380-390, chez Damase, Prudence et,

96 VAN BERCHEM, *Le martyre*, p. 20-21, refusait à la Passion anonyme une origine agaunoise, sous le prétexte discutable que l'abondance de détails topographiques qui la distingue de celle d'Euchèr ne pouvait être destinée aux habitants du Valais qui avaient ces particularités « quotidiennement sous les yeux ».

97 Cf. MORESCHINI - E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana*, II, 1, p. 493.

98 *Passio* anonyme, éd. Chevalley p. 102, l. 9-10 : *Hactenus exempta sacris inserta codicibus legebamus ; jam nunc per nosmet ipsos quos se qui deberemus aspeximus.*

99 *Ibid.*, p. 102, l. 10-11 : *Ecce, vallatus sum commilitonum meorum corporibus quos de latere meo funestus satelles eripuit, aspersus sum cruore sanctorum et sacri sanguinis reliquias vestibus meis porto [...].* Sur la valeur charismatique du contact des fidèles avec les reliques imbibées du sang des martyrs, voir AMBR., *Ep.* 22,9 : *Cognovistis immo vidistis ipsi [... ] plurimos etiam ubi vestem sanctorum manibus contigerunt his quibus laborabant debilitatibus absolutus [... ]* ; M. MARTINIANI-REBER, « Le rôle des étoffes dans le culte des reliques au Moyen Âge », in *Bulletin du Centre International d'Étude des Tissus Antiques*, Lyon, 70, 1992, p. 53-58.

avec infiniment plus de discrétion toutefois, chez Ambroise lui-même<sup>100</sup>, dont l'hymne pour Victor, Nabor et Félix<sup>101</sup> n'est pas sans faire écho au discours de Maurice dans la Passion anonyme<sup>102</sup>. Cet irénisme, en 397, se retrouve dans la *relatio* de Vigile de Trente sur les martyrs du Val di Non<sup>103</sup>. Le fait que la conversion des soldats thébains prenne la forme extrême de l'acceptation du martyr sans chercher même à se défendre par les armes, remportant ainsi la plus spectaculaire *incruenta victoria* qui puisse être<sup>104</sup>, ne serait-il pas typique de cette ambiance prévalant à l'époque de Théodore ? Rien n'est plus opposé, au contraire, à ce pacifisme que la pétulance guerrière prêtée par Eucher à ses Thébains aussi à l'aise pour combattre au service de l'empereur que pour honorer leur Dieu<sup>105</sup>.

Et encore : l'opposition entre la force armée de l'empereur au service du mal et la force morale des chrétiens affermis par leur foi n'est-elle pas l'image centrale du combat pour l'orthodoxie mené par Ambroise entraînant à sa suite tous les évêques de l'Italie septentrionale et de sa mouvance ?

Ces observations vont dans le sens des commentateurs qui, comme le Père de Riedmatten et maintenant Éric Chevalley, voient dans la Passion anonyme le reflet le plus fidèle de la tradition originelle dont s'est également servi, mais en s'en écartant sensiblement, Eucher. Je ne puis que souscrire à la conclusion d'Éric Chevalley présentant l'Anonyme comme « particulièrement soucieux de respecter le contexte historique »<sup>106</sup>. Tout au plus apporterais-je une nuance infime à cette formulation : ce respect ne traduisait pas forcément une appréciation consciente de la crédibilité historique de son récit. En effet, tout aussi bien dans l'hypothèse de la postériorité que dans celle de l'antériorité de la rédaction anonyme par rapport au texte d'Eucher, le simple fait de suivre plus fidèlement une tradition locale transmise oralement et remontant jusqu'aux origines du culte des martyrs thébains suffirait à expliquer sa consonance vraisemblablement inconsciente avec l'ambiance des années 360-380. Inversement le texte d'Eucher, prenant ses distances de la tradition orale, ne pouvait être, d'une façon mécanique et donc tout aussi inconsciente, qu'anachronique. Peut-être même trouvons-nous là le critère le plus apte à définir la différence essentielle

100 J. FONTAINE, « Le culte des martyrs militaires et son expression poétique au IV<sup>e</sup> siècle : l'idéal évangélique de la non-violence dans le christianisme théodosien », *Augustinianum*, 20, 1980, p. 141-171. N'oublions pas qu'Ambroise, dans son *De Officiis*, 1, 27, 129, approuve les vertus militaires capables de « protéger la patrie de l'intervention barbare ».

101 Voir le commentaire de J. FONTAINE, *ibid.*, p. 162.

102 Éd. Chevalley, p. 102,1. 16-20 : *Sacramenta olim dedisse nos meminimus quod contemptu lucis istius et desperatione vitae defensare rem publicam deberemus, iam tunc promisi mei corporis vilitatem et spondendi hanc imperatoribus fidem nec tamen mihi ullus tunc regna caelestia promittebat. Quid Christo spondente faciendum est si hoc potuimus militiae devotione promittere ?*, à rapprocher de l'hymne pour Victor, Nabor et Félix d'AMBROISE, *Hymn.* 10, vers 22 s. : « leurs labeurs guerriers profitent à leur foi : ils ont appris, par leur service, à exposer leur vie pour défendre leur prince, à devoir souffrir pour le Christ ».

103 R. LIZZI TESTA, *Vescovi e strutture ecclesiastiche*, op. cit., p. 65 et 89, n. 25.

104 Cfr F. HEIM, « Le thème de la "victoire sans combat" chez Ambroise », in Y.-M. DUVAL (éd.), *Ambroise de Milan. XVI<sup>e</sup> centenaire de son élection épiscopale*, Paris, 1974, p. 267-281

105 EUCHER, § 3 : *Hi [...] venerant viri in rebus bellicis strenui et virtute nobiles, sed nobiliores fide ; erga imperatorem fortitudine, erga Christum devotione certabant. Evangelici praecepti etiam sub armis non inmemores reddebant quae Dei erant Deo et quae Caesaris Caesari restituebant.* La réaction antipacifiste d'Eucher répéterait en quelque sorte celle de Maxime de Turin un demi siècle plus tôt, sur laquelle voir R. LIZZI TESTA, *Vescovi e strutture ecclesiastiche*, op. cit., p. 59-70.

106 Éd. Chevalley, p. 117.

entre les deux textes : la Passion anonyme commet un seul anachronisme, en projetant sur des événements censés s'être passés à la fin du III<sup>e</sup> siècle l'actualité spirituelle et les réalités historiques et pastorales de l'âge ambrosien ; à ce premier anachronisme la Passion d'Eucher en surajoute un second, la projection du contexte historique et dogmatique du V<sup>e</sup> siècle sur une tradition élaborée à l'âge ambrosien.

Une remarque, pour finir, sur la fortune historiographique des deux textes. Lellia Cracco Ruggini a retracé l'itinéraire du topos d'inspiration aristocratique au sujet des Bagaudes, depuis le *Panegyrique Latin* II prononcé par Mamertin en 289, qui présentait les Bagaudes comme des monstres anguipèdes, jusqu'à Sigebert de Gembloux écrivant à son tour, aux environs de 1075, une Passion des saints Thébaïnes. La conséquence paradoxale de cette hantise des « classes dangereuses » est qu'une appréciation positive des victoires de Maximien sur les Bagaudes a pu être exprimée au IV<sup>e</sup> siècle aussi bien par les chrétiens Jérôme et Orose que par les païens Aurelius Victor et Eutrope, ou encore, au V<sup>e</sup> siècle, par les chrétiens Mérobaude, Sidoine Apollinaire, Prosper d'Aquitaine ou Hydace<sup>107</sup>, à l'exception toutefois de Salvien et de Germain d'Auxerre. À ce topos tératologique s'est tardivement opposé, à mesure sans doute que la menace bagaude perdait de son actualité, un topos inverse, de sanctification des Bagaudes<sup>108</sup>. Cette transmutation des Bagaudes en Saints Innocents, Amandus et Aelianus en tête, répliques des bienheureux Thébaïnes et, comme eux, massacrés par Maximien, a été opérée par la Vie de saint Babolin, écrite au XI<sup>e</sup> siècle par un moine de Saint-Maur des Fossés près de Paris, sur laquelle Lellia Cracco Ruggini a fort utilement attiré l'attention<sup>109</sup>. Dans le prolongement de l'intuition de cette savante selon laquelle les deux thèmes de la bagaude et des Thébaïnes se seraient mutuellement aidés dans leur diffusion, ce qui me paraît maintenant établi d'une façon certaine à la suite du travail d'Éric Chevalley, on pourrait alors se demander si cette christianisation des Bagaudes dans la *Vita Baboleni* n'est pas tout simplement une tentative de concilier les deux versions relatives aux Thébaïnes, celle de l'Anonyme – une expédition contre les Bagaudes – et celle d'Eucher – une expédition contre les Gaulois christianisés. Assurément, ce « reformatage » de la figure historique des Bagaudes mérite d'être ajouté à la liste des miracles opérés par saint Maurice et ses compagnons.

## VII. Conclusion

Au cours des premiers siècles du christianisme, les martyrs sont passés par plusieurs phases de célébration de leur mémoire. La première, qui commence avec les premières actions de persécution collective, culmine avec les lendemains de la persécution de 303 : une période durant laquelle le christianisme, violemment attaqué, accentue son prosélytisme et montre par ses martyrs la puissance que confèrent la foi et le baptême. Dans le prolongement de

107 L. CRACCO RUGGINI, « Bagaudi e Santi Innocenti », art. cité (n. 59), p. 126-127.

108 cfr A. Giardina, « Banditi e santi : un aspetto del folklore gallico tra tarda antichità e medioevo », Athenaeum, 61, 1983, p. 374-389 ; B. D. Shaw, « Il bandito », in A. Giardina (éd.), *L'Uomo romano*, Rome-Bari, 1989, p. 337-384, qui toutefois n'introduit pas dans le débat les textes « thébaïnes ».

109 *Vita Baboleni* : *quia Amandus et Helianus christianae cultores fidei nolebant Romanis principibus sacrilegis subdi* ; et, parlant des *habitatores* de ce *Castrum Bagaudarum*, *quia erant christiani, spernentes pro Dei amore curam corporum, ad regna coelestia transiere credendi sunt per martyrium* : expressions directement reprises ou du moins inspirées de la Passion des martyrs d'Agaune. Cfr. L. CRACCO RUGGINI, « Établissements militaires, martyrs Bagaudes et traditions romaines dans la "Vita Baboleni" », *Historia*, 44, 1995, p. 110-119.



l'usage juif de produire des documents authentiques à l'appui de ses récits historiques, la première hagiographie s'est concentrée sur les « actes » d'audience judiciaire des chrétiens condamnés par les tribunaux impériaux<sup>110</sup>. Toutefois, beaucoup des martyrs des persécutions tétrarchiques n'ont survécu, peut-on penser, que dans la mémoire collective transmise sous forme orale. Différente est la situation trois quarts de siècle plus tard. Le christianisme est devenu la religion de l'empereur, d'une grande partie des élites sociales et des populations urbaines : il ne se fait plus de martyrs, ou fort peu. La polémique avec les païens prend des formes intellectuelles, l'apologétique est dogmatique ou théologique. La lutte contre les hérésies se développe à l'intérieur du monde déjà christianisé. Le souvenir des martyrs n'est plus d'actualité et, surtout, leur célébration comme saints et la place même des saints dans la pratique cultuelle n'est pas encore définie. Or, c'est précisément ce retour au premier plan des saints martyrs qui se passe dans les années 380, à l'époque d'Ambroise et de Théodore d'Octodurus/Martigny.

Mettre en rapport l'apparition du culte des martyrs d'Agaune avec l'évêque Théodore de Martigny, contemporain de saint Ambroise dans les années 380, c'est la situer dans une période de l'histoire de l'Église d'Occident qui présente des caractéristiques bien précises : c'est le moment historique, dans l'histoire de la Chrétienté, de la diffusion du culte des saints et de la vénération de leurs reliques ; c'est, en Occident comme en Orient, un moment d'affrontement entre l'Église et le pouvoir impérial, qui inverse le rapport d'entente politique entre ces deux partenaires du temps de Constantin. Le culte des saints, la recherche de leur « patronage » pour guider les communautés locales dans un rapport de proximité identitaire, de protection constante et active, de pouvoir d'intercession, se rattache en même temps à une deuxième phase de constructions ecclésiales, de basiliques capables d'accueillir un nombre accru de fidèles. Les évêques guident ce mouvement ; ils procèdent à des « inventions », à des redécouvertes de corps de martyrs oubliés qui non seulement ravivent le souvenir de l'âge des « témoins » de la foi, mais encore matérialisent leur présence par le biais des reliques, avec une valorisation particulière du sang versé par eux.

Pour l'historien que je suis, san Chiaffredo, ce saint thébain de la dernière génération que m'ont fait croiser les hasards de l'existence, a été d'un grand enseignement. Il m'a beaucoup aidé à prendre conscience des contenus de réalité dont la ferveur des fidèles est capable de revêtir une légende pour le moins déroutante aux yeux de la critique historique ; il m'a aidé à comprendre comment une appellation d'origine passablement incontrôlée au départ peut devenir un fait religieux, culturel, identitaire agissant, autonome, enraciné par l'adhésion profonde des générations successives, bref, acquiert une existence forte sédimentée au cours du temps. Que dire alors de saint Maurice lui-même, enraciné douze siècles plus tôt dans l'identité valaisanne et dont le monastère n'a cessé d'offrir une référence majeure de la conscience helvétique, en tant qu'actif bâtisseur d'hommes fidèle à sa mission éducative ? Ici finit la tâche de l'historien et commence, sans doute, celle de l'ethnographe et du sociologue du fait religieux.

110 J. MUSURILLO, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, 1972 ; G. LANATA, *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Milan, 1973.



# Die Thebäische Legion und das spätrömische Heer

Michael Alexander Speidel  
Universität Bern

Die moderne Militärgeschichte hat die Aufgabe, ihren Untersuchungsgegenstand unter *allen* Aspekten wissenschaftlich zu beleuchten. Sie ist deshalb ebenso wenig das Fach skurriler Waffen- und Uniformspezialisten, wie von schlachten- oder kriegsbegeisterten Lehnstuhlstrategen. Vielmehr reichen heute die Untersuchungsfelder militärgeschichtlicher Studien in beinahe alle Bereiche der modernen Geschichtswissenschaft. So gehören Untersuchungen zum Militär als Wirtschaftsfaktor, zum Zusammenhang zwischen Militär und Geschlechterordnung, kultur- und religionsgeschichtliche Fragen oder anthropologische und sozialhistorische Studien ebenso zum Repertoire der Militärgeschichte wie Untersuchungen zu militärischen Organisationsformen, dem gegenseitigen Einfluss von Militär und Politik oder ereignisgeschichtliche Studien.

Hagiographische Texte sind für die Geschichte des spätrömischen Heeres wichtige und bedeutende Quellen, denn bekanntlich sind die handelnden Personen oft Soldaten und Offiziere. Die hagiographische Überlieferung kann dem Historiker dabei vor allem zweierlei Informationen bieten. Zum einen kann sie historische Einzelheiten aus der Zeit überliefern, in der die berichtete Geschichte spielte, und über die wir ansonsten vielleicht keinerlei Nachrichten hätten. Zum andern kann sie uns Aufschluss geben über das Bild, das die Hagiographen in ihrer Zeit vom spätrömischen Heer und seinen Angehörigen hatten. Es ist dabei jedoch nicht immer einfach zu entscheiden, ob und wie weit ein solcher Text sich gleichzeitig als Quelle für beide Bereiche heranziehen lässt. Es war schliesslich die Absicht ihrer Autoren, ihre Leserschaft vom historischen Wahrheitsgehalt des vorgelegten Berichtes zu überzeugen. Andernfalls hätten sie nie hoffen können, ihr Ziel, die Verherrlichung und Verbreitung einer vorbildlichen, christlichen Lebenshaltung zu erreichen !

Die Erreichung dieses Ziels war dabei allerdings oft wichtiger als die getreue Überlieferung historischer Ereignisse. Bei jeder Beurteilung dieser Texte gilt es deshalb zunächst festzustellen, wieviel von dem, was sie berichten, historisch glaubwürdig ist. Erst danach wird es möglich, gültige Aussagen über die Autoren, ihre Absichten, ihre Leserschaft, ihre Zeit und die Wirkungsgeschichte ihrer Texte zu machen. Bei der Bestimmung der historischen Glaubwürdigkeit eines hagiographischen Textes mit heeresgeschichtlichen Elementen kann gerade die römische Militärgeschichte einen entscheidenden Beitrag leisten.

Der Autor der *passio Acaunensium martyrum*, der Bischof Eucherius von Lyon, verkündete, er wolle mit seiner Schrift zu Ehren des Ereignisses (*pro honore gestorum*) und mit Glaubwürdigkeit (*fide*) berichten was geschah<sup>1</sup>, um damit zu verhindern, dass das ruhmreiche Martyrium der Thebäischen Legion aus dem Gedächtnis der Menschen entschwinde. Er habe sich dazu bei hervorragenden Gewährsmännern nach dem wahren Sachverhalt erkundigt (*Porro ab idoneis auctoribus rei ipsius veritatem quaesivi*)<sup>2</sup>. Damit erklärte Eucherius seine Überzeugung, einen wahrheitsgetreuen historischen Bericht verfasst zu haben. Auch wenn kein Anlass besteht, diese Überzeugung des Lyoner Bischofs zu bezweifeln, bleibt dennoch die Frage nach der Qualität seiner Quellen und damit nach dem historischen Wahrheitsgehalt seines Berichtes, denn die ungeheuerliche Geschichte von der mehrfachen Dezimierung und schliesslich der völligen Auslöschung der Thebäischen Legion ist sonst nirgends in die Überlieferung eingegangen. Die Zweifel daran sind deshalb schon alt und wurden u.a. in der wichtigen, 1956 erschienenen Arbeit von Denis van Berchem im Einzelnen überzeugend begründet<sup>3</sup>.

Der Rahmen, die Einzelheiten, die Hauptfiguren und das dramatische Ende sind alle in die Welt des römischen Heeres unter Diokletian eingebettet. Dabei geben sowohl der Text des Eucherius als auch die späteren Fassungen zahlreiche geschichtliche und militärische Einzelheiten, die dazu angetan sind, der *passio* historische Glaubwürdigkeit zu verleihen. Ausgangspunkt der Geschichte im Bericht des Eucherius ist ein sonst unbekannter Feldzug des Kaisers Maximian. Zur Absicht dieses militärischen Unternehmens berichtet Eucherius lediglich, Maximian habe *ad extinguendam christianitatis nomen* gehandelt. Überallhin habe er *turmae militum* ausgesandt. Wie gegen ein Barbarenvolk, so Eucherius, habe der Kaiser das Heer gegen die Christen geführt, bis es schliesslich bei Acaunum in der Nähe von Octodurum zum Massaker an der Thebäischen Legion gekommen sei, da diese sich weigerte, ihre Glaubensbrüder zu verfolgen<sup>4</sup>. Somit wird das Geschehen inhaltlich mit den grossen Christenverfolgungen verbunden und zeitlich zwischen 303 n.Chr. und der Abdankung Maximians am 1. Mai 305 gelegt. Schon bei diesem historischen Rahmen erheben sich jedoch ernste Zweifel. Abgesehen davon, dass es nur schwer glaubhaft ist, dass Maximian ohne weiteres im Herrschaftsgebiet des Caesars Constantius militärische Operationen grossen Stils unternommen haben soll, ist auch der Einsatz des römischen Heeres mit dem Kaiser an der Spitze zum Zweck der Christenverfolgung gänzlich unbezeugt und widerspricht allem, was über das Vorgehen bei den Verfolgungen sonst bekannt ist<sup>5</sup>.

In der anonymen Fassung der *passio* wird ein anderer geschichtlicher Rahmen der Ereignisse beschrieben. Das militärische Unternehmen ist hier der historisch bezeugte Feldzug Maximians gegen die Bagauden in Gallien (285/86 n.Chr.)<sup>6</sup>. Der Anlass für das Massaker war die Weigerung der christlichen Soldaten der Thebäischen Legion, den

1 Eucherius, *Pass. Acaun.* 1 (B. Krusch, *MGH, Script. Rer. Merov.* III (1896) 32f.).

2 Krusch, *op. cit.* 40.

3 D. van Berchem, *Le martyre de la légion Thébaine. Essai sur la formation d'une légende* (1956). Jüngst hat auch D. Woods, *The Origin of the Legend of Maurice and the Theban Legion*, *Journal of Ecclesiastical History* 45 (1994) 385-95 die *passio Acaunensium martyrum* als zweifellos erfunden bezeichnet.

4 Eucherius, *Pass. Acaun.* 2 (Krusch 33).

5 Dazu etwa J. Szidat in diesem Band.

6 Pan. Lat. 10(2).4.2.ff. T.D. Barnes, *The New Empire of Diocletian and Constantine* (1982) 57.

heidnischen Göttern zu opfern<sup>7</sup>. Damit entfallen zwar einige der oben beschriebenen Schwierigkeiten, denn dieser Feldzug ist auch anderweitig bezeugt und Maximian hatte im Wallis noch keine Rücksicht auf das Herrschaftsgebiet eines anderen Tetrarchen zu nehmen. Allerdings ergeben sich neue Ungereimtheiten : schwer verständlich ist die Wahl der schwierigeren Marschroute von Mailand über den Grossen St. Bernhard-Pass um in den Westen Galliens zu gelangen. Wesentlich schneller und bequemer wäre für ein grosses Heer die Route über den Kleinen St. Bernhard-Pass gewesen. Noch schwieriger mit den bekannten historischen Tatsachen zu vereinigen ist allerdings der Anlass für das Massaker an der Thebäischen Legion. Denn für diese Jahre sind keinerlei Nachrichten über Christenverfolgungen oder gar massenhaften Hinrichtungen bekannt<sup>8</sup>.

Auch die militärischen Einzelheiten des Textes sind mit dem Zeitpunkt des Bagaudenfeldzugs von 285/86 n.Chr. nicht in Einklang zu bringen. Was die Truppe selbst betrifft, so wird sie bei Eucherius als *legio militum* bezeichnet, die *Thebaei* genannt wurde. Dies führt auf eine Legion mit dem Beinamen *Thebaeorum*, woraus deutlich wird, dass sie ihr ursprüngliches Standlager in der Thebäis hatte. Keine Legion der Hohen Kaiserzeit passt auf diese Beschreibung. Denn die ständige Legionsbesetzung Ägyptens im 2. und 3. Jahrhundert wurde allein von der *legio II Traiana* gebildet, die nicht in Theben oder der Thebäis, sondern in Nicopolis bei Alexandria stationiert war<sup>9</sup>.

Spätantike Legionen mit dem Beinamen *Thebaeorum* sind aus der in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts abgefassten *notitia dignitatum* hingegen mehrere bekannt. Von diesen lässt sich die *legio II Felix Valentis Thebaeorum* (or. VII 46) jedoch gleich ausschliessen, da ihr Name sie schnell als eine spätere Gründung des Kaisers Valens (364-378 n.Chr.) zu erkennen gibt. Auch der in Italien stationierte palatine Legionsverband von *Thebaei* (not. Dign. oc. V 154 ; VII 29) lässt sich mit der Thebäischen Legion der *passio* nicht gleichsetzen, da die Entstehung dieser Truppe kaum in der Zeit vor 305 n.Chr. liegen kann<sup>10</sup>.

Welche der verbleibenden *legiones Thebaeorum* die *passio* gemeint haben könnte, lässt sich allein aus der militärischen Besetzungsgeschichte der Thebäis im letzten Jahrzehnt des 3. Jahrhunderts bestimmen<sup>11</sup>. Die *notitia dignitatum* führt in der Thebäis mehrere dort stationierte Legionsverbände auf. Von diesen lassen sich die *legiones I* und *II Valentiniana* (or. XXXI 36 u. 39) als spätere Gründungen gleich ausschliessen. Es bleiben unter den frühen Thebäischen Einheiten der *notitia* die *legio III Diocletiana*, die *legio II Flavia*

7 E. Chevalley, *La Passion anonyme de saint Maurice d'Againe*. Vallesia 45 (1990) 96ff.

8 Die grossen Christenverfolgungen der Tetrarchie setzten erst im Jahre 303 n.Chr. ein. Ein Opferbefehl für Soldaten im Jahre 299 n.Chr. galt nur im Osten und blieb ohne grössere Konsequenzen. Zuwiderhandlung hatte allein die Entlassung zur Folge : Lact., *Mort. Pers.* 10. Zur kaiserlichen Politik gegenüber den Christen siehe Lact., *Mort. Pers.* 5.1 – 48.13 und Eus., *H.E.* 7.15 – 9.11. Zur Christianisierung des römischen Heeres siehe R. Haensch, *La christianisation de l'armée Romaine*, in : Y. LeBohec (Hg.), *L'armée Romaine de Diocletien à Valentinien I<sup>er</sup>*. Actes du congrès de Lyon (12-14 septembre 2002) (2004) 525-531.

9 Zu dieser Legion E. Ritterling, RE XII (1925) 1484 – 1493. Sergio Daris, *Legio II Traiana Fortis*, in : Y. LeBohec (Hg.), *Les légions de Rome sous le Haut-Empire*. Actes du congrès de Lyon (17-19 septembre 1998) (2000) 359-363.

10 D. Hoffmann, *Das spätromische Bewegungsheer und die Notitia Dignitatum* (1969/70) I 238. Siehe auch unten im Text zur ersten Legionsbesetzung der Thebäis.

11 Dazu A. Bowman, *The military occupation of Upper Egypt in the reign of Diocletian*. BASP 15 (1978) 25-38 sowie M.P. Speidel, *Roman Army Studies II* (1992) 396-399.

*Constantia Thebaeorum*, die *legio II Traiana* und die *legio I Maximiana* (or. XXXI 31, 33 u. 38 ; 32 ; 34 ; 37). Es müsste sich bei der im Wallis dezimierten und hingeschlachteten Thebäischen Legion also um eine dieser vier Einheiten handeln.

Denis van Berchem wollte die *legio II Flavia Constantia* ausschliessen, da er sie auf Grund ihres Namens für eine Gründung Konstantins des Grossen hielt<sup>12</sup>. Eine vor wenigen Jahren im spätantiken Legionslager von Luxor, dem antiken Theben, gefundene Inschrift, führt jedoch auf die richtige Lösung<sup>13</sup>. Denn diese Inschrift nennt die *legio [II Flavia] Constantia* als eine am Bau oder Ausbau des Legionslagers beteiligte Einheit. Das Legionslager in Luxor ist inschriftlich und archäologisch eindeutig als Bau aus der Regierungszeit Diokletians nachgewiesen<sup>14</sup>. Es ist deshalb auffällig, dass die *legio II Flavia Constantia* in der Liste der in der Thebäis stationierten Einheiten als einzige den Beinamen *Thebaeorum* trägt (or. XXXI 32), obwohl sie zur Zeit der *notitia* nicht in Theben selbst, sondern mehrere hundert Kilometer weiter nördlich in Cusae stationiert war! Es dürfte somit ausser Zweifel stehen, dass diese Legion unter Diokletian ihr Standlager in Theben hatte und zur ersten Besetzung des neuen Lagers gehörte<sup>15</sup>.

Nach dem strategischen Grundsatz der Regierungszeit Diokletians wurden die Militärprovinzen neu mit je zwei Legionen besetzt. Auch in den Abteilungen, die aus diesen Einheiten für das Feldheer ausgezogen wurden, galt – wie bereits Emil Ritterling erkannte – das Prinzip der Doppeltruppen, um durch interne Konkurrenz die Moral hochzuhalten<sup>16</sup>. Eines dieser für das spätrömische Heer charakteristischen Truppenpaare bildeten die Legionen *I Maximiana Thebaeorum* und *II Flavia Constantia Thebaeorum*, deren mobile Tochterverbände bis in die Zeit des Theodosius weiterhin stets als Doppeltruppe gepaart blieben<sup>17</sup>. Diese beiden Verbände waren somit die ursprünglichen Haupteinheiten der neuen diokletianischen Provinz Thebäis<sup>18</sup>. Dazu passt auch, dass die beiden übrigen durch die *notitia* in der Thebäis bezeugten Legionen der ersten Tetrarchie, die alte *legio II Traiana* und die neue *legio III Diocletiana*, als Haupteinheiten der Provinz Aegyptus Iovia im Delta feststehen und im Bewegungsheer ebenfalls gepaarte Tochterverbände bildeten<sup>19</sup>.

Die Namen der beiden Thebäischen Legionen *I Maximiana* und *II Flavia Constantia* sprechen nicht gegen die Annahme, dass sie die erste diokletianische Legionsbesetzung der Thebäis bildeten. Denn die *legio II Flavia Constantia* war nach Flavius Constantius, dem Caesar des Westens, und nicht, wie ebenfalls schon angenommen, nach Kaiser

12 Van Berchem (Anm. 3) 29.

13 AE 1987, 975b (Luxor); dazu die verbesserte Lesung und Deutung von M.P. Speidel (Anm. 11) 396-399.

14 El-Saghir et al., *Le camp Romain de Louqsor* (1986) 20ff.

15 Speidel (Anm. 13) 399. Nicht erwähnt ist die Legion bei Bowman (Anm. 11).

16 Ritterling (Anm. 9) 1350; M.P. Speidel, *Raising New Units for the Late Roman Army: Auxilia Palatina*. *Dumbarton Oaks Papers* 50 (1996) 166-167 mit Anm. 11.

17 Hoffmann (Anm. 10) II 92f. Anm. 234.

18 Hoffmann (Anm. 10) I 233.

19 Hoffmann (Anm. 10) I 233 und II 92f. Anm. 234. Die Legionsbesetzungen der Provinz Aegyptus Herculea hatten sich bereits 292/293 im Niltal aufgehalten: Hoffmann (Anm. 10) I 230f.

Constantius II (337-361) benannt<sup>20</sup>. Entsprechend war die *legio I Maximiana* nach Galerius Maximianus, dem Caesar des Ostens benannt<sup>21</sup>.

Schliesslich ist noch auf die architektonische Zwei-Teilung des Legionslagers in Luxor hinzuweisen, sowie auf die Bedeutung des arabischen Ortsnamens Luxor, der aus al-Uksur, d.h. die beiden Lager, gebildet ist. Daraus wurde geschlossen, dass dieses Lager zwei Legionen zugleich als Hauptquartier diente<sup>22</sup>. Es ist somit durchaus denkbar, dass beide diokletianischen Haupteinheiten der Thebäis, die *legio II Flavia Constantia Thebaeorum* und die *legio I Maximiana Thebaeorum* unter Diokletian in Theben selbst ihr ursprüngliches Standlager hatten. Allerdings fehlen für die Legio I bisher die Zeugnisse.

Zur Zeit der *notitia dignitatum* war im oberägyptischen Theben allein noch die *legio III Diocletiana* stationiert (or. XXXI 38). Diese ursprünglich unterägyptische Legion hatte zusammen mit ihrem Schwesterverband, der alten *legio II Traiana*, bereits unter Diokletian Zweigabteilungen in die Thebäis geschickt. Denn Soldaten beider Legionen sind durch einen Papyrus aus Panopolis schon im Jahre 300 an mehreren Orten in der Thebäis nachgewiesen – wenn auch nicht im Legionslager in Theben<sup>23</sup>. Es ist deshalb auffallend, dass die *legio III Diocletiana*, als dritte tetrarchische Legion Ägyptens, bei Einsätzen ausserhalb des Landes am Nil ebenfalls den Beinamen *Thebaeorum* führte, obschon sie ihr eigentliches Standlager nicht in der Thebäis sondern im westlichen Nildelta hatte (not. Dign. or. XXVIII 18 : Andropolis). Daraus ist sicherlich zu schliessen, dass die *III Diocletiana* mit ihren zahlreichen Abteilungen in der Thebäis schon bald als eine Thebäische Einheit gelten konnte<sup>24</sup>. Ob dies allerdings bereits im ausgehenden 3. Jahrhundert und in den ersten Jahren des 4. Jahrhunderts der Fall war, ist zweifelhaft. Somit kommen für den Versuch, die Thebäische Legion der *passio Acaunensium martyrum* zu identifizieren, nur die beiden ursprünglichen tetrarchischen Hauptverbände der Thebäis in Frage, die *legio II Flavia Constantia Thebaeorum* und die *legio I Maximiana Thebaeorum*.

Alle drei neuen tetrarchischen Legionen Ägyptens, die *I Maximiana*, die *II Flavia Constantia* und die *III Diocletiana* wurden sicherlich zum selben Zeitpunkt ausgehoben und an ihren neuen Standorten stationiert. Dies legt auch die erwähnte Bauinschrift der *legio II Flavia Constantia* aus dem diokletianischen Legionslager in Luxor nahe. Die Stationierung zahlreicher Soldaten und Offiziere der *legio III Diocletiana* an mehreren Orten in der Thebäis, schon im Jahre 300 n.Chr., gibt für den Zeitpunkt der Einrichtung der neuen Legionsbesatzung Ägyptens und der Thebäis – und somit für die Gründung der neuen tetrarchischen Legionen – einen *terminus ante quem*. Die Namensgebung der ersten beiden Legionen gibt den *terminus post quem* : die Erhebung von

20 So schon Ritterling (Anm. 9) 1452. Contra : D. van Berchem, *L'armée de Dioclétien et la réforme constantinienne* (1952) 60 Anm. 3 ; idem (Anm. 3) 29. Zur Ehrung der *Caesares* durch Legionsnamen Hoffmann (Anm. 10) II 93 Anm. 238.

21 Speidel (Anm. 13) 398. Contra : Ritterling (Anm. 9) 1356. Nach Hoffmann (Anm. 10) I 233 ehrte die *legio I Maximiana* mit ihrem Namen zugleich beide *Maximiani*.

22 R. Fellmann, *Le camp de Dioclétien à Palmyre et l'architecture militaire du Bas-Empire*, in : *Mélanges P. Collart* (1976) 182 Anm. 36 ; Speidel (Anm. 13) 399. Contra : El-Saghir et al. (Anm. 14) 23f. Zu römischen Hilfstruppen (*cohors II Thracum*) in Theben in der Hohen Kaiserzeit siehe Lesquier, *L'armée Romaine d'Égypte d'Auguste à Dioclétien* (1918) 409f. ; J.F. Gilliam, *Roman Army Papers* (1986) 320.

23 P.Panop. 2, 180-181 (Apollonopolis Magna) ; 198 und 204-205 (Tentyra) ; 245-246 (Syene) ; 259-260, 266-267 und 285-286 (Ptolemais) ; 301 (Panopolis).

24 Hoffmann (Anm. 10) I 235.

C. Galerius Valerius Maximianus und von Flavius Valerius Constantius zu Caesares im Frühjahr 293 n.Chr. Dies führt zu einem ersten wichtigen Ergebnis für die anonyme Fassung der *passio Acaunensium martyrum* : zum Zeitpunkt des Bagaudenfeldzugs Maximians (285/286 n.Chr.) kann keine Legion mit dem Beinamen *Thebaeorum* bestanden haben !

Die Jahre zwischen 293 und 300 waren von gewalttätigen Ereignissen in Ägypten und besonders in Oberägypten geprägt. Noch im Jahre 293 brach Galerius deshalb nach Oberägypten auf, wo er im Laufe des Jahres 294 einen Aufstand niederschlug<sup>25</sup>. Als Ergebnis dieses Feldzuges dürften Ägypten und die Thebäis ihre neue administrative und militärische Ordnung erhalten hatten<sup>26</sup>. Auf jeden Fall hatte die Thebäis sicher seit 298, vermutlich jedoch schon seit spätestens 295 ihren eigenen *praeses*<sup>27</sup>. Es ist beinahe ausgeschlossen, dass unmittelbar nach diesem Unternehmen bereits Detachemente der eben erst aufgestellten Legionen in den Westen geschickt wurden, zumal noch 295 Expeditionstruppen von der Donau am Nil benötigt wurden<sup>28</sup>. In den Jahren 297 und 298 musste in Ägypten erneut ein Aufstand niedergeschlagen werden. Diesmal war es Diokletian selbst, der sich der Aufgabe annahm und dabei bis nach Elephantine reiste<sup>29</sup>. Es ist anzunehmen, dass bei dieser Gelegenheit die Verbände der beiden erwähnten unterägyptischen Legionen *II Traiana* und *III Diocletiana* in die Thebäis kamen. Dass sie dort zumindest in den ersten beiden Jahren des 4. Jahrhunderts noch gebraucht wurden, bezeugt der genannte Papyrus aus Panopolis.

Ob allenfalls eine Verschiebung eines der beiden Thebäischen Legionsverbände kurz nach 300 n.Chr. in den Westen aus militärischer Sicht möglich war, ist kaum zu beurteilen. Wenn eine solche Verschiebung nicht besonders wahrscheinlich scheint, so kann sie beim derzeitigen Quellenstand aber auch nicht gänzlich ausgeschlossen werden. Allerdings bleibt die grundsätzliche Frage, zu welchem Anlass dies hätte geschehen sollen. Auszuschließen ist jedenfalls der bei Eucherius genannte Grund der Christenverfolgung. Aber auch andere überlieferte kriegerische Ereignisse helfen nicht, die Frage zu lösen. Zwar war Constantius zwischen den Jahren 300 und 304 mit Kämpfen an der Rheingrenze beschäftigt und brach 305/6 zu einer zweiten Expedition nach Britannien auf. In der historischen Überlieferung ist jedoch weder eine Beteiligung ägyptischer Einheiten an diesen Unternehmungen im Westen bezeugt – zumal im eigenen östlichen Reichsteil an der Donau im Sommer 304 Kämpfe mit den *Carpi* stattfanden – noch liegen Zeugnisse vor, dass Maximian zwischen 303 und 305 an der Spitze eines grossen Expeditionsheeres nach Norden aufgebrochen wäre, wie es die *passio Acaunensium martyrum* will.

Auch alle weiteren militärischen Einzelheiten unserer *passio* sind aus militärhistorischer Sicht gänzlich unwahrscheinlich oder nachweislich unrichtig. So etwa die Behauptung, es sei eine ganze Legion von 6'600 Mann (oder 6'660 in der Fassung des Anonymus) aus der Thebäis dem Maximian zur Unterstützung seines Heeres zugesandt worden. Die

25 Bowman (Anm. 11) 25-38 ; Barnes (Anm. 6) 62f. ; siehe auch D. Kienast, *Römische Kaisertabelle* (1996<sup>2</sup>) 283.

26 Bowman (Anm. 11) 28.

27 Bowman (Anm. 11) 28 ; Barnes (Anm. 6) 211.

28 P.Oxy. 43 und 2953.

29 Bowman (Anm. 11) 27 ; Barnes (Anm. 6) 54f. ; Kienast (Anm. 25) 267 und 270.



Verschiebung ganzer Legionen im Kriegsfall war zu Gunsten der Entsendung ausgezogener Abteilungen (*vexillationes*) schon beinahe 200 Jahre zuvor weitgehend aufgegeben worden und war im beginnenden 4. Jahrhundert gänzlich unvorstellbar! Die Zahl von 6'600 Thebäischen Legionssoldaten ist allein schon aus diesem Grunde unglaubwürdig. Zudem passt sie nicht zu den neuen, im Vergleich zur Hohen Kaiserzeit stark verkleinerten Legionen der Spätantike von nur mehr etwa 1000 bis höchstens 2000 Mann<sup>30</sup>. Weit besser passt die Zahl der *passio* in ihrer Grössenordnung zu den verschiedenen für die Hohe Kaiserzeit überlieferten und errechneten Sollzahlen der alten Legionen<sup>31</sup>. Genau die selbe Zahl von 6'600 Soldaten pro Legion nennt allein noch Isidor von Sevilla in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts<sup>32</sup>. Es ist somit möglich, dass Eucherius und Isidor in dieser Frage die selbe, heute verlorene Quelle verwendet haben<sup>33</sup>.

Die Thebäischen Legionssoldaten seien, nach dem Text unserer *passio*, kriegserfahrene und tapfere Männer gewesen. Angesichts der kurzen Zeit, in der die *legiones Thebaeorum* in den ersten Jahren des 4. Jahrhunderts erst bestanden hatten, ist auch diese Aussage wenig glaubwürdig. Höchstens beim Aufstand des Domitius Domitianus um 297 in Ägypten hätten die neuen *legiones Thebaeorum* wirkliche Kampferfahrung sammeln können. Aber auch in der Hohen Kaiserzeit zählten die Thebäer nicht zu jenen Volksgruppen, die im römischen Heer als ganz besonders kriegstüchtig galten. Als christliche Märtyrer hingegen erlangten sie damals Weltruhm<sup>34</sup>.

Für Legionen unzutreffend sind die betont bei Eucherius aufgeführten Ränge *primicerius* und *senator* des Mauritius und des Candidus. Diese Ränge finden sich ausschliesslich in den damals neuartigen palatinen Einheiten: den *scholae*, *vexillationes* und *auxilia palatina* – nicht jedoch bei den Legionen, die weiterhin ihre traditionelle interne Struktur beibehielten<sup>35</sup>. Der *campidoctor* hingegen ist in den spätantiken Legionen als wichtiger Unterführer sowohl bei der Ausbildung als auch in der Schlacht wohl bekannt<sup>36</sup>. Als höchster Ausbildungs-offizier der stadtrömischen und provinzialen Gardetruppen ist dieser Rang bereits in der Hohen Kaiserzeit bezeugt, und zwar sowohl bei den Fussstruppen als auch bei der Reiterei<sup>37</sup>. Nach Ausweis der bisher bekannten Zeugnisse gab es diesen Rang im spätrömischen Heer hingegen möglicherweise nur mehr bei der Infanterie. Die drei Hauptfiguren im Text des Eucherius, Mauritius, Exuperius und Candidus, hätten mit den genannten Rängen somit kaum gemeinsam in einer Einheit dienen können, keinesfalls jedoch in einer Legion. In der Fassung des Anonymus treten zusätzliche

30 J. Casey, *The Legions of the Later Roman Empire* (1991) 131ff.

31 Keine der in den Quellen genannten Zahlen lässt sich allerdings ohne Schwierigkeiten mit der bekannten Struktur der Legionen der Hohen Kaiserzeit erklären, doch dürfte eine Sollstärke von rund 5'400 Mann dem damaligen Sollbestand am ehesten entsprechen. M.P. Speidel, *The Framework of an Imperial Legion* (1992); J. Roth, *The Size and Organization of an Imperial Legion*, *Historia* 43 (1994) 346-362.

32 Isid., *Etym.* XIX 33,2.

33 Weitere Beispiele für Eucherius' Benutzung von Nachschlagewerken bei der Abfassung der *passio Acaunensium martyrum* bei van Berchem (Anm. 3) 16-18.

34 Eus., *H.E.* 8,9,1.

35 Hoffmann (Anm. 10) I 79; Speidel (Anm. 16) 167.

36 Amm. 19,6,2. R. Grosse, *Römische Militärgeschichte von Gallienus bis zum Beginn der byzantinischen Themenverfassung* (1920) 126; Hoffmann (Anm. 10) I 80.

37 CIL II 4083 = ILS 2416; CIL VI 533 = ILS 2088; CIL VI 31150, c3 = M.P. Speidel, *Die Denkmäler der Kaiserreiter. Equites Singulares Augusti* (1994) Nr. 14 S. 50f.

Ungereimtheiten auf : Exuperius, der *campidoctor* des Eucherius, ist hier *signifer*<sup>38</sup> und Candidus, wie bei Eucherius zunächst *senator*, dann aber auch *princeps vel campidoctor*<sup>39</sup>. Schliesslich erstaunt am Text des Eucherius, dass er lediglich drei – wenn auch hochstehende Unteroffiziere – im Namen aller Soldaten sprechen lässt, nicht aber den eigentlichen Führer der Legion, bzw. der Legionsabteilung.

Kommen wir schliesslich zum dramatischen Ende der Thebaeischen Legion : der Dezimierung<sup>40</sup>. Diese, aus den alten Zeiten der Römischen Republik bekannte Kollektivstrafe, die zur gezielten Abschreckung und zur Disziplinierung angewandt worden war, ist in der römischen Kaiserzeit kaum mehr bezeugt. Wurde sie von M. Antonius (Front. Strat. 4,1,37) über zwei Kohorten einer Legion und von Oktavian/Augustus (Suet., Aug. 24,2) über eine oder mehrere Hilfstruppe verhängt, so berichtet Tacitus bereits mit grossem Erstaunen, dass im Jahre 20, im Krieg gegen Tacfarinas in Nordafrika, diese damals schon seltene und an längst vergangene Zeiten erinnernde Strafe – er nennt sie gar *facinus* – wiederum an einer Hilfstruppe vollzogen wurde (Ann. 3,21). Ein allerletztes Mal hören wir von dieser Strafe, als Galba im Jahre 68 die Überlebenden der Garde Neros dezimieren liess (Dio 63,3,1). Dies war jedoch ein ganz aussergewöhnlicher Moment, in dem ein gestrenger und in vielem altmodisch denkender Kaiser seinen Herrschaftsanspruch und seine Unduldsamkeit dem gesamten römischen Heer mit dieser Massnahme vermitteln wollte. Er gewann dadurch (und mit weiteren, ähnlich ungeeigneten Massnahmen gegen die Soldaten) aber nur den Hass der Truppen und bezahlte seine Tat schliesslich mit dem Leben. Es ist wohl kaum ein Zufall, dass aus späteren Zeiten keine Dezimierungen mehr überliefert sind<sup>41</sup>. Zu Beginn des vierten Jahrhunderts jedenfalls, scheint die Anwendung dieser Strafe, nicht zuletzt in Anbetracht der gründlich veränderten soldatischen Disziplin der Zeit, völlig undenkbar.

Als Ergebnis bleibt festzuhalten, dass weder der historische Rahmen noch die Einzelheiten der *passio* einer militärgeschichtlichen Prüfung standhalten. Im wesentlichen bleibt somit das Ergebnis Denis van Berchems bestehen, dass der Legende vom Martyrium der Thebäischen Legion kein historischer Kern zu Grunde liegen kann, der sich auch nur annähernd in der beschriebenen Form abgespielt hat. Dies ist bei jedem Versuch, die *passio* in ihren historischen Rahmen einzuordnen, zu berücksichtigen.

38 Chevalley (Anm. 7) 98 und 104.

39 Ebenda.

40 Allgemein etwa O. Fiebiger, *Decimatio*, RE IV2 (1901) 2272, van Berchem (Anm. 3) 26 ; G. Wesch-Klein, *Soziale Aspekte des römischen Heerwesens in der Kaiserzeit* (1998) 153.

41 Die in der Historia Augusta berichteten mehrfachen Dezimierungen, Vizesimierungen und Zentesimierungen durch Macrinus (Macr. 12) sind Erfindungen des Autors. Amm. 24,3,2 ist ebenfalls kein Zeugnis für eine Dezimierung. Anders jüngst J. den Boeft et al., *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXIV* (2002) 73-75 mit weiterer Lit. Die Autoren kommen zum Schluss, dass zwar Dezimierung gemeint sei, aber nicht « in its strict sense » (74). Tatsächlich berichtet aber Ammian allein die Hinrichtung von zehn fahnenflüchtigen Soldaten : *decem vero milites ex his, qui fugerant, exauctoratos capitali addixit supplicio secutus veteres leges*. Die alte Strafe, die Kaiser Julian hier (d.h. während seines Perserfeldzugs) verhängte, galt schon zu Beginn der Kaiserzeit (Suet., Aug. 24) und findet sich bei den Juristen der Severerzeit festgehalten : *Qui in acie prior fugam fecit, spectantibus militibus propter exemplum capite puniendus est* (Dig. 49,16,6,3 Menander. Siehe auch 49,16,3-4 Modestinus ; 49,16,6,5 Menander. Vgl. Front. Strat. 4,1,29). Sie war auch noch in der Zeit Julians gültig (Jul., Ep. 14, 385 C), auch wenn er sie selbst nicht immer vollziehen liess (Amm. 25,1,8-9). Um eine Dezimierung handelte es sich hier jedenfalls nicht !

Sicher scheint zunächst jedenfalls soviel : der Schöpfer der Geschichte verfolgte mit seiner Erklärung eines Fundes menschlicher Knochen bei Acaunum die Absicht, seine Mitmenschen zu vorbildlich christlicher Moral und Lebenshaltung zu bewegen. Dazu eignete sich die Geschichte vom Martyrium der Thebäischen Legion in ganz hervorragender Weise, denn sie vermochte ihre Leser- und Hörschaft vom Wahrheitsgehalt des Geschehens zu überzeugen und sie enthielt eine mehrschichtige und bis heute ansprechende Symbolik. Ihre historische Überzeugungskraft gewann sie einerseits durch die zeitliche Einordnung in die Regierungszeit Diokletians – des am meisten gehassten Christenverfolgers – und andererseits durch die Vielzahl beschreibender Einzelheiten, gerade auch aus dem Bereich des römischen Heerwesens. Im Stil und mit der Autorität der traditionellen Geschichtsschreibung vorgetragen, gelang es der Geschichte leicht zu überzeugen, denn die Mittel und das besondere Fachwissen, derer es zur Prüfung der Einzelheiten bedarf, waren zu keiner Zeit leicht zu erwerben. Zudem machten ihre Dramatik und ihre Symbolik die Geschichte besonders ansprechend : die Verkörperung der standhaften Christengemeinde durch eine der sieghaften alten Legionen Roms, oder jene des rechtschaffenen einfachen Mannes durch den tapferen, kriegstüchtigen Soldaten waren Bilder mit starker Wirkung. Wer sich, wie die Helden der Legende, die Standhaftigkeit seines christlichen Gewissens auch unter schwierigsten Umständen bewahrte, folgte dem Beispiel der weltberühmten thebäischen Märtyrer. Auch den Führern jeder rechtschaffenen Christengemeinde wurden mit Mauritius, Exuperius und Candidus Vorbilder gegeben.

Mit der Beschreibung, wie schon seit dem Beginn des Baus einer Basilika für die Märtyrer sich dort Wunder ereigneten, und wie Besucher dieser heiligen Stätte wundersame Heilung erfahren hatten, verfolgte der Text noch eine zweite, deutlich verkündete Absicht<sup>42</sup>. Denn Eucherius, der Bischof von Lyon, bestätigte, dass sich dort weiterhin täglich (*cotidie illic*) Wunder ereigneten. Somit musste es jedem Gläubigen, der die Geschichte las oder vernahm, und der ein solches Wunder erleben wollte, richtig erscheinen, die Basilika der Märtyrer aufzusuchen. Mit der Geschichte von 6'600 hingerichteten Märtyrern konnte nicht nur der Fund einer grösseren Menge menschlicher Knochen erklärt werden, sondern es wurde gleichzeitig auch die Grundlage für eine Heerschar neuer Heiliger geschaffen, die alle mit dem Ort ihres Martyriums, Acaunum, verbunden blieben.

Ob mit der Geschichte darüber hinaus weitere, verschlüsselte politische Absichten in der Zeit ihrer Entstehung verbunden waren, wie dies jüngst etwa David Woods vorgeschlagen hat, ist weder nachzuweisen, noch erscheinen solche Annahmen wahrscheinlich oder überhaupt notwendig<sup>43</sup>. Die Erklärung eines Fundes menschlicher Knochen, die Beschreibung beispielhafter Vorbilder, sowie die Schaffung eines neuen Pilgerortes

42 Eucherius, *Pass. Acaun.* 17-19 (Krusch 39).

43 Nach Woods (Anm. 3) ist es möglich, in der Geschichte unserer *passio* einen versteckten Aufruf des Bischofs Theodor zu erkennen, mit dem dieser eine in der *notitia dignitatum* genannte Truppe von *Thebaei* (oc. V 154 ; VII 29) für die Partei des Theodosius und gegen den Usurpator Eugenius einstellen wollte. Abgesehen von den vielen Schwierigkeiten, die in den Einzelheiten seiner Argumentation stecken, scheint es von vorne herein wenig wahrscheinlich, dass die *passio* mit ihren gravierenden historischen Mängeln gerade in einem politischen Konflikt und ohne deutlichen Zeitbezug lediglich eine einzige und genau bestimmte Truppe hätte zum Abfall von Eugenius bewegen sollen.

reichen aus, die Entstehung der Legende vom Martyrium der Thebäischen Legion zu erklären. Die Bedeutung der *passio Acaunensium martyrum* liegt deshalb nicht in einer ausgemalten oder ungenauen Überlieferung eines sonst unbekanntes historischen Ereignisses, sondern in ihrer weitreichenden und vielfältigen Wirkungsgeschichte !

***Abkürzungen :***

AE	L'Année épigraphique
BASP	Bulletin of the American Society of Papyrologists
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum
ILS	Herman Dessau, Inscriptiones Latinae Selectae (1892-1916)
RE	Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.

# Die Reichs- und Provinzverwaltung während der Ersten Tetrarchie und das Martyrium der Thebäischen Legion

Joachim Szidat  
Universität Bern

Seit der grundlegenden Untersuchung von Denis van Berchem über die Passio, die Eucherius über das Martyrium der Thebäischen Legion verfaßt hat, herrscht die Meinung vor, daß es sich bei der Passio um einen Text handelt, der nicht als Quelle für die historische Realität angesehen werden kann<sup>1</sup>.

Dies wird noch deutlicher, wenn wir die Schilderung des Martyriums in den Kontext der Reichsgeschichte sowie der Praxis der Reichs- und Provinzverwaltung während der Ersten Tetrarchie stellen und das Vorgehen gegen die Thebäische Legion, wie es die Passio schildert, mit dem vergleichen, wie es vom historischen Kontext her zu erwarten ist. Dieser Gesichtspunkt wurde bisher wenig oder gar nicht beachtet.

## *I. Zu den Herrschaftsräumen der Kaiser und zur Chronologie der Christenverfolgungen*<sup>2</sup>

Mit der Erhebung Diokletians am 20.11.284<sup>3</sup> zum Augustus und der Ernennung Maximians, der Ende 285 zum Caesar ernannt worden war<sup>4</sup>, zum Mitaugustus am 1. April 286<sup>5</sup> oder eher schon im Dezember 285<sup>6</sup> begann die Entwicklung der Mehrkaiserherrschaft, die das spätrömische Reich bis 476 bestimmte. Nach einer Phase der Zweierherrschaft wandelte sich diese durch die Erhebung der Caesares (Unterkaiser) Constantius Chlorus am 1. März 293, wahrscheinlich in Mailand, und Galerius am 21. Mai, vielleicht in Nikomedeia, in eine Viererherrschaft, die sogenannte Erste Tetrarchie<sup>7</sup>.

1 Zu den historischen Unstimmigkeiten vgl. etwa Krusch 21 sq. ; 27 ; besonders van Berchem 23-33, aber auch Bellen und mit weiteren Überlegungen zur Historizität der Darstellung jüngst Kuhoff 2001,260/61. Grundsätzlich zum Gebrauch hagiographischer Texte als Geschichtsquellen vgl. Lotter 1979. Zu weiteren Arbeiten vgl. Brandt 126.

2 Zu ansatzweisen Überlegungen zu den Herrschaftsräumen vgl. van Berchem 31.

3 Barnes 1972,49 ; Kienast 1996,266.

4 Kuhoff 2001,32-39, besonders 34 ; zu Herbst oder Dezember 285 vgl. Kienast 1996,272.

5 Kienast 1996,272.

6 Vgl. zuletzt Kuhoff 2001,35.

7 Zur Erhebung beider am 1.März 293 vgl. etwa Barnes 1972,58,60,62 ; zu den Daten und Orten vgl. Kienast 1996,280,283 ; ausführliche Darlegungen bei Kolb 1987,68-85 ; zur seitdem geführten Diskussion Kuhoff 2001,109-115.

Zwar haben wir keine klaren Vorstellungen davon, wie die Reichsverwaltung im einzelnen von den vier Herrschern wahrgenommen wurde<sup>8</sup>, aber es entwickelten sich Gebiete, in denen sie sich bevorzugt aufhielten und für die dort durchgeführten Maßnahmen als verantwortlich zu betrachten sind.

Die Aufenthaltsorte der Kaiser sind selbstverständlich nur sehr bruchstückhaft überliefert. Die uns zur Verfügung stehenden Nachrichten lassen aber deutlich erkennen, in welchen Gebieten sich ein Herrscher bevorzugt bewegte. Weil das Verweilen eines Kaisers an einem Ort einen Machtanspruch bedeutet, darf er sich nicht dort aufhalten, wo er von seinen Mitherrschern als Eindringling in den Machtbereich eines anderen oder gar als Bedrohung empfunden werden kann.

Die Zuweisung der Gebiete war offensichtlich Gegenstand politischer Absprachen. Sie hing von der unterschiedlichen Stellung in der Hierarchie, der Durchsetzungskraft der Herrscher und persönlichen Präferenzen ab.

Aufenthalte außerhalb des Gebietes, in dem ein Herrscher normalerweise tätig war, werden deshalb in der Überlieferung besonders vermerkt und geschahen offensichtlich auf Absprache hin und zu vorher vereinbarten Zwecken.

Für Diokletian ist erkennbar, daß er sich nach 293 überwiegend ganz im Osten des Reiches und seltener im Balkan- und Donauraum aufhielt. Dabei gelangte er höchstens bis Sirmium. Sein Herrschaftsgebiet, für das er direkt verantwortlich war, ging offensichtlich bis an die Grenze Italiens zwischen Atrians und Emona, dem heutigen Ljubljana, das verwaltungsmässig noch zu Italien gehörte<sup>9</sup>. Im Westen ist er erst wieder 303 nachzuweisen, als er zur Feier der Vicennalia nach Rom kam<sup>10</sup>.

Im Osten und auf dem Balkan kam es nicht zu einer klaren und dauerhaften Abgrenzung der Aufenthaltsorte Diokletians von denen seines Caesars Galerius. Deshalb ist nicht anzunehmen, daß jeder von beiden für ein bestimmtes Gebiet allein dauerhaft verantwortlich war<sup>11</sup>, Man wird davon auszugehen haben, daß Diokletian immer intervenieren konnte.

Im Reichswesten dagegen entwickelte sich von vornherein eine deutliche Teilung der Herrschaftsräume zwischen dem Augustus Maximian und dem Caesar Constantius Chlorus.

Ein Zusammentreffen beider nach Constantius Chlorus' Erhebung zum Caesar und damit ein gemeinsamer Auftritt als Herrscher fand höchstwahrscheinlich niemals statt<sup>12</sup>, und eine politisch-militärische Zusammenarbeit über die jeweiligen Herrschaftsräume hinaus ist nur in einem Fall faßbar.

8 Vgl. etwa Corcoran 266-74.

9 Zur Zugehörigkeit Emonas zu Italien vgl. J. Šašel, Zur verwaltungstechnischen Zugehörigkeit Emonas, *Acta Arch. Acad. Scien. Hungaricae* 41, 1989, 169-174, abgedr. in : *Opera selecta*, Ljubljana 1992, 707-714 mit vollständiger Zusammenstellung der Belege.

10 Zu den Aufenthaltsorten Diokletians nach Galerius' Erhebung vgl. Barnes 1972,52-56 und Barnes 1996,543-46 ; zu Galerius' Aufenthaltsorten vgl. Barnes 1972,61-64 und Barnes 1996,543-46.

11 Vgl. schon de St-Croix 106/07. Ähnlich auch Kuhoff 2001,222.

12 Barnes 1972,59 nimmt einen gemeinsamen Aufenthalt in Lyon im Herbst 293 an, wobei er sich auf eine Adventusmünze stützt, die von P.Bastien, *Le monnayage de l'atelier de Lyon. Dioclétien et ses corégents avant la réforme monétaire*, Wetteren 1972,218, Nr. 561/62 auf den Herbst 293 datiert wird. Vgl. auch Bastien 1972,48-50.64.

Die Datierung auf den Herbst und der Bezug der Münze auf einen konkreten Aufenthalt beider in Lyon ist nicht zu sichern. Kritisch zu diesem Aufenthalt schon Kuhoff 2001,151.

Constantius Chlorus hielt sich immer im Gebiet nördlich der Alpen und der Pyrenäen auf<sup>13</sup>, womit das Wallis zu seinem Herrschaftsraum gehörte, während Maximian in Italien, Africa und Spanien blieb. Lediglich im Sommer 296 zog er zu einem Feldzug an den Rhein<sup>14</sup>. Er kam aus Italien<sup>15</sup>. Es ist deutlich, daß es sich dabei um eine Ausnahme handelte, die vereinbart war. Er sollte Constantius den Rücken für den Kampf gegen den Usurpator Allectus freihalten.

Die Nachricht von diesem Aufenthalt hat keine Aufnahme in die historiographische Tradition gefunden. Sie wurde auch niemals zur chronologischen Einordnung des Martyriums der Thebäischen Legion verwendet, und zwar weder in der Antike noch später.

Für ein Wirken Maximians im Wallis, wie es die *Passio* vorsieht, kommen also nur die Jahre vor 293 und der Zug an den Rhein 296 in Betracht. Er hätte sich aber 296 mit einem Vorgehen gegen die Christen im Wallis in Constantius Chlorus' Belange eingemischt.

Beide Daten lassen sich auch nicht mit denen verbinden, die über die Christenverfolgungen unter der Herrschaft der ersten Tetrarchie bekannt sind. Die allgemeine Verfolgung der Christen begann nämlich erst 303. Ihr gingen Maßnahmen gegen die Christen im Heer und am kaiserlichen Hof voraus, wie Eusebius und Lactantius bezeugen. Sie sind auf die Jahre 298/99 zu datieren<sup>16</sup>. Auf keinen Fall lassen sie sich vor 293, dem Beginn der eigentlichen Tetrarchie, ansetzen.

Die anonyme *Passio*<sup>17</sup> datiert das Martyrium auf die Zeit, als Maximian noch Caesar war und gegen die Bagauden und die Usurpatoren Amandus und Aelianus geschickt wurde, d.h. auf Frühjahr 286 oder schon Herbst 285, zwischen September und Dezember<sup>18</sup>. Diese Datierung verfolgt offensichtlich die Absicht, Maximians Aufenthalt im Wallis und in Gallien mit einem bekannten historischen Vorgang zu verbinden. Maßnahmen gegen die Christen sind zu dieser Zeit sonst aber nicht zu fassen.

## *II. Das Vorgehen gegen die Christen, wie es die Passio schildert*

Die *Passio* spricht von Christenverfolgungen unter Diokletian und Maximian im Westen des Reiches (2). Diese seien von Soldaten durchgeführt worden, die überall hin ausgesandt wurden, um Christen herbeizuholen (*rapiebantur*), zu foltern (*supplicia*)

13 Ein Aufenthalt 295 in Italien, wie ihn Barnes 1972,60 aufgrund von Paneg.5,14,1 in Erwägung zieht, ist unwahrscheinlich. Gegen Barnes' Annahme auch Nixon/Saylor Rodgers 1994,165.

14 Paneg. 4,13,3. Vgl. de Ste.Croix 106 ; Kuhoff 2001,158.

15 Die bei Nixon/Saylor Rodgers 1994,132 aufgrund von Paneg.4,13,3 : *novo itineris compendio* geäußerte Vermutung, daß Maximian möglicherweise aus Pannonien kam, kann nicht zutreffen. Pannonien gehörte zum Machtbereich Diokletians. Durchaus denken könnte man allerdings an einen Zug aus dem Norden der italischen Praefektur durch das ehemalige Dekumateland an den Rhein. Zu Zügen durch dieses vgl. I. Martig-Benedetti, *I Romani ed il territorio degli agri decumati nella tarda antichità. Osservazioni sull'imperatore Giuliano e sulla Tabula Peutingeriana*, *Historia* 42,1993,352-361.

Vergleichbar ist besonders Constantius Chlorus' Zug am Ende des 3.Jhd. durch das ehemalige Dekumateland von Mainz nach Günzburg (Guntia) an der Donau und von dort wohl weiter nach Zurzach (Paneg.4,2,1 u. Galletier 1,1949,83 n.3). Nixon/Saylor Rodgers 1994,110 datieren das Ereignis vor seiner Erhebung zum Caesar, was wahrscheinlicher ist, Seston 1946,106 danach.

16 Barnes 1996,543.

17 S.96,4 ed. Chevalley : *sibi commilitonem Herculium Maximianum Caesarem fecit (Diokletian) eumque contra Amandum et Aelianum qui in Bagaudarum nomen presumptione servili arma commoverant ad Gallias destinavit.*

18 So recht überzeugend Kuhoff 2001,36-39.

und zu töten. Auch die Thebäische Legion, die aus dem Osten herbeigerufen worden war, soll eingesetzt werden, um Christen aufzuspüren. Die Soldaten sollen die Christen herbeiführen (ad pertrahendam Christianorum multitudinem). Sie weigern sich, was zu Ohren des Kaisers Maximian kommt, der sich in der Nähe in Octodurus aufhält.

Die Bestrafung der Soldaten selbst, die diesem Befehl nicht Folge leisten wollen, wird dann in der Passio als Bestrafung militärischen Ungehorsams geschildert, die als unangemessen hart bewertet wird. Der Kaiser Maximian steht im Mittelpunkt aller Maßnahmen.

Es wird nicht dargelegt, warum Maximian gerade in der Nähe war. Sein Vorgehen gegen die Christen wird als großangelegtes militärisches Unternehmen geschildert, das alle Kräfte band<sup>19</sup>. Mit der Vorstellung eines Krieges gegen die Christen folgt die Passio einem verbreiteten Bild<sup>20</sup>. Auf dieses hin ist die Schilderung vom Einsatz der Truppen gestaltet. In der anonymen Passio<sup>21</sup> dagegen wird klar gesagt, daß Maximian mit seinem Heer, zu dem die Thebäische Legion gehört, auf dem schon erwähnten Zug gegen die Bagauden ist. Es geht nicht um einen Zug gegen die Christen.

### *III. Der Ablauf der Verfolgungen gegen die Christen im Reich nach den historischen Quellen*

Bei der Verfolgung der Christen im Reich unter Diokletian und Maximian lassen sich zwei Etappen unterscheiden, nämlich die generelle Verfolgung ab 303 und eine Vorphase, die 298/99 einsetzt.

In dieser Vorphase verlangte Diokletian von den Palastangehörigen und dem Heer den Vollzug eines Opfers. Wurde dieses verweigert, war für die ersteren die Prügelstrafe und für die Soldaten die Entlassung vorgesehen<sup>22</sup>.

Die Maßnahmen gegen die Soldaten erstreckten sich dabei über einen größeren geographischen Raum. Dies wird daran deutlich, daß sie den Kommandanten schriftlich mitgeteilt wurden<sup>23</sup> und von diesen durchgeführt wurden<sup>24</sup>. Sie betrafen also nicht nur die Truppen, die mit dem Kaiser zogen.

Die Folgen beschränkten sich mehrheitlich auf das Ausscheiden aus dem Dienst<sup>25</sup>.

Daß diese Maßnahmen gegen Palastangehörige und Soldaten auch im Reichswesten durchgeführt wurden, wird in der Regel für Maximians Herrschaftsbereich angenommen,

19 2 : prorsus in religionem arma commoverat. Die Wendung velut vagatione barbaris gentilis data verstärkt diese Aussage noch, wenn man sie so versteht, daß durch diesen Einsatz gegen die Christen der Kampf gegen die Barbaren vernachlässigt wurde. Ihnen wurde gleichsam Gelegenheit zum Herumziehen gegeben.

20 Vgl. z.B. Chrys.pan.Bern.4 (=PG 50,634) : πόλεμος ἐμφύλιος (mit ausführlicher Beschreibung der Teilnehmenden); Eus.HE 8,10,12 ; 8,13,9.10.13 ; 8,16,1 ; Theod. HE 5,39,26 ; Eusebius wie Theodoret gebrauchen den Begriff πόλεμος ; Opt. 3,8,1.2-bellum christianorum ;

21 S. 96,4 ed. Chevalley.

22 Molthagen 102/03.

23 Lact.mort.10,4 : datusque ad praepositos litteris. Vgl. Corcoran 101.

24 Eus.HE 8,4,3.

25 Eus.HE 8,4,2 sq.

In der Folge dieser Maßnahmen schied wohl auch Aurelius Gaius aus dem Dienst aus. Vgl. AE 1981,777 ; Barnes 1996,542. Vgl. auch später ähnliche Maßnahmen unter Julian. So schied Valentinian, der spätere Valentinian I., aus (Aug.civ.18,52).



ohne daß dies gut belegt ist, weil die bekannten Fälle auf Gehorsamsverweigerung generell schließen lassen<sup>26</sup>.

Maßnahmen dieser Art sind für Constantius Chlorus' Machtbereich in keiner Weise überliefert, wie er auch bei der eigentlichen Verfolgung ab 303 die entsprechenden Edikte nur sehr zurückhaltend oder gar nicht durchführte.

Von diesem Vorgehen her ist in der Vorphase der eigentlichen Verfolgung zwischen 298/99 und 303 ein Martyrium wie das der Thebäer undenkbar.

Es im Rahmen der großen Verfolgung anzusetzen, die am 23.2.303 begann<sup>27</sup>, ist ebenfalls nicht möglich. Die Verfolgung betraf zwar das ganze Reichsgebiet, ihre einzelnen Edikte wurden aber in ganz unterschiedlicher Weise durchgeführt. Dies hing nicht nur von den Herrschern der Teilgebiete ab, sondern auch vom Engagement der Provinzstatthalter<sup>28</sup>. Sie waren bei der Ausführung der Edikte die entscheidenden Personen.

Bei dieser Verfolgung wurde nach den Christen nicht generell gefahndet, und Opferbescheinigungen wurden nicht gefordert<sup>29</sup>, sondern die Christen liefen Gefahr, bei Prozessen oder sonstigen staatlichen Maßnahmen opfern zu müssen und so entdeckt zu werden. Ein vorsichtiges Verhalten war daher notwendig.

Soldaten in größerem Umfang oder gar in geschlossenen Einheiten wie die Thebäer kamen bei der Verfolgung der Christen gar nicht oder sehr selten zum Einsatz und dann auf andere Weise, als es in der Passio geschildert wird, auf keinen Fall aber wie auf einem Heereszug unter dem Befehl des Kaisers. Sie handelten im Auftrag der Statthalter. So berichtet Eusebius<sup>30</sup> von den Verfolgungen in Caesarea, der Hauptstadt der Provinz Palaestina, daß dort Kommandanten von Tausend- und Hundertschaften von Haus zu Haus und Gasse zu Gasse gingen, Listen der Einwohner anlegten und namentlich zum Opfer aufriefen. Um welche Einheiten es sich in Caesarea handelte, bleibt unklar. Auf keinen Fall waren es Truppen, die sich auf dem Weg zu einem größeren Einsatz befanden oder für die die Verfolgung als Einsatz in einem Großverband organisiert war. Caesarea liegt abseits der wichtigen Heerstraßen, und ein Aufenthalt eines größeren Verbandes dort ist während der Zeit der Verfolgung historisch nicht einzuordnen. Es muß sich um Truppen gehandelt haben, die auch sonst vom Statthalter für Ordnungsaufgaben beansprucht wurden<sup>31</sup>.

Ein Vorgehen wie in Caesarea ist für andere Orte nicht belegt, wäre aber bei einer strikten Durchführung des Opfergebotes notwendig gewesen. Es dürfte wegen der damit

26 Kuhoff 2001,263-65.

27 Das erste Edikt gegen die Christen wurde am 24.2.303 erlassen. Vgl. Lact.mort. pers. 12 u. 13.

28 Corcoran 249-52 ; de St. Croix 102-104 u. passim ; zu einigen verfolgenden Statthaltern vgl. Woods 1992,131-34 ; vgl. auch Barnes 1996,548-551.

29 de St.Croix 106.

30 Eus.MP 4,8, vgl. de St.Croix 98/99,113.

31 Der Einsatz von Truppen für Ordnungsaufgaben ist offenbar für die Spätantike nie zusammenfassend untersucht worden. Gute Beispiele für die Zusammenarbeit zwischen zivilen und militärischen Würdenträgern, bietet das Abinnaeus Archiv (vgl. Bell et al. 1962,16 u. passim). Für Palaestina gibt Isaac 1990,208-10 Beispiele für Ordnungsaufgaben, die von limitanei durchgeführt wurden. Die illiterati im officium des Statthalters (vgl. dazu Palme 1999,105) wie carnifices oder quaestionarii (Folterknechte) werden für die Verfolgung der Christen im größeren Stil nicht genügt haben.

verbundenen Schwierigkeiten kaum in größerem Umfang angewendet worden sein und ist für das Gebiet, in dem Constantius Chlorus herrschte, auszuschließen<sup>32</sup>.

Der Einsatz von Soldaten wird eher selten erwähnt, weil sie nur als ausführende Organe auftraten.

Von besonderen Maßnahmen gegen Soldaten wird im Rahmen der großen Verfolgung nichts mehr berichtet.

Das allgemeine Vorgehen während der generellen Verfolgung ab 303 entspricht also nicht dem, das in der Passio geschildert wird. Diese setzt einen großen Einsatz von Soldaten zusammen mit dem Herrscher wie auf einem Heereszug voraus.

#### *IV. Die Rolle Maximians bei den Verfolgungen*

Obwohl Galerius, der Caesar (Unterkaiser) Diokletians, als die eigentlich treibende Kraft für die Verfolgungen, besonders von Lactanz, dargestellt wird<sup>33</sup> und von diesem gesagt wird, daß Constantius Chlorus und Maximianus keinen Anteil an der Beschlußfassung zur Christenverfolgung hatten<sup>34</sup>, spielt der letztere auch eine wichtige Rolle bei den Verfolgungen<sup>35</sup>, was in der wissenschaftlichen Diskussion nicht immer hinreichend

32 Der Einsatz von Soldaten gegen eine Stadt in Phrygien (Eus. HE 8,11,1) ist zu pauschal geschildert, um Auskunft über die Verfahrensweise geben zu können. Er dürfte sich in ähnlicher Weise wie in Caesarea abgespielt haben. Vgl. schon de St.Croix 104 n.115 zur wahrscheinlichen Übertreibung an der Stelle.

Rufin. HE 8,11,1 : ita ut nullus penitus ex illa urbe, etiam cum optio volentibus daretur, abscederet, et hoc in cives perpetratum est, quod in hostes egisse notam crudelitatis habuisset zeigt mit seinem Zusatz zu Eusebius' Text, daß die kollektive Tötung aller Stadtbewohner (oder Dorfbewohner ?) der eigentliche Stein des Anstoßes war. Hier ist eine gewisse Ähnlichkeit mit der übertreibenden Schilderung vom Martyrium der Thebäer festzustellen.

Zu weiteren Einsätzen von Soldaten vgl. Eus.HE 8,12,3. Bei allen diesen Einsätzen geht es aber nicht um größere Verbände.

Auch bei Iulians Vorgehen gegen die Christen wird vom Einsatz von Soldaten im Inneren des Reiches berichtet (Greg.Naz.or.4,86 ; 18,32). Sie werden als τοξόται bezeichnet, was darauf schließen läßt, daß es sich um Limitantruppen handelte. Hoffmann 1,162 verweist darauf, daß es zahlreiche berittene Bogenschützenschwadronen des Grenzheeres gab, die vor allem im Orient stationiert waren. Vgl. auch Grosse 335/36.

33 Lact.mort.pers., besonders 11. Galerius findet sich in dieser Rolle auch in der östlichen Tradition. Vgl. Eus. HE 8,16,2 ; 8 App.1.4 ; Greg.Naz.or.4,96.

34 Lact.mort.pers.15,6.

35 Athan.hist.Ar.40,2 ; 44,1 ; 64,2 ; synod.18,2.

Maximians Rolle bei den Verfolgungen wird von Athanasius in der historia Arrianorum erwähnt, um Constantius II. beim Vorgehen gegen Athanasius' Anhänger schlimmer als Maximian erscheinen zu lassen, in synod.18,2 wird gesagt, daß der Sophist Asterius während der Verfolgungen unter Maximian opferte. Maximian wird hist.Ar.44,1 ; 64,2 ; synod.18,2 als πάππος Constantius' II. (Sohn Faustas, der Tochter Maximians) gekennzeichnet. Auf dieses Verwandtschaftsverhältnis wird auch in Dokumenten offiziellen oder offiziellen Charakters hingewiesen (vgl. z.B. Iul.or.2,51c ; Dessau 730 ; 732), ohne daß dabei allerdings das Wort πάππος verwendet wird. Von Diokletian als Verfolger ist dagegen bei Athanasius niemals die Rede. Athanasius, dessen historia Arrianorum um 358 erschien, konnte also damals noch auf eine Tradition zurückgreifen, in der Maximian als bedeutender Verfolger der Christen lebendig war, und sie gegen Constantius II. verwenden.

Hil.lib.c.Constant.imp.7 : Proclamo tibi, Constanti, quod Neroni locuturus fuissem, quod ex me Decius et Maximianus audirent : contra deum pugnas,... ; 8 : plus crudelitati vestrae, Nero, Deci, Maximiane debemus – sie schufen Märtyrer, Constantius II. nicht. Beide Stellen sind auf Maximianus Herculus, den Mitaugustus Diokletians, zu beziehen, weil Hilarius von Athanasius beeinflusst ist (I.Opelt, Hilarius von Poitiers als Polemiker, VChr 27,1973,203-217, dort 204 u. passim) und bei ihm dieselbe Tendenz faßbar ist, nämlich den Christenverfolger Maximian gegen Constantius II. auszuspielen. Vgl. dagegen Hilaire de

wahrgenommen worden ist. Er erscheint in der kirchlichen Tradition als einer, der die Beschlüsse eifrig und ohne Milde befolgte<sup>36</sup>. Von Eusebius<sup>37</sup> und anderen wird auch er als Mitinitiator und Verantwortlicher der Edikte dargestellt<sup>38</sup>. Zusammen mit Diokletian zählt er zu den Kaisern, die an den zehn Christenverfolgungen vor Konstantin beteiligt waren.

Eine vollständige Liste von zehn Verfolgungen und elf Kaisern, die in der christlichen Tradition seit Beginn des 4. Jhd. als Christenverfolger vor der Zeit Konstantins gelten, findet sich bei Augustin<sup>39</sup>. Auf diese Liste wird öfter Bezug genommen, auch wenn die Kaiser in der Regel nicht vollständig aufgeführt werden<sup>40</sup>.

Zudem werden die Verfolgungen in Africa, das zu Maximians Machtbereich gehörte, als besonders schwer betrachtet<sup>41</sup>.

Wenn Maximian persönlich beim Martyrium der Thebäer die entscheidende Rolle spielt, so steht dies in einer literarischen und historiographischen Tradition, die sich mehrfach beobachten läßt, nämlich den Kaiser in den Mittelpunkt zu rücken.

Nach dieser Tradition, alles auf den Kaiser zu konzentrieren, leitete etwa Diokletian persönlich bei Beginn der großen Verfolgung 303 die Maßnahmen gegen Palastangehörige (*sedeat ipse Diocletianus*)<sup>42</sup>. Die Aufforderung zum Opfer und z.B. die Tötung des Palastangehörigen Dorotheos erfolgte in Gegenwart des Augustus Diocletianus und des Caesars Galerius<sup>43</sup>.

Diese Ausrichtung auf den Herrscher persönlich als Verfolger ergibt sich nicht zwangsläufig von der historischen Realität her, wie es bei Dorotheos' Martyrium anzunehmen ist. In dieser stellt sie die Ausnahme dar und ist nur dann als gegeben zu betrachten, wenn die Gegenwart des Herrschers wahrscheinlich zu machen ist und seine Intervention Sinn macht.

Poitiers, Contre Constance. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par A.Rocher. Paris 1987 (= SChr.334), 35 u. 235, der glaubt, daß mit Maximianus Galerius gemeint ist, ebenso Barnes 1993,151. Hilarius' Werk entstand um 361. Vgl. auch die folgenden Anmerkungen.

36 Lact.mort.pers.15,6.

37 Eus.HE 9,9a,1 u. 9,10,8. Auch wenn Maximian an beiden Stellen bei Eusebius nur in Zitaten der Edikte erscheint, wird er bei diesem als Mitinitiator betrachtet. Er stirbt einen Tod, der einem Verfolger angemessen ist (Eus. HE 8,13,15 ; 8 App. 3).

38 Man vgl. Opt.3,8 ; Oros.7,25,13 ; Sulp.Sev.chron.2,32,4 : Diocletiano et Maximiano imperantibus acerbissima persecutio exorta... .

39 Aug.ciu. 18,52 : primam (persecutionem) quippe computant a Nerone quae facta est, secundam a Domitiano, a Traiano tertiam, quartam ab Antonino, a Severo (Septimius Severus) quintam, sextam a Maximino (Maximinus Thrax), a Decio septimam, octavam a Valeriano, ab Aureliano nonam, decimam a Diocletiano et Maximiano.

Mit Maximianus ist nicht Galerius gemeint, sondern der Mitherrscher Diocletianus. Vgl. Oros.7,25,13 : Interea Diocletianus in Oriente, Maximianus Herculus in Occidente vastari ecclesias, adfligi interficique Christianos decimo post Neronem loco praeceperunt ;

40 Vgl. z.B. Oros.7,25,13. Die Liste in dieser Form entstand am Anfang des 4. Jhd. Die Zehnzahl der Verfolgungen ist nämlich erst ab Eusebius belegt, von dem an Septimius Severus als Verfolger erwähnt wird. Vgl. A.Dague-Gaget, Septime Sévère, un empereur persécuteur des chrétiens, Rev. étud.aug. 47,2001, 3-32, dort 27.

Die Liste konnte Variationen erfahren. So wird etwa in der donatistischen Tradition (Aug.c.litt. Pet.2,202.207) Geta anstelle von Septimius Severus genannt. Vgl. Inglebert 1996,601 n.28. Von Sulp.Sev.chron.2,31/32 wird Hadrians Verfolgung als vierte erwähnt (quarta sub Hadriano).

41 Eus.HE 8,6,10 ; Opt.3,8 ; vgl. de St.Croix 94.

42 Lact.mort.pers.14,4.

43 Eus.HE 8,6,2,6,5. Vgl. Kuhoff 249 ; PLRE 1,270 s.v. Dorotheus 2.

Das tatsächliche Vorgehen gegen die Christen war in der Regel wesentlich komplexer. Dabei spielte der Verwaltungsapparat auf der Ebene der Provinz eine entscheidende Rolle.

Wenn die *Passio Maximian* in den Mittelpunkt stellt, greift sie inhaltlich höchstwahrscheinlich auf die Überlieferung über Iulian zurück, der als Verfolger gilt und als einer, der die Christen auch nach dem Sieg des Christentums im Reich bedroht. Er wird als besonders gefährlich betrachtet, weil er sich hütete, die Gelegenheit zum Martyrium zu geben<sup>44</sup>.

In den Quellen wird mehrfach von einer *largitio* vor dem Feldzug gegen die Perser 363 berichtet, die Iulian persönlich vornahm und bei der ein Weihrauchopfer von den Soldaten verlangt wurde<sup>45</sup>. Augustin, der auch davon spricht<sup>46</sup>, unterscheidet in seinem Bericht über die Reaktion der Soldaten deutlich den Gehorsam gegenüber dem Kaiser, dem *dominus temporalis*, von dem gegenüber Gott, dem *dominus aeternus*. Die Soldaten Iulians, soweit sie Christen sind, können und wollen dem Herrscher als *dominus temporalis* dienen. Die Antwort der Soldaten der Thebäischen Legion in cap. 9 legt deren Verpflichtungen ihren beiden Herren gegenüber in ähnlicher Weise deutlich dar und wertet den Dienst für den Kaiser in keiner Beziehung ab. Wörtliche Anklänge an den Text Augustins finden sich allerdings nicht in der Antwort der Soldaten, wie sie in der *Passio* überliefert wird. Für eine Übernahme dieser Vorstellungen aus Augustins Text oder der ihm zugrundeliegende Tradition sprechen dennoch eine Reihe von Gründen. Eucherius kannte Augustins Werke gut. In unserer Überlieferung erscheint Maximian niemals als persönlich tätiger Verfolger, was für Iulian durchaus gilt. Dessen Vorgehen gegen die Christen ist stark an ihn persönlich gebunden und ist offensichtlich als Modell für Maximian genommen worden. Der Gedanke, daß das Soldatsein und der gerechte Krieg sich mit dem Christsein vereinigen lassen, wird beredt bei Augustin vertreten und gehört in die Zeit nach Konstantin<sup>47</sup>.

Die anonyme *Passio* paßt dieser Konzentrierung auf die Person des Kaisers auch das Vorgehen an das an, was sonst in der Regel bei dessen persönlicher Anwesenheit überliefert wird. Die Soldaten verweigern das Opfer für die Götter und nicht einen Einsatz gegen die Christen<sup>48</sup>.

Maximian als handelnder Kaiser war die einzige Möglichkeit, die sich von der historischen Tradition her anbot, wenn man das Martyrium in die Zeit Diokletians und seiner Mitherrscher datieren wollte. Diokletian und Galerius spielten als handelnde Personen im Westen eine recht geringe Rolle, Constantius Chlorus galt als christenfreundlich,

44 Vgl. Aug.civ.18,52 ; Greg.Naz.4,62-84, besonders 4,84.

45 Zu den Verfolgungen Iulians vgl. generell Soc.3,13,1-7 ; Soz.5,18,1 ; zu Opfern anlässlich einer *largitio* vor dem Feldzug gegen die Perser vgl. Greg.Naz.or.4,82-84 ; Soz.5,17,7-12 ; Lib.or.18,168.

46 Aug. enarratio in Psalmos 124,7 : non debet dedignari homo, ex toto animo, et ex tota bona uoluntate, cum tota dilectione seruire domino etiam malo ? ecce seruit melior deteriori, sed ad tempus. quod autem dixi de domino et seruo, hoc intellegite de potestatibus et regibus de omnibus culminibus huius saeculi. aliquando enim potestates bonae sunt, et timent deum ; aliquando non timent deum. Iulianus exstitit infidelis imperator, exstitit apostata, iniquus, idololatra ; milites christiani seruierunt imperatori infideli ; ubi ueniebatur ad causam Christi, non agnoscebant nisi illum qui in caelo erat. si quando uolebat ut idola colerent, ut thurificarent, praeponebant illi deum ; quando autem dicebat : producite aciem, ite contra illam gentem, statim obtemperebant. distinguebant dominum aeternum a domino temporalis.

47 Vgl. Tomlin 39.

48 S. 97,4/5 u. passim ed. Chevalley.

Maximian dagegen hatte einen schlechten Leumund im Westen, der dazu noch durch sein unrühmliches Ende und den Vorwurf, gegen Konstantin einen Putsch versucht zu haben, fester Bestandteil der Tradition geworden war. Die *Passio* greift 15 darauf zurück, und zwar offensichtlich im Anschluß an *Lactanz*<sup>49</sup>.

### *V. Die Dezimierung*

Die Bestrafung der Thebäischen Legion mit der Dezimierung, die die *Passio* als erste Stufe der Bestrafung erwähnt, und die schließliche Hinrichtung aller ihrer Mitglieder sind als Maßnahme gegen christliche Soldaten sonst nirgends bezeugt.

Die Strafe der Dezimierung ist in der Spätantike ungewöhnlich und einmal überliefert, aber nicht in Zusammenhang mit Christenverfolgungen<sup>50</sup>, sondern auf Iulians Feldzug gegen die Perser 363. Zudem wurde sie auch dort nicht in ganz strengem Sinn angewendet, sondern betraf nur etwa 1% der Soldaten. Ebenso ist die Tötung ganzer Einheiten nicht faßbar. Einer strengen Bestrafung von Soldaten widersprachen generell die Schwierigkeiten, die sich bei der Rekrutierung stellten. Sie wurde daher nur sehr selten angewendet<sup>51</sup>.

### *VI. Zusammenfassung*

Die Schilderung, die die *Passio* vom Vorgehen gegen die christlichen Soldaten und von deren Bestrafung gibt, entspricht in keiner Weise der Chronologie, der Aufteilung der Verantwortung im Westen des Reiches und dem bezeugten Vorgehen gegen die Christen in der Zeit der ersten Tetrarchie.

Bei der sonst überlieferten Verfolgung der Christen sind andere chronologische Fixpunkte und Verfahrensweisen zu beobachten. Auch die Menge der Bestraften und die Art der Bestrafung sind ungewöhnlich. Dies spricht wie schon frühere Beobachtungen, die besonders van Berchem gemacht hat, gegen die Historizität der geschilderten Vorgänge, sondern für deren Erfindung.

Die Darstellung ist ganz auf Maximian und sein persönliches Wüten gegen die Christen ausgerichtet und läßt außer acht, daß er außerhalb seines Gebietes handelte. Sie berücksichtigt in keiner Weise das Vorgehen, wie es sich aus unseren Quellen erschließen läßt. Ein Heeresverband, der mehrere Einheiten umfaßt, wurde nirgends gegen Christen eingesetzt, und das Vorgehen gegen die Soldaten mit der Auslöschung ganzer Truppenkörper findet sich sonst nicht belegt.

Der politische und administrative Rahmen, in dem sich die eigentliche Christenverfolgung und ihre Vorphase abspielten, und die verwendeten Maßnahmen werden in der Darstellung der *Passio* nicht nur nicht erwähnt, sondern durch solche ersetzt, die keinen Bezug auf die Realität haben und daher als topisch zu betrachten sind.

Die *Passio* darf also in keiner Weise als historische Quelle für die geschilderten oder für vergleichbare Ereignisse im letzten Jahrzehnt des 3.Jhd. verwendet werden. Sie spiegelt vielmehr die historischen und literarischen Kenntnisse ihres Verfassers wieder,

49 *Lact.mort.pers.*30.

50 *Amm.*24,3,2. Vgl. den Boeft 2002,73-75. Gegen die Dezimierung als spätantike Strafe generell vgl. irrtümlich van Berchem 26.

51 Vgl. z.B. *Amm.* 29,5,22 sqq. Zu den Strafen im spätantiken Heer vgl. Grosse 236/37.

seine Mentalität, seine Absichten und seine Vorstellungen. Sie stellt eine später erfundene Geschichte zur Erklärung der Verehrung verschiedener Märtyrer dar. Dabei spielen die Vorstellung der Verfolgung als Krieg gegen die Christen und die Sicht des Kaisers als persönlicher Verfolger die entscheidende Rolle. Dadurch werden auch die Soldaten für die Schilderung so wichtig.

Zu fragen bliebe, warum man zu diesem Vorgehen schritt<sup>52</sup> und an welche Zuhörerschaft man dabei dachte. Auszuschließen sind gebildete Mitglieder der kaiserlichen Verwaltung und Armee. Für sie ist die anonyme Passio mit ihrer Datierung auf den Feldzug gegen die Bagauden und ihrer Vorgehensweise gegen die Christen, nämlich der Forderung, in Gegenwart des Kaisers zu opfern, wesentlich plausibler. Zudem sprach die Überlieferung über Iulian davon.

52 Zu einem Erklärungsversuch vgl. etwa Woods 1994. Sein Versuch, die Abfassung der Geschichte in Zusammenhang mit Eugenius' Usurpation zu bringen, hat stark hypothetischen Charakter. Den Inhalt der Passio als Antwort auf eine bestimmte politische Situation zu deuten, bietet große Schwierigkeiten, weil gesicherte Anhaltspunkte im Text fehlen.

# L'insignifiance de la négritude : Maurice le Maure\*

Jean-Jacques Aubert  
Université de Neuchâtel

L'hagiographie participe à la fois de l'histoire et de la fiction littéraire. A l'instar du genre de la biographie antique et en particulier des Evangiles, le discours se focalise sur l'individu par rapport à son entourage, et joue sur les registres du dire et du faire, de l'être et du paraître. En fin de compte, le saint se distingue surtout par la somme de ce que la tradition a bien voulu formuler et retenir à son sujet. Comme celle-ci évolue sous l'effet de l'amplification rhétorique et en fonction d'attentes liées à des contextes historiques, géographiques et culturels variables, les représentations en viennent, paradoxalement, à souligner les vides et les silences, invisibles en l'état initial, mais rétrospectivement criants.

Les récits de *la passion des martyrs d'Againe*, qu'il s'agisse de celui d'Eucher de Lyon au milieu du V<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup> ou de celui de l'Anonyme, peut-être à peine plus tardif, ne donnent que peu d'indications biographiques sur les protagonistes du drame. Eucher présente très brièvement (§ 8) le *primicerius* Mauricius, le *campidoctor* Exuperius et le *senator militum* Candidus comme des officiers d'une légion thébaine (§ 3) formée d'éléments originaires de la Haute-Egypte, alors en déplacement dans la partie occidentale de l'empire sous le règne de Maximien, au pouvoir de 285 à 305. Assurément, l'évêque de Lyon cherche moins à fonder le culte de personnalités bien profilées qu'à souligner la compatibilité de la foi chrétienne avec la loyauté militaire, une idée tout à fait anachronique à l'époque de la rédaction. L'auteur de la *Passion anonyme*<sup>2</sup> est à peine plus généreux en détails : après avoir rappelé l'origine de la légion thébaine, il souligne que les soldats qui la composent sont des chrétiens qui suivent le rite oriental et placent leur engagement envers le Christ avant leur devoir vis-à-vis de l'empereur (96, 5-9 C). La liste des meneurs est la même que chez Eucher (98, 17-19 C), avec une légère hésitation concernant le grade d'Exuperius (signifer, princeps ou campidoctor, 104, 13-14 C). Par contre, l'Anonyme rattache les circonstances du martyre à la campagne menée contre les Bagaudes en Gaule (96, 4-5 C), à la fin des années 280, un détail historiquement improbable,

\* Remerciements aux organisateurs du colloque, à mes collègues L. Chappuis Sandoz, P.-A. Mariaux et J.-D. Morerod, ainsi qu'à Mme Ch. Touati et M. S. Leuenberger pour leur aide.

1 *Passio Acaunensium martyrum auctore Eucherio episcopo Lugdunensi*, ed. B. Krusch, MGH, Script. rer. merov. III, Hanovre 1896, reprise en appendice dans D. van Berchem, *Le martyre de la légion thébaine. Essai sur la formation d'une légende*, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 8, Bâle 1956, 55-59.

2 *La Passion anonyme de saint Maurice d'Againe*, édition critique par E. Chevalley, *Vallesia* 45, 1990, 37-120, texte et traduction pp. 96-117, citée d'après la page et la ligne.

mais littérairement important pour mon propos. Toujours est-il qu'aucune des deux sources textuelles antiques ne fait état d'une quelconque différence somatique à connotation ethnique chez aucun des personnages. L'une et l'autre louent la valeur militaire des soldats thébains, leur noblesse de caractère et leur dévotion à la foi chrétienne<sup>3</sup>.

Quelle que soit l'historicité de l'événement sur lequel le récit prétend se fonder<sup>4</sup>, ce vide biographique constitue pour les hagiographes et imagiers postérieurs une invitation à l'amplification, au fur et à mesure que le culte du saint et de ses reliques va se diffuser dans l'Occident médiéval. D'autres que moi, plus compétents, seront appelés à parler de cette évolution historique dans le cadre de ce colloque, et il me suffira de dire ici, en m'appuyant sur l'autorité d'autrui<sup>5</sup>, que les représentations iconographiques de saint Maurice datant du Haut Moyen Âge, peu nombreuses et dispersées, sont unanimes à exhiber un homme à peau claire, sans traits physiologiques particuliers. Cet état de fait ne sera bouleversé qu'au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle : dans la nouvelle cathédrale de Magdeburg se dresse alors la statue d'un soldat en armes, à l'origine presque grandeur nature (env. 150 cm), dont le visage révèle une peau noire, des lèvres charnues, ainsi qu'une certaine « platyrrhinie », aujourd'hui effacée par une cassure peu nette, alors qu'un probable prognathisme est amenuisé par le contour du haubert, lequel cache aussi complètement la chevelure. La stature, le regard, la composition, le contexte, tout concorde à évoquer une personnalité inspirante et inspirée, sans rappel aucun des nombreuses caricatures antiques et médiévales de figures négroïdes à connotations démoniaques ou serviles. La négritude du saint Maurice de Magdeburg ne peut être comprise que comme une qualité positive d'un point de vue aussi bien esthétique que symbolique.

D'après la datation relativement précise (entre 1240 et 1255), il semble que l'innovation artistique doive être attribuée, au-delà de l'artiste anonyme qui a créé la statue, à l'évêque Wilbrand (en charge de 1235 à 1254), véritable promoteur du culte de saint Maurice<sup>6</sup>. Bien que le motif n'ait pas suscité immédiatement une foule d'émules,

3 Cf. § 3 : « viri in rebus bellicis strenui et virtute nobiles, sed nobiliores fide » et 96, 6-9 C : « Quae legio sex milia et sexcentos viros validos animis et instructos armis antiquorum Romanorum habebat exemplo ».

4 Pour une invention vers 392 à des fins de propagande politique, cf. le plaidoyer ingénieux et onvaincant de D. Woods, « The Origin of the Legend of Maurice and the Theban Legion », *Journal of Ecclesiastical History* 45, 1994, 385-95, (dans la version mise à jour en septembre 1999 sur [www.ucc.ie/milmar/Maurice.html](http://www.ucc.ie/milmar/Maurice.html), s.v. Origin of Cult, aimablement signalée par mon collègue J.-D. Morerod). Woods attire l'attention sur un certain Flavius Mauricius, *v(ir) c(larissimus) com(es) ord(inis) prim(i) et dux (Aegypti)*, attesté en particulier dans *P.Oxy.* LXIII 4381, lignes 3 et 11 (375) ; *AE* 1908, N° 235 = *AE* 1909, N° 108 = E. Bernand, *ZPE* 82, 1990, 180-81, Taf. VIb (Syène, 367/375) ; et *ChLA* XII 523 (D. Hagedorn, *ZPE* 34, 1979, 101, n. 1) ; cf. A.H.M. Jones, J.R. Martindale, J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. I, *A.D.* 260-395, Cambridge 1971, 570, que rien n'empêcherait d'avoir accompagné des renforts envoyés à l'époque en Italie du Nord.

5 G. Suckale-Redlefsen, *Mauritius : Der heilige Mohr / The Black Saint Maurice*, Menil Foundation, Houston/Zurich 1987, 34-35. Cf. aussi J. Devisse, « Un Noir sanctifié : Maurice », dans *L'image du Noir dans l'art occidental* II.1, Fribourg 1979, 149-204 et 241-54.

6 Cf. J. Devisse (*op. cit.*, n. 5) 159 et 248, n. 149, avec référence aux *Regesta archiepiscopatus Magdeburgensis*, ed. G.A. von Mühlverstedt, Magdeburg 1881, 488, § 1063. Mon collègue P.-A. Mariaux me rend attentif au fait que la statue de saint Maurice de Magdeburg pourrait être un remploi et que sa création pourrait remonter aux années 1220 ou 1230 (cf. E. Ullmann, éd., *Der Magdeburger Dom, ottonische Gründung und staufischer Neubau*, Schriftenreihe der Kommission für Niedersächsische Bau- und Kunstgeschichte bei der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft, vol. 5, Leipzig 1989). Le commanditaire en aurait alors été l'archevêque Albrecht II von Kefernburg, responsable de la translation des reliques (un morceau



d'autres représentations de saint Maurice noir, concentrées en Allemagne du centre et du nord, jusque sur la Baltique, sont attestées entre le XIV<sup>e</sup> et le XVI<sup>e</sup> siècles. Ce courant artistique a été soigneusement analysé au cours du dernier quart de siècle<sup>7</sup>. Les interprétations qu'on en a donné, aussi pertinentes et séduisantes soient-elles, laissent encore quelques questions sans réponse. Ainsi, Maurice d'Agaune serait devenu depuis le XI<sup>e</sup> siècle un saint non seulement militaire, mais essentiellement impérial et germanique, dans le contexte particulier d'une série de campagnes contre les Slaves, ces hommes du nord qui incarnent le mal et le péché, apanage de l'Éthiopie à une époque plus ancienne. Au début du XII<sup>e</sup> siècle, Honorius Augustodunensis<sup>8</sup> aurait remis à la mode les conceptions ethnocentriques des Anciens, selon lesquelles « nous » s'opposent à « eux », le rôle de ces derniers étant en l'occurrence joué par les Nordiques, au type physique desquels les Anciens opposaient les Ethiopiens. A la même époque, les croisades, et plus particulièrement les campagnes de Frédéric II Barberousse, auraient contribué à mieux faire connaître et apprécier la Méditerranée orientale et ses habitants, quoique ennemis, et à substituer une certaine humanité à la bestialité qu'on leur associait jusqu'alors. Un jalon de cette évolution se trouverait dans une lettre apocryphe que l'empereur germanique aurait adressée au sultan Saladin<sup>9</sup>, un document dont les « constats » permettraient de dé-démoniser la figure du Maure noir originaire de ces régions<sup>10</sup>. C'est à ce double phénomène qu'on devrait l'apparition, avant la statue du saint Maurice noir de Magdeburg, de figures héroïques ou bibliques noires, dans les textes et l'iconographie. On peut citer par exemple la Reine de Saba<sup>11</sup>, la Vierge Marie devenue la Madone noire<sup>12</sup>, ou encore le roi mage Balthazar (cf. ci-dessous).

Les réserves que m'inspire une telle interprétation reposent sur le fait qu'il me paraît abusif de penser que les contacts établis avec l'Orient dans le cadre ou en marge des

du crâne) de Maurice dans la nouvelle cathédrale le 28 septembre 1220. L'exhumation du caractère somatique particulier de Maurice aurait eu pour but de dynamiser le culte de Maurice en attirant les pèlerins dont la curiosité aurait été attisée par la nouveauté de la représentation.

7 Cf. ci-dessus, n. 5.

8 Honorius Augustodunensis, *De imagine mundi* (PL 172.131) ; cf. J. Devisse (*op. cit.*, n. 5) 154-55, sans références précises.

9 PL 207.497-498, *Epist.* 213, datée du XIII<sup>e</sup> siècle.

10 Ou encore dans un passage du *Parzival* de Wolfram von Eschenbach, où le héros Gahmuret sait faire le lien entre l'apparence physique de Belacâne, reine païenne noire de la lointaine Zazamanc (1.24.6-13), et ses qualités morales, comme l'innocence et la loyauté (1.28.10-19). Bien que l'auteur reste très ambigu dans son jugement esthétique sur la négritude, la rencontre entre Gahmuret et Belacâne débouche sur une union dont naîtra Feirefiz, futur compagnon de Perceval. Cf. *Wolfram von Eschenbach, Parzival, Mittelhochdeutschertext nach der 6. Ausgabe von K. Lachmann, Übersetzung von P. Knecht*, Berlin/New York 1998, 28 et D. Flüher-Kreis, « Mauritius – heiliger Ritter, Mohr und Reichspatron », dans *Kunst + Architektur in der Schweiz* 54.3, 2003, 16-22, surtout 18 et nn. 7-9.

11 G. Suckale-Redlefsen (*op. cit.*, n. 5), 24/25, attribuée, après d'autres, à Nicolas de Verdun la première représentation de la Reine de Saba comme Africaine, dans une plaque émaillée d'un ambon de Klosterneuburg, datée de l'année 1181 ; cf. aussi J. Devisse (*op. cit.*, n. 5), 129 et 133, ill. 103.

12 Cf. J. Pelikan, *Mary Through the Centuries : Her Place in the History of Culture*, New Haven/Londres 1996, 78-79, pour une Marie multiculturelle fondée sur le Cantique des Cantiques 1:4 et une contamination avec des déesses païennes (Demeter, Isis), peut-être représentées comme noires en Asie Mineure, avec références à A.-J. Delattre, *Le culte de la sainte Vierge en Afrique d'après les monuments archéologiques*, Paris 1907 ; M. Durand-Lefebvre, *Etude sur l'origine des Vierges noires*, Paris 1937 ; et M. Pope, *Song of Songs : A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1977, 307-18.

croisades aient pu favoriser la tolérance à l'égard de l'altérité ethnique. De plus, on ne peut ignorer que la différence somatique liée à la négritude ait été perçue de manière double et ambiguë déjà dans les sources antiques, qu'elles soient païennes ou chrétiennes, bibliques ou patristiques. Ainsi, textes et images véhiculent côte à côte des connotations positives et négatives, sans exclure un regard neutre ou indifférent, et cela depuis des siècles et dans l'ensemble du monde gréco-romain. Même s'il faut bien reconnaître que les représentations de Noirs de l'Antiquité chrétienne et du Haut Moyen Age semblent privilégier les connotations négatives, d'un point de vue aussi bien théologique et moral qu'esthétique, il apparaît que le phénomène qui consiste à promouvoir une vision plus positive ne se manifeste dans l'iconographie qu'après avoir été verbalisé ou poétisé dans les textes<sup>13</sup> eux-mêmes n'étant que les reflets individuels d'une conscience collective susceptible de remonter bien plus haut dans le temps.

Cela est particulièrement flagrant dans le cas de la fabrication du roi mage noir<sup>14</sup>. En l'absence de tout indice de nature biographique dans le texte biblique (Mt 2:1-12), il a fallu attendre

- Tertullien pour établir, au début du III<sup>e</sup> siècle, un lien avec le *Psaume* 71(72):10-11 qui permet de faire des mages des rois (de Tarsis, peut-être dans la péninsule ibérique, de Saba et de Seba, au sud de l'Arabie et peut-être en Afrique)<sup>15</sup> ;

- son contemporain Origène pour en compter trois, en relation avec les offrandes mentionnées par Matthieu<sup>16</sup> ;

- Jérôme, à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, pour leur attribuer une origine distincte (Perse, Arménie et Scythie) et en faire les trois fils de Noé<sup>17</sup> ;

- et son contemporain [Ps. ?]Augustin pour les considérer comme les représentants par excellence des Gentils (*primitiae gentium*), eux dont l'universalité, comprise par référence au *Psaume* 71, est soulignée ailleurs au moyen de l'inclusion de ses éléments les plus marginaux, en l'occurrence les Ethiopiens<sup>18</sup>. Indépendamment, Hilaire de Poitiers, commentant le *Psaume* 67:32 ou 71:9-10<sup>19</sup>, suivi au VI<sup>e</sup> siècle par des poètes latins

13 Ce qui en soit n'est pas une fatalité, l'innovation dans les arts visuels pouvant déboucher sur la poétisation d'un motif donné.

14 Pour le roi mage noir, cf. H. Kehrer, *Die heiligen drei Könige in Literatur und Kunst*, Leipzig 1908-1909, réimpr. Hildesheim 1976 ; et P.H.D. Kaplan, *The Rise of the Black Magus in Western Art*, Studies in the Fine Arts : Iconography 9, Ann Arbor, Michigan 1985, en particulier 19-34 et 71 (étant donné la difficulté d'accès à cet ouvrage si riche, j'en ai tiré des références aussi précises qu'il était possible).

15 Tertullien, *Adversus Marcionem* 3.13.8 ; *Adversus Iudaeos* 9.12 (PL 2.619) ; *De Idolatria* 9 ; cf. H. Kehrer (*op. cit.*, n. 14), vol. 1, 13, n. 2, et 21 ; P.H.D. Kaplan (*op. cit.*, n. 14), 21 et 231, n. 9.

16 Origène, *In Genesim homelia* 14.3 ; cf. H. Kehrer (*op. cit.*, n. 14), vol. 1, 13, n. 7, et 22 ; P.H.D. Kaplan (*op. cit.*, n. 14), 21 et 231, n. 12.

17 Jérôme, *Expositio Quatuor Evangeliorum* (PL 30.537), développé à la fin du VIII<sup>e</sup> s. dans une *In Matthaei evangelium expositio* (PL 92.13) ; cf. P.H.D. Kaplan (*op. cit.*, n. 14), 22, n. 20 (sans référence précise) et 32-33, et 237, nn. 70-71.

18 [Ps. ?]Augustin, *Sermones in Epiphania Domini* 131 et 200-204 (PL 38.1028, 1031, 1033-34, 1036, 1038 et 39.2005) ; *Enarrationes in Psalmos* 71 et 73 (PL 36.909 et 938), *passim* ; cf. Kaplan (*op. cit.*, n. 14), 22 et 232-33, nn. 21-27, qui remarque que le caractère universel des rois mages a été repris et diffusé par le pape Léon le Grand (440-461), dans ses *Sermones in Epiphaniae solemnitate* 33 (PL 54.242) et 35 (PL 54.250).

19 Hilaire de Poitiers, *Psalmorum explanatio* (PL 9.466) et *De Trinitate* (PL 10.123-125) ; cf. Kaplan (*op. cit.*, n. 14), 23-24 et 233-34, nn. 29-30.

occidentaux comme Venance Fortunat<sup>20</sup>, Fulgence<sup>21</sup> et Sedatus<sup>22</sup>, suggèrent plus ou moins explicitement un lien entre mages et Ethiopiens. Mais ce n'est qu'avec un texte attribué à Bède, et daté entre les VIII<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, que le troisième mage, Balthasar, est qualifié de « fuscus », par opposition au « canus » Melchior et au « rubicundus » Caspar<sup>23</sup>. Même s'il ne s'applique qu'à la couleur de la chevelure (et de la barbe), le détail est suffisant pour trouver sa confirmation et sa spécification au niveau cutané (« fuscus, niger ») dans un texte inclus dans une *Catechesis Celtica* des X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles<sup>24</sup>. Et malgré tout, ce ne sera pas avant le milieu du XIV<sup>e</sup> siècle que le roi mage apparaîtra comme Noir dans l'iconographie<sup>25</sup>.

Dans le cas de Maurice, la négritude est prise en ligne de compte dans les textes au plus tard dans une chronique impériale datée du XII<sup>e</sup> siècle<sup>26</sup> :

Er was zewâre  
herzog der Mòre  
(...)  
daz sint wunderlîchiu dinc –  
und die cristen under uns sint.  
von den swarzen Mòren  
wir nemegen anders niht gehôren.

Mieux connu et contemporain de la statue de Magdeburg, Jacques de Voragine consacre plusieurs pages de sa *Légende dorée* (rédigée avant 1264) à saint Maurice, dont il discute en préface la valeur symbolique du nom et de la négritude qui en découle naturellement :

Maurice vient de *mare*, mer, et de *cis*, qui veut dire vomissant ou bien dur ; ou de *us*, signifiant conseiller ou qui se hâte. Ou bien il vient de *Mauron*, qui, d'après Isidore, signifie noir, en grec. En effet, il y eut amertume

20 Venance Fortunat, *In laudem sanctae Mariae* (ed. M. Reydellet 2004), vv. 79-80 (« David dixit : "Adorabunt hunc munere reges, / servibunt gentes et Saba dona dabit..." ») et 94-95 (« ...quem Salvatorem germine virgo dedit, / Aegypti, labor Aethiopum Sabaimque sublimes... ») ; cf. Kaplan (*op. cit.*, n. 14), 25 et 234, n. 31 (dont je ne comprends pas la référence à 1.8.6).

21 Fulgence, *Contra Fabianum* (*Contra gesta quae adversus eum Fabianus haereticus falsa confinxit*), frg. 34 (*PL* 65.810) ; cf. Kaplan (*op. cit.*, n. 14), 25 et 234, n. 32.

22 Sedatus, *Homilia de Epiphania* (*PL* 72.773) ; cf. Kaplan (*op. cit.*, n. 14), 25 et 234, n. 33.

23 Pseudo-Bède, *Excerptiones Patrum, Collectanea, Flores ex Diversis, Quaestiones et Parabolae* (*PL* 94.541) ; cf. Kaplan (*op. cit.*, n. 14), 26-27 et 234-35, nn. 35-44.

24 Vatican Reg. Lat. 49, VII, *commentum de verbis Ioh.* ii, 1-11, fs 45v-47r ; cf. Kaplan (*op. cit.*, n. 14), 28 et 236, n. 48.

25 G. Suckale-Redlefsen (*op. cit.*, n. 14), 26/27-28/29, où l'auteur fait justement remarquer que l'iconographie du mage noir est tardive (milieu du XIV<sup>e</sup> siècle) et s'étend à partir de la Bohême et du Sud de l'Allemagne, pour n'atteindre Cologne qu'au milieu du XV<sup>e</sup> siècle. H. Kehrer (*op. cit.*, n. 14), vol. 2, 224, faisait remonter à 1355 en Alsace la première représentation iconographique du Mohrenkönig (« Tympanonrelief im Thanner Westportal »). P.H.D. Kaplan (*op. cit.*, n. 14), 84 et 87-90, considère une peinture murale du monastère d'Emmaüs à Prague (fig. 48) comme la première image du mage noir.

26 *Die Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen*, MGH, SS, I,1, Deutsche Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters, I, Deutsche Kaiserchronik, Berlin/Zurich 1964, 199-202, vv. 6451-6621, en particulier 6502-3 et 6560-63. Cf. G. Suckale-Redlefsen (*op. cit.*, n. 5), 17 et 144, n. 1.

dans l'habitation de misère et dans l'éloignement de sa patrie. Il fut vomissant en rejetant le superflu ; dur et ferme en souffrant les tourments ; conseiller, par les exhortations qu'il adressa à ses compagnons d'armes. Il se hâta par la ferveur et la multiplicité de ses bonnes œuvres ; il fut noir, parce qu'il se méprisa lui-même<sup>27</sup>.

Bien qu'il s'inspire largement et explicitement de la Passion d'Eucher, Jacques de Voragine commence son récit en évoquant en termes paradisiaque la Thébaïde dont Maurice est originaire,

un pays situé en Orient, au-delà des confins de l'Arabie. Il est riche, fertile en fruits, et délicieux par les arbres dont il est planté. Ses habitants passent pour avoir une grande taille. Ils sont adroits à manier les armes, intrépides dans les combats, d'un caractère éclairé et très riches en sagesse<sup>28</sup>.

Mais l'auteur de la *Légende dorée* n'est pas sans savoir que la ville elle-même est située sur le Nil, « un fleuve qui sort du Paradis », dans une région christianisée très tôt, par Jacques, frère du Christ. Il ne serait pas difficile de démontrer que tous les aspects positifs associés par l'auteur à la patrie de Maurice et à ses habitants (dont la couleur n'est pas précisée) appartiennent à un ensemble de conceptions largement diffusées dans l'Antiquité par les ethnographes grecs, d'Homère et Hérodote à Strabon, et adoptées dans le monde latin par l'intermédiaire d'auteurs comme Manilius, Pomponius Mela et Pline l'Ancien.

La négritude de Maurice découle donc moins de sa patrie que de son nom, lui-même à connotation ethnique. Dans l'Antiquité classique, on trouve une abondance de textes suggérant que les Mauri, une tribu localisée au sud de l'Atlas, tirent leur nom de la couleur de leur peau :

et la Mauritanie tient son nom de son visage et tire son identité de sa couleur<sup>29</sup>.

Les poètes Martial et Juvénal ont, comme il se doit, exploité l'équation *maurus/Aethiops* ou négritude, une habitude qui a passé dans la littérature chrétienne de langue grecque, en particulier dans les *Actes de Pierre et de Paul* (chap. 16) et dans la *Passion de Bartholomée*

27 Jacques de Voragine, *Légende dorée* 141(136), *De sancto Mauritio et sociis suis*, Praef.-1 (ed. Th. Graesse 1890) : « Mauritius dicitur a *mari* et *cis*, quod dicitur vomens vel durus, et *us*, quod interpretatur consiliator vel festinans. Vel dicitur a *mauron*, quod secundum Ysidorum graece dicitur nigrum. Ipse namque habuit amaritudinem pro incolatu miseriae et dilatione patriae, fuit vomens per superfluum abiectionem, durus et firmus per tormentorum perpersionem, consiliator per commilitonum exhortationem, festinans per fervorem et bonorum operum multiplicationem, niger per sui despectionem ». Trad. J.-B.-M. Roze, GF 1967/1990, vol. II, p. 218.

28 *Ibidem*, « Est autem ipsa regio in partibus orientis ultra fines Arabiae, habilis opibus, fructibus fertilis, arboribus delectabilis. Habitatores vero illius regionis dicuntur esse magni corporibus, armis strenui, in bello fortissimi, callidi ingenio, sapientia locupletissimi ». Trad. J.-B.-M. Roze.

29 Manilius, *Astronomica* 4.729-730 : « ... et Mauretania nomen / oris habet titulumque suo fert ipsa colore ». Ce texte et ceux qui suivent sont traduits et discutés dans J.-J. Aubert, « Du Noir en noir et blanc : éloge de la dispersion », dans *MH* 56, 1999, 159-82.

(chap. 2 et 7). Au IV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., l'épigrammatiste Palladas d'Alexandrie se moque de la « trompe », c'est-à-dire de la bouche lippue du rhéteur Mauros (un Egyptien, selon le lemme de *Anth. Pal.* 11.204). Au VI<sup>e</sup> siècle, un document papyrologique en provenance d'Hermoupolis et relatif à la vente d'une jeune esclave par des trafiquants éthiopiens la décrit comme *maura* tout en la nommant Atalous, alias Eutychia<sup>30</sup>. Mais il serait faux de penser que le nom constitue un indicateur infallible de négritude. En tant que *cognomen*, Maurus/Maura, tout comme Niger/Nigra, peut faire référence au teint basané ou à la couleur des cheveux, ou encore n'avoir aucun rapport avec les personnes qui le portent. Le premier cas de figure est illustré par la grand-mère d'Ausone, Aemilia Corinthia, que ses petits camarades avait charitablement affublée du surnom de Maura à cause de sa peau mate<sup>31</sup>. La connotation ethnique y est tout à fait absente. Sans vouloir nier le caractère évocateur d'un nom formé sur *maurus*, il faut bien admettre que les Mauricii, Mauriciani et autres Maurini sont juste trop communs pour garantir une origine ethnique précise<sup>32</sup>.

L'origine géographique de saint Maurice est en soi beaucoup plus parlante, mais non dénuée d'ambiguïtés. La Thébàide est une région de la Haute-Egypte, à mi-chemin entre l'Egypte méditerranéenne et gréco-romaine d'Alexandrie, du Delta et du Fayoum, et le royaume kush de la Nubie, communément désigné comme l'Ethiopie dans l'Antiquité. Pour les Grecs et les Romains, l'Egypte n'est pas automatiquement associée à une différence somatique. On trouve bien ça et là un poème qui combine Egypte et Ethiopie, comme cette élégie anonyme de provenance et de date inconnues préservée dans l'*Anthologie latine* et intitulée *De Aegyptio* :

Du Levant s'est avancé l'enfant adoptif de la nuit ; seul,  
sous les rayons du soleil, il garde l'apparence des ténèbres.  
Le corbeau, le charbon, la cendre sont en parfaite harmonie  
avec sa couleur. Le nom qu'on te donne te convient bien, Aethiops<sup>33</sup>.

Même association d'idées dans l'éloge d'Olympius (*Anth. Lat.* 353), venator égyptien, sous la plume de Luxorius, un poète latin nord-africain d'époque vandale qui exprime sa profonde admiration pour le teint noir de son idole en vers d'inspiration virgilienne. Mais ce sont peut-être des exceptions. Pour les juifs comme pour les chrétiens, l'Egypte évoque des épisodes terribles de l'histoire biblique et représente le berceau des superstitions incarnées dans des dieux thériomorphes. Pour le Tertullien du *De Spectaculis* (3.8), l'Egypte est associée à l'Ethiopie pour désigner la *gens peccatrix* par excellence. Et pour le lecteur de récits hagiographiques à partir du début du III<sup>e</sup> siècle, c'est bien sûr la quatrième vision de Perpétue qui résume le mieux la face négative de la conception du christianisme primitif à l'égard des Egyptiens. Introduite dans l'arène, la candidate au

30 F. Preisicke, « Ein Sklavenkauf des 6. Jahrhunderts », *APF* 3, 1906, 415-24.

31 Ausonius, *Parentalia* 5.4-5 : « nomen huic iocularum datum, cute fusca quod olim / aequales inter Maura vocata fuit ».

32 Cf. *Onomasticon* de V. Devit, 1887, vol. 4, pp. 409-10 ; et index de *ILS, cognomina*, ss.vv. et s.v. *Niger*.

33 *Anthologia Latina* 182 (p. 155, éd. Riese) : « Ex oriente die noctis processit alumnus. / Sub radiis Phoebii solus habet tenebras. / Corvus carbo cinis concordant cuncta colori. / Quod legeris nomen, convenit : Aethiops ».

martyre se voit confrontée à un adversaire égyptien, d'apparence hideuse (*foedus specie*) dont elle vient miraculeusement à bout. Incarnation du diable, le redoutable pugiliste doit sa laideur à sa peau noire, selon une version plus tardive contenue dans les *Actes* qui datent du IV<sup>e</sup> ou du V<sup>e</sup> siècle<sup>34</sup>. La figure de l'Égyptien ou, pire encore, de l'Éthiopien noir qui remplit la double fonction de diable et de bourreau va dominer la littérature patristique pendant des siècles<sup>35</sup> et on peut parier que l'arrivée d'une armée de Noirs dans la vallée du Rhône, si elle s'était jamais produite, n'aurait pu laisser indifférent le témoin oculaire. Dans tous les cas, l'imagination du lecteur de la *Passion* d'Eucher ou de la *Passion* anonyme pouvait courir sans se heurter à l'obstacle de l'historicité de l'événement.

D'ailleurs, on ne peut écarter d'emblée l'idée que cette conception ait été partagée par la source d'Eucher et de l'Anonyme. Que la mission confiée à la légion thébaine ait consisté à prêter main-forte à Maximien dans sa persécution des chrétiens (selon Eucher, § 4) ou, plus vraisemblablement, à mâter une révolte, qu'il s'agisse effectivement de celle des Bagaudes vers 286/7, comme le laisse entendre le début du récit de l'Anonyme (96, 4-5 C), ou d'une autre, les Thébains arrivent en Occident en qualité d'agents de la répression impériale, c'est-à-dire comme bourreaux et tortionnaires. Et c'est par un phénomène d'inversion des rôles qu'ils deviennent eux-mêmes martyrs. Or, il se trouve que ce phénomène d'inversion est bien attesté dans la littérature hagiographique de langue grecque du début du cinquième siècle, dans le cadre des légendes relatives à Moïse l'Éthiopien, un saint noir actif dans le désert de Sketis à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, et dont l'histoire, les actions et les pensées nous sont rapportées par diverses sources s'étalant du V<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle<sup>36</sup>. Esclave d'un fonctionnaire romain en poste en Egypte, Moïse avait été expulsé du domicile dominical du fait de ses mauvaises dispositions. Errant dans le désert, il avait mené une vie de brigand avant de rejoindre la communauté cénobitique de Sketis pour finir, ermite et martyr, victime d'un raid de Maziqes vers 407. Dans le cas de Moïse l'Éthiopien, l'inversion se produit à plusieurs niveaux : l'esclave pervers passé brigand se convertit, le bandit acquis à la non-violence en arrive à policer des malfrats qui l'attaquent dans sa cellule avant de les ramener au Christ, et le meurtrier de jadis finit par être à son tour assassiné.

La biographie de Moïse l'Éthiopien nous est bien mieux connue que celle de Maurice. En effet, nous disposons tout d'abord d'une rubrique de l'*Histoire Lausiaque* de Palladius, datée d'environ 420 et reprise par l'historien Sozomène vers 440, puis par l'historien byzantin Nicéphore Calliste aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles. D'une version à l'autre, la négritude de Moïse perd toute sa pertinence. Parallèlement, et de manière probablement indépendante, les *Apophtegmes des Pères* ont conservé plusieurs sentences du moine, ou à son sujet. La négritude y joue par contre un rôle prépondérant, comme marque d'altérité et vecteur d'humilité. Il est intéressant de constater qu'aussi bien l'*Histoire Lausiaque* que les *Apophtegmes des Pères* ont fait l'objet d'une traduction latine au VI<sup>e</sup> siècle due aux futurs papes Jean I<sup>er</sup> (523-526) et Pélage I<sup>er</sup> (556-561). Réunies dans une collection

34 *Passio SS Perpetuae et Felicitatis* 10 et *Acta* 7.2. Cf. P. Habermehl, *Perpetua und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum. Ein Versuch zur Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 140, Berlin 1992.

35 Cf. G.L. Byron, *Symbolic Blackness and Ethnic Difference in Early Christian Literature*, Londres/New York 2002.

36 Cf. J.-J. Aubert, « La pertinence de la négritude : Moïse l'Éthiopien » dans M. Rose, éd., *Histoire et herméneutique. Mélanges offerts à Gottfried Hammann*, Genève 2002, 27-40.

intitulée *Vitae Patrum*, ces traductions ont évidemment contribué à la réputation de Moïse l'Éthiopien et de ses semblables dans l'Occident médiéval. Dans le monde byzantin, ces sources ont débouché sur des ménologes et des synaxaires dont le propos est de souligner le phénomène d'inversion en relation avec la particularité physiologique de Moïse : l'adynaton qui consiste à blanchir un Éthiopien est une manifestation de la Toutepuissance divine. Dans une quatrième catégorie de sources, de langue latine cette fois, Moïse, rare parangon de la vie cénobitique et anachorétique, est mis en scène par Jean Cassien aussi bien dans ses *Collationes* que dans ses *Institutiones*. Toutefois, il est frappant de constater que la négritude de Moïse n'y apparaît pas du tout, évidemment en raison du manque de pertinence du caractère physiologique dans le contexte. Ce daltonisme est d'autant plus frappant – et peut-être significatif – que Jean Cassien a vraisemblablement côtoyé Moïse l'Éthiopien lors de son séjour dans les communautés monastiques d'Égypte<sup>37</sup>.

Considérant le fait qu'Eucher de Lyon (mort en 450) a eu non seulement connaissance de l'œuvre de son aîné Jean Cassien (mort en 430), mais que, selon le *De viris illustribus* de Gennade de Marseille (actif vers 470), il en aurait même produit un résumé<sup>38</sup>, il est bien probable que le saint noir de Sketis ait retenu l'attention de l'auteur de la *Passio Acaunensium Martyrum*. Il est même possible que ce dernier ait pu s'entretenir directement avec Jean Cassien, à Marseille, à propos du moine éthiopien dont nous savons qu'il admirait tant le choix de vie. Et il faut bien reconnaître que, volontairement ou non, il a suivi à la lettre l'exemple de Cassien en oblitérant complètement la négritude probable de Maurice et de ses compagnons d'infortune. Dans ces conditions, le nom même du *senator militum Candidus* pourrait d'ailleurs être compris comme un clin d'œil à l'épisode de l'ordination de Moïse : affublé d'une aube dont la couleur contrastait avec son teint, le candidat à la prêtrise s'était vu embarrasser par la question de l'archevêque, qui voulait s'avoir s'il était enfin « candidatus ». La métamorphose à laquelle le conviait le prélat dépendait de son repentir (*metanoia*) et de son humilité, rudement éprouvée en cette occasion par une mise en scène rendue possible uniquement par l'exploitation de la différence somatique qui séparait Moïse l'Éthiopien de ses compagnons de vie et frères dans la foi<sup>39</sup>. Le message est éclatant et justifie pleinement le jeu de mot et de couleur. Dans le cas de Maurice, il n'aurait eu aucune pertinence, comme en témoigne, par le silence, Venance Fortunat dans son poème sur les martyrs d'Againe (*Carmina* 2.14)<sup>40</sup>.

37 P. Devos, « Saint Jean Cassien et saint Moïse l'Éthiopien », *Analecta Bollandiana* 103, 1985, 61-73.

38 Gennade, *De viris illustribus* 64 (*Eucherius, Lugdunensis ecclesiae episcopus*) : « Disseruit etiam ... sed et sancti Cassiani quaedam opuscula lato tensa eloquio angusto verbi revolvens tramite in uno coegit volumine aliaque tam ecclesiasticis quam monasticis studiis necessaria ».

39 *Vitae Patrum V, Verba seniorum* (PL 73.959-960) ; Jacques de Voragine, *Légende dorée* 177(172), *De sancto Moyse abbate* (ed. Th. Graesse 1890 = Trad. J.-B.-M. Roze, GF 1967/1990, vol. II, pp. 404-5), reprend presque textuellement l'épisode des *Vitae Patrum*, sans prendre la peine de mentionner préalablement la particularité physique de Moïse.

40 Laure Chappuis Sandoz me rappelle qu'Ambroise, dans l'*Hymne* 10, fait état de l'origine ethnique d'un autre groupe de soldats martyrs dont il relate la déposition à Milan, après leur supplice à Lodi (Laus Pompeia) entre 300 et 304 (« Victor Nabor Felix pii / Mediolani martyres, / solo hospites, Mauri genus / terrique nostris aduenae, / torrens arena quos dedit / anhela solis aestibus, / extrema terrae finium / exulque nostri nominis. / Suscepit hospites Padus / mercede magna sanguinis, / sancto repleuit spiritu / almae fides ecclesiae, / et se coronauit trium / cruore sacro martyrum / castrisque raptos impiis / Christo sacrauit milites... ».)

Et pour conclure, on peut se demander si, malgré l'abstention des sources antiques à l'endroit de l'apparence physique du *primicerius* Mauricius, l'Antiquité classique et tardive aurait pu s'accommoder d'un officier supérieur noir à la tête de troupes à forte coloration ethnique (une question qui aurait pu se poser il n'y a pas si longtemps dans plusieurs pays occidentaux). La chance veut que de nombreux témoignages, du II<sup>e</sup> au IV<sup>e</sup> siècles apr. J.-C., textuels et iconographiques, nous fassent connaître un personnage qui répond exactement à ce profil et dont l'historicité ne saurait être mise en doute : il s'agit de Lusius Quietus, d'origine mauritanienne ou abyssinienne, chef d'un détachement maure sous les règnes de Domitien, Trajan et Hadrien. Sa valeur militaire dans la Guerre contre les Daces lui valut peut-être une place sur la colonne de Trajan et sa participation à la campagne de ce dernier contre les Parthes lui donna l'occasion de faire montre de son caractère sanguinaire contre les juifs révoltés de Mésopotamie. Un tel service lui ouvrit à son tour les portes du sénat romain avec le rang de préteur et lui permit d'accéder au poste de consul suffect (117 ?) avant qu'il ne succombe à la jalousie d'Hadrien en 118<sup>41</sup>. Avec un tel antécédent, on peut comprendre que le cas de Maurice le Maure n'ait suscité que de l'indifférence, du moins en ce qui concerne son origine ethnique et son éventuelle différence somatique.

Hymne commentée par G. Nauroy, dans J. Fontaine (éd.), *Ambroise de Milan. Hymnes*, Paris 1992, 458-83 ; cf. L. Chappuis Sandoz, *Terres d'abondance. Paysages et images poétiques de la fertilité et du don dans la littérature latine*, Bruxelles 2004, 188-89. Le texte d'Ambroise n'exploite pas non plus véritablement la valeur symbolique de la négritude sous-entendue dans l'expression « Mauri genus ».

41 Cf. Scriptor *Historiae Augustae, Vita Hadriani* 5.8 et 7.2 ; Cassius Dio 68.32.4-5 et 69.2.5 ; *Prosopographie Imperii Romani, Saeculi I, II, III* L 439 ; F.M. Snowden, Jr., *Before Colour Prejudice : The Ancient View of Blacks*, Cambridge, MA 1983, 33, nn. 69-70 ; W. Den Boer, « The Native Country of Lusius Quietus », *Mnemosyne* 1, 1948, 327-337, avec le débat opposant Den Boer et A.G. Roos dans *Mnemosyne* 3, 1950, 158-65 ; 263-67 ; 336-38 ; et 339-43. Cf. aussi M.P. Speidel, « The Rise of the Ethnic Units in the Roman Imperial Army », *ANRW* II.3, 1975, 202-31, avec une bonne photo de la scène LXIV de la colonne de Trajan (ad p. 224).



# Eucher exégète : l'interprétation de la Bible en Gaule du Sud dans la première moitié du V<sup>e</sup> siècle

Martine Dulaey  
École Pratique des Hautes Études, Paris

Entre 412 et 420, peut-être vers 415, Eucher, converti à la vie ascétique, rejoint, en compagnie de sa femme Galla, et de leurs deux fils, Salonius et Veranus, la fondation jeune et dynamique d'Honorat aux îles de Lérins, où il demeura jusqu'à son élection au siège épiscopal de Lyon, qu'on situe vers 434, et qui est en tout cas antérieure au concile d'Orange de 441, dont il est un des évêques signataires<sup>1</sup>. Auteur de deux traités exaltant la vie monastique, le *De laude eremi* et le *De contemptu mundi*, rédigés l'un vers 428 et l'autre en 432, Eucher a également écrit deux ouvrages exégétiques, appelés à un large succès au moyen âge, les *Instructiones* et les *Formulae*<sup>2</sup>.

Les *Instructiones* appartiennent au genre littéraire des *Quaestiones et responsiones* hérité des philosophes antiques, illustré dans le judaïsme par Philon, et chez les chrétiens par divers auteurs, parmi lesquels Eusèbe de Césarée, Jérôme, l'Ambrosiaster et Augustin<sup>3</sup>. Le livre I apporte des solutions aux questions posées à Eucher par son fils Salonius sur des points d'exégèse littérale, d'interprétation symbolique et de théologie biblique. Quant au livre II, il comprend un bref lexique des noms hébreux de l'Ancien Testament (très inspiré de Jérôme), auquel sont joints quelques termes hébreux, grecs ou araméens en usage dans le Nouveau Testament et la liturgie, ainsi qu'un petit dictionnaire des *realia* de la Bible. Plusieurs études ont montré la lourde dette qu'a contractée Eucher

- 1 S. PRICOCO, *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Rome 1978, p. 39. Sur Lérins, la bibliographie est abondante : F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung* (4. bis 8. Jahrhundert), München-Wien 1965 ; R. NOUAILHAT, *Saints and patrons. Les premiers moines de Lérins*, Paris 1988 ; C. M. KASPER, *Theologie und Askese, Die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins im 5. Jahrhundert*, Münster 1991 ; C. LEYSER, « "This sainted Isle" : Panegyric, Nostalgia and the Invention of Lerinian Monasticism », dans W. E. Klingshirn, M. Vessey, *The Limits of Ancient Christianity*, Mélanges R. A. Markus, Ann Harbor 1999, p. 188-206 ; A. DE VOGÜÉ, *Regards sur le monachisme*, Rome 2000, p. 187-257 ; ID., *L'essor de la littérature lérinienne et les écrits contemporains* (410-500), t. 7, Paris 2003.
- 2 Sur Eucher, voir L. CRISTIANI, « Eucher (saint) », *DSp.* IV, 2, c. 1653-1660 (1960) ; R. ÉTAIX, « Eucher de Lyon », *DHGE*, c. 1315-1318 (1963) ; L. R. WICKAM, « Eucherius von Lyon », *TRE* 10, 1982, p. 522-525 ; S. PRICOCO, *L'isola dei santi* (cf. n. 1).
- 3 Cf. G. BARDY, « La littérature patristique des Questions et réponses » (six articles dans *RBibl.* 41, 1932 et 42, 1933) ; L. PERRONE, « Le *Quaestiones euangelicae* di Eusebio di Cesarea : Alle origini di un genere letterario », *ASE* 7, 1990, p. 417-435 ; « Sulla preistoria delle *Quaestiones* nella letteratura patristica. Presupposti e sviluppi del genere letterario fino al IV secolo », *ASE* 8, 1991, p. 485-505.

envers Jérôme dans les *Instructiones*, ainsi que l'usage occasionnel qu'il y fait de Tyconius, Cassien, voire Augustin<sup>4</sup>. Cette reprise des anciens était tout à fait intentionnelle. Eucher n'avait-il pas écrit dans sa lettre-préface à Salonius qu'il tirerait ses propos « non de son propre fonds, mais du jugement des maîtres illustres »<sup>5</sup> ?

Les *Formulae intelligentiae spiritualis* représentent en revanche un genre nouveau. Elles ne sont pas un ouvrage de circonstance comme le précédent ; le petit livre, tout à fait original pour l'époque, est, du fait même de son originalité, mieux à même que les *Instructiones* de nous renseigner sur la vision eucharistique de l'exégèse. C'est donc sur cet ouvrage que nous nous concentrerons surtout, après avoir précisé les circonstances dans lesquelles furent rédigés et diffusés les traités exégétiques d'Eucher. Nous verrons ce que l'analyse des *Formulae* apporte comme éclairage sur le but et le public visés par Eucher, ainsi que sur la fonction qu'il assigne à l'exégèse.

### I. Les circonstances entourant l'œuvre exégétique d'Eucher

Eucher fut un membre influent du mouvement monastique lérinien<sup>6</sup>. A-t-il toujours vécu dans l'île de Léro (Sainte-Marguerite), où Paulin de Nole atteste sa présence<sup>7</sup>, ou a-t-il d'abord vécu à Lérins (Saint-Honorat), on en discute<sup>8</sup>, mais cela importe peu : il a la conviction de faire partie de la communauté de Lérins, dont il vante les attraits dans le *De laude eremi*<sup>9</sup>. Il n'est pas impossible que Léro ait été le lieu d'installation des couples

4 I. OPELT, « Quellenstudien zu Eucherius », *Hermes* 91, 1963, p. 474-483 ; C. MANDOLFO, « L'influsso delle "Hebraicae Quaestiones in libro Geneseos" di Girolamo sulle "Instructiones" di Eucherio di Lione », dans C. Curti, C. Crimi (éd.), *Scritti classici e cristiani offerti a Francesco Corsaro*, t. 2, Catania 1994, p. 435-453 ; Ead., « Le Regole di Ticonio e le Quaestiones et responsiones di Eucherio », *ASE* 8, 1991, p. 535-546 ; Ead., « Sulle fonti di Eucherio di Lione : l'influsso dei Commentarioli in Psalmos di Girolamo sul I Libro delle Instructiones », dans Cl. Moreschini, *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardo-antica*, Naples 1995, p. 249-271 ; Ead., « L'influsso geronimiano sulla terminologia del « De uestibus » (*Instr.* II) di Eucherio di Lione », *Orpheus*, N. S., 16, 1995, p. 441-448 ; Ead., « L'influsso di Girolamo sul "De locis" e sul "De fluminibus uel aquis" di Eucherio di Lione (*Instr.* II) », *Orpheus*, N. S., 18, 1997, p. 504-520 ; Ead., « L'influsso di Girolamo sul "De idolis" (*Instr.* II), di Eucherio di Lione », *Sicilorum Gymnasium*, N. S., 49, 1997, p. 127-131 ; C. M. KASPER, *Theologie und Askese* (cf. n. 1), p. 386-387 ; T. SKIBÍNSKI, *L'interpretazione della scrittura in Eucherio di Lione*, Rome, Istituto Patristico Augustinianum 1995, a repris et enrichi les travaux précédents, mais l'absence d'index ne facilite pas l'utilisation du livre.

5 CSEL 31, p. 65, 6-7 : « non ex meo ingenio sed ex illustrium doctorum iudicio. »

6 CASS. *Conf.* 18, *Praef.*, SC 64, p. 8, le qualifie de *famulus Christi* ou encore l'appelle *sanctus frater* (*Conf.* 11, *Praef.*, SC 54, p. 98 ; 17, 30, p. 283 ; 18, 1, 1, SC 64, p. 11). On peut se demander si la différence entre moine et *conuersus*, sur laquelle insiste R. Nürnberg, a vraiment un sens à l'époque (R. NÜRNBERG, *Askese als sozialer Impuls, Monastisch-ascetische Spiritualität als Wurzel und Triebfeder sozialer Ideen und Aktivitäten der Kirche in Südgallien im 5. Jahrhundert*, Bonn 1988, p. 122-123).

7 PAVL. N. *Ep.* 51, CSEL 29, p. 423-425 ; la lettre est placée entre 412 et 420 par S. PRICOCO, *L'isola dei santi*, p. 36 s. (cf. n. 1) ; elle est en tout cas antérieure à la fin 427, puisque Honorat y est encore mentionné comme abbé de Lérins. J. T. LIENHARD, *Paulinus of Nola*, Köln-Bonn 1977, p. 190, parle de 423-426.

8 S. PRICOCO, *L'isola dei santi* (cf. n. 1), p. 25, n. 2 souligne justement que le schéma qui montre Eucher se retirant dans un second temps à Lero en quête de vie solitaire manque de fondement. M. E. BRUNERT, *Das Ideal der Wüsteaskese und seine Rezeption in Gallien bis zum Ende des 6. Jahrhunderts*, Münster 1994, p. 181, rappelle que Lero n'était pas plus désert que Lérins ; peut-être même l'était-elle moins : cf. R. NOUAILHAT, *Saints et patrons. Les premiers moines de Lérins* (cf. n. 1), p. 143-144.

9 EVCH. *Laud.* 41-43, CSEL 31, p. 192-193.

membres de la communauté et qu'Euher soit devenu le responsable du groupe<sup>10</sup>. Cette hypothèse a l'avantage d'expliquer pourquoi Cassien dédie la seconde partie des *Conférences* non seulement à l'abbé Honorat, mais aussi à Euher, que le Marseillais offre comme exemple aux autres moines au même titre que le fondateur de Lérins<sup>11</sup> ; pourquoi Euher est pratiquement le seul Lérinien à être mentionné par Hilaire dans la *Vita* d'Honorat en 430 ; pourquoi, vers 428, alors que déjà Maxime a succédé à Honorat devenu évêque d'Arles, c'est Euher qui prend sur lui d'adresser à Hilaire un vibrant panégyrique de Lérins pour y rétablir fermement le moine qui avait suivi Honorat son parent à Arles ; pourquoi enfin d'étroites relations d'amitié le liaient à Salvien, lui aussi, passé du mariage à la prêtrise<sup>12</sup>.

Où ont été rédigés les ouvrages bibliques ? On suppose souvent qu'Euher les composa une fois devenu évêque de Lyon, donc après 434<sup>13</sup>. La raison en est que les billets reçus par Euher en remerciement pour l'envoi de ses ouvrages sont tous adressés à Euher évêque (*papa* ou *episcopus*), que ce soit celui d'Hilaire d'Arles, celui de Salvien de Marseille, ou celui du prêtre Rusticus<sup>14</sup>. Mais cette datation se heurte à plusieurs difficultés : dans les préfaces des *Instructions* et des *Formulae*, Euher exprime le souci d'instruire ses fils, ce qui laisse à penser qu'ils sont encore jeunes ; surtout, on n'y trouve aucune allusion au fait qu'ils soient déjà clercs, ce qui suggère une date assez haute, Salonius étant déjà évêque lors du concile d'Orange en 441. Comment harmoniser les différentes données ?

Tout d'abord, les *Formulae* ont toutes chances d'être postérieures aux *Instructions*. Il est vrai que, dans la tradition manuscrite, les *Formulae* précèdent souvent les *Instructions*, mais il n'en a peut-être pas été ainsi au point de départ<sup>15</sup>. Le prêtre Rusticus et Salvien,

10 Je partage sur ce point l'opinion de C. M. KASPER, *Theologie und Askese* (cf. n. 1), p. 211-212. Il me paraît toutefois hasardeux de tirer argument du billet de Paulin, où l'on voit que les envoyés d'Honorat à Nole sont partis à l'insu d'Euher, pour souligner l'indépendance des deux installations.

11 CASS. *Conf.* 11, 1, SC 54, p. 98. A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique. Les derniers écrits de Jérôme et l'œuvre de Jean Cassien*, t. 6, Paris 2002, p. 278, remarque qu'en *Conf.* 18, 1, 1, Cassien laisse entendre que la demande de rédiger la seconde partie des *Conférences* émanait du seul Euher ; et d'autre part, qu'il est donné en exemple à la communauté au même titre qu'Honorat (p. 283).

12 HIL. A. V. *Hon.* 19. Le ton de la lettre d'Hilaire est amical, mais solennel, en dépit des liens des deux hommes que suggère le *De laude eremi* (CSEL 31, p. 178, 30-31). Hilaire étant alors évêque d'Arles, on a du mal à penser que cela tient à leur différence d'âge (Euher était son aîné). En revanche, le billet qu'adresse Salvien à Euher pour le remercier de l'envoi de ses ouvrages exégétiques (SALV. *Ep.* 8, SC 176, p. 118), adressée à « domino et dulci suo Eucherio », est beaucoup plus affectueux ; leur itinéraire spirituel, et peut-être aussi le lieu, les avait rapprochés. Dans la Lettre 2 de Salvien à Euher (SC 176, p. 84), je vois de l'amitié blessée plutôt que l'indice d'une brouille entre les deux hommes.

13 Manuels composés quand Euher est évêque : R. ÉTAIX, « Euher de Lyon », *DHGE*, c. 1316 ; T. SKIBIŃSKI, *L'interpretazione della scrittura in Eucherio* (n. 4), p. 22. Pour C. M. KASPER, *Theologie und Askese* (cf. n. 1), p. 3-4, n. 19, Euher a dû écrire ses ouvrages à destination de Lérins entre 430 et 440, sans qu'on sache si c'est en tant qu'évêque ou moine.

14 CSEL 31, p. 198-199.

15 C. MANDOLFO, *Eucherii Lugdunensis. Formulae spiritalis intelligentiae. Instructionum libri 2*, édition critique, Università di Catania 2001, p. XIV-XV : dans le groupe des manuscrits gaulois de sa première famille, deux manuscrits du XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s., qui ne sont pas copiés sur le même exemplaire que le manuscrit du VI-VII<sup>e</sup> s., présentent les *Formulae* après les *Instructions*. De toute façon, le fait que les *Instructions* viennent souvent après les *Formulae* n'est pas forcément significatif : on sait que les anciens classaient volontiers les textes en fonction de leur longueur.

dans les billets de remerciement qu'ils adressent à Euchèr, font état des *Instructiones* avant les *Formulae*<sup>16</sup>. De fait, il paraît normal qu'Euchèr ait d'abord écrit à l'intention de l'aîné ; de plus, il est naturel que les *Instructiones*, qui s'intéressent davantage au sens littéral des textes, viennent avant les *Formulae*, qui concernent exclusivement le sens spirituel<sup>17</sup>. Enfin, les *Formulae* apparaissent comme le prolongement de ce qu'avait ébauché le livre II des *Instructiones* dans les pages concernant l'interprétation allégorique des noms propres de la Bible.

On peut admettre que les *Instructiones* ont été écrites les premières. A quelle date ? La lettre adressée à Salonius qui sert d'introduction aux *Instructiones* atteste qu'Hilaire est déjà évêque d'Arles quand Euchèr achève l'ouvrage, donc qu'on est au plus tôt en 430<sup>18</sup>. A cette époque, Euchèr considère que la formation première de Salonius est finie<sup>19</sup>. Voici en effet ce qu'il lui écrit : « Venu au désert à l'âge de dix ans à peine, tu as reçu dans cette compagnie de saints non seulement l'éducation de base, mais ton instruction, au temps de l'abbé Honorat, cet homme qui fut le maître des îles avant d'être aussi celui des Églises ; là, l'enseignement du très bienheureux Hilaire, qui était alors une jeune recrue dans l'île, mais est désormais un très grand évêque, t'a formé dans toutes les disciplines spirituelles ; par la suite, les saints hommes Salvien et Vincent, remarquables tant par leur éloquence que par leur science, ont achevé ta formation »<sup>20</sup>. Hilaire, Salvien et Vincent, donc, ont terminé leur mission : de fait, Salonius, né probablement vers 405, doit avoir alors au moins 25 ans<sup>21</sup>. En regroupant, selon un plan qui suit l'ordre des livres de la Bible, les réponses aux questions que son fils lui a posées au fil des temps<sup>22</sup>, Euchèr lui offre donc un complément de formation, à une époque où Salonius a peut-être quitté Lérins. En effet, la lettre préface, qui cite trois des Lériniens les plus célèbres, ne fait pas mention de celui qui est alors l'abbé du monastère, Maxime, le successeur d'Honorat. On peut difficilement mettre cela au compte du peu de sympathie qu'aurait éprouvé Euchèr pour l'abbé qui a remplacé Honorat, car c'est sous son abbatiat que, dans le *De laude eremi* et le *De contemptu mundi*, il décrit Lérins comme

16 CSEL 31, p. 198, 19 : « aenigmatum aperiens quaestiones » ; l. 20 : « spiritalis intelligentia lumen » : les deux expressions font allusion aux titres respectifs des deux opuscules ; cf. aussi SALV. *Ep.* 8, SC 176, p. 10-11. Hilaire d'Arles, qui mentionne les deux livres, fait allusion au contenu des seules *Instructiones* : CSEL 31, p. 198, 5 : *instructionum*.

17 C. MANDOLFO, « Osservazioni sull'esegesi di Eucherio di Lione », ASE 6, 1989, p. 217-233, a fait justement remarquer que dans le livre I le sens spirituel domine (p. 233) ; mais c'est l'inverse au livre II.

18 CSEL 31, p. 66, 3 : « beatissimi Hilarii... nunc summi pontificis ».

19 Ou, à la rigueur, qu'il est en train de la parachever ; CSEL 31, p. 66, 5 : « ad hoc etiam postea consummantibus sanctis uiris Saluiano atque Vincentio » ; *postea*, c'est-à-dire après le départ d'Hilaire pour Arles avec Honorat en 427, ou même après l'élévation d'Hilaire à l'épiscopat d'Arles, en 430.

20 CSEL 31, p. 65, 20-66, 6 : « qui uixdum decem natus annos heremum ingressus inter illas sanctorum manus non solum inbutus uerum etiam enutritus es sub Honorato patre, illo, inquam, primo insularum, postea etiam ecclesiarum magistro ; cum te illic beatissimi Hilarii tunc insulani tironis sed iam nunc summi pontificis doctrina formaret per omnes spiritalium rerum disciplinas, ad hoc etiam te postea consummantibus sanctis uiris Saluiano atque Vincentio eloquentia pariter scientiaque praecminentibus. »

21 S. PRICOCO, *Eucherii. De laude eremi*, Catania 1965 ; Id., « Una nota biografica su Salviano di Marsiglia », *Siculorum Gymnasium* (Catania), N. S., 29, 1976, p. 366.

22 CSEL 31, p. 65, 4-6 : « Je vais réunir, selon qu'elles me reviendront en mémoire tes nombreuses et pertinentes questions » : « colligam, prout redierint in memoriam quae a te, mi Saloni, studio cognoscendi sedule copioseque prolata sunt. »

un vrai paradis<sup>23</sup>. Si Salonius devait recevoir le volume des *Instructiones* à Lérins, l'absence du nom de Maxime dans la préface était impensable. Il est donc probable que Salonius ne se trouve plus alors dans les îles.

Quant aux *Formulae*, elles sont composées après 427, et très probablement même après 431. Après 427, car Eucher y fait usage de la seconde livraison des *Conférences* de Cassien<sup>24</sup> (celles-là même que le moine marseillais lui avait dédiées en même temps qu'à l'abbé Honorat)<sup>25</sup>. Après 431, car j'ai montré par ailleurs que les propos d'Eucher sur le buisson ardent, figure de la naissance virginale, étaient influencés par la doctrine de Cyrille d'Alexandrie, qu'il a dû connaître à travers les traductions latines des textes de Cyrille inclus dans le dossier du concile d'Éphèse<sup>26</sup>, et qui ont été très vite connues dans le monastère de l'île, puisque Vincent de Lérins en a adjoints des extraits à son *Commonitorium*<sup>27</sup>. On en déduira que les *Formulae* ne sont pas antérieures à la fin de 431<sup>28</sup>. Mais elles ne sont probablement pas de beaucoup postérieures à cette date : Veranus est encore jeune. La fourchette de 430-434 est vraisemblable pour les deux ouvrages. Ils ont sans doute encore été rédigés dans la paix de Lérins. Plusieurs faits corroborent l'idée qu'ils n'ont pas été composés une fois Eucher devenu évêque de Lyon : les *Instructiones* et surtout les *Formulae* sont des ouvrages de longue haleine qui supposent du temps libre et une riche bibliothèque ; les deux livrets accordent une place de choix à l'interprétation des Psaumes, base de la culture monastique ; enfin, dans la préface des *Formulae*, comme on le verra plus loin, Eucher a ressenti le besoin de prendre ses distances vis-à-vis d'un ouvrage qui jouit certainement à Lérins d'une grande autorité, les *Conférences* de Cassien.

Mais comment concilier cette datation avec les données des billets de remerciement adressés à Eucher ? Un examen attentif de ces lettres conduit à distinguer l'époque où le Lérinien a rédigé les volumes à l'intention de ses fils encore jeunes (il n'y a aucune raison de ne pas prendre au sérieux ce qu'il déclare dans les préfaces) et la date à laquelle il s'est

23 C'est probablement fin 427 que Maxime succède à Honorat. Le panégyrique de Maxime par Fauste de Riez évoque un personnage peu sympathique, fort différent d'Honorat : EVS. GALL. [=FAVST.], *Hom.* 35, 7, CC 101, p. 406. On peut d'ailleurs se demander s'il n'y a pas eu des départs de Lérins quand Honorat est parti à Arles en 426-427 : Hilaire a failli ne pas revenir (et l'importance qu'Eucher attache à son retour peut être lue sur fond de crise dans la communauté) ; c'est aussi l'époque où Loup s'en va à Troyes (cf. I. CRÉTÉ-PROTIN, *Église et vie chrétienne dans le diocèse de Troyes du IV<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> s.*, Villeneuve d'Ascq 2002, p. 144-145 ; 154-155).

24 Sur cet usage de Cassien, voir la troisième partie.

25 Sur la date de *Conf.* XI-XVII, voir O. CHADWICK, « Euladius of Arles », *JThSt* 46, 1945, p. 200-205 (la date est liée au problème de la succession de Patrocle d'Arles). Selon la préface du livre XI des *Conférences* (SC 54, p. 98), et encore dans celle du livre XVIII, Honorat est encore abbé de Lérins ; Helladius est évêque, et son nom précède celui de Léonce de Fréjus, parce que le siège d'Arles a la primatie ; or, en 426 ou fin 427, Honorat est élu évêque d'Arles. Sur la date de l'élévation d'Honorat et de son successeur Hilaire à l'épiscopat, voir la *Prosopography of the Late Roman Empire* et le *DHGE*, s. v. *Hilaire*.

26 M. DULAËY, « La Vierge au rosier. Les origines patristiques d'un thème iconographique médiéval », annuaire de l'EPHE, V<sup>e</sup> Section, 108, 1999-2000, p. 311. Parmi les textes de Cyrille où l'on trouve les idées reprises par Eucher (*Form.*, CSEL 31, p. 19, 19-20, 4), il y a la *Lettre Festale* 17, 3, 120-122, SC 434, p. 283, dont la traduction latine ancienne a été préservée dans la *Collectio Palatina* (*Acta Conciliorum* IV, 1, vol. 3 ; cf. PG 77, 78-9-800) ; cf. SC 372, p. 132 (je remercie M. O. Boulnois pour ces indications).

27 Voir à ce sujet *DSp*, s. v. *Vincent de Lérins*, c. 824 (J. P. Weiss).

28 Eucher dit qu'il a envoyé les *Formulae* à Veranus ; le verbe peut très bien s'expliquer par le fait que Veranus est à Lérins (l'île Saint-Honorat), tandis que son père est à Lero (l'île Sainte-Marguerite), et n'oblige pas à penser qu'Eucher est déjà évêque de Lyon ou que Veranus a quitté Lérins.

décidé à les diffuser. On en a un indice dans le fait qu'Hilaire d'Arles, Salvien et Rusticus disent tous qu'ils ont reçu en même temps les *Formulae* et les *Instructiones*, en deux volumes, alors que rien ne porte à croire que les deux volumes ont été écrits d'un même jet<sup>29</sup>. Les trois billets ne sont pas exactement contemporains. Le plus ancien, qui est postérieur à 434, puisqu' Eucher y est appelé évêque, est celui d'Hilaire. Il a reçu, par l'intermédiaire d'un serviteur d'Eucher, un manuscrit qu'il lui est demandé de rendre au plus vite, parce que son auteur n'en possède pas encore de copie (*nequidum descripta*)<sup>30</sup> ; on est donc exactement à l'époque où le Lérinien songe à divulguer les livres. Salvien, quant à lui en a reçu une copie, ce qui implique que son mot de remerciement est quelque peu postérieur au précédent. Ses propos montrent que, tout comme Hilaire, absent de Lérins depuis 430, Salvien découvre seulement alors ces écrits d'Eucher, sans doute parce qu'il a déjà quitté l'île, quand son ami les a écrits<sup>31</sup> ; sa lettre succède sans doute de peu à celle d'Hilaire. Or, quand Salvien reçoit les deux livres, il n'est plus le maître des deux fils d'Eucher (« fuerunt discipuli *quondam* mei »), et ces derniers sont devenus tous deux des *magistri ecclesiae*, c'est-à-dire qu'ils sont prêtres, voire évêques<sup>32</sup>. Enfin, le prêtre Rusticus a pris lui-même l'initiative de demander à Eucher le prêt de ses livres pour les donner à copier, ce qui suggère que les ouvrages ont déjà acquis une certaine notoriété, et donc que cette lettre est plus tardive que les deux autres<sup>33</sup>. Ces échanges épistolaires sont non seulement postérieurs à 434 (Eucher est évêque), mais peut-être aussi à 441, si l'on admet que *magistri ecclesiae* désigne des évêques ; or, au concile d'Orange, Veranus n'est encore que diacre<sup>34</sup>.

Dans un premier temps, donc, les livres ont été écrits à l'usage personnel des fils d'Eucher, ainsi qu'il est indiqué dans les préfaces ; c'est après 430 pour les *Instructiones*, antérieures aux *Formulae* ; après la fin 431, sans doute entre 432 et 434, pour les *Formulae*, quand leur formation de base est achevée, même s'ils ne sont pas clercs. Une fois devenu évêque, Eucher s'interroge sur l'opportunité de diffuser plus largement les livres, et c'est

29 Qu'il s'agisse bien des deux livres est prouvé d'une part par l'usage du pluriel (*libri, libelli* : SALV. *Ep.* 8, SC 176, p. 118, 3 et 13 ; CSEL 31, p. 198, 26), voire par *utrumque uolumen* dans la lettre de Rusticus, qui dit renvoyer *utrumque uolumen* (p. 198, 17). Il est vrai qu'à l'époque, *uolumen* ne renvoie pas forcément au support concret et peut signifier seulement « un ouvrage », mais, à côté d'un verbe concret comme envoyer, le fait est peu vraisemblable.

30 Hilaire voulait attendre de rencontrer Eucher pour le lui remettre en mains propres, mais le serviteur insiste pour récupérer l'ouvrage avant son départ, malgré les remarques d'Hilaire qui craint pour la sécurité du manuscrit en une période de pluies diluviennes : CSEL 31, p. 198, 25 - 199, 3 ; l'échange se fait entre Lyon et Arles, car les deux hommes sont évêques (l. 23-24).

31 SALV. *Ep.* 8, SC 176, p. 118 ; sur la date du départ de Salvien (vers 430), voir *DSp.* s. v. *Vincent de Lérins*, c. 822 (J. P. Weiss) ; S. PRICOCO, « Una nota biografica su Salviano di Marsiglia », *Siculorum Gymnasium*, N. S., 29, 1976, p. 351-368.

32 SALV. *Ep.* 8, SC 176, p. 118 : « Etiam magistri ecclesiae esse coeperunt » ; on voit mal comment on peut faire dire à *coeperunt esse* qu'elle signifie justement qu'ils ne seraient pas encore évêques, comme le dit C. MANDOLFO, « Le *Regole di Ticonio*... » (cf. n. 4), p. 538 (à la suite d'une note de la Patrologie Latine). Quant au fait qu'à la fois Hilaire et Salvien qualifient les deux fils de *iuuenes*, cela ne veut pas dire qu'ils sont adolescents, mais plutôt qu'ils ont entre 30 et 40 ans.

33 Sur cette lettre, voir M. VESSEY, « The Epistula Rustici ad Eucherium. From the Library of Imperial Classics to the Library of the Fathers », dans R. W. Mathisen, D. Schanzer, *Society and Culture in Late antique Gaul. Revisiting the Sources*, Ashgate, Burlington 2001, p. 278-297.

34 *Concilia Galliae*, CC 148, p. 87, 6-9.

à cette occasion qu'il les envoie à Hilaire d'Arles, sans doute pour avoir son avis sur l'intérêt de la chose, et à Salvien, à qui le lie une longue amitié, et à qui il veut exprimer sa reconnaissance pour les enseignements qu'il a dispensés à ses fils<sup>35</sup>. Il faut probablement situer cela après 441, peut-être même entre 442 et 450, si les deux fils sont déjà évêques.

La lettre de Rusticus montre qu'on est alors passé au stade de l'édition à l'antique, avec prêt de l'ouvrage en vue de la transcription. L'idée d'une édition en deux temps permet de rendre compte des apparentes contradictions des textes, et notamment de l'opposition entre le *De uiris illustribus* de Gennade, qui affirme que les fils d'Eucher n'étaient pas encore évêques à l'époque où leur père a écrit les deux livres, et la lettre de Salvien, qui voit en eux des *magistri ecclesiae*<sup>36</sup>. C'est donc bien en tant qu'évêque de Lyon qu'Eucher s'avise de faire circuler ses opuscules exégétiques entre 442 et 450. La diffusion s'est faite rapidement : Fauste de Riez et Ruricius de Limoges utilisent les *Formulae* dans la seconde moitié du V<sup>e</sup> s. en Gaule, et, en Italie au VI<sup>e</sup> s., Cassiodore et Grégoire le Grand connaissent fort bien le petit livre ; on possède encore un manuscrit des *Instructiones* du VI<sup>e</sup> s., un manuscrit du VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> s. pour les *Formulae*, et plusieurs manuscrits du VIII<sup>e</sup> s.<sup>37</sup>

## II. Les *Formulae* : quel manuel, pour quel public ?

### 1. La conception du livre

#### Le titre et la visée de l'auteur

Les *Formulae intellegentiae spiritualis* représentent, on l'a dit, un genre nouveau. Le titre évoque à la fois des règles, des modèles, des vignettes et des petites figures bibliques<sup>38</sup>. L'opuscule est un dictionnaire des symboles destiné à éclairer l'*intellegentia spiritualis*, expression qui, surtout dans le vocabulaire de Jérôme, désigne le sens figuré de la Bible<sup>39</sup>. La conception des *Formulae* repose sur l'idée que les Écritures sont rédigées en un style imagé qu'il faut savoir décrypter. La Bible prête à l'invisible des caractéristiques du visible pour se faire comprendre des hommes, mais ses images ne doivent pas égarer : « On trouve dans les livres saints la mention des yeux du Seigneur, du sein du Seigneur, de pieds et même d'armes du Seigneur ; puisque il est tout à fait incompatible avec la foi catholique de penser que Dieu connaît les limites d'un corps, vu qu'il est invisible,

35 SALV. *Ep.* 8, SC 176, p. 118, 6. Salvien, qui sait que les fils ont achevé leur formation, comprend bien qu'Eucher destine désormais les opuscules à un public plus large, quand il parle de « l'ouvrage que tu avais composé principalement pour l'instruction de tes chers fils » (« ...opus ad institutionem potissimum sanctorum ac beatorum pignorum condidisti »).

36 GENNAD. *Vir. ill.* 64, TU 14, 1, p. 83 : *postea episcopi*.

37 C. MANDOLFO, *Eucherii Lugdunensis. Formulae...*, p. XLVII-XLVIII.

38 Th. O'LOUGHLIN, « The Symbol gives Life. Eucherius of Lyon's Formula for Exegesis », dans Th. Finan, V. Twomey, *Spiritual interpretation in the Fathers : Letter and Spirit, Patristic Hermeneutics*, Cambridge 1995, p. 220-252 (ici p. 235-236), qui parle d'une notion visuelle de l'exégèse. L'idée est intéressante, mais trop univoque, car le terme *formula*, qui appartient au vocabulaire juridique, est aussi employé au sens de règle morale par Ambroise (*Off.* 3, 10, 66), de règle ou de modèle à suivre dans la vie spirituelle par Cassien (*Conf.* 10, 10 ; 16, 22 etc.).

39 Ni Ambroise ni Augustin n'ignorent l'expression, mais c'est seulement chez Jérôme qu'elle est très fréquente ; il n'y en a qu'un emploi dans les *Conférences* de Cassien (14, 8).

incompréhensible, immuable et infini, il faut rechercher de quelle manière l'Esprit Saint révèle ces réalités à travers un discours figuré. C'est là en effet que se trouve l'intérieur du temple du Seigneur, là qu'est le Saint des Saints »<sup>40</sup>.

De plus, aux yeux d'Eucher, c'est « toute l'Écriture [qui] doit être prise au sens allégorique »<sup>41</sup>, car le visible tout entier renvoie à Dieu et est un langage à décoder. Le but des *Formulae* est d'aider à pénétrer dans cette compréhension spirituelle, sans laquelle la lumière divine reste cachée sous le boisseau de la lettre<sup>42</sup> : Eucher déclare vouloir exposer « les clés de l'intelligence spirituelle, en voyant successivement, pour chaque vocable la valeur symbolique qu'on lui donne ordinairement quand on le rencontre dans la trame du texte divin »<sup>43</sup>. Eucher manifeste donc la ferme intention de s'inscrire dans la ligne de la tradition exégétique antérieure : il s'agit bien pour lui de présenter la valeur qu'on accorde *ordinairement* aux symboles<sup>44</sup>.

### Organisation du manuel

Comment le traité est-il conçu, à quoi et à qui pouvait-il bien servir ? Après une préface concernant l'herméneutique biblique, le petit dictionnaire classe les entrées non dans l'ordre alphabétique, mais thématiquement, selon un plan annoncé dans l'introduction<sup>45</sup>. Il n'est pas impossible que, dans un ouvrage si attentif aux symboles, voire à la numérogie, les dix chapitres suivent une construction en chiasme. Aux chapitres I-II, concernant Dieu et « les créatures supérieures » (ciel, organisation du cosmos), correspondent les chapitres IX-X sur Jérusalem et les nombres ; le cœur de l'ouvrage est occupé par l'homme (ch. V-VI : qualificatifs de l'homme, homme intérieur), lequel est entouré des animaux et objets divers nécessaires à son existence (ch. IV et VII), puis de tout ce qui est terre ou en relation avec l'espace terrestre (ch. III et VIII). Une composition de ce genre est au demeurant très répandue chez les anciens.

40 CSEL 31, p. 4, 10-16 : « Igitur cum in libris sanctis oculi Domini, uterus Domini, pedes, arma etiam Domini scripta reperiantur longeque absit a catholica ecclesiarum fide Deum corpore determinari, qui sit inuisibilis incomprehensibilis incommutabilis infinitus, requirendum est qualiter ista per Spiritum Sanctum figurati expositione reserentur. Hic enim inueniuntur illa dominici interiora templi, hic illa sancta sanctorum. » La lutte contre l'anthropomorphisme n'est pas quelque chose qui appartient au passé, même dans les milieux monastiques, comme le prouve le récit de la crise de 399 au désert de Scété racontée par Cassien (*Conf.* 10, 2-3 ; 5), et la place qu'il accorde au thème vers 426 dans les *Conférences*, en lien avec le problème de la prière très pure à laquelle ne se mêle aucune représentation (cf. A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique* (cf. n. 11), t. 6, p. 260).

41 CSEL 31, p. 3, 9 : « uniuersam porro scripturam tam ueteris instrumenti quam noui ad intellectum allegoricum esse sumendam. »

42 CSEL 31, p. 45, 11.

43 CSEL 31, p. 6, 5-8 : « Sed his nunc remotis formulas intellegentia spiritalis quas spondimus proponamus currentes per singulorum nominum figuras quibus istal in illo diuinae lectionis inserta textu accipi solent. »

44 J'ai de fait pu montrer combien le manuel était dépendant d'Augustin, de Jérôme, d'Ambroise et Origène pour l'essentiel, mais aussi de plusieurs autres auteurs anciens. Voir mes articles « Augustin en Provence dans les premières décennies du V<sup>e</sup> s. : le témoignage des *Formulae* d'Eucher », *Studia Ephemeridis Augustinianum* 90, Rome 2004, p. 121-146 ; « La bibliothèque de Lérins » ; « L'influence de Jérôme sur les *Formulae* d'Eucher », *Augustinianum* 44, 2004, p. 371-400.

45 Un manuscrit du VIII<sup>e</sup> s. a restauré un ordre alphabétique (cf. Stegmüller, *Repertorium* 2, n°2260) ; il a été reproduit par PITRA, *Spicilegium Solesmense* 3, p. 400-406.



Il y a de plus une volonté d'ordre dans les différents chapitres. Dans le premier, il est question des membres de Dieu, des attributs que le texte sacré lui confère, ainsi que des éléments des théophanies bibliques, comme le feu ou la fumée. Au ch. II, sont traitées les réalités célestes (astres, phénomènes atmosphériques, espace et temps du cosmos). Le ch. III, « des choses terrestres », aborde successivement la terre et sa géographie, agriculture et viticulture, horticulture et arboriculture, et finit par les eaux. Le ch. IV concerne les animaux ; priorité est donnée aux êtres ailés dont le ciel est le domaine, oiseaux et insectes ; viennent ensuite les animaux domestiques ou vivant dans la proximité de l'homme. Le ch. V envisage l'homme en tant qu'être social, les relations familiales, les classes d'âge, les métiers. Le ch. VI a pour objet les membres de l'homme intérieur : il les énumère de la tête aux pieds, et s'achève sur les attributs de l'homme (vêtement et armes), comme le ch. I dont il est volontairement symétrique. Au ch. VII, « sur les choses d'usage courant », Eucher parle d'abord de ce qui fait la base de la nourriture méditerranéenne (pain, vin, huile, porc...), puis des condiments et du vin ; vient ensuite ce qui a rapport à l'économie domestique (stockage des denrées, petit commerce etc.) ; après un long excursus sur la polyvalence des symboles, Eucher finit sur les objets de la maison et le mobilier. Au ch. VIII sont traités les verbes d'action, de mouvement, et la symbolique de l'espace<sup>46</sup>. Le ch. IX, « sur Jérusalem et ses adversaires », est bâti sur le thème des deux cités ; il s'intéresse à toutes les réalités culturelles de l'Ancien Testament, à la construction de Jérusalem, à la guerre qui l'oppose à ses ennemis. Le ch. X, enfin, donne la signification symbolique des principaux nombres de 1 à 100. Le livre obéit donc à un certain ordre, et, dans le détail aussi, la succession des entrées suit souvent une certaine logique<sup>47</sup>.

Le Lérinien a-t-il caressé l'idée de faire un ouvrage exhaustif ? Certains détails le suggèrent : ainsi, la nomenclature du ch. V énumère père, mère etc., en reproduisant des valences symboliques banales qu'il semble peu utile de répéter. De plus, Eucher intègre à son catalogue des mots très rares dans la Bible, comme le tigre (il n'apparaît qu'une fois, dans la Vulgate du livre de Job), ou encore le balai, qui n'est pas plus fréquent<sup>48</sup>. Mais il aurait aisément pu être plus complet dans certains chapitres, notamment pour le bestiaire, duquel sont absents nombre d'animaux à qui les Pères prêtaient une valeur symbolique, comme la cigale, le vautour, le lézard etc<sup>49</sup>. En ce qui concerne les interprétations possibles, Eucher n'est pas davantage exhaustif. L'exemple de l'aigle nous en convaincra. Il déclare qu'il figure, au sens positif, le saint, et peut également recevoir un sens négatif, d'ailleurs non précisé, mais il ne dit pas que l'aigle est un symbole du Christ, ce qui est pourtant courant<sup>50</sup>. A propos du bouc sont données deux significations opposées (le saint ou le pécheur), mais la figure christique, pourtant bien connue par l'épisode du bouc émissaire,

46 On ne sait pourquoi il a placé là ce qui concerne la santé (spirituelle) ; est-ce en raison de la mention de l'enfer ?

47 La séquence est parfois due à un verset biblique qui a été cité et dans lequel apparaissent plusieurs éléments relatifs au chapitre traité, parfois aussi à la source que suit alors Eucher ; cf. *CSEL* 31, p. 38, 10-13 : deux entrées viennent du Ps 16, 5 ; p. 36, 20-37, 2 : les deux termes commentés sont dans Jb 40, 11 etc.

48 *CSEL* 31, p. 25, 19 ; 47, 8.

49 On s'en convaincra en comparant la liste du ch. IV d'Eucher avec le répertoire de M. P. CICCARESE, *Animali simbolici*, I, Rome 2002.

50 *CSEL* 31, p. 22, 18.

n'est pas signalée<sup>51</sup>. L'interprétation négative du serpent ne tient pas compte de l'idée, pourtant banale, qu'il peut représenter les vices<sup>52</sup>. On pourrait multiplier les exemples.

Il semble qu'à mesure qu'il avançait dans la rédaction de son ouvrage, Euchère ait pris un sens plus aigu de l'impossibilité d'être complet, comme l'indique une remarque du ch. VII : « Nous avons pensé que ce serait un travail infini, voire impossible, que de suivre pour chacun des vocables des significations aussi diversifiées »<sup>53</sup>. La conclusion du ch. IX revient sur la même idée : « Embrasser la totalité de ces vocables nous a paru tâche ardue, et de même tirer au clair le sens de tous ceux qui ont une double signification et peuvent être pris en bonne comme en mauvaise part »<sup>54</sup>. Euchère n'a donc pas eu la prétention de livrer un manuel qui fût complet. Il s'est contenté d'ouvrir des pistes. Il avait manifesté dans la préface l'intention de donner des règles pour que « avec leur aide on pût avec facilité et souplesse appliquer sa pensée à l'ensemble des divines Écritures »<sup>55</sup>. C'est exactement ce qu'il a réalisé : non une somme, mais un instrument de travail pour stimuler la recherche personnelle.

### Le traitement des entrées

La présentation des différents chapitres est uniforme. Un vocable est invariablement suivi d'une ou plusieurs équivalences symboliques, elles-mêmes appuyées par un verset biblique. Pas de recherche de style, donc, et très peu de variations rhétoriques. Dans plus de 40% des entrées, le terme considéré reçoit une interprétation unique, accompagnée d'un unique verset biblique, ou, le plus souvent, d'un fragment de verset. Par exemple : « Filet : la prédication. Dans l'Évangile : "Lance tes filets pour la prise" (Lc 5, 4) »<sup>56</sup>. Dans environ 20 à 25% des cas, on aura deux interprétations antithétiques, et accompagnées chacune d'une citation biblique<sup>57</sup>. Ainsi pour le cheval : « Cheval : le saint homme. Dans Habacuc : "Toi qui montes tes chevaux" (Hab 3, 8). En mauvaise part : "Un cheval est trompeur pour le salut" (Ps 32, 17) »<sup>58</sup>.

Les entrées sont parfois plus complexes, un même terme pouvant recevoir deux ou trois interprétations distinctes qui se complètent ou se juxtaposent sans s'opposer, tout en étant illustrées d'une unique citation. C'est le cas pour plus de 20 % d'entre elles. L'interprétation double est la plus fréquente<sup>59</sup>. Par exemple : « Tourterelle : le Saint Esprit ou l'homme saint ou l'intelligence spirituelle. Dans le Cantique des Cantiques : "La

51 CSEL 31, p. 28, 12.

52 CSEL 31, p. 29, 20.

53 CSEL 31, p. 44, 3-7 : « Sed has tam multimodas significaciones in singulis persequi nominibus non solum laboris immensi uerum etiam impossibile arbitrati sumus. »

54 CSEL 31, p. 59, 5-9 : « Quae tamen nomina uniuersa complecti arduum duximus, sicut etiam illud ut depromerentur cuncta quae se in utramque partem gemina significatione diffundunt. »

55 CSEL 31, p. 3, 4-7 : « Formulas spiritalis intellegentiae [...], quibus perceptis in omnia scripta diuina facile se ad intellectum sequax sensus intenderet. »

56 CSEL 31, p. 46, 8-9 : « Retia : praedicatorio ; in euangelio : "et mitte retia in capturam." »

57 Elles sont invariablement introduites par *in bonam partem / in malam partem* (ou encore : *aliam / alteram*).

58 CSEL 31, p. 27, 3-5 : « Equus : uir sanctus ; in Abacuc : "Qui ascendis super equos tuos" ; et in malam partem : "Fallax equus in salutem" ».

59 Elle est le plus souvent introduite par un *uel*, un *aut* ou un *siue* dont la signification est identique, plus rarement par un *et aliter* ou *et item*.

voix de la tourterelle s'est fait entendre sur notre terre" (Ct 2, 12) »<sup>60</sup>. L'interprétation double reçoit exceptionnellement deux justifications bibliques, comme dans l'entrée médecin : « Médecin : le Christ ou l'homme docte. En Salomon : "L'homme plein de mansuétude est un médecin du cœur" (Prov 14, 30). Et encore, dans l'Évangile : "Les gens en bonne santé n'ont pas besoin de médecin" (Lc 5, 31) »<sup>61</sup>. Quand deux valeurs symboliques sont avancées, il n'est pas rare que la citation proposée ne convienne vraiment qu'à l'une d'entre elles. C'est flagrant pour l'agneau : « Agneaux : le Christ, les apôtres ou les saints. Dans l'Évangile : "Pais mes agneaux" (Jn 21, 15) » ; la phrase s'adresse à Pierre, qui ne peut certainement pas paître le Christ<sup>62</sup>.

Les entrées fournissant quatre à cinq interprétations différentes, chacune appuyée d'un verset fragmentaire, se situent presque uniquement dans l'exkursus du ch. VII sur la polyvalence des symboles, à propos de l'abîme, du feu et de l'ombre<sup>63</sup>. Il n'y a guère que 3% des cas où Eucher allègue deux passages bibliques à l'appui d'un sens unique, soit qu'il s'agisse de symboles courants où les exemples abondent (ex. : la paille)<sup>64</sup>, soit que, sans la seconde citation, le sens de la première, demeure ambigu. Ainsi pour *oriens* : « Levant : généralement le Sauveur. En Luc : "Le soleil levant nous a visités depuis les hauteurs" (Lc 1, 78) ; et dans Zacharie : "Voici un homme, Levant est son nom" (Za 6, 12) »<sup>65</sup>. La seconde citation rappelle la prophétie messianique qui justifie la personnification du Levant et l'interprétation christique.

L'accumulation des interprétations qu'on constate parfois dans le manuel d'Eucher correspond à une de ses idées maîtresses, déjà exprimée et mise en œuvre avant lui chez les principaux auteurs dont il s'inspire, Origène, Ambroise, Jérôme et Augustin<sup>66</sup> : les images sont polysémiques ; la symbolique n'est pas une algèbre ; plusieurs images peuvent renvoyer à une réalité unique, et inversement, une seule image a souvent des significations multiples. Cette manière de voir est assez importante aux yeux d'Eucher pour qu'il la développe largement dans un manuel par ailleurs très laconique : « Selon la personne,

60 CSEL 31, p. 23, 15-17 : « Turtur : Spiritus Sanctus aut uir sanctus aut intelligentia spiritalis ; in Canticis Canticorum : "Vox turturis in terra nostra audita est" » ; cf. aussi p. 42, 1-2 : « Linum : spiritalis fortitudo uel candor ; in Exodo : "Porro filiis Aaron tunicas lineas parabis" » : « Lin : force spirituelle ou candeur. Dans l'Exode : « Mais pour les fils d'Aaron, tu prépareras des tuniques de lin » (Ex 28, 40) ».

61 CSEL 31, p. 33, 13-14 : « Medicus : Christus uel doctus ; in Salomone : "Mansuetus uir cordis est medicus". Et iterum in euangelio : "Non egent sani medico, sed male habentes" ».

62 CSEL 31, p. 28, 19-20 : « Agni : Christus uel apostoli aut sancti ; in euangelio : "Pasce agnos meos" ». Voir aussi le lis, CSEL 31, p. 17, 12-13 : « Lilium : Christus uel angeli, a candore iustitiae ; in Salomone : « Ego flos campi et lilium conuallium » ; « Lis : le Christ ou les anges, en raison de l'éclat de leur justice. En Salomon : « Je suis la fleur du champ et le lis des vallées » (Ct 2, 1) » ; dans l'exégèse patristique du Cantique, l'image est appliquée au Christ seul.

63 CSEL 31, p. 42-43 ; cf. toutefois p. 13, 21 (trois interprétations positives, une négative, et deux citations).

64 CSEL 31, p. 16, 1-3.

65 CSEL 31, p. 12, 21-22 : « Oriens : Saluator maxime ; in Luca : "Visitauit nos oriens ex alto" ; et in Zacharia : "Ecce uir, Oriens nomen eius" ». Même chose pour le mot « pauvre », considéré comme un équivalent d'« humble » (p. 33, 20-21).

66 Sur l'influence de ces auteurs sur les *Formulae*, voir mes articles « Les figures des deux Testaments dans les *Formulae intelligentiae spiritalis* d'Eucher de Lyon », dans *Chartae caritatis*, Mélanges Y. M. Duval, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2004, p. 205-224 ; « Augustin en Provence dans les premières décennies du V<sup>e</sup> s. » (supra, n. 44). Pour Jérôme, cf. *In Hab.* 2 (3, 10-13), CC 76 A, p. 636, 676), qui accumule aussi les interprétations *in bonam partem, in malam partem*.

l'époque ou le lieu, ces termes peuvent souvent prendre des sens différents et donner des figures adaptées au passage selon la méthode de l'interprétation allégorique »<sup>67</sup>. Il revient au lecteur d'user de son intelligence et de parfaire le travail des *Formulae*, ce qui n'a pas manqué d'être fait : plusieurs manuscrits, où l'on a introduit des interprétations et des citations bibliques complémentaires, témoignent que c'est bien ainsi que le manuel a fonctionné dès le haut moyen âge<sup>68</sup>.

## 2. *L'utilisation de la Bible*

### Quels versets ?

Les citations alléguées par Eucher sont à plus de 65% tirées de l'Ancien Testament, ce qui correspond bien à la tendance généralement observée à l'époque paléochrétienne, qui le commente beaucoup plus que le Nouveau. L'Ancien Testament est représenté à 50% par des versets tirés du Pentateuque, des prophètes et des sapientiaux, et à 50% par des citations du Psautier. Seulement 35% des versets cités proviennent du Nouveau Testament, les Évangiles se taillant comme de juste la part du lion (21% du volume total, 60% des citations néotestamentaires). Plus de la moitié des citations évangéliques sont empruntées à Matthieu, selon les habitudes des anciens.

Le Psautier est cité plus que les Évangiles. Il l'est autant à lui seul que tout le reste de l'Ancien Testament, et les versets des Psaumes représentent 36% de l'ensemble des citations. Le poids des Psaumes n'est pas pour surprendre en milieu monastique : le Psautier est le livre le plus familier aux moines, qui souvent l'apprennent par cœur, et en tout cas le récitent ou le chantent dans les offices monastiques<sup>69</sup>. Bien connus de tous, les Psaumes sont les textes les plus aptes à illustrer la valeur symbolique de tel ou tel terme. De plus, la nécessité de l'interprétation figurée des Psaumes s'impose à tout homme qui les prie : « Mon âme est au milieu des lions », par exemple, ne peut pas être pris tous les jours au sens propre, et oblige à dépasser le sens littéral<sup>70</sup>. Il est évident dans certaines pages qu'Eucher compte sur le fait que trois mots suffisent à son lecteur pour se remémorer le contexte du Psaume. C'est manifeste à l'entrée « plaine », par exemple : la seule formule « dans la plaine de Tanis » rappelle immédiatement le Ps 77, 43, où sont énumérés les fléaux qui frappent Pharaon dans toute l'Égypte, ce qui justifie l'existence d'une signification négative du mot plaine<sup>71</sup>.

67 CSEL 31, p. 42, 13-15 : « ... licet in diuersas plerumque significaciones pro persona uel tempore uel loco exeant atque in figuris locis congruas pro ratione allegoricae interpretationis erumpant. »

68 C'est le cas du manuscrit reproduit dans *PL* 50 : Stegmüller 2, 2258 ; ex. : c. 751 (abeille), complété avec GREG. M. *In Ez.* 1 (9, 21) ; cf. aussi les manuscrits signalés par C. MANDOLFO, *Eucherii Lugdunensis Formulae...*, p. XLIV.

69 La question du nombre de ces offices à Lérins est discutée, et liée à celle de la datation de la Règle des Quatre Pères, qu' A. de Vogüé, son éditeur dans *SC* 297-298, considère comme étant la Règle initiale de Lérins, alors que Kasper pense qu'elle date plutôt de la seconde moitié du V<sup>e</sup> s. Pour De Vogüé, la critique de Cassien sur les offices interminables des Occidentaux (*Instit.* 2, 2) concernerait Lérins. Cf. A. DE VOGÜÉ, « Un problème de datation : la Règle des quatre Pères », *Studia Monastica* 44, 2002, p. 7-11 ; Id., *Histoire littéraire du mouvement monastique : De l'épître de sainte Paule à la consécration de Démétride (404-414)*, t. 5, Paris 1998, p. 55-97 ; *L'essor de la littérature lérinienne et les écrits contemporains (410-500)*, t. 7, Paris 2003, p. 57-77 ; C. M. KASPER, *Theologie und Askese* (cf. n. 1), p. 67-69 ; 306-331.

70 Le symbolisme ressort parfois du texte même (dans le Ps 79, 14, il est clair que le sanglier qui ravage la vigne Israël symbolise les forces du mal),

71 CSEL 31, p. 14, 18.

### La version biblique utilisée

En dehors de l'exkursus consacré à la polysémie des images, il est très rare qu'Eucher ne donne aucune indication sur la provenance de ses citations bibliques<sup>72</sup>. Il est tout aussi inhabituel que ses références atteignent un certain degré de précision, comme lorsqu'il renvoie à l'Évangile de Luc ou de Jean<sup>73</sup>. La plupart du temps, ses références sont à « l'Évangile » en général, à « Salomon » pour les sapientiaux, et, si l'on voit parfois apparaître les noms d'Isaïe, Jérémie ou des autres prophètes, la notation vague *in propheta* est la plus fréquente.

Quelques rares renvois à un verset « selon l'hébreu » posent la question des versions de l'Écriture utilisées par Eucher. Il est certain, contrairement à ce qui a pu être avancé jadis, qu'il n'a jamais recours au texte grec des Écritures, et encore moins à l'hébreu. Il travaille sur traduction latine<sup>74</sup>. Ses citations de Psaumes sont le plus souvent conformes au texte du Psautier dit Gallican, avec parfois des variantes attestées dans d'autres Vieilles Latines<sup>75</sup>. Il n'ignore pas la traduction de Jérôme sur l'hébreu. Il y renvoie expressément à propos du Ps 103, 17, cité pour appuyer l'interprétation du milan, là où les VL parlent d'un héron<sup>76</sup>. Pour le livre de Job, Eucher utilise systématiquement la Vulgate, peut-être parce qu'il s'inspire du commentaire du prêtre Philippe, dont les lemmes proviennent de la traduction hiéronymienne<sup>77</sup>. C'est sans doute encore à la Vulgate qu'il doit sa citation de la *Prière de Manassé*, car ce texte pseudépigraphe est apparemment absent des manuscrits de la VL<sup>78</sup>.

Sans ignorer la Vulgate, le Lérinien reproduit le plus souvent un texte de la Vieille Latine<sup>79</sup>. Ce doit être la version en usage dans la Provence de l'époque : pour Col 2, 14, en effet, il a une addition présente également chez Cassien et Fauste<sup>80</sup> ; sa citation du Ps 64, 11 est conforme au texte d'un Psautier gréco-latin présent en Gaule depuis le VIII<sup>e</sup> s. au moins<sup>81</sup>. Il arrive parfois, mais le fait est rare, que des citations données pour des textes tirés des prophètes soient faites de seconde main : deux pseudo-citations sont reprises au commentaire sur Matthieu de Jérôme ; deux autres, qui supposent une contamination

72 Une exception : p. 46, 17.

73 CSEL 31, p. 45, 19 ; 12, 21 ; 13, 19. Le manuscrit P (*Sessorianus*, VIII<sup>e</sup> s.) a précisé les numéros des Psaumes cités par Eucher, comme on peut s'en rendre compte dans l'apparat critique de Wotke dans le CSEL 31.

74 P. COURCELLE, « Nouveaux aspects de la culture lérinienne », *REL* 46, 1968, p. 379-409 (repris dans *Opuscula selecta*, Paris 1984, p. 249-279 ; ici, p. 249) ; *Les lettres grecques en Occident*, Paris 1948<sup>2</sup>, p. 216-221. La question de la version latine d'Eucher a été soigneusement examinée par J. G. HIRTE, *Doctrina scripturistica et textus biblicus S. Eucherii Lugdunensis Episcopi*, Rome 1940 (dactyl.) ; mais les progrès de l'étude de la *Vetus Latina* peuvent modifier ses conclusions.

75 *Ibid.*, p. 67-74.

76 CSEL 31, p. 23, 22.

77 J. G. HIRTE, *Doctrina scripturistica*, p. 65-66.

78 *Ibid.*, p. 37 ; CSEL 31, p. 37, 22 ; cf. R. GRAYSON, *Manuscripts Vieux Latins*, Fribourg 1999.

79 CSEL 31, p. 23, 11, Is 22, 17 est cité selon la Vulgate.

80 CSEL 31, p. 52, 3 ; cf. la *Vetus Latina* de Beuron ad loc.

81 C'est le Psautier BN, Coislin 186 : R. WEBER, *Le Psautier romain et les autres anciens Psautiers latins*, Rome 1953, p. 143 ; p. X et XIX.

d'un passage prophétique avec le verset de l'Apocalypse qui l'a exploité, sont probablement faites de mémoire<sup>82</sup>.

Donc, la Vulgate, que Cassien recommande comme *emendatior translatio* dans les *Conférences* est connue et utilisée à l'occasion<sup>83</sup>. Mais ce n'est visiblement pas le texte dont Eucher suppose l'usage chez son lecteur, probablement pas non plus celui qu'il utilise couramment. La Vieille Latine reste le texte de référence.

### Fonction des citations bibliques

Les citations d'Eucher sont très brèves, parfois sibyllines, et leur pertinence n'est pas toujours sensible à première lecture. Ceci pose la question de leur fonction : le verset biblique a-t-il pour but de justifier l'interprétation symbolique proposée par l'auteur, ou veut-il seulement l'illustrer ? Ou encore, prétend-il fournir à l'utilisateur la clé de passages difficiles à comprendre ? La présence d'un texte comme Ps 16, 14 (« Ils se sont gorgés de cochonnaille ») pourrait faire pencher pour la dernière hypothèse, car le sens de ce verset paraissait particulièrement obscur aux anciens, à en juger par une Épître de Paulin de Nole<sup>84</sup>. Toutefois, la lettre préface à Veranus s'inscrit en faux là contre : Eucher y manifeste l'intention de fournir des règles pour lire l'ensemble des Écritures, et non d'expliquer quelques versets obscurs comme il le fait dans les *Instructions*<sup>85</sup>.

De fait, la moitié des symboles proposés par notre moine sont immédiatement compréhensibles à la lecture du fragment de verset proposé. Parfois, la citation apporte une preuve évidente que le mot peut prendre ce sens dans la Bible. « Le champ est le monde » : l'explication figure expressément dans le commentaire de la parabole de l'ivraie que Matthieu met dans la bouche de Jésus<sup>86</sup>. Ou encore, la glace figure l'endurcissement des pécheurs, car il est dit en Sir 3, 17 : « Tes péchés fondront comme la glace »<sup>87</sup>. Il en va de même quand Eucher reprend des termes dont il est patent que déjà les Écritures les utilisent métaphoriquement : la moisson, figure du nombre des croyants, le bouc, symbole du pécheur, la clé, qui évoque la connaissance, les grenouilles, image des démons etc.<sup>88</sup> Dans la plupart des cas, toutefois, le verset cité montre plutôt que le mot peut facilement recevoir ce sens. « J'ai lavé mes mains dans l'innocence » (Ps 72, 13) ne signifie pas en soi que les mains désignent les œuvres, mais ce sens se présente immédiatement à l'esprit dès qu'on prend le verset au sens figuré<sup>89</sup>. Près de la moitié des *Formulae* manifestent ainsi un véritable repérage des images qui caractérisent

82 CSEL 31, p. 14, 8 et surtout p. 34, 16 (voir mon article sur *Eucher et Jérôme*, à paraître dans *Augustinianum*) ; CSEL 31, p. 16, 23 ; 45, 15.

83 CASS. *Conf.* 23, 8, *SC* 64, p. 151.

84 CSEL 31, p. 39, 20 ; cf. PAVL. N. *Ep.* 50, 8, qui mentionne aussi le Ps 67, 22 (également utilisé par Eucher : p. 35, 8-11), qui, dans la VL parle d'individus « qui marchent dans leurs fautes au sommet du crâne chevelu » ; c'est du moins ainsi qu'on lit le verset.

85 CSEL 31, p. 3, 6-7 : « ...quibus perceptis in omnia scripta diuina facile se ad intellectum sequax sensus intenderet ».

86 CSEL 31, p. 14, 15.

87 CSEL 31, p. 11, 9 : « Glacies : durities peccatorum ; in Salomone : "Et sicut in sereno glacies, ita soluentur peccata tua" ».

88 CSEL 31, p. 15, 6 (cf. Mt 13, 39) ; p. 28, 21 (Mt 25, 33) ; p. 45, 20 (Lc 11, 52) ; p. 29, 7 (Apoc 16, 13).

89 CSEL 31, p. 36, 8. De même, lorsque Eucher déclare que les torches symbolisent les âmes à la justice éclatante en se référant à la parabole des dix vierges, cela se comprend aisément (CSEL 31, p. 45, 5).

le style de la Bible, et l'on peut dire que la citation biblique justifie alors la valeur symbolique proposée.

Dans environ 30% des entrées du petit manuel, le symbole n'est pas immédiatement intelligible à partir du verset biblique, mais quiconque est un peu familier avec l'interprétation patristique de la Bible le comprend aussitôt. Le soleil, dit Eucher, figure le Christ, la lune, l'Église, les étoiles, les saints, et les prophètes les nuages : tout cela est banal dans la prédication paléochrétienne<sup>90</sup>. Que le ver symbolise le Christ n'est pas évident pour nous, mais c'est une idée que véhicule l'exégèse ancienne du Ps 21, 7<sup>91</sup>. Dire que les chardons signifient les vices et les tentations qui poignent l'homme depuis la chute et qu'il lui faut éradiquer de la terre de son âme, c'est là une interprétation répandue de Gn 3, 18<sup>92</sup>.

Restent 20% des entrées du petit dictionnaire où le rapport de la citation au symbole avancé est obscur. En quoi la phrase évangélique affirmant que « là où sera le corps, là se rassembleront les aigles » montre-t-elle que les aigles figurent les saints ? Rien dans le contexte de l'apocalypse synoptique d'où est tiré le verset (Mt 24, 28) n'incite à le penser. Mais qui a lu Ambroise se souvient de l'interprétation qui revient plusieurs fois sous sa plume : le « corps » est l'eucharistie, autour de laquelle s'assemblent les baptisés, qui, à l'exemple de l'aigle du Psaume, ont « renouvelé leur jeunesse »<sup>93</sup>. Voir dans le coq une image du Christ, parce que Prov 30, 31 évoque le coq se promenant au milieu des poules, ne se conçoit que si l'on a connaissance de l'exégèse originale du verset qu'avait proposée Fortunatien d'Aquilée<sup>94</sup>. Dans tous ces exemples, la citation biblique ne peut justifier l'image qu'aux yeux de quelqu'un qui est au fait de l'exégèse patristique.

Dans certains cas extrêmes, le verset cité n'est pas à l'origine de l'interprétation proposée et n'a avec elle qu'un lien indirect. Quand le Lérinien dit que les roses symbolisent le martyre, il renvoie à Sir 39, 17, un verset qui n'est jamais cité et qui n'a aucun rapport avec le sujet ; il atteste seulement que le mot est dans l'Écriture, et sert uniquement à appuyer un symbolisme par ailleurs traditionnel et fondé sur l'analogie de couleur entre la rose rouge et le sang<sup>95</sup>. Pour les violettes, l'artifice est plus évident

90 CSEL 31, p. 10, 6-11 ; 9, 13.

91 CSEL 31, p. 29, 14. Voir sur ce thème D. A. BERTRAND, « Le Christ comme ver. A propos du Ps 22 (21), 7 », *Cahiers de Biblia Patristica* 4, 1993, p. 221-234.

92 CSEL 31, p. 20, 7. L'idée court chez Clément d'Alexandrie, Origène, Cyprien, Hilaire, Ambroise etc.

93 CSEL 31, p. 22, 19-20 ; AMBR. *Sacr.* 2, 7 ; *In Luc.* 8, 56 ; *Hexam.* 5, 24, 92 (interprétation inspirée d'Hippolyte et Origène). Autre exemple : en quoi le fait que « les mouches mourantes gâtent l'huile de suavité », selon Qo 10, 1, peut-il justifier, ou même simplement illustrer l'idée que la mouche est une figure du diable (CSEL 31, p. 24, 25-26) ? On ne le comprend que lorsqu'on sait que, l'huile de suavité évoquant la chrismation, le verset a été utilisé à propos du baptême des hérétiques : OPT. *C. Don.* 7, 4, 1-8 ; HIER. *C. Pelag.* 2, 5 ; AVG. *C. Parm.* 2, 10, 20-21.

94 CSEL 31, p. 24, 9-10 ; FORT. *A. Fr.*, CC 9, p. 370, 41 (les poules symbolisent les Églises). Autre exemple : en quoi le fait que Jean Baptiste se nourrissait de sauterelles indique-t-il que cet insecte figure les peuples ? Cela suppose une interprétation analogue à celle qu'on lit chez Ambroise et Chromace : par les paroles de sa bouche, le prophète attire les hommes et les transforme, il les mange, en quelque sorte (CSEL 31, p. 24, 20 ; AMBR. *In Luc.* 2, 71 ; CHROM. *In Mat.* 9, 2).

95 CSEL 31, p. 17, 14 ; rose et martyre : CYPR. *Ep.* 10, 5 ; AMBR. *In Luc.* 7, 128. Autre exemple : CSEL 31, p. 42, 5-6 ; quand Eucher affirme que la farine désigne « les œuvres bonnes » en alléguant la parabole de la femme qui cache le levain dans les trois mesures de farine, c'est la seule présence du mot farine qui entraîne la citation de ce verset, que la tradition n'a jamais interprété en ce sens (les trois mesures de farine

encore, car il n'est pas de violettes mentionnées dans les fleurs du verset du Cantique qui est cité<sup>96</sup>. On ne peut plus parler de justification de la figure, ni même d'illustration.

Le parti pris d'illustrer tout symbole par une citation mettait parfois Eucher dans l'embaras. Ainsi pour l'Égypte. On peut déduire de plus d'un passage de l'Écriture qu'elle désigne le monde ou les païens, mais il est plus difficile de trouver un bref verset qui le montre. Eucher a choisi le Ps 67, 32 (« des ambassadeurs viendront d'Égypte »), où la tradition a vu une prophétie de la conversion des nations<sup>97</sup>. Trait caractéristique de notre manuel, Eucher renvoie de préférence aux Psaumes, les textes supposés les plus connus de ses lecteurs : c'est ainsi que, pour montrer que les eaux figurent les peuples, au lieu de citer Ap 17, 15 (« ces eaux, ce sont des peuples »), citation obligée en pareil cas, il se réfère au Ps 123, 4<sup>98</sup>.

Parfois, on a l'impression que le Lérinien n'a tout simplement pas pensé au texte le plus éclairant. Quand il déclare que le veau symbolise le Christ, un renvoi au « veau tendre et bon » de Gn 18, 7 ou au veau gras de Lc 15, 23, tous deux figures christiques traditionnelles, aurait été plus suggestif que le Ps 50, 21<sup>99</sup>. Il est vrai qu'Eucher est le premier à rédiger un pareil dictionnaire, et que, d'ordinaire, les concepteurs de ces instruments de travail ne font le plus souvent que refondre et améliorer un ouvrage antérieur<sup>100</sup>.

Dans environ 20% des cas, Eucher accompagne le déchiffrement de l'image d'une ou deux remarques explicatives. Certaines paraissent superfétatoires, tant le symbole est fréquent, comme lorsqu'il glose : « Le soleil est le Seigneur Jésus Christ, parce qu'il illumine la terre »<sup>101</sup>. Mais ailleurs, ces éclaircissements sont bien nécessaires : pourquoi en effet admettre que l'autruche désigne l'hérétique ou le philosophe sur la base d'Is 34, 13, qui se contente de l'énumérer parmi les animaux du désert ? Eucher explique : « C'est parce que, tout en ayant apparemment les ailes de la sagesse, ils ne peuvent prendre leur envol »<sup>102</sup>.

sont presque toujours la figure de l'humanité d'après le déluge, reconstituée à partir des trois fils de Noé) ; l'interprétation donnée correspond en fait à Mt 24, 17 qui est cité et commenté à la ligne suivante par Eucher, et est peut-être influencée par AMBR. *Paen.* 1, 15, 82, *SC* 179, p.120.

96 *CSEL* 31, p. 17, 16 ; Ct 2, 12. Il n'est pas davantage évident qu'en Mc 2, 22 cité par Eucher, « à vin nouveau, outres neuves », les outres figurent le corps (*CSEL* 31, p. 42, 3), mais l'image était bien connue : elle est à l'origine d'un épisode amusant des *Métamorphoses* d'Apulée, où, après avoir bien bu, le héros, qui a pourfendu des outres pleines, se voit traduit en justice et accusé de meurtre.

97 *CSEL* 31, p. 57, 15 ; cf. AVG. *In Ps.* 67, 40.

98 *CSEL* 31, p. 20, 10. De même, pour justifier le fait que le lion peut désigner le diable, au lieu de citer, 1 Pe 5, 8 (« le diable, comme un lion rugissant »), toujours allégué en pareille circonstance, il préfère citer le Ps 7, 3 (*CSEL*, 31, p. 25, 3).

99 *CSEL* 31, p. 28, 1. A propos du plomb (p. 48, 12-13), on s'étonne qu'il n'ait pas plutôt cité le Cantique de l'Exode (Ex 15, 10), qui serait beaucoup plus clair que Za 5, 7.

100 A propos du talon (*CSEL* 31, p. 38, 7), il y a peut-être distraction de la part de l'auteur. Le talon, dit Eucher, signifie la victoire sur les vices ; l'origine de cela est à chercher dans l'histoire de Jacob, figure de la vertu, qui, à peine sorti du ventre maternel, saisit le talon d'Esau, symbole du vice. Mais le Lérinien cite Gn 3, 15, où « tu guetteras son talon » est dit au serpent, figure du mal, ce qui s'accorde au plus mal avec ce que veut démontrer Eucher.

101 *CSEL* 31, p.10, 6 : « Sol : Dominus Iesus Christus, quia fulgeat terris ; in Salomone : "ergo sol iustitiae non luxit nobis" » ; cf. aussi p. 15, 15, à propos de la paille.

102 *CSEL* 31, p. 22, 22 : « Struthio : hereticus uel philosophus, quod quasi cum pinnis sapientiae tamen non euolat ». De même, le lecteur veut bien admettre que l'onagre figure le peuple juif, mais quand le verset qui l'illustre est la question de Jb 39, 5, « qui a dénoué ses liens ? », il est bien nécessaire de lui expliquer qu'il s'agit des liens des commandements de la Loi (*CSEL* 31, p. 26, 7-10) ; en fait, le lecteur moderne ne



Il ressort de toutes ces remarques que les *Formulae* renferment un véritable dictionnaire des symboles bibliques, qui cherche à expliquer la signification d'une image par confrontation avec d'autres textes scripturaires où elle apparaît. La méthode est bonne, et toujours appliquée. Elle avait été thématifiée par Augustin dans le traité *De la doctrine chrétienne* : il faut se servir des passages clairs de la Bible pour élucider le sens de ceux qui le sont moins<sup>103</sup>. Comme l'évêque d'Hippone, Eucher prend bien soin de rappeler qu'il n'est pas d'application automatique possible des équivalences symboliques proposées, et que, du reste, elles ne sauraient avoir la prétention de couvrir l'ensemble du champ biblique. Il est donc injuste de parler, comme on l'a fait, d'un « système formel de décodage » à propos des *Formulae*<sup>104</sup>.

Nos analyses prouvent aussi que les *Formulae* ne sont pas un manuel pour débutants. Il est clair que « la sollicitude paternelle » qui conduit Eucher à dédier le traité à son fils Veranus ne concerne pas un adolescent qui apprend les bases de l'exégèse, mais un jeune homme qui a déjà derrière lui de bonnes études, ce qui correspond bien à la datation que nous avons proposée, car, en 432-434, Veranus doit avoir plus de vingt ans<sup>105</sup>. Les *Formulae* sont un précis des interprétations patristiques, dont le maniement ne peut être vraiment fructueux que pour qui a déjà acquis une connaissance suffisante de la Bible, et même une bonne culture exégétique. L'opuscule peut servir d'aide-mémoire au lecteur qui sait déjà beaucoup, et lui faciliter l'utilisation des connaissances acquises en exégèse et en théologie, mais il ne peut servir d'initiation pour l'ignorant. Il est conçu pour un public dont l'auteur attend qu'il partage largement sa culture biblique et patristique ; quelques entrées relèvent presque de la complicité entre initiés.

Contrairement à ce qu'on a pu dire, les *Formulae* ne sont ni un manuel pratique pour prédicateur en mal de sermon, ni les notes de lecture d'un dilettante cultivé<sup>106</sup>. Une des fonctions essentielles du livre, à en juger par la place d'honneur qu'y occupent les Psaumes, est d'apprendre, grâce à l'apprentissage du sens figuré, à bien faire ce qui est essentiel dans la journée du moine, la prière méditée du Psautier ; car, sans exégèse symbolique, il n'est pas d'appropriation personnelle possible des Psaumes, pas d'écoute fructueuse des textes de la liturgie.

### III. Du monachisme à la pastorale : l'importance de l'exégèse

#### 1. *Philosophia caelestis*

Dans le *De laude eremi* (§ 32), le désert de Lérins est présenté comme le lieu idéal pour vaquer à l'étude de la sagesse<sup>107</sup>. On sait que les auteurs anciens ont souvent vanté la vie

comprend vraiment qu'en se reportant au long commentaire du verset dans PHIL. *In Iob* 39, PL 26, 769 A-D, qui est la source d'Eucher.

103 AVG. *Doctr.* 3, 26, 37 ; *Retract.* 1, 80.

104 Th. O'LOUGHLIN, *Teachers and Code-breakers. The Latin Genesis Tradition, 430-800*, Turnhout 2000, p. 254.

105 S'il est diacre au concile d'Orange, il doit avoir au moins 30 ans en 441.

106 Th. O'LOUGHLIN, « The Symbol gives Life » (cf. n. 38), p. 246 ; L. R. WICKAM, « Eucherius von Lyon », *TRE* 10, 1982, p. 524.

107 C'est également à la vraie philosophie qu'est convié Valérien dans le *De contemptu mundi*. Sur ce thème à Lérins, voir C. M. KASPER, *Theologie und Askese* (cf. n. 1), p. 173-181.

à l'écart des affaires du monde, l'*otium* qui libère l'esprit et lui permet de s'adonner à la philosophie, traditionnellement divisée en trois parties : la physique ou science naturelle, la science éthique ou morale, la connaissance logique ou rationnelle<sup>108</sup>. Pour Eucher, « la céleste philosophie des Écritures » n'est sur ce point guère éloignée de « la philosophie de ce monde »<sup>109</sup>.

Ces trois niveaux de la philosophie constituent pour les anciens trois degrés de l'ascension du sage vers la vérité<sup>110</sup>. Eucher reprend ce schéma tripartite dans la préface des *Formulae*, et considère comme eux que la « logique », que Jérôme, à la suite d'auteurs grecs comme Évagre, avait préféré appeler science (théo)logique<sup>111</sup>, est le sommet de la connaissance. Le Lérinien en donne cette définition : « La logique discute des sujets plus élevés et montre en Dieu le créateur (*pater*) de tout »<sup>112</sup>. La science logique concerne les raisons du monde, c'est-à-dire en dernière analyse, Dieu. Cette connaissance est le but de la vie du moine, et c'est l'Écriture qui révèle à l'homme le chemin de la vérité. Aux trois divisions traditionnelles de la philosophie correspondent donc pour Eucher trois sens de l'Écriture, et l'on s'accorde à lui attribuer la paternité de cette correspondance<sup>113</sup>. Ces trois sens sont pour notre moine, qui reprend ce vocabulaire à Jérôme, la lettre ou *historia*, le sens moral, ou tropique ou encore tropologie, et l'anagogie. Le Lérinien s'emploie dans la préface des *Formulae* à définir ces termes : l'*historia* se rapporte à l'étude littérale du texte, la *tropologia* à l'interprétation symbolique appliquée à la vie morale, l'*anagogia* ouvre aux réalités du monde divin<sup>114</sup>.

Pour le chrétien, toute connaissance parfaite passe par les Écritures. Dans les *Formulae*, *scientia* et autres termes désignant la connaissance concernent presque toujours la Bible<sup>115</sup>, et les savants (*docti*), plusieurs fois mentionnés, sont toujours ceux qui ont la science des Écritures<sup>116</sup>. Cette connaissance acquise dans les Écritures est déclarée supérieure aux fausses lueurs de la philosophie profane dont parle le *De contemptu mundi*<sup>117</sup>. Car, tel l'autruche, le philosophe possède tout ce qu'il faut pour prendre son envol vers les réalités célestes, mais en est incapable : bien qu'on lui voie « le pennage de la sagesse », il

108 Sur les divisions de la philosophie dans l'antiquité, cf. P. HADOT, « Les divisions de la philosophie dans l'Antiquité », *Museum Helveticum* 36, 1969, p. 218-219 (repris dans *Études de philosophie ancienne*, Paris 1998).

109 CSEL 31, p. 5, 6-7 : « hanc caelestem philosophiam scripturarum » ; p. 4, 24 : « mundi huius philosophiam ».

110 P. HADOT, *Études de philosophie ancienne*, p. 31-32.

111 HIER. *Ep.* 30, 1, Labourt 2, p. 31, 9 ; *In Ecl.* 1, 1, CC72, p. 251, 27-34. Cf. EVAGR. *Pract.* 1, 1, SC 171, p. 498.

112 CSEL 31, p. 5, 4 : « ...rationalem autem, quae de sublimioribus disputans, Deum omnium patrem esse confirmet » ; la *rationalis* est connaissance du Dieu créateur, puisqu'il s'agit des idées des philosophes (cf. ORIG. *Hom. Gen.* 14, 3, SC 7 b, p. 342, 44).

113 H. de LUBAC, *Exégèse médiévale*, Paris 1959, t. 1, p. 197-198 ; T. SKIBÍŃSKI, *L'interpretazione della scrittura in Eucherio di Lione* (cf. n. 4), p. 62 ; C. CURTI, « Spiritalis intelligentia. Nota sulla dottrina esegetica di Eucherio di Lione », *Kerygma und Logos*, Mélanges Andresen, Göttingen 1979, p. 111.

114 CSEL 31, p. 4, 17-19 ; 5, 7-12 ; sur les sources d'Eucher, voir T. SKIBÍŃSKI, *L'interpretazione della scrittura in Eucherio di Lione* (cf. n. 4), p. 81-96.

115 *Scientia* : CSEL 31, p. 42, 5 ; 56, 1 ; 45, 19 ; *intellectus* : p. 3, 6, 10 ; 4, 19 ; 5, 11 ; *intelligentia* : p. 3, 4 ; 6, 4 ; 23, 15.

116 CSEL 31, p. 65, 7 ; 199, 14 etc.

117 *De contemptu mundi*, éd. S. PRICOCO, p. 104 ; 213.

ne sait pas user des ailes des deux Testaments<sup>118</sup>. Le texte biblique est une médiation indispensable.

De même que le sage antique gravit en trois étapes le chemin de la vérité, les trois sens de l'Écriture balisent pour Eucher l'itinéraire de l'âme vers Dieu : l'anagogie, qui en constitue l'étape ultime, introduit aux secrets célestes, à Dieu même. C'est là la plénitude de la connaissance, symbolisée dans les *Formulae* par la lumière éclatante de midi<sup>119</sup> ; elle est rencontre de l'Époux du Cantique (1, 6), selon la doctrine déjà développée dans le *De laude eremi*, où Eucher écrit : « Les habitants du désert, qui ont reçu la blessure de l'amour, le contemplent en disant : "nous avons trouvé celui qu'aime notre âme, nous le tiendrons et nous ne le laisserons pas aller" »<sup>120</sup>. La rencontre de Dieu au désert se fait par le texte sacré, objet par excellence de la connaissance ici-bas.

## 2. Le mystère caché des Écritures

L'Écriture est vie pour l'homme ; Eucher l'exprime à travers de nombreuses images empruntées à des traditions diverses. Don gratuit venu d'en haut, elle est rosée et pluie pour cette terre qu'est l'homme ; elle est une plaine féconde et nourricière où paissent les âmes<sup>121</sup>. Ses paroles sont les feuilles de l'arbre de vie, dont elles revêtent et protègent les fruits<sup>122</sup>. L'Écriture est pour l'homme pain et vin, nourriture et boisson, miel même<sup>123</sup>. Simple lait pour qui ne sait pas la lire, elle est un aliment complet pour qui la comprend en profondeur<sup>124</sup>. A travers la Bible, une fenêtre s'ouvre sur le mystère divin, car elle est la parole fulgurante de Dieu, qui troue l'obscurité du monde. « Le tonnerre représente les paroles de l'Évangile, du fait qu'il retentit depuis le ciel », les éclairs manifestent « les splendeurs de l'Évangile », et la foudre, « les paroles de Jésus Christ »<sup>125</sup>. Cette parole fracassante que répercute la trompette de la prédication<sup>126</sup>, est encore figurée par les flèches rapides qui ne manquent pas leur but et savent toucher le cœur de l'homme, ou encore par l'épée à double tranchant, dont elle dépasse la redoutable efficacité<sup>127</sup>.

Tel le chandelier à sept branches, l'Écriture permet à la clarté divine de rayonner sur le monde<sup>128</sup>. Mais cette lumière vive et précieuse est aussi une lumière cachée : « L'Écriture irradie à l'intérieur comme les perles les plus précieuses, qui attirent dans la profondeur

118 CSEL 31, p. 22, 22 : « pinnis sapientiae » ; 22, 7 : « Alae : duo testamenta ».

119 CSEL 31, p. 13, 5.

120 *Laus* 38, CSEL 31, p. 191, 4 : « ...habitatoresque deserti caritate uulnerati contemplantur eum dicentes : "Inuenimus quem diligit anima nostra, tenebimus eum et non dimittemus" ».

121 CSEL 31, p. 10, 17-23 ; 14, 16-18.

122 CSEL 31, p. 18, 17-19 ; cf. HIL. *In Ps.* 1, 16, CC 60, p. 30, 8.

123 CSEL 31, p. 39, 11-15 ; 41, 6-12 ; 40, 12.

124 CSEL 31, p. 40, 5-7.

125 CSEL 31, p. 9, 15 : « Tonitrua : uoces euangelii, eo quod de caelo intonent » ; p. 9, 17 : « Coruscationes : splendores euangelii » ; p. 9, 19 : « Fulgura : uirtutes uel uerba Iesu Christi ».

126 CSEL 31, p. 57, 8.

127 CSEL 31, p. 8, 11 ; 8, 13-15 (Hé 4, 12). Dans un registre plus quotidien, elle est aussi la charrue qui laboure le cœur pour que lève la semence divine : CSEL 31, p. 27, 17-19 ; 15, 4.

128 CSEL 31, p. 45, 14 (la citation illustrant ce thème est un mixte de Za 4, 2 et Ap 11, 4, où il est bien question du chandelier du sanctuaire).

de leur éclat le regard de qui les considère »<sup>129</sup>. On touche là un thème fondamental aux yeux du Lérinien : l'opposition entre l'intérieur et l'extérieur, la dialectique du manifeste et du caché, de la révélation et du voile, qui domine la préface des *Formulae*. « Il fallait, écrit Eucher, qu'à la manière de la colombe argentée dont la gorge resplendit de la beauté de l'or étincelant (Ps 67, 14), dans l'Écriture aussi, tout ce qui est en vue brille de l'éclat de l'argent, et que ce qui est plus caché flamboie de l'éclat de l'or. Ainsi, par une juste disposition, la pureté des paroles a été protégée des regards profanes de la foule par ce qu'elle a d'hermétique, comme par un voile de pudeur »<sup>130</sup>. Une des fonctions du style mystérieux de la Bible est en effet de tenir les profanes à distance : « Il ne fallait pas que la majesté des secrets célestes fût à découvert pour tous, indifféremment et sans distinction, et que "ce qui est saint fût livré aux chiens et les perles aux pourceaux" (Mt 7, 6) »<sup>131</sup>.

Les Écritures saintes ont l'opacité des forêts et la profondeur de l'abîme<sup>132</sup>. Une grande abondance de métaphores fait ressortir dans la Préface des *Formulae* le caractère mystérieux des livres bibliques. Il existe dans les deux Testaments un sens caché, dont la réalité est garantie par le Christ lui-même, explique Eucher, dans la ligne d'Origène et de ses utilisateurs ; c'est ce sens spirituel qu'il est vital pour l'homme de pénétrer, car « la lettre tue, mais l'esprit vivifie », et il mène à Dieu et aux secrets célestes<sup>133</sup>. Mais il n'est pas immédiatement accessible : il faut, pour y être introduit, posséder « les clés de la science », symboles de « l'ouverture du sens spirituel »<sup>134</sup>.

Mais pourquoi cette obscurité dans ce qui se présente comme une révélation ? C'est parce que les Écritures sont parole de Dieu et parole sur Dieu que leur style s'écarte de celui du reste de la littérature : « Il n'est pas surprenant que la parole divine proférée par la bouche des prophètes et des apôtres soit grandement éloignée du style habituel des hommes, mettant à la portée de tous des choses faciles, mais contenant en son intime de grandes choses, car il convenait en vérité que les paroles sacrées de Dieu se distinguent de tous les autres écrits, par leur aspect autant que par leur valeur intrinsèque »<sup>135</sup>. Le sens profond de la Bible ne peut être autrement que mystérieux et caché, parce que Dieu est transcendant et échappe aux prises de l'homme : « Une économie divine a excellemment pourvu à ce que ces écrits fussent recouverts par l'ombre des mystères célestes, tout comme la divinité elle-même s'enveloppait de son secret »<sup>136</sup>.

129 EUCH. *De contemptu mundi*, éd. S. Pricoco, p. 110, 787-790 : « Ita scriptura, dum intrinsecus radiat, uelut pretiosissima quaeque gemma in profundum fulgorem considerantium demittit oculos. » ; cf. *Form.*, CSEL 31, p. 4, 1-2.

130 CSEL 31, p. 4, 2-7.

131 CSEL 31, p. 4, 1-2 : « ...ne illa caelestium arcanorum dignitas passim atque indiscrete cunctis pateret, sanctumque canibus et margaritis porcis exponeret. »

132 CSEL 31, p. 18, 1-2 ; 44, 1 (forêt) ; 6, 7 ; 10, 16 (abîme).

133 CSEL 31, p. 4, 15-19.

134 CSEL 31, p. 45, 19 ; cf. aussi p. 53, 8-10, où Eucher parle d'un « enseignement fort secret et profond » figuré par la tunique de dessous du grand-prêtre.

135 CSEL 31, p. 3, 18 s. : « ...et re uera fuit congruum ut sacra Dei dicta a ceteris scriptis sicut merito ita et specie discernentur. »

136 CSEL 31, p. 4, 8-10 : « Ac diuina optime dispensatione prouisum est ut scripta ipsa ita tegerentur caelestibus obumbrata mysteriis, sicut secreto suo ipsa diuinitas operiebatur. »

L'analogie du Saint des Saints du Temple de Jérusalem, où les fidèles n'entraient pas, figure du monde céleste dans l'Épître aux Hébreux (ch. 9), fait comprendre que le sens spirituel ne sera pleinement ouvert que dans l'au-delà<sup>137</sup>. Dieu étant par nature inaccessible à l'homme, l'Écriture l'est nécessairement aussi. Là également, la connaissance humaine a ses limites : « *Altiora ne quaesieris* », l'adage du Siracide (3, 21) est appliqué par Eucher, après bien d'autres, à l'Écriture<sup>138</sup>.

### 3. *Intellegentia spiritalis* : le sens des hésitations de la Préface des *Formulae*

Sans reprendre une analyse systématique de la Préface des *Formulae*, qui a déjà été menée plusieurs fois de façon convaincante<sup>139</sup>, il faut revenir sur ce qui paraît en être la clé. Le Lérinien y expose une doctrine des trois et même quatre sens des Écritures, alors que, dans l'introduction et la conclusion de la préface, il parle seulement de sens littéral (ou « historique ») et sens spirituel (ou allégorique). On a souvent accusé Eucher d'être inconséquent voire de n'avoir guère compris les sources auxquelles il a eu recours<sup>140</sup>. Il y a probablement là un malentendu : on pense à tort qu'il expose la méthode herméneutique qu'il a l'intention de mettre en œuvre dans la suite de l'ouvrage, alors qu'il se contente de présenter les théories existantes.

Quand il écrit que l'Écriture recèle trois sens, Eucher ne fait que rappeler l'enseignement qu'il a reçu (*traditur*) : elle a trois sens, parce qu'elle est parole du Dieu Trinité, adressée à l'homme, lui-même constitué de trois éléments, corps, âme et esprit, selon 1 Thess 5, 23 ; l'Écriture, elle aussi, possède un corps, une âme, un esprit ; il y a une certaine co-naturalité entre le Dieu trine et l'homme tripartite, entre l'homme et l'Écriture, et la structure totale de la connaissance humaine est trine, ce qui recoupe les spéculations des philosophes sur les trois parties de la philosophie<sup>141</sup>. Les considérations sur les trois sens ne sont pas sans portée aux yeux d'Eucher : elles permettent de situer l'*intellegentia spiritalis* dans un contexte ontologique et épistémologique plus large.

Dans cet ensemble cohérent, construit sur la base de propos de Jérôme, Ambroise et Augustin, Eucher introduit ensuite les conceptions de Cassien, qui ajoute un quatrième sens de l'Écriture, l'*allegoria*, prise dans l'acception de Paul en Gal 4, 24, autrement dit, le sens que nous appelons typologique, qui « présente l'ombre des choses à venir à travers le récit d'événements historiques »<sup>142</sup>. « *Sunt etiam qui putent* » : il y a même des auteurs pour penser qu'il en va ainsi. On a trop vite jugé qu'Eucher acceptait cette façon

137 CSEL 31, p. 4, 15-16 ; 54, 5-6. C'est aussi ce qu'affirme le contexte de l'Épître 120, 2 de Jérôme à laquelle est reprise l'image.

138 CSEL 31, p. 40, 12-16. ORIG. *Hom. Reg.* 1, 13, SC 328, p. 142 ; AVG. *In Ioh.* 53, 7.

139 H. de LUBAC, *Exégèse médiévale*, t. 1, p. 193-198 ; C. CURTI, « *Spiritalis intelligentia*. Nota sulla dottrina esegetica di Eucherio di Lione », (cf. n. 113), p. 108-122 ; T. SKIBÍŃSKI, *L'interpretazione della scrittura in Eucherio di Lione* (cf. n. 4), p. 29-31 ; 50-77 ; Th. O'LOUGHLIN, *Teachers and Code-breakers* (cf. n. 104), p. 172-180 ; Y. M. ESCHER, « Eucher de Lyon et l'exégèse spirituelle », dans *Lérins, Connaissance des Pères de l'Église* 79, 2000, p. 54-57.

140 Ainsi De Lubac (p. 198), Curti (p. 111 ; 114-115) ; O'Loughlin (p. 172 ; 174 ; 180) ; Skibinski, (p. 48, n. 2 ; 60) ; Kasper ((cf. n. 1), p. 13-14 ; A. PENNA, *Principi e caratteri dell'esegesi di S. Gerolamo*, Rome 1950, p. 47.

141 Y. M. ESCHER, « Eucher de Lyon et l'exégèse spirituelle » (cf. n. 139), p. 54-57, a eu le mérite de mettre l'accent sur l'importance de la mention de la Trinité (p. 4, 20), trop peu remarquée.

142 CSEL 31, p. 5, 14 : « *gestorum narratione futurorum umbram praetulisse* ».

de voir. En fait, il la mentionne pour marquer ses distances, parce qu'il est impossible à un auteur qui écrit à Lérins et pour Lérins d'ignorer la doctrine de Cassien, d'autant qu'elle est exposée dans la seconde partie des *Conférences*, expressément dédiée à l'abbé Honorat<sup>143</sup>.

Triple ou quadruple sens des Écritures ? Il semble que notre auteur ne veuille pas qu'on prenne de façon trop absolue toutes ces spéculations. L'expérience lui a fait prendre conscience qu'on ne saurait appliquer cela systématiquement à tout passage de la Bible, voire qu'il n'est pas très éclairant de tenter de faire entrer dans ce cadre les sens multiples (jusqu'à cinq) qu'il propose pour un verset<sup>144</sup>. Aussi satisfaisantes qu'elles soient pour l'esprit, et éclairantes au plan théologique, les divisions classiques ne doivent pas devenir un carcan pour l'exégète. Eucher, quant à lui, reconnaît essentiellement deux sens à l'Écriture, comme on le voit par sa pratique exégétique dans le corps des *Formulae* et dans les *Instructions*<sup>145</sup>. La figure en est le couple humain, où le mari et la femme représentent « l'intelligence spirituelle et le sens historique des Écritures »<sup>146</sup>, paire inséparable par laquelle on peut accueillir la vérité entière. Ces deux sens sont complémentaires, comme l'or et l'argent qui rehaussent les ailes de la colombe, symbole de la Parole de Dieu, et figurent respectivement « le sens caché des Écritures » et « la compréhension du sens littéral ou historique »<sup>147</sup>.

Dans les pages denses de la préface, il ne faut pas voir la juxtaposition plus ou moins cohérente d'éléments divers reçus de la tradition, et qu'Eucher aurait empilés sans choisir et même sans les harmoniser. Ce qui intéresse notre moine, on le voit dans le corps de l'ouvrage, est le sens spirituel dans tout son déploiement sur divers plans, métaphysique, anthropologique, moral, christologique, ecclésial et eschatologique ; et, dans la pratique, seuls lui paraissent vraiment opérationnels les deux sens fondamentaux reconnus depuis toujours à l'Écriture : littéral et symbolique.

#### 4. De la contemplation à la prédication

En reprenant quasi littéralement des phrases de Cassien — le procédé est encore plus visible dans la fin de la préface des *Formulae* —, Eucher donne un coup de chapeau à celui que d'aucuns considèrent comme le maître des moines de Provence, mais cela n'implique pas de sa part une adhésion sans réserve à ses idées. A propos de la relation qu'entretiennent connaissance de la Bible et contemplation, Eucher semble encore prendre ses distances par rapport aux conceptions de Cassien. Dans la Préface des *Formulae*, il

143 Cf. CASS. *Conf.* 11, *Praef.*, SC 54, p. 98 ; 14, 8, p. 189-190.

144 Un détail qu'on lui a beaucoup reproché oriente vers cette conclusion : pour illustrer l'idée que les Écritures ont divers sens, au lieu de reprendre l'exemple simple et concluant de Cassien dans le même contexte, qui énumère les quatre sens du mot Jérusalem (la ville historique, l'Église, la cité céleste et l'âme), Eucher préfère donner deux exemples où l'on trouve à chaque fois deux sens : le ciel (ciel physique ou *uita caelestis*, c'est-à-dire la vie monastique, puisqu'il s'agit de tropologie), et les eaux (baptême selon l'*allegoria*, anges selon l'anagogie) Il est vrai que, dans l'interprétation patristique, ciel et eau ne sont pas toujours très différents, puisque la Bible parle des « eaux par-dessus le ciel » ; mais le changement d'exemples est certainement voulu.

145 Voir C. MANDOLFO, « Osservazioni sull'esegesi di Eucherio di Lione », *ASE* 6, 1989, p. 218-219, et l'article de C. Curti cité note 139.

146 *CSEL* 31, p. 31, 15 : « Vir et uxor ... intellectus spiritalis et historia scripturarum. »

147 *CSEL* 31, p. 47, 20-22 : « interior scripturarum intellectus » ; « intellectus litterae uel historiae ».

lui reprend presque littéralement une vision bipartite de l'activité humaine quand il écrit : « Tout l'enseignement de notre religion découle d'une double source de connaissance, dont la première est appelée pratique (*practicè*) et l'autre théorique (*theoreticè*), c'est-à-dire active et contemplative, l'une qui a pour but de porter à sa perfection la vie active par l'amendement des mœurs, l'autre qui consiste en la contemplation des réalités célestes et en l'étude des divines Écritures »<sup>148</sup>. La formulation de Cassien est très proche, à ceci près que la *theoreticè* est définie plus vaguement comme « contemplation des choses divines et connaissance des significations les plus sacrées »<sup>149</sup>. C'est sur ce point qu'Eucher va apporter un correctif aux *Conférences*.

Chez Cassien, en effet, *contemplatio* a un double sens<sup>150</sup>. Le mot recouvre à la fois la connaissance de Dieu, sommet de la *scientia spiritalis*, ou connaissance mystique, à laquelle même des analphabètes peuvent prétendre<sup>151</sup>, et celle de l'Écriture. C'est ainsi qu'il peut écrire plus loin dans le ch. XIV des *Conférences* : « La *practicè* se partage en beaucoup de professions et d'états de vie. La *theoreticè* se divise en deux parties, c'est-à-dire l'interprétation historique et l'intelligence spirituelle »<sup>152</sup>. Cette formule aussi est reprise par Eucher immédiatement après celle que nous avons précédemment citée : « La science pratique se déploie en différentes activités, mais la contemplative se divise en deux parties, c'est-à-dire qu'elle comprend l'étude du sens historique et l'interprétation du sens spirituel »<sup>153</sup>. L'exacte juxtaposition des deux définitions de Cassien, dont la contradiction n'éclatait pas au regard du lecteur parce qu'elles étaient séparées par plusieurs pages, introduit chez Eucher un sens différent : l'étude des Écritures semble ne faire plus qu'un avec la recherche du sens historique, tandis que la connaissance du sens spirituel est assimilée à la contemplation. « La contemplation des réalités célestes » s'efface au profit de la méditation de la Bible, qui devient le seul moyen d'accès possible au mystère divin, alors que Cassien laisse entendre dans les *Conférences* que le moine peut dès ici bas accéder à une connaissance directe de Dieu<sup>154</sup>.

Si l'on compare les définitions que donnent de l'anagogie les deux auteurs, on aboutit aux mêmes conclusions. Cassien écrit que « l'anagogie s'élève des mystères spirituels à des secrets du ciel plus sublimes et plus augustes »<sup>155</sup>. Eucher en revanche se limite à dire que

148 CSEL 31, p. 5, 19-22 : « Omnis autem disciplina nostrae religionis ex illo duplici scientiae fonte manuit, cuius primam practicen, secundam theoreticen uocauerunt, id est actuaalem et contemplatiuam ; unam quae actuaalem uitam morum emendatione consummet, aliam quae in contemplatione caelestium et diuinarum scripturarum disputatione uersetur. »

149 CASS. *Conf.* 14, 1, SC 54, p. 184 : « in contemplatione diuinarum rerum et sacratissimorum sensuum cognitione consistit. »

150 Il faut attendre Julien Pomère pour avoir une mise au point précise sur ce sujet : *Vit. Contempl.* 1, 13, 1 (les quatre sens du mot).

151 *Conf.* 9, 18 ; 10, 5 ; 10, 13. « Connaissance mystique » est l'équivalent que J. Cl. GUY, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, Paris 1961, p. 54, propose pour *scientia spiritalis*.

152 CASS. *Conf.* 14, 8, p. 189 (= CSEL 13, p. 404, 7-8) : « praktike erga multas professiones ac studia deriuatur, theoretike uero in duas diuiditur partes, id est in historicam interpretationem et intellegentiam spiritaalem. »

153 CSEL 31, p. 6, 1-3 : « Ergo actualis scientia in diuersa studia diffunditur, contemplatiua autem in duas deriuatur partes, id est in historica disputatione et spiritalis intellegentiae interpretatione consistit. »

154 *DSp.*, s. v. *Cassien*, c. 263-264 ; *Conf.* 10, 10, SC 54, p. 90 ; 9, 18.

155 CASS. *Conf.* 14, 8, p. 190.

l'anagogie « conduit au secret vraiment sacré des *figures* des choses célestes »<sup>156</sup>. Elle n'est pas la contemplation de l'être même de Dieu ; la révélation de l'Esprit Saint est faite à l'homme *figurali expositione*, à travers un langage figuré ; le mystère lui-même, le Saint des Saints, n'est pas ouvert avant la vie future<sup>157</sup>. Ainsi, bien qu'il cite le moine de Marseille, Eucher s'en tient résolument à la ligne d'Augustin, pour qui il n'est de contemplation immédiate de Dieu que dans le monde à venir. Dans la correction — ou plutôt la précision — apportée à Cassien, on peut être tenté de lire un avertissement : il ne faut pas s'imaginer trop vite parvenir dans les hauteurs de la vie contemplative. Il n'y a pas ici bas, contrairement à ce que certains ouvrages pourraient laisser entendre, de contemplation qui ne passe par les Écritures.

Le Lérinien s'écarte encore de Cassien quand il laisse entendre que l'interprétation de la Bible est indispensable non seulement à la vie contemplative du moine, mais à la vie active de tout chrétien. En effet, bien que les *Formulae* soient entièrement consacrées au sens spirituel de la Bible, donc à la *theoretice* ou contemplation, Eucher a tenu à y parler d'emblée de la *practice* ou *scientia actualis*, « qui a pour but de porter à sa perfection la vie active par la correction des mœurs »<sup>158</sup>. C'est que l'interprétation spirituelle de l'Écriture concerne aussi la vie morale : « La tropologie rapporte à l'amendement de la vie un sens symbolique », écrit-il<sup>159</sup>. Le petit manuel a du reste une préférence marquée pour les exégèses morales. Selon Cassien, « la pratique peut s'obtenir sans la théorique, alors que la théorique, sans la science pratique, demeure absolument hors de nos prises »<sup>160</sup> ; mais, pour Eucher, les deux sont absolument liées. Le moine marseillais, qui est personnellement un intellectuel, mais ne semble pas avoir encouragé les moines à l'imiter, rapporte avec admiration dans ses *Institutions* un apophtegme selon lequel « le moine qui désire atteindre à la connaissance des Écritures ne doit jamais dépenser sa peine aux livres des commentateurs, mais plutôt tendre toute l'activité de son esprit et toute l'intention de son cœur à la purification des vices charnels »<sup>161</sup>. Selon toute apparence, des propos de ce genre ne sont guère du goût du Lérinien. Pour lui, l'effort pour parvenir au sens caché de l'Écriture est indispensable à deux niveaux, dans la vie active comme dans la vie contemplative<sup>162</sup>.

156 CSEL 31, p. 5, 12 : « anagoge ad sacratoria caelestium figurarum secreta perducit » ; cf. p. 4, 18. Cette volonté de signifier que, même dans les plus grands transports (*excessus*), voire dans l'extase, l'homme ne peut parvenir à une vision directe de Dieu, rapproche Eucher de TERT. *Scorp.* 12, 1.

157 CSEL 31, p. 4, 15 ; p. 54, 5-6.

158 CSEL 31, p. 5, 22-23 : « tropologia ad uitae emendationem mysticos intellectus refert » ; cf. CASS. *Conf.* 14, 1, SC 54, p. 184. Son silence sur le sujet lui aurait évité les critiques des modernes, qui lui reprochent d'osciller entre bipartition, tripartition et même quadripartition.

159 SEL 31, p. 5, 11 : *mysticos intellectus*.

160 CASS. *Conf.* 14, 2, SC 54, p. 184 : « Nam haec praktike absque theoretica possideri potest, theoretica uero sine actuali omnimodis non potest adprehendi. »

161 CASS. *Instit.* 5, 34, SC 109, p. 244, 1-7 : « ...monachum scripturarum notitiam pertingere cupientem nequaquam debere labores suos erga commentatorum libros impendere, sed potius omnem mentis industriam et intentionem cordis erga emundationem uitiorum carnalium detinere ».

162 Les images respectivement utilisées par les deux moines pour désigner le moyen d'accès au sens spirituel sont significatives. L'image d'Eucher est active, c'est le rude travail du moulin. L'image de Cassien est passive : il parle de cuisson au feu de l'Esprit (*Conf.* 8, 3, SC 54, p. 11-12), ce qui évoque moins le travail de l'homme que l'illumination qui présente le sens à l'esprit devenu purement réceptif, comme dans *Conf.* 14, 10, p. 196.



Car il s'agit bien de peine et d'effort. L'Écriture étant secrète par essence, il est vain d'espérer en pénétrer d'emblée les profondeurs. Dieu est connu *entre* les deux vivants dont parle la prophétie d'Habacuc, ou *entre* les deux chérubins qui cachent de leurs ailes protectrices l'arche où Dieu se manifeste aux hommes, et la lumière divine n'est perceptible que *derrière* le rocher où le Seigneur abrite Moïse<sup>163</sup>. Beaucoup de travail est nécessaire. Eucher en voit une image dans les deux femmes qui actionnent le moulin dans l'Évangile (Mt 24, 41). « On peut, commente-t-il, désigner les deux Testaments par les deux pierres de meule, au moyen desquelles le froment du Livre ancien est transformé en la farine de l'Évangile, moyennant le travail de ceux qui l'expliquent »<sup>164</sup>. L'exégèse est un labeur sans lequel la farine nourrissante de la science spirituelle est hors d'atteinte<sup>165</sup>.

Il ne s'agit toutefois pas exclusivement d'activité intellectuelle. Si elle est nécessaire, la prière ne l'est pas moins. Il faut « prier le Seigneur de nous révéler les fourrés de ses Écritures, pour que nous exposions la manière dont il faut les entendre selon un sens plus caché »<sup>166</sup>. Le sens spirituel est à proprement parler le sens de l'Esprit Saint, qui est l'auteur du langage figuré de la Bible<sup>167</sup>, et on ne le comprend qu'avec son aide : « C'est par l'Esprit qui vivifie qu'il faut pénétrer jusqu'à l'intime les paroles de l'Esprit »<sup>168</sup>. La tourterelle ou la colombe symbolisent à la fois l'Esprit Saint, l'Écriture et l'intelligence spirituelle<sup>169</sup>. Grâce à la prière, le sens profond de l'Écriture se révèle, et, par une sorte de mouvement inverse, cette intelligence spirituelle mène à Dieu. « Je prendrai mon vol et je trouverai mon repos », dit le Psaume : ce vol de l'oiseau, selon un thème origénien connu d'Eucher à travers Jérôme, symbolise à la fois « les transports des saints en Dieu », et « l'intelligence des Écritures »<sup>170</sup>.

La compréhension de l'Écriture est une exigence pour tous ; quant à son enseignement, c'est un devoir pour celui qui en a les capacités. Pour Eucher, le « docte » est certes l'homme qui a appris à vivre grâce au sens tropologique des Écritures et à la *practicè* ou *emendatio uitae*, mais il est aussi celui qui a assez de science pour enseigner. Devenu médecin des âmes à l'image du Christ, il lui faut aussi être un pêcheur d'hommes comme l'apôtre<sup>171</sup>. *Bene docere* est aussi indispensable que *bene facere*<sup>172</sup>. Et *moraliter disserere*, exposer le sens moral de l'Écriture pour l'édification des hommes n'est pas autre chose que prophétiser, c'est-à-dire parler aux hommes au nom de Dieu<sup>173</sup>. Il y a

163 CSEL 31, p. 43, 14-19.

164 CSEL 31, p. 42, 7-12 : « Possunt et duo testamenta lapides molae significare, per quos labore disserentium triticum ueteris instrumenti in farinam euangelii conuertatur. »

165 CSEL 31, p. 42, 5 : « Farina : opus bonum uel scientia. »

166 CSEL 31, p. 6, 7-9 : « Oremus itaque Dominum ut reuelet condensata scripturarum suarum et proferamus quomodo secretiore sensu sentiendum sit. »

167 CSEL 31, p. 4, 14 : « il faut rechercher comment l'Esprit nous révèle cela à travers un langage figuré » ; « requirendum est qualiter ista per Spiritum Sanctum figurali expositione reserentur. »

168 CSEL 31, p. 3, 8-9 : « Necessè est ad illa spiritualium interiora sermonum Spiritu uiuificante penetrari. »

169 CSEL 31, p. 23, 15-16.

170 CSEL 31, p. 22, 5-6 : « Volatus : sanctorum excessus in Deo uel in scripturis intellectus » ; HIER. *Ep.* 119, 9-10, où Jérôme renvoie expressément à Origène.

171 CSEL 31, p. 33, 13 ; 33, 11.

172 CSEL 31, p. 48, 18-20.

173 CSEL 31, p. 127, 26.

pour le Lérinien un lien infrangible entre la connaissance parfaite, l'agir et l'enseignement, comme cela ressort de l'interprétation qu'il donne des vêtements du grand-prêtre dans les *Formulae*.

Le grand-prêtre, dont on sait qu'il représente symboliquement le Christ, mais aussi l'évêque ou le prêtre, porte sur les épaules un scapulaire « en désignation des œuvres » ; sa longue robe talaire signifie « une doctrine très secrète et très parfaite », et, sur la poitrine, il arbore le rational, qui évoque à la fois la raison, la connaissance, son lien avec le cœur profond et la manifestation de cette connaissance aux autres hommes (« doctrinae uel rationis a pectore declaratio »)<sup>174</sup>. Si l'on compare à ces lignes des *Formulae* l'éloge d'Hilaire d'Arles où Honorat de Marseille exploite à son tour la symbolique du vêtement du grand-prêtre, on voit immédiatement que l'accent n'est pas le même<sup>175</sup>. Plus que les vertus et la foi exaltées par Honorat, Eucher met en relief la connaissance et la prédication. Il a manifestement fait sienne la doctrine de l'Épître 64 de Jérôme dont il s'inspire très étroitement dans ce passage des *Formulae*. Comme le disait le moine de Bethléem, « il y a dans le rational la vérité, c'est-à-dire la science, en sorte que le prêtre connaisse ce qu'il faut enseigner ; mais il lui faut aussi la révélation et la doctrine, pour qu'il puisse instruire les autres de ce que son esprit a conçu. Où sont ceux qui prétendent que l'innocence peut suffire au prêtre ? »<sup>176</sup>. Les *Formulae* montrent Eucher soucieux de voir son fils Veranus échapper à deux écueils : se contenter du sens immédiat des Écritures, sans leur accorder le travail qu'elles exigent, et s'imaginer que la révélation à laquelle on parvient à travers les Écritures est une complète levée du voile<sup>177</sup>.

Eucher a la conviction qu'il est nécessaire de faciliter à tout chrétien l'accès au sens spirituel des Écritures. C'est sans doute pourquoi, une fois devenu évêque, il s'est préoccupé de diffuser des livres exégétiques d'abord conçus pour ses fils et à l'usage interne du monastère de Lérins. Ils n'avaient pas été composés pour des adolescents, mais pour des jeunes gens ayant déjà une certaine maturité. C'est pourquoi l'évêque de Lyon a pu songer à les réutiliser dans son diocèse, pour la formation des clercs, qui consistait probablement surtout à lire plusieurs fois la Bible intégralement<sup>178</sup>. Or, ce sont bien des instruments de travail pour aider à cette lecture personnelle que fournissent les deux opuscules. Dans les *Instructiones*, on peut trouver, au fil du texte de la Bible, c'est-à-dire de manière moins rébarbative que dans un traité plus abstrait, des enseignements concernant le corpus des Écritures, les règles d'interprétation, la prophétie, l'économie divine etc. Quant aux *Formulae*, elles permettent à l'utilisateur de se remémorer les

174 CSEL 31, p. 53, 2-10 : « Superumerale operum ab umeris significatio ; in Exodo : “Et fecerunt superumerale de auro et hyacintho et purpura et cocco neto et bysso torta”. Rationale : doctrinae uel rationis a pectore declaratio ; in Exodo : “Et fecerunt rationale opere textili secundum opus superumeralis”. Poderes : doctrina secretior atque perfectior ; in Exodo : “Et fecerunt uestimentum poderem sub umbone opus textile totum hyacinthinum” ».

175 *Vita Hil.* 60, SC 404.

176 HIER. *Ep.* 64, 20, Labourt, t. 3, p. 1367, 12-17 : « Et ob id in rationali ueritas est, id est scientia, ut nouerit quae docenda sint, et manifestatio atque doctrina, ut possit instruere alios quod mente concepit. Vbi sunt qui innocentiam sacerdotis dicunt posse sufficere ? »

177 Le ton des deux préfaces est très différent. Le père est visiblement très fier des prouesses intellectuelles de Salonius ; quant à Veranus, à qui il ne fait pas le moindre compliment, il est ou moins brillant que son aîné, ou beaucoup plus jeune, ou plus accessible au chant des Sirènes !

178 Si l'on en juge par la *Vita* de Césaire d'Arles (§ 56), plus tardive d'un siècle.

enseignements de la prédication, d'approfondir à son tour le sens spirituel de la Bible, et de pénétrer plus avant dans la signification des textes liturgiques, tout particulièrement des Psaumes.

Les ouvrages bibliques d'Eucher ont été écrits dans le silence du monastère de Lérins, mais leur emploi était facile : quoique conçus dans les îles saintes, en effet, ils n'ont jamais le caractère strictement monastique des livres d'un Cassien. Les questions de Salonius dans les *Instructions* se préoccupent des interrogations des chrétiens du dehors, voire des incroyants<sup>179</sup>, et l'Église et ses sacrements ne sont pas absents des explications symboliques des *Formulae*. On ne sait rien de l'activité pastorale d'Eucher à Lyon, mais on peut penser que l'édition et la diffusion des deux livrets constituent une entreprise analogue à celle qui le conduit à écrire la *Passion des martyrs d'Agaune*<sup>180</sup>. L'évêque veut donner aux chrétiens et aux clercs de villes éloignées où l'on ne possède pas — ou plus — de riches bibliothèques, les moyens de se former à la lecture de la Bible. Peut-être était-ce une retombée du concile d'Orange de 441 ; cela s'inscrit en tout cas dans la ligne pastorale des évêques gaulois de l'époque<sup>181</sup>.

179 Voir par exemple *CSEL* 31, p. 75, 1 ; 76, 17 ; 80, 19 etc.

180 Cf. ce que dit, à propos de la *Passio*, S. PRICOCO, *Eucherio di Lione. Il rifiuto del mondo*, Firenze 1990, p. 13.

181 J. M. MAYEUR, Ch. et L. PIETRI, *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. 3, Paris 1998, p. 230-234.



# Eucherius von Lyon, Theodor von Octodurus und ihre Legionäre : Zu den historischen Bedingungen einer hagiographischen Geschichtsdeutung

Beat Näf  
Universität Zürich

## *I. Hagiographie und Geschichtsschreibung*

Was haben Heiligenlegenden mit Geschichte zu tun ? Kann man den Bericht des Eucherius von Lyon über das Martyrium einer römischen Legion bei St-Maurice als Quelle für die Rekonstruktion historischen Geschehens verwenden ?

Mit beiden Fragen hat man sich häufig befasst, und zwar nicht nur in den letzten Jahrzehnten, sondern seit Jahrhunderten, etwas vereinfacht könnte man sagen : nachdem es einmal üblich geworden war, zu fragen, wie Geschichte auf Quellen gegründet zu schreiben sei und diese Frage mit den aufregenden Versuchen in Verbindung gebracht wurde, konfessionelle Überzeugungen historisch als richtig oder falsch zu erweisen.

Noch keine wirklichen Zweifel am historischen Wert der *Passio Acaunensium martyrum* des Eucherius finden sich im 16. Jahrhundert in den Magdeburger Zenturien, der ersten grossen lutherischen Kirchengeschichte. Der reformierte Kirchenhistoriker F. Spanheim d. Jüngere (1632–1701) schloss aus dem Fehlen paralleler Angaben bei den Historikern, beim Bericht vom Martyrium einer thebäischen Legion bei St-Maurice müsse es sich um eine Legende handeln. Nach der beissenden Kritik von J. Dubourdiou (1696 / 1705) traten katholische Verteidiger auf den Plan, darunter der Bollandist J. Clé in den *Acta Sanctorum*, der Walliser P. de Rivaz (1711–1772) oder zu Beginn des 20. Jahrhunderts der spätere Bischof von Lausanne-Genf-Freiburg M. Besson. Aus den zuvor intensiv geführten Debatten des 19. Jahrhunderts ragt insbesondere eine quellenkritische Untersuchung F. Stollens (1891) hervor. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts waren es vor allem der Genfer Professor D. van Berchem sowie der Fribourger Jurist, Historiker und Politiker L. Dupraz, welche Argumente für – so Dupraz – und wider – so van Berchem – die Historizität des in der *Passio* Vorgebrachten darlegten<sup>1</sup>.

1 Zur Wissenschaftsgeschichte bisher vor allem H. Michelet : « Pierre de Rivaz, inventeur et historien. 1711-1772 », in : *Vallesia* 52 (1987) 197-339 (Michelet erwähnt freilich E. Spanheim). Zusätzlich zu den oben im Text oder in den folgenden Fussnoten nicht zitierten Autoren und Arbeiten sind hervorzuheben : J.-M. Theurillat : « L'Abbaye de Saint-Maurice d'Agaune. Des origines à la réforme canoniale. 515–830 », in : *Vallesia* 9 (1954) 1-128 (auch als Buch erhältlich) ; L. Alfonsi : « Considerazioni sulla "Passio Acaunensium martyrum" di Eucherio di Lione », in : *Studi Romani* 8 (1960) 52-55 ; H. Bellen : « Der Primicerius Mauritius », in : *Historia* 10 (1961) 238-247 ; H. de Riedmatten : « L'historicité du martyre de la Légion Thébaine. Simples réflexions de méthodologie », in : *Annales Valaisannes*, 2e série, 11 (1961-

In all diesen Auseinandersetzungen ist häufig nicht oder zuwenig deutlich gewesen, dass ein enger Zusammenhang zwischen spätrömischen hagiographischen Texten und Geschichtsschreibung besteht. Im weiteren täten wir nicht gut daran, auf Heiligenviten als Quellen zu verzichten, auch wenn diese zugegebenermaßen für eine heutigen Ansprüchen genügende historische Rekonstruktion mancher Themen, die sie zu behandeln beanspruchen, unzureichend sind.

Aus der *Passio Acaunensium martyrum* des Eucherius beispielsweise lässt sich nicht als historischer Kern herauschälen, was im einzelnen in den Zeiten Maximians und Diokletians bei St-Maurice passiert sei. Doch sind in die Ausführungen zur Topographie, wie sie den Topoi der Märtyrerlegenden entsprechen, Angaben über die Wahrnehmung einer historisch konkreten Region eingeflossen, nämlich eines mehr und mehr poströmische Züge annehmenden Gebietes im Raume des damals entstehenden Burgunderreiches<sup>2</sup>.

- 62) 331-348 ; E. Gegenschatz : « Der Bericht des Eucherius über das Martyrium des hl. Mauritius und der Thebäischen Legion », in : Dialog Schule – Wissenschaft. Klassische Sprachen und Literaturen, Bd. 23, Neue Perspektiven, München 1989, 96-140 (mit Übersetzung, Bemerkungen auch zur Wirkungsgeschichte ; ein zu Unrecht häufig übersehener Beitrag) ; E. Chevalley : « La Passion anonyme de saint Maurice d'Agaune », in : Vallesia 45 (1990) 37-120 ; M. Zufferey : « Le dossier hagiographique de saint Maurice », in : Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 77 (1983) 3-46 ; M. Zufferey : Die Abtei Saint-Maurice d'Agaune im Hochmittelalter (830-1258), Göttingen 1988 ; B.H. Rosenwein : « One Site, Many Meanings. Saint-Maurice d'Agaune as a Place of Power in the Early Middle Ages », in : Topographies of Power in the Early Middle Ages, ed. by M. De Jong / F. Theuvs with C. Van Rhijn, Leiden u.a. 2001 (The Transformation of the Roman World 6), 271-290.

- 2) Zur Geschichte des Burgunderreiches seien genannt R. Kaiser : Die Burgunder, Stuttgart 2004 ; J. Favrod : Histoire politique du royaume burgonde (443-534), Lausanne 1997 (Bibliothèque vaudoise 113) ; H.H. Anton, H. Beck, G. Neumann, H. Rosenfeld : « Burgunden », in : Reallexikon der germanischen Altertumskunde 4 (1981) 224-248. Siehe auch noch immer K. Binding (1868) und A. Jahn (1874).

Die zahlreichen neuen Ergebnisse der archäologischen und historischen Forschung im Gebiet, in welchem der Bericht des Eucherius wurzelt und gewirkt hat, finden sich in : « Villes et villages. Tombes et églises ». La Suisse de l'Antiquité Tardive et du haut Moyen Âge. Actes du colloque ... 2001, in : Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte 59 (2002) Heft 3 ; De l'Antiquité tardive au Haut Moyen Âge (300-800). Continuité und Neubeginn, Basel 2002 (Antiqua 35) ; Die Schweiz vom Paläolithikum bis zum frühen Mittelalter, Bd. 5, Römische Zeit, Basel 2002, passim (siehe aber auch die Beiträge in der vorangegangenen Reihe *Ur- und frühgeschichtliche Archäologie der Schweiz*, Bde. 5, 1975 und 6, 1979) ; R. Marti : Zwischen Römerzeit und Mittelalter. Forschungen zur frühmittelalterlichen Siedlungsgeschichte der Nordwestschweiz (4.-10. Jahrhundert), 2 Bde., Liestal 2000 (Archäologie und Museum 41 A und B) ; F. Glaser : Frühes Christentum im Alpenraum. Eine archäologische Entdeckungsreise, Graz u.a. 1997 ; A. Furger (Hrsg.) / C. Jäggi / M. Martin / R. Windler : Die Schweiz zwischen Antike und Mittelalter. Archäologie und Geschichte des 4. bis 9. Jahrhunderts, Zürich 1996 ; W. Müller : « Archäologische Zeugnisse frühen Christentums zwischen Taunus und Alpenkamm », in : Helvetia archaeologica 17, H. 65/66 (1986) 3-76.

Als Übersicht nützlich noch immer die Kirchengeschichte von E. Egli (1893), obschon von R. Pfister (Bd. 1 1964) eine neuere Darstellung vorhanden ist ; siehe auch die Ausführungen von R. Frei-Stolba in der *Ökumenischen Kirchengeschichte der Schweiz* (1994) und A. Steudler (1994).

Unter den archäologischen Arbeiten hervorgehoben sei : C. Bonnet : Les fouilles de l'ancien groupe épiscopal de Genève (1976-1993), Genève 1993 (Cahiers d'archéologie genevoise 1). Wichtig sind diverse Beiträge in den Bänden der *Helvetia Sacra*, der *Topographie chrétienne des cités de la Gaule*, den *Actes du XI<sup>e</sup> congrès international d'archéologie chrétienne* (1989) sowie der Nr. 4 der Zeitschrift *Antiquité tardive* (1996).

Von den neuen Arbeiten sei eigens hingewiesen auf A. Antonini : Sion, Sous-le-Scex (VS) I. Ein spätantik-frühmittelalterlicher Bestattungsort : Gräber und Bauten, Lausanne 2002 (Cahiers d'archéologie romande 89) ; M.A. Guggisberg (Hrsg.) : Der spätrömische Silberschatz von Kaiseraugst. Die neuen Funde, Augst

In Erzählungen, welche neue christliche Lebensweisen propagierten und den Christen in einer neuen politischen Heimat Identität gegeben haben, wird an die letzte grosse Christenverfolgung erinnert, an spätrömische Legionen, an die für das Mönchtum so wichtige Thebais, an das alte *castrum* in Salodurum und die neuen Bischofssitze in Genf und Martigny/Sitten, an dort wirkende Persönlichkeiten wie Bischof Theodor sowie an das neue christliche Kultzentrum in St-Maurice, wo um die Memoria der Märtyrer Kloster und Wallfahrtsort entstanden. Eine solche Erzählung erklärt die Gegenwart aus der Vergangenheit und erschliesst eine Landschaft in ihrem Charakter als Chronotop und Netzwerk religiöser Kraftorte.

Hier knüpften denn spätere Generationen immer wieder an. Der Bericht des Eucherius bildet einen historischen Bezugspunkt, mit dem wir immer wieder vergleichen um festzustellen, was in späteren Zeiten unter anderen historischen Bedingungen dazu gekommen ist, obschon gewisse Grundideen unverändert geblieben sind, so die Auffassung, an einem bedeutsamen Ort würden die Überreste der Märtyrer dem Leben und Heil der Besucher zugute kommen, und die grausigen Assoziationen seien der Stärkung im Glauben förderlich.

Doch wenden wir uns dem Bericht des Eucherius als historischer Quelle für die Zeit ihrer Entstehung zu. In dieser Funktion bildet er unter anderem ein wichtiges Zeugnis für ein in der Spätantike aufgekommenes Geschichtsverständnis, das aus dem Wissen um die traditionelle Historiographie schöpfend eine neue Form des Umganges mit Geschichte geschaffen hat. Eucherius hält in der Einleitung der *Passio* fest, er wolle zu Ehren des historischen Ereignisses (*pro honore gestorum*) mit jener Glaubwürdigkeit (*ea utique fide*), mit welcher der Verlauf des Martyriums auf ihn gelangt sei (*qua ad nos martyrii ordo pervenit*), schriftlich darlegen, was geschehen sei. Mit diesen Formulierungen beansprucht er die Autorität eines historiographischen Textes. Genauso wie zu Beginn eines Geschichtswerkes die Funktion der folgenden Ausführungen im Dienste der Erinnerung aufgezeigt wird sowie Wahrhaftigkeit und Stil zu Sprache kommen, so geschieht es auch häufig in der Hagiographie: Man kann nachgerade sagen, diese trete zuweilen an die Stelle der traditionellen Historiographie.

Damit soll nicht impliziert werden, im Gallien des Eucherius sei das Interesse an den traditionellen Geschichtswerken erloschen, im Gegenteil. Man denke nur daran, wie ca. 508 der junge Gallier Parthenius während einer Reise nach Ravenna den späteren Dichter und römischen Kleriker Arator in die Lektüre Caesars einführte, und dieser sich noch viele Jahre später daran erinnerte<sup>3</sup>.

Gewiss wurde die Tradition der klassischen Geschichtsschreibung nicht fortgesetzt<sup>4</sup>. Mit Ammianus Marcellinus haben wir den letzten – aus dem Osten stammenden – Historiker, der uns im traditionellen Stil von Ereignissen in Gallien berichtet. Zur

2003 (Forschungen in Augst 34); A. u. H.R. Sennhauser u. A. Hidber (Hrsg.): Geschichte des Fleckens Zurzach, Zurzach 2004. Siehe auch Anm. 9.

3 Arator epist. ad Parth., vv. 39f.: *Caesaris Historias ibi primum te duce legi, / Quas ut ephemeridas condidit ipse sibi.*

4 Wichtige Bemerkungen zum spätrömischen Umgang mit Geschichte bei U. Eigler: *lectiones vetustatis. Römische Literatur und Geschichte in der lateinischen Literatur der Spätantike*, München 2003 (Zetemata 115).

Geschichte des Alpenraumes und der angrenzenden Gebiete<sup>5</sup>, wie sie uns im folgenden beschäftigen, finden sich bei ihm die Ereignisse bis zum Jahre 374 behandelt. Nicht zuletzt macht sein Werk auch Angaben zu den damals vorhandenen Befestigungen. Nach Ammian versiegen die historiographischen Quellen. Sidonius Apollinaris scheute explizit vor dem Ernst, den Mühen und dem Undank der Historiographie zurück<sup>6</sup>. Fortgeführt worden sind Chroniken. Gregor von Tours konzipierte sein später zu Recht *Historia Francorum* genanntes Geschichtswerk eigentlich in Nachfolge grosser Weltchroniken.

Als Geschichte verstanden wurden aber auch die Zeugnisse vom Handeln Gottes an Menschen, wie es sich im Leben der Heiligen und der von ihnen bewirkten Wunder offenbarte. In dieser hagiographischen Literatur bleibt römische Geschichte ein unverzichtbarer Hintergrund. Sie wird nicht aufgegeben, sondern als Folie in die neue Gattung integriert. Gleichzeitig gelingt der Hagiographie ein Fortschritt, nämlich die Darstellung der regional bedeutsamen Geschichte. Zwar war in den traditionellen Bibliotheken mit ihren Buchrollen viel Erwähnenswertes über das Geschehen in den Provinzen zu finden. Doch wer hätte eine Geschichte jener 46 unterworfenen Völker schreiben wollen, die auf dem 7/6 v. Chr. errichteten Tropaeum Alpium aufgeführt sind, wenn man doch fortan ganz mit der Reichsgeschichte beschäftigt war? Ohne Zweifel ist viel Nennenswertes in die Reihe der grossen Autoren eingeflossen, in Caesar, Cassius Dio, Livius, Plinius, Strabon und von dort her dann in die christliche Universalgeschichte eines Orosius. Doch anders als etwa die Regionalgeschichten für Sizilien oder Athen konnten diese Angaben zu nicht viel mehr als zu einer Grundlage kurzer, dürrer Erwähnungen in Chroniken, Weltgeschichten oder antiquarischen Zusammenstellungen ausreichen.

In der Hagiographie hingegen erhalten von der Historiographie vernachlässigte Gebiete mehr Aufmerksamkeit und neue, höhere Dignität. Hier gelangen wir zu Ereignissen in jenen Kleinräumen des Imperiums, die zuvor nur Aufmerksamkeit bekommen hatten, wenn es für eine Darlegung der Reichsgeschichte notwendig geworden war. Allerdings stand für die Hagiographie nicht die Rekonstruktion des historischen Geschehens im Vordergrund. Ihr ging es um die Darlegung der Folgen der Offenbarung und um die Bestärkung im Glauben: Die Schaffung neuer, religiös fundierter Identitäten stand im Vordergrund, das Glaubensinteresse an exemplarischen Geschichten dünnte die Anknüpfung an den traditionellen Begriff von Historie aus.

Dennoch steht wegen der Übernahme traditioneller Funktionen der Gattung Historiographie auch die *Passio* des Eucherius der Geschichtsschreibung näher als vielfach angenommen.

## *II. Die Passio und ihr Interesse an der Topographie*

Seit jeher sind Geschichte und Geographie in enger gegenseitiger Verbindung gestanden, ja haben eine Einheit gebildet. Dazu passt es, dass auch Eucherius ausführt, wie wichtig für ihn die Topographie ist und er in der Folge wertvolle Beschreibungen der behandelten Orte gibt.

5 Die beste Zusammenstellung der verschiedenen Zeugnisse nach wie vor bei E. Howald / E. Meyer (Hrsg.), *Die römische Schweiz. Texte und Inschriften mit Übersetzung*, Zürich 1940.

6 Sidon. epist. 4,22. So hat er auch die Geschichte der Niederlage Attilas nicht geschrieben (epist. 8,15).



Allerdings trennt er sich hier von der Gedankenwelt historiographischer Texte. Seine Geschichte dient dem Lob von Acaunus (so der Name des heutigen St-Maurice im Text) bzw. Acaunum, wie die später geläufigere Bezeichnung lautet. Eucherius setzt eine literarische Tradition fort, die sich in zahlreichen Spielarten dem Lob von Orten widmet<sup>7</sup>.

Sowohl die Einleitung der *Passio* wie auch das Begleitschreiben streichen diese charakteristischen Zielsetzungen heraus. In der Einleitung der *Passio* schreibt Eucherius :

« Schon um einzelner Märtyrer willen gelten Orte und Städte, die in ihrem Besitze (der Erinnerung an ein Martyrium) sind, für ausgezeichnet. Nicht zu Unrecht, opfern doch die Heiligen ihr kostbares Blut für den höchsten Gott. Welche Verehrung erst verdient dann diese heilige Stätte von Acaunus, wo so viele Tausende von Märtyrern, wie berichtet wird, für Christus durch das Schwert enthauptet worden sind. »<sup>8</sup>

Dem Lob eines Ortes kann vieles zugute kommen. Das Vorhandensein von Gräbern gefallener Helden wird in den Handbüchern der Rhetorik zwar nicht als Topos genannt, war aber im Altertum mehr als einmal ein wichtiger Grund für die Wertschätzung eines Platzes, angefangen bei den Erinnerungsorten der Perserkriege bis zu den Kulturen der Christen für die Märtyrer von Lyon, die vierzig Märtyrer von Sebaste in Armenien oder später die zehntausend Märtyrer vom Berge Ararath.

Eucherius will explizit dafür sorgen, dass die Erinnerung an die Ereignisse des ruhmreichen Martyriums nicht aus dem Gedächtnis schwindet und sie dem Ruhm des Ortes zugute kommt. Wie er im Begleitschreiben darlegt, hat er sich zu diesem Zwecke bei Isaak, dem Bischof von Genf, über das Geschehen informiert. Dieser erzählte ihm, wie Ende des 4. Jahrhunderts Bischof Theodor<sup>9</sup> die Gebeine entdeckte, als zu Ehren der Thebäer eine Basilika in St-Maurice errichtet wurde. Der auf Zeugen gestützte, historische Bericht dient dem Ansehen des Ortes St-Maurice.

7 Vgl. z.B. C.J. Classen, Die Stadt im Spiegel der Descriptiones und Laudes urbium in der antiken und mittelalterlichen Literatur bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts, 2. Aufl., Hildesheim u.a. 1986 (Beiträge zur Altertumswissenschaft 2).

8 Eucher. pass. Acaun. 1,1 : Et si pro martyribus singulis loca singula, quae eos possident, vel singulae urbes insignes habentur, nec inmerito, quia pro Deo summo pretiosas sancti animas refundunt, quanta excolendus est reverentia sacer illa Acaunensium locus, in quo tot pro Christo martyrum milia ferro caesa referuntur ?

9 Zur Situierung Theodors im historischen Kontext : L. Lathion : « Essai sur Théodore d'Octodure », in : *Annales Valaisannes* 31 (1956) 509-541 ; H. Büttner : « Zur frühen Geschichte des Bistums Octodurum-Sitten und des Bistums Avenches-Lausanne », in : *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 53 (1959) 241-266 ; J.-Ch. Picard : *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopaux et culte des évêques en Italie du Nord des origines au X<sup>e</sup> siècle*, Rome 1988 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 268) ; R. Lizzi : *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica (L'Italia Annonaria nel IV-V secolo d.C.)*, Como 1989 (Biblioteca di Athenaeum 9) ; Eusebio di Vercelli e il suo tempo, a cura di E. dal Cavolo / R. Uglione / G.M. Vian, Roma 1997 (Biblioteca di scienze religiose 133) ; M. Humphries : *Communities of the Blessed. Social Environment and Religious Change in Northern Italy, AD 200-400*, Oxford, New York 1999 ; E. Tremp : « Theodor », in : *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (2000) 1416. Zum Wallis : G. Faccani / H.-R. Meier : « Vom römischen Vorstadtbau zur Bischofs- und Pfarrkirche. Zwischenbericht über die Ausgrabungen in der Kirche Notre-Dame-des Champs in Martigny », in : *Vallesia* 51 (1996) 243-270 ; H.-J. Lehner : « Saint Maurice », in : F. Wiblè (éd.) : « Chronique des découvertes archéologiques dans le canton du Valais en 1995 », in : *Vallesia* 51 (1996) 341-344 ; L. Auberson / G. Descœudres / G. Keck / W. Stöckli : « La chapelle des Martyrs à Vérolliez », in : *Vallesia* 52 (1997) 355-434 ; Vallis Poenina. Das Wallis in römischer Zeit. Ausstellungskatalog, Walliser Kantonsmuseen, Sitten 1998 passim mit weiteren Literaturhinweisen ; G. Faccani : *L'église paroissiale Notre-Dame de Martigny, Lausanne 2004* (Cahiers d'Archéologie romande 97. Archaeologia vallesiana 2).

Damit verfolgt Eucherius aber auch weitergehende Zielsetzungen. Er weiss nämlich darum, dass die thebäischen Märtyrer zu mächtigen patroni geworden sind, deren Einfluss man sich versichert, indem man nach St-Maurice pilgert und dort Weihegeschenke hinterlegt. Im Begleitschreiben heisst es denn : « Während deshalb andere aus fernen Orten und Provinzen zur verdienten Ehre der Heiligen Gold, Silber und Gaben aller Art darbringen, stiften wir diese unsere Schrift als Weihgeschenk ... Dafür erlehe ich mir bei allen meinen Verfehlungen die Fürsprache meiner Patrone und in Zukunft ihren dauernden und immerwährenden Schutz. »<sup>10</sup>

Das Begleitschreiben zur *Passio* ist an einen Bischof Salvius gerichtet. Dieser ist also Vermittler zwischen Eucherius und den Thebäern in St-Maurice. Nur wenn Salvius das Weihegeschenk zu Ehren von St-Maurice und seiner Märtyrer für würdig erachtet (si vobis suffragantibus dignantur), wird die Schrift an den Bestimmungsort gelangen. Eucherius stellt sich vor, sein Text wandere von Lyon zu Salvius.

Man würde gerne wissen, wer Salvius ist und wo sich sein Bischofssitz befunden hat. Gerne möchte man in ihm einen Bischof in Genf/Genava oder Martigny/Octodurus sehen, der sogar mit einem eventuellen Sohn des Eucherius namens Salonus gleichgesetzt werden könnte, dem Eucherius die *Instructiones* gewidmet hat. Sicherheit ist bei diesen prosopographischen Spekulationen leider nicht zu gewinnen, doch wäre es denkbar, dass Eucherius sich als Metropolitanbischof – vielleicht in Konkurrenz mit Vienne – um den Nordosten kümmert.

Im damals entstehenden Burgunderreich spielten Lyon, Genf und St-Maurice auf alle Fälle bald wichtige Funktionen. Genf war die erste Residenz der burgundischen Herrscher. Später folgte Lyon, und Genf sank zum Sitz des Nebenkönigs ab. Als 515 Sigismund zum Katholizismus übertrat, riet ihm Bischof Maximus von Genf, an der Stätte des Martyriums ein Stift einzurichten, um für sich und sein Reich den Schutz der Heiligen zu gewinnen. Daraufhin gründete Sigismund am Grab des Mauritius eine Abtei.

### *III. Der Mönchsbischof und das Lob des für ein Kloster und die militia Christi geeigneten Ortes mit Reliquien von Märtyrern*

Die *Passio* des Eucherius kann als eine Ermutung verstanden werden, in St-Maurice ein Kloster zu gründen<sup>11</sup>. Es wäre sogar denkbar, dass sie dies unter anderem deshalb

10 Eucher. epist. ad Salv. 173,10-15 : Itaque cum alii ex diversis locis adque provinciis in honorem officiumque sanctorum auri adque argenti diversarumque rerum munera offerant, nos scribta haec nostra ... offerimus, exposcens pro his intercessionem omnium delictorum adque in posterum iuge praesidium patronorum semper meorum.

11 Zu Eucherius und seinem Umfeld : S. Pricoco : L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico, Roma 1978 ; R. Nouilhat : Saints et patrons. Les premiers moines de Lérins, Paris 1988 (Centre de Recherche d'Histoire Ancienne 84) ; R. Nürnberg : Askese als sozialer Impuls. Monastisch-asketische Spiritualität als Wurzel und Triebfeder sozialer Ideen und Aktivitäten der Kirche in Südgallien im 5. Jahrhundert, Bonn 1988 (Hereditas 2) ; C.M. Kasper : Theologie und Askese. Die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins im 5. Jahrhundert. Münster 1991 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und Benediktinertums 40) ; J.-F. Reynaud : Lugdunum christianum. Lyon du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> s. : topographie, nécropoles et édifices religieux, Paris 1998 (Documents d'archéologie française 69) ; C. Scherließ : Literatur und *conversio*. Literarische Formen im monastischen Umkreis des Klosters von Lérins, Frankfurt a. M. u.a. 2000 (Europäische Hochschulschriften, Reihe XV, 82), B. Beaujard : Le culte des saints en Gaule. Les premiers temps. D'Hilaire de Poitiers à la fin du VI<sup>e</sup> siècle, Paris 2000 (Histoire religieuse de la France 15).

tut, weil dort schon Eremiten gelebt haben : Jedenfalls wären die Erinnerungsstätte und die von Theodor gebaute Kirche ein idealer Platz dafür gewesen.

Der Ort entspricht den Anforderungen für ein Kloster :

« Bevor ich jedoch über das Übrige berichte, glaube ich der Darstellung etwas einfügen zu müssen über die Lage jenes Ortes. *Acaunus* ist etwa sechzig Meilen von der Stadt Genf entfernt und etwa vierzehn Meilen vom obern Ende des Genfersees (gedacht ist wohl an Villeneuve / Penneloci/Pennelucos), in den die Rhone mündet. Der Ort liegt noch im Talboden, aber bereits zwischen den Bergrücken der Alpen. Wer hinkommen will, dem öffnet sich ein rauher, enger Weg und gewährt mühsamen Durchgang. Die wilde Rhone lässt nämlich für den Reisenden nur einen kaum gangbaren Uferdamm am Fuss von Felswänden übrig. Hat man aber den Engpass glücklich hinter sich, so tut sich zwischen den Felskämmen unvermutet eine ziemlich weite Ebene auf. Hier hatte die heilige Legion ihr Lager aufgeschlagen. »<sup>12</sup>

Die Basilika, in welcher die Märtyrer verehrt werden, stösst an eine wüste Felswand und lehnt sich mit einer Seite an sie an<sup>13</sup>.

Eine solche Lage galt damals als typisch für ein Kloster und wurde mit einer Reihe idealtypischer Vorstellungen verknüpft. Rufin von Aquileia, der sich von 373 bis 380 in Ägypten aufgehalten hatte, um von den Asketen dort zu lernen, berichtet in seiner *Historia monachorum*, der in der Thebais weitherum bekannte Mönchsvater Apollonius habe sein Kloster unterhalb eines Berges (sub monte) gehabt<sup>14</sup>. Der Heiland selbst sei einmal dorthin gekommen, damals auf der Flucht mit Maria und Joseph nach Ägypten. Noch immer zeige man den Tempel, in welchem beim Besuch des Gottessohnes die heidnischen Idole zerstört worden seien.

Eucherius von Lyon führt in *De laude eremi* am Falle von Lérins aus, wo sich idealerweise ein Kloster zu befinden hatte. Lérins war wegen der wilden Natur von der Welt abgeschnitten und nicht ohne weiteres zugänglich. Doch Lage und Umgebung zeichneten sich durch eine spezifische Schönheit aus, Lérins erfüllte alle Erwartungen, die man sich unter einem *locus amoenus* vorstellen konnte.

Hier widmen sich die Mönche der *militia caelestis*, hier bewähren sie sich und werden dadurch zu Vorbildern. Einer dieser beispielhaften Männer war der besonders noble, herausragende und aus aristokratischer Familie stammende Lerinenser Mönchsvater und Bischof Hilarius von Arles, *nobilior et maior exemplo*. Einsam und sicher leben die Asketen in der Wüste, einem von Gott geheiligten Ort (locus in quo tu stas terra sancta est – Ex. 3,5), der aber nicht mehr dem dunklen Ägypten, dem Inbegriff eines verfehlten weltlichen Lebens, zugehörig ist, sondern vielmehr ein Paradies bildet.

12 Eucher. pass. Acaun. 3,5 : Sed mihi, priusquam reliqua conmemorem, situs loci eius relationi inserendus videtur. Acaunus sexaginta ferme milibus a Genavensi urbe abest, quattuordecim vero milibus distat a capite Limanni lacus, quem influit Rhodanus. Locus ipse iam inter Alpina iuga in valle situs est, ad quem pergentibus difficili transitu asperum adque artum iter panditur ; infestus namque Rhodanus saxosi montis radicibus vix pervium vianibus aggerem reliquit. Evictis transmissisque angustiarum faucibus, subito nex exiguus inter montium rupes campus aperitur. In hoc legio sancta consederat.

13 Eucher. pass. Acaun. 7,16 : ... basilica, quae vastae nunc adiuncta rupi, uno tantum latere adclinis iacet, quid miraculi tunc apparuerit, nequaquam tacendum putavi.

14 Rufin. hist. mon. 7,1,3 : Vidimus ergo supradictum virum in vicina eremo sub monte quodam habentem monasteria, erat enim pater monachorum circiter quingentorum, et famosissimus in omnibus Thebaidae finibus habebatur.

Hilarius, der hier lebt, wird mit dem wahren Israel verglichen, denn er betrachte an diesem Ort Gott in seinem Herzen : « Du bist aus Ägypten ausgezogen, weg von den Dunkelheiten der Welt. Du hast die gesunden Wasser überquert, in welchen der Feind untergegangen ist und bist nun in der Wüste ... »<sup>15</sup>

Parallele Beschreibungen gibt Sulpicius Severus in der *Vita Martini*. Martin, der ehemalige Soldat, baute als Mönch, Bischof und Abt ausserhalb der Stadt sein Kloster Marmoutiers. Dieser Ort sei so geheim und abgelegen gewesen, dass man hinsichtlich der Einsamkeit des Klosters nichts mehr haben wünschen können : « Von einer Seite begrenzte ihn die steile Flanke eines hohen Berges, im übrigen umschloss eine sanfte Kurve des Loire-Flusses die Ebene. Man konnte nur über einen schmalen Weg dahin gelangen. »<sup>16</sup>

In der Nähe des Klosters befand sich überdies ein Ort, an dem Märtyrer verehrt wurden. Martin war freilich der Auffassung, man habe zu Unrecht einen Altar über den Gräbern errichtet und liess diesen entfernen. Heilige seien nämlich an dieser Stelle nicht bestattet, vielmehr liege dort nur ein hingerichteter Verbrecher und Räuber, dessen Dämon nun in den Genuss eines irrigen Kultes komme<sup>17</sup>.

Einen mit Marmoutiers vergleichbaren Ort wählte sich auch Sebastianus, wie sich Paulinus von Nola vom Briefboten und Gefährten des Sulpicius Severus, Victor, auch einem ehemaligen Soldat, berichten lässt. Als eifriger Nachahmer der alten Heiligen (*veterum sanctorum strenuus aemulator*) sowie Elias und Elischas hatte er jenseits eines Wildbaches (*super torrentem*) seine Unterkunft errichtet<sup>18</sup>.

Im um 520 geschriebenen *Leben der Juraväter* wird im Vorwort der *Vita* des Romanus an die Lage von St-Maurice erinnert und das Angelehntsein an den Fels als Hinweis auf Petrus gedeutet, der nun ermuntern soll, auch im Jura an geeigneten Plätzen im Dienste Gottes zu leben.

Cassian hält – Honoratus und Eucherius von Lyon anredend – in der Einleitung der *Conlationes* 11-17 fest, dass er nehme sich die in Ägypten gepflegten asketischen Lebensweisen für die von ihm geleitete Mönchsgemeinschaft zum Vorbild, während der andere die Absicht habe, dorthin zu gehen, wo die Sonne der Gerechtigkeit intensiver als im kalten Gallien scheine und dementsprechend die Früchte der Tugenden im Überfluss vorhanden seien. Primär wollten die im Westen lebenden Mönchsväter und christlichen Autoren aber in ihrer Heimat bleiben und dort realisieren, was die ägyptischen Asketen vorlebten. Eucherius betont in *De laude eremi* die Herkunft des Mönchtums aus Ägypten. Diese sei durch eine Gruppe alter Väter in Lérins eingeführt worden<sup>19</sup>.

Obschon die für Klöster geeigneten Orte im Westen ihre eigene Würde zuerkannt erhielten, faszinierte Ägypten. Schon dass die römische Legion, welche das Martyrium

15 Eucher. laud. her. 44 : Tu nunc verior Israel qui corde deum conspicaris ab Aegypto saeculi tenebris dudum expeditus salutiferas aquas submerso hoste transgressus in deserto ...

16 Sulpic. Sev. Mart. 10,4 : Qui locus tam secretus et remotus erat, ut eremi solitudinem non desideraret. Ex uno enim latere praecisa montis excelsi rupe ambiebatur, reliquam planitiem Liger fluvius reducto paululum sinu clauserat ; una tantum eademque arcta admodum via adiri poterat. Vgl. dial. 3,6,2.

17 Sulpic. Sev. Mart. 11.

18 Paul. Nol. epist. 26,1.

19 Eucher. laud. her. 42.

erlitten hat, aus der Thebais stammt, weckt Assoziationen an die Heimat des Mönchtums. Durch das Mönchtum wurde Ägypten zum einem positiv bewerteten Sinnbild, das es wegen der biblischen Berichte sonst eher nicht war<sup>20</sup>. Wären die Asketen nicht gewesen, so hätte man sich an die Pharaonen, die Gegner Israels, erinnert oder an die Berichte über das lasterhafte Leben in der Hochkultur am Nil.

Ägypten erhielt Bekanntheit als ein Gebiet, in welchem Christen sich als Märtyrer bewährt hatten. Mehr und mehr wurde der Name dieses Landes mit positiven Gehalten aufgeladen. Ägypten und die Thebais zählen für Euseb zu jenen Provinzen mit den meisten Märtyrern. Ägypter waren sogar ausserhalb ihrer Heimat in Tyrus für ihren Glauben eingestanden<sup>21</sup>. « Aller Beschreibung aber », schreibt er, « spotten die Qualen und Leiden, welche die Märtyrer in der Thebais erduldeten. »<sup>22</sup>. « Auch wir haben bei unserem Aufenthalt an jenen Orten gesehen, wie an einem einzigen Tage mehrere zugleich teils enthauptet, teils verbrannt wurden. Das Richtschwert wurde stumpf ... »<sup>23</sup>. Die Ausführungen über Ägypten schliesst er übrigens mit einem Bericht über Soldaten, welche gegen Christen in Phrygien vorgingen.

Auch für Rufin von Aquileia war Ägypten eine der wichtigsten Regionen im Prozess der Christianisierung und der Verdrängung der Heiden. Rufin verglich die zahlreichen Heiligen und Mönche Ägyptens mit Soldaten, die im Besitze unvergleichlicher *virtus* ihrem Herrscher gehorchen und ein *exercitus monachorum*, ein *caelestis exercitus* oder *exercitus Domini* bilden würden<sup>24</sup>.

Es gab Berichte, Soldaten in der Thebais seien Mönche geworden : Sulpicius Severus erzählt von einem Tribunen, der sowohl den Kriegsdienst wie auch seine Familie zugunsten eines asketischen Lebens aufgab, freilich nicht ohne diesen Entschluss doch auch zu bereuen<sup>25</sup>. Im lerinensischen Mönchtum werden wiederholt Askese, *militia*, *martyrium* und Ägypten miteinander in Verbindung gebracht.

Auch in den Kreisen um Eusebius von Vercelli, zu denen Bischof Theodor gehört haben könnte, war die Thebais eine bekannte und zweifellos geschätzte Grösse. Eusebius selbst war während seines Exils zeitweilig dort gewesen und es wäre seltsam, wenn ihn dieser Aufenthalt nicht geprägt hätte. Nach dem Urteil des Ambrosius war er im Westen

20 Vgl. z. B. Ambr. epist. 1,4 (Maur. 27), 2 : Oderant ergo Aegyptii immaculata sacrificia, id est perfecta studia virtutum et plena disciplinae. Quod ergo vitiosi oderunt, hoc apud bonos sincerum ac pium est. Opus virtutis detestatur luxuriosus, helluo refugit. Aegyptium itaque corpus, quod inlecebras diligit, aversatur animae virtutes, abominatur imperium, refugit virtutum disciplinas et omnia opera, quae huiusmodi sunt. Ähnlich epist. 1,6 (Maur. 28), 6.

21 Eus. h.e. 8,6,10 ; 8,7-9.

22 Eus. h.e. 8,9,1.

23 Eus. h.e. 8,9,4.

24 Rufin. hist. mon. prol. (PL 21, 398/390) ; 8 (PL 21, 147B, 148A) ; 9 (PL 21, 422D) ; Rufin. h.e. 2,4 (bezieht sich auf die Verfolgung durch den Arianerbischof Lucius nach dem Tode des Athanasius 373) : Per idem tempus patres monachorum vitae et antiquitatis merito Macarius et Isidorus aliusque Macarius atque Heraclides et Pambus Antonii discipuli per Aegyptum et maxime in Nitriae deserti partibus habebantur viri, qui consortium vitae et actuum non cum caeteris mortalibus, sed cum supernis angelis habere credebantur. Quae praesens vidi, loquor : et eorum gesta refero, quorum in passionibus socius esse promerui. Hi ducebant exercitum Domini non mortalibus telis, sed fide religionis armatum, exercitum moriendo vincentem et qui sanguinis sui profusione victor Christum sequeretur ad caelum.

25 Sulpic. Sev. dial. 1,22.

der erste, der asketisch-monastische Lebensweise und Kirchenamt miteinander verband<sup>26</sup>. Er ragte im Kampf gegen den Arianismus heraus und förderte die Märtyrerverehrung. Seine Gemeinschaft galt als eine Pflanzstätte, aus welcher zahlreiche Bischöfe hervorgingen. Es wäre durchaus denkbar, dass Theodor seine Ideen mitnahm und das Wallis als eine Gegend betrachtete, wo ein durch das Märtyrertum ägyptischer Christen geheiligter Ort Zentrum eines Kultes, Wallfahrtsort, Kloster und Perle eines Bistums werden konnte.

#### *IV. Ein Text für ein bestimmtes Gebiet*

Der Bericht des Eucherius zählt zu jenen in spätrömischer Zeit recht verbreiteten Texten, die von ihren Autoren auf Reise geschickt wurden. Gerade auch unter den Gebildeten Galliens war dies beliebt. Das dafür par excellence geeignete Medium bildeten Briefe, welche später gesammelt als Bücher herausgegeben worden sind und bis heute nicht nur die sozialen Netzwerke der Beziehungen und Freundschaften sowie Einflussbereiche dokumentieren, sondern auch einen Einblick in die damals interessierenden und bewegenden Alltagsthemen geben. Häufig begleiteten Briefe die Sendung von Gedichten und Büchern. Es war ein geläufige Vorstellung, sich auszumalen, wie die eigenen Texte bei Freunden und Lesern aufgenommen wurden. Eucherius selbst kannte diesen literarischen Betrieb und nahm gerne an ihm teil. Wenigstens drei an ihn gerichtete, noch erhaltene Briefe geben uns nach wie vor einen Eindruck von der Welt seiner Beziehungen.

Auch Bücher wurden verschickt, ausgetauscht und über Boten verschenkt. Sidonius Apollinaris schildert in einer seiner Dichtungen, wie ein von ihm verfasstes Büchlein die Villen seiner Freunde im Süden besucht<sup>27</sup>. Sulpicius Severus lässt seinen Freund Postumianus in den *Dialogi* von seinen Reisen nach Rom, Karthago und Ägypten erzählen. Dabei begleitete ihn ein Buch, die *Vita Martini*, die er überallhin mitnahm. Als Postumianus in Afrika ankam, stellte er überrascht und erfreut fest, dass das Buch dort schon bekannt war<sup>28</sup>. « Das Buch hat Ägypten, Nitrien, Thebais, überhaupt alle Reiche von Memphis durchwandert. In der Wüste sah ich einen Greis darin lesen. » 574/75 formte Venantius Fortunatus das Leben Martins zu einem umfangreichen Hexameterepos. Noch immer vertraut mit der Tradition der für die Reise bestimmten Texte endete er seine Dichtung mit Versen, die den von seinem Werk unternommenen Weg in Italien, Gallien und dem Ostalpenraum beschreiben<sup>29</sup>. Der Mönchsschriftsteller Cassian wiederum brachte im ausgehenden 4. Jahrhundert die Weisheit der Asketen des Ostens, vor allem Palästinas und Ägyptens, die er selbst besucht hatte, nach Gallien. Es waren ganz offensichtlich literarische Früchte der damals beliebten Reisen in die Ursprungsgebiete des Christentums, die er und andere nun im Westen präsentierten, um den eindringlichen Appell zu einer Lebensführung attraktiv zu machen, die das Weltliche zeitlosen Prinzipien unterordnen wollte.

Eucherius von Lyon schickte seinen Text gegen Nordosten und fügte ihm eine Reihe von Informationen über die Plätze bei, an denen sein Bericht gelesen werden sollte,

26 Ambr. epist. extra coll. 14 (Maur. 63), 66. 71.

27 Sidon. carm. 24.

28 Sulpic. Sev. dial. 1,23.

29 Ven. Fort. Mart. 4,621ff.

allen voran über St-Maurice. Auffällig ist ein Hinweis auf Solothurn<sup>30</sup> in der *Maxima Sequanorum*, der freilich auch eine spätere, aber noch ins 5. oder den Anfang des 6. Jahrhunderts gehörige Interpolation sein könnte : « Eben dieser Legion sollen auch die Märtyrer Ursus und Viktor angehört haben, die nach bestimmter Überlieferung bei Solothurn gelitten haben, einem *castrum* am Aarefluss, unweit vom Rhein. »<sup>31</sup>

Wir wissen, dass die spätrömischen *castra* als Zentralorte ihre Funktion über das Ende Roms hinaus behielten und sich hier frühe archäologische Zeugnisse für das Christentum finden. Solothurn wurde zu einem wichtigen Ort des Kultes der Thebäer, ähnlich auch Zurzach, wo sich am Grab der Verena seit dem 5. Jahrhundert ein Wallfahrtsort entwickelte. Die Erinnerung an die römische Kultur, das römische Militär und die Gräber und Heiligen aus dieser Epoche blieb im kollektiven Gedächtnis fest eingeschrieben<sup>31a</sup>.

Wesentliche Förderung erhielt der Kult durch die Burgunder. Das Burgunderreich erstreckte sich weit ins heutige schweizerische Mittelland hinein. Der Bericht des Eucherius behandelt eben dieses Gebiet. Die weltlichen Machtstrukturen, welche Rom abgelöst haben, sind aber nicht erwähnt. Eucherius nennt allein Bischöfe und ihre Sitze, als wolle er damit einen für ihn wichtigeren Garanten für Stabilität und Kontinuität und noch mehr für die Vermittlung des Heils für die Gläubigen in den Vordergrund rücken. Die Bischöfe von Genf und Sitten sind es, die hier als Amtsträger und autoritative Persönlichkeiten in Erscheinung treten. Das ist zugleich ein wichtiges Puzzleteil in unserem freilich nicht ganz klaren Bild von der Ausprägung einer Bistumsorganisation auf dem Gebiete der heutigen Schweiz<sup>32</sup>.

Die Erinnerung an die römische Zentralmacht, die Ausbildung von Bistümern auf dem Gebiete der heutigen Schweiz, die Entstehung eines Wallfahrtsortes in St-Maurice und das Interesse eines aus dem Kloster Lérins stammenden, an der Ausbreitung des Mönchtum interessierten Bischofs in Lyon für das Gebiet im Nordosten gehören zu den noch immer erkennbaren historischen Faktoren, welche beim Zustandekommen des Berichtes über das Martyrium der Thebäischen Legion von Bedeutung waren.

Weil Salonius, von dem man annimmt, er sei ein Sohn des Eucherius, spätestens 439 Bischof in Genf geworden sein muss, so ist zu vermuten, dass Eucherius ein persönliches Interesse an der benachbarten Region besessen hat. Man könnte in seinem Bericht eine Parallele zu einem früheren Werk, den *Instructiones*, sehen, einer Schrift, die zur Bildung seines Sohnes bestimmt war. Freilich richtet sich Eucherius an einen als Bischof bezeichneten Salvius, unter dem man sich den Bischof von Octodurus vorstellen möchte. Letztlich lässt sich nicht rekonstruieren, welche Beziehungen Eucherius gepflegt hat und ob wir es möglicherweise mit einer Aktivität eines Metropolitanbischofes – vielleicht in

30 Siehe dazu auch unten Anm. 60.

31 Eucher. pass. Acaun. 6,14 : Ex hac eadem legione fuisse dicuntur etiam illi martyres Ursus et Victor, quos Salodurum passos fama confirmat ; Salodurum vero castrum est supra Arulam flumen neque longe a Rheno positum.

31a Vgl. unten Anm. 60.

32 Von den neueren Beiträgen ausserhalb der Helvetia Sacra hebe ich hervor : J. Harries : « Church and State in the *Notitia Galliarum* », in : Journal of Roman Studies 68 (1978) 26-43 ; E. Chevalley / J. Favrod : « Soleure dans le diocèse de Genève. Hypothèses sur les origines du diocèse d'Avenches/Vindonissa », in : Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 86 (1992) 47-68 ; F.-O. Dubuis / A. Lugon : De la mission au réseau paroissial. Le diocèse de Sion jusqu'au XIII siècle, Sion 2002 (Cahiers de Vallesia 7). Siehe indes nach wie vor Büttner 1959 (zit. in Anm. 9).

Konkurrenz zu Vienne, das wenig später dominiert – zu tun haben. Sicher aber kann man sagen, Lyon sei ähnlich wie im 4. Jahrhundert Mailand ein Gravitationszentrum geworden, von dem her die Christianisierung im Alpenraum und im heutigen schweizerischen Mittelland gefördert worden ist.

Ebenfalls ausser Frage steht die Tatsache, dass Eucherius in seinem Bericht eine Geschichte festhält, die erklärt, was an Gedächtnisorten mit Reliquien passiert ist. Damit folgt er einer verbreiteten damaligen Tendenz. Bildungswissen zur Topographie findet sich bei der Jerusalempilgerin Egeria im vierten Jahrhundert ebenso wie bei Polemius Silvius im fünften und in den *Instruktionen* des Eucherius in einem Abschnitt über die Örtlichkeiten im Heiligen Land<sup>33</sup>. An Lesern, die sich für diese Sorte von Texten interessierten, dürfte es im Wallis nicht gefehlt haben, handelt es sich doch um ein Gebiet, in dem die Romanisierung schon früh rasch vorangeschritten war und in dem zahlreiche Angehörige der Aristokratie lebten, von denen wir aus Gallien oder Italien zahlreiche Belege für ein waches Interesse an Bildung besitzen.

### *V. Militia, militia caelestis und ihr Verhältnis zum Kaiser*

Die Wahl von Anspielungen, welche den Bildungserwartungen der alten Oberschichten, dem diesen bewundernd folgenden Geschmack eines breiteren, einfachern Publikums sowie den neuen christlichen Werten entsprachen, besitzen eine Parallele in der Entwicklung eines neuen Verständnisses von *militia*. Die traditionellen römischen Vorstellungen von Dienst und Ausübung der verschiedenen hierarchisch geordneten Funktionen in Militär und Politik werden ganz in den Dienst der christlichen Lebensführung gestellt. Eine Reihe von Formulierungen und Begriffe erinnern an Vegetius, die *Notitia Dignitatum*<sup>34</sup>, die von bildungsbeflissenen Amtsträgern wie Aurelius Victor verfassten Geschichtswerke; sie passen aber ebenso zu den Ausführungen über die *militia caelestis*, die Tertullian, Lactantius, Ambrosius, Hieronymus oder Paulinus von Nola entwickelt haben.

Auch bei Eucherius war an der Umprägung der traditionellen Dienstvorstellungen beteiligt. In diesem Sinne hat er seinem Verwandten Priscus Valerianus geschrieben. Dieser sollte sogar davon überzeugt werden, eine bereits ins Auge gefasste Entscheidung für ein asketisches Leben nun auch ganz umzusetzen: Seit dem ersten Jahrhundert gebe es eine bedeutende Zahl von berühmten Beispielen solcher *conversiones*. So könne man denn sagen: « Welcher Adel dieser Welt, welche Ehrenstellungen, welche Würde, welche Weisheit, welche Beredsamkeit, welche Bildung hat sich denn nicht schon diesem Dienst der himmlischen Herrschaft angeschlossen? »<sup>35</sup>

33 Vgl. auch die nicht mit Sicherheit Eucherius zuzuordnende epistula ad Faustum presbyterum (CSEL 39, 1898, 15-134; CCSL 175, 1965, 237-243). Dazu zuletzt: H. Donner: Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4.-7. Jahrhundert), 2. durchges. u. erg. Aufl., Stuttgart 2002, 164-180.

34 Die von D. van Berchem (1952 und 1956) und D. Hoffmann (1970) geführten Untersuchungen (vgl. weiter auch D. O'Reilly: « The Theban Legion of St. Maurice », in: *Vigiliae Christianae* 32 (1978) 195-207), welche danach fragen, ob in der *Notitia Dignitatum* eine Legion zu finden sei, welche in der Zeit Diokletians und Maximians mit der Thebäischen Legion identifiziert werden könne, verkennen, dass die Assoziationen mit den übrigen Legionen möglicherweise ebenfalls durchaus gewünscht waren. Besonders suggestiv wirken die Verbindungen mit den Thebaei der *legiones palatinae* in Italien.

35 Eucher. epist. ad Val. p. 353-358: Nam quae mundi nobilitas, qui honores, quae dignitas, quae sapientia, quae facundia, quae litterae non se iam ad hanc caelestis regni militiam contulerunt?



In *De laude eremi* führt Eucherius aus, wie der Mönch seine Heimat verlässt, um gleich einem Soldat Dienst zu leisten und sich der *militia caelestis* zu widmen. Wenn dieser die Ansprüchen von Schlüsselbegriffen traditioneller Werte – vor allem *honor*, *nobilitas* und *virtus* – erfüllt und sich von allen weltlichen Pflichten befreiend fortan zurückgezogen fernab lebt, so wird dadurch dieser Ort heilig, ähnlich wie das Gott Moses erklärt hat, der Ägypten verlässt, um in der Wüste das Heil zu suchen<sup>36</sup>.

Der neue Adel im Glauben, der sich der *militia Dei* widmet, stellt die Monarchie und den Kaiser nicht in Frage. Seinem Sohn Salonius erklärt Eucherius in den *Instructiones* das Bibelwort (Math 22,21) : « Reddite (...) quae dei sunt deo et quae Caesaris Caesari. » Während der Christenverfolgungen gebe man dem Kaiser seinen Leib, über den dieser dann eben verfügte, Gott aber den Geist des Glaubens<sup>37</sup>. In der *Passio* lässt Eucherius den Gedanken aufführlich vortragen. Die Thebäer sind loyal und wissen zugleich dafür zu sorgen, dass trotz Wahrung der Loyalität ein Tyrann nur das bekommt, was ihm zusteht. So besitzen die ägyptischen Märtyrer denn eine *nobilitas*, welche diejenige gewöhnlicher Soldaten übersteigt : « Viri in rebus bellicis strenui et virtute nobiles, sed nobiliores fide. »<sup>38</sup>

Solche Gedankengänge finden sich auch bei Ambrosius. Der aus der senatorischen Aristokratie stammende Mailänder Bischof sah in der *militia* einen zentralen römischen Wert, der auch im christlichen Staat weiter gelten sollte. Nicht für heidnische Opfer sollen die Energien verwendet werden, schreibt er Ende 384 Valentinian II., als Symmachus die Wiederaufstellung der Victoriastatue beim Altar im Senatsgebäude beantragt hat, sondern für den himmlischen Dienst, der die Leistungen der zum Sterben bereiten römischen Soldaten und Imperatoren fortsetzt, erneuert und übertrifft. Ambrosius lässt Roma selbst den Kaiser ansprechen : « Kommt und lernst es, auf Erden für den Himmel zu kämpfen. Hier leben wir und dort sind wir Soldaten. Das Geheimnis des Himmels möge mich Gott selbst lehren, der mich geschaffen hat, nicht der Mensch, der sich selbst nicht kennt. Wem könnte ich über Gott mehr glauben als Gott selbst ? »<sup>39</sup>

Gratian erscheint in *De fide* des Ambrosius als ein Herrscher, der trotz der unmittelbar vorangegangenen Niederlage des Valens 378 bei Adrianopel gegen die Goten, den ganzen Erdkreis beherrscht und hier den richtigen, katholischen Glauben durchsetzt, jenen Glauben, der sich nicht vom falschen Arianismus beeinflussen lässt und Jesus Christus als gleich göttlich wie den Vater anschaut. Dieser Glaube macht den Kaiser siegreich, Valens dagegen hatte für seine Zugeständnisse gegenüber dem Arianismus zu büßen. In einer Schlacht ist der richtige Glaube des Feldherrn noch entscheidender als die *virtus* der Soldaten : « Du weisst, » spricht er Gratian an, « einen Sieg pflegt man mehr durch den Glauben des Feldherrn als die Mannhaftigkeit der Soldaten zu

36 Eucher. laud. erem. 1 : ... egressus dudum de domo tua et de cognatione tua ... maiore tamen virtute ... Ergo nunc es nobilior et maior exemplo ... Moses : Eucher. laud. erem. 10 : Locus in quo tu stas terra sancta est (Ex. 3,5) ; manifesto tunc indicio meritum occulti honoris expressit.

37 Eucher. instr. 1 De Iohanne 10 p. 120, 14-17.

38 Eucher. pass. Acaun. 2,3.

39 Ambr. epist. 10,73 (Maur. 18),7 : Venite et discite in terris caelestem militiam. Hic vivimus et illic militamus. Caeli mysterium doceat me deus ipse qui condidit, non homo qui se ipsum ignoravit. Cui magis de eo quam deo credam ?

erreichen. »<sup>40</sup> Ambrosius sieht den Kaiser dabei in Parallele zu seinem Herrn, Christus, den er als *dominus virtutum* und *dux militiae caelestis* in Erscheinung treten lässt<sup>41</sup>.

Auch auf den Glauben der Soldaten kann es freilich ankommen. Idealerweise stimmen Kaiser und Armee hier so überein, wie es später sogar auch die Gesetze verlangten. Wer sich « mit dem unheiligen Irrtum oder Verbrechen des heidnischen Kultes befleckte », sollte nicht zu einer *militia* zugelassen werden oder ein Amt bekleiden<sup>42</sup>.

In der Totenrede auf Kaiser Theodosius zeigt Ambrosius, dass die Sorgen wegen des Alters der beiden auf den grossen Herrscher folgenden Kinderkaiser Honorius und Arcadius unbegründet seien, denn diese könnten sich auf die Armee verlassen : « Die Treue (*fides*) der Soldaten bedeutet das vollkommene Alter des Herrschers ; vollkommenes Alter ist dort, wo die Mannhaftigkeit herrscht. Beides ist wechselseitig, weil auch der Glaube (*fides*) des Kaisers Mannhaftigkeit ist. » Schon der Glaube des Theodosius habe den Sieg der Soldaten bedeutet<sup>43</sup>.

Auch bei Paulinus von Nola und Rufinus von Aquileia finden sich ähnliche Einschätzungen, und nicht zuletzt wohl auch im Panegyricus des Paulinus auf Theodosius, den Hieronymus mit den Worten lobte : « Wenn du solche Grosstaten als Rekrut vollbringst, was für ein Soldat wirst du erst werden, wenn du trainiert bist. »<sup>44</sup>

Es passt zu den auf Theodosius gerichteten Erwartungen, dass ein Mönch, der ja gleichfalls eine *militia* ausübte, nämlich der Eremit Johannes in der Thebais, dem Kaiser seinen Sieg vorausgesagt hatte und dann sogar der Evangelist Johannes und der Apostel Philipp zuerst dem Kaiser und dann auch einem einfachen Soldaten im Traum erschienen<sup>45</sup>.

Herrscher, welche gegen die Gebote einer *militia caelestis* verstossen, gelten als Tyrannen. In solchen Fällen erscheint es denn als wünschenswert, wenn Soldaten sich auf ihren Gehorsam gegenüber Gott berufen und zum Dienste oder erst recht zum Kampfe für die Sache des Unrechts nicht bereit sind. In dem 388/89 entstandenen Werk *De officiis* führt Ambrosius aus, dass die kriegerische Tapferkeit sich gerade in der Behauptung des Glaubens bewährt. Ihr Sieg und Triumph ist das Martyrium<sup>46</sup>.

40 Ambr. fid. 1, pr.,3 : Nosti enim fide magis imperatoris quam virtute militum quaeri solere victoriam.

41 Ambr. fid. 2,16,143.

42 Z.B. Cod. Theod. 16,10,21.

43 Ambr. obit. Theod. 6 : Fides militum imperatoris perfecta aetas est ; est enim perfecta aetas, ubi perfecta est virtus. Reciproca haec, quia et fides imperatoris militum virtus est.

44 Hier. epist. 58,8 : ... qui talia habes rudimenta, qualis exercitatus miles eris ! Gennadius in De viris illustribus 48 : ad Theodosium imperatorem ante episcopatum prosa panegyricum super victoria tyrannorum eo maxime, quod fide et oratione plus quam armis vicerit. Vgl. etwa Rufin, h.e. 2, 33 : Igitur praeparatur ad bellum non tam armorum telorumque quam ieiuniorum orationumque subsidiis, nec tam excubiarum vigiliis, quam obsecrationum pernoctatione munitus, circumibat cum sacerdotibus et populo omnia orationum loca, ante Martyrum et Apostolorum thecas iacebat cilicio prostratus et auxilia sibi fida sanctorum intercessionem posebat.

45 Rufin. h.e. 2,19,32 ; Theodoret h.e. 5,24.

46 Ambr. off. 1,35,178.

In einer seiner Hymnen feiert er die in Mailand verehrten afrikanischen Soldatenmartyrer Victor, Nabor und Felix. Sie hatten als Soldaten für Christus als Schild ihren Glauben und triumphierten im Tod gegenüber dem für ihr Ende verantwortlichen Tyrannen<sup>47</sup>.

Die Formulierungen erinnern an das Epigramm des Papstes Damasus auf Nereus und Achilleus, die sich den Befehlen eines Tyrannen entzogen, vielleicht Maximians. Sie passen ebenso zu denjenigen des Prudentius für die Legionäre Emeterius und Chelidonius<sup>48</sup>. Diese würden den Ruhm der iberischen Erde ausmachen und seien mächtige Patrone im Himmel.

Der Gedanke, ein guter Christ dürfe nur Militärdienst leisten, wenn er dabei seine christlichen Verpflichtungen erfüllen könne, war verbreitet. Martin von Tours nahm unter dem als Tyrannen stilisierten « Abtrünnigen » Julian seinen Abschied<sup>49</sup>. Victricius von Rouen verliess aus Anlass seiner *conversio* ebenfalls unter Julian den Militärdienst und erlitt dabei schwerste Körperstrafen.<sup>50</sup> Paulinus von Nola gewährte Deserteuren Kirchenasyl und rief dazu auf, primär für Christus zu kämpfen<sup>51</sup>. Der Kaiser Valens erliess allerdings ein Gesetz, in welchem er darauf bestand, dass die Mönche der nitrischen Wüste Kriegsdienst leisteten. Dabei kam es zu brutalen Übergriffen, bei denen Asketen getötet wurden<sup>52</sup>.

Die Ideen eines Ambrosius können direkt von Eucherius aufgenommen worden sein. Denkbar ist freilich auch eine Beeinflussung des Bischofs Theodor, für den gleichfalls die antihomöische Ausrichtung wichtig war. Freilich könnte es Unterschiede in der Funktion der Märtyrerverehrung bei Theodor und Ambrosius gegeben haben. Während Ambrosius den Kult der sich durch eine richtige *militia* auszeichnenden Soldatenmartyrer<sup>53</sup> in den Dienst seines Kampfes gegen die Homoier stellte, für die Steigerung des Ansehens seiner Kirchen und die Behauptung seiner bischöflichen Macht benützte, scheint die Autorität der zu *patroni* gewordenen heiligen Legionäre im Wallis dem künftigen Ort eines Klosters und Wallfahrtsortes zugute gekommen zu sein. Von daher ist in Erwägung zu ziehen, ob die Ideen eines Theodor nicht mit denjenigen des für die Märtyrerverehrung und das Mönchtum so wichtigen Eusebius von Vercelli zu vergleichen

47 Ambr. hymn. 10, 15f. *castrisque raptos impiis / Christo sacrauit milites* (Subjekt : *almae fides ecclesiae*) ; 25-28 : *Scutum viro sua est fides / et mors triumphus, quem invidens / nobis tyrannus ad oppidum / Laudense misit martyres.* (Ambroise de Milan. Hymnes, éd. par J. Fontaine et al., Paris 1992).

48 Damas. *carm.* 8 = ILCV 1981 = ICUR III 8132, Z. 6 : *conversi fugiunt ducis inopia castra relinquunt. Prud. perist. 1,31-34 : nec rudem crudi laboris ante vitam duxerant / milites quos ad perenne cingulum Christus vocat. / sueta virtus bello et armis militat sacrauiis. / Caesaris vexilla linquunt, eligunt signum crucis.*

49 Sulpic. *Sev. Mart.* 4.

50 Paul. *Nol. epist.* 18,7.

51 Paul. *Nol. carm.* 19,445ff. ; *epist.* 25,3-5.

52 Hier. *chron. s.a.* 375.

53 Aus der umfangreichen Literatur seien nebst der klassischen Studie von A. von Harnack (*Militia Christi*, Tübingen 1905, repr. Darmstadt 1963) genannt : R. Tomlin : « Christianity and the Late Roman Army », in : Constantine, ed. by S.N.C. Lieu, D. Montserrat, London, New York 1998, 21-51 ; H.-L. Barth : « Das Verhältnis des frühen Christentums zum Militär », in : Alvarium. FS für Ch. Gnllka, hrsg. v. W. Blümer, R. Henke, M. Mülke, Münster 2002 (Jahrbuch für Antike und Christentum, Erg. bd. 33), 2-25 ; J. Fernández Ubiña : *Cristianos y militares. La Iglesia antigua ante el ejército y la guerra*, Granada 20 00 (Col. Eirene 13). Zu den hagiographischen Quellen : G. Ricciotti : *La era dei martiri. Il cristianesimo da Diocleziano a Costantino*, Roma 1953 ; I cristiani e il servizio militare. Testimonianze dei primi tre secoli, a cura di E. Pucciarelli, Firenze 1987 ; V. Saxer, in : *Hagiographies*, vol. I, Turnhout 1994, 49ff.

sind. Zwischen Eusebius von Vercelli und Ambrosius gibt es freilich wiederum manche Gemeinsamkeiten, so das Interesse an der asketischen Lebensform und an der Mobilisierung antianianischer Truppen. Interessant scheint mir auch die Tatsache, dass beide sich mit einem berühmten alttestamentlichen Vorbild beschäftigt haben, das Parallelen zum Bericht über das Martyrium der Thebäischen Legion aufweist, nämlich dem Aufstand der Makkabäer<sup>54</sup>.

Das Verhältnis der Soldaten zum Christentum und zu den Befehlen der weltlichen Obrigkeit bzw. zum Herrscher war jedenfalls seit Anbeginn ein mit Aufmerksamkeit verfolgtes Thema unter den Christen. Schon Jesus selbst hatte bei einem römischen Centurio einen so grossen Glauben gefunden wie nicht einmal in Israel, und es passt ganz dazu, wenn ein römischer Hauptmann beim Tode von Jesus Gott lobt und bezeugt, dieser sei wahrlich gerecht bzw. Gottes Sohn gewesen<sup>55</sup>. Christentum und Militärdienst wurden immer wieder als vereinbar miteinander angesehen, das berühmteste Beispiel bildet die melitenische Legion, aus deren Reihen dann während der diokletianischen Verfolgung die 40 Märtyrer aus Sebaste gekommen sind, welche von Euseb, Gregor von Nyssa und Basileios ausführlich verherrlicht worden sind. Regelmässig hat man Bedingungen für einen korrekten Dienst der Soldaten formuliert. Diese schlagen sich denn auch in den verschiedenen Berichten über Martyrien von Soldaten nieder. Vor allem sollten diese sich nicht an der Ausübung der heidnischen Kulte beteiligen.

Dass gerade unter ägyptischen Soldaten das Christentum anzutreffen war, geht aus der Kirchengeschichte Eusebs hervor<sup>56</sup>. Wenn Euseb auf die Christenverfolgungen von 303 eintritt, so hält er fest, zunächst seien die im Heere Stehenden geprüft worden, um danach umso leichter gegen die übrigen Christen vorgehen zu können. Es sei zu Säuberungen in der Armee gekommen. Er könne aber ganz unmöglich die Zahl und die Grösse der Märtyrer in Worte fassen<sup>57</sup>.

Sulpicius Severus formuliert es ähnlich. Die Christenverfolgung unter Diokletian und Maximian betrachtet er als die schlimmste. Fast der ganze Erdkreis sei damals vom Blut der Märtyrer getränkt worden. Obschon es schriftliche Berichte aus jener Zeit gäbe, habe er sie seiner Chronik nicht beigefügt, um den Umfang des Werkes nicht übermässig zu erweitern<sup>58</sup>.

Es ist ganz klar, dass der Bericht des Eucherius von Lyon in diesen Kontext sehr wohl passt und Eucherius Sulpicius Severus wie auch die Kirchengeschichte Eusebs bzw. Rufin kannte.

Gleichzeitig schien es ihm und vielleicht schon Theodor aber sinnvoll, seine Geschichte so zu formulieren, dass sie exemplarischen Charakter bekam und dadurch mit einem recht breiten Spektrum von Ereignissen und Situationen in Zusammenhang gebracht werden konnte.

54 Ambr. Iac. 2,48 ; F. Scorza Barcellona : « Le più antiche tradizioni agiografiche Vercellesi sul vescovo Eusebio », in : Eusebio di Vercelli e il suo tempo, a cura di E. dal Covolo, R. Uglione, G. M. Vian, Roma 1997, 365-397, 372.

55 Luc. 7,9 ; Mk. 15,39 ; Luc. 23,47.

56 Eus. h.e. 6,41,22f.

57 Eus. h.e. 8,4 ; vgl. 8,1,7.

58 Sulpic. Sev. Chron. 2,32.

### VI. Die historische Assoziationskraft des Textes

Die bisherigen Ausführungen zeigen, in welchen Bereichen der Text der *Passio* durch seine performative Kraft mentale Anregungen zu entfalten vermochte, ein Vermögen, das nicht zuletzt während des liturgischen Gedenkens wirken sollte. Die Schrift nimmt geläufige Vorstellungen über die christlichen Anforderungen an Soldaten und Kaiser auf, spielt mit der Erinnerung an sich bewährende christliche Soldaten wie die Angehörigen der berühmten Legio XII Fulminata, geht von der Omnipräsenz des Militärs und des Kaisers aus (man denke an Münzen, Meilensteine und Inschriften)<sup>59</sup>, bezieht sich auf eine bestimmte Region, spiegelt die Ideale für ein eremitisches Leben und den Stolz auf die von einem Bischof aufgefundenen Reliquien von Märtyrern der grossen diokletianischen Christenverfolgung; dabei besass sie Qualitäten, mit denen sie sowohl ein gebildetes als auch ein einfaches Publikum anzusprechen vermochte.

Das ist der geschichtliche Zusammenhang, in welchem die *Passio* steht. Indem sie beansprucht, eine Geschichtsdarstellung zu bieten, kommt sie Erwartungen entgegen, wie sie in einer unsicheren, wechselhaften Zeit verbreitet waren. Sie bot der durch die Tagesereignisse immer wieder aufs Neue erschütterten Erinnerung Strukturen und imaginäre Räume. Sie versprach spirituelles Heil und stellte Hilfe durch jenseitige *patroni* oder die mächtiger werdende Autorität der Bischöfe in Aussicht. Nicht zuletzt stiftete sie Identität, indem sie den Aufbau der Strukturen von Kirche, Mönchtum und der an Römischem anknüpfenden Nachfolgereeiche ideell unterstützte und die affektiven Kräfte der Bevölkerung auf einen neuen Kultort fokussierte.

Trotz der Anknüpfung an die Historiographie haben wir es mit einer Geschichtsdeutung zu tun, welche auf eine neue Weise Geschichte als Argument einsetzt. Zu den Merkmalen dieser Geschichtsdeutung gehört nicht nur der nicht auf rekonstruierbare Quellen gestützte Umgang mit einem wichtigen Teil der geschichtlichen Darstellung, sondern auch der glaubensbestärkende Charakter des Textes. Seine Autorität gründet auf emotionalen Elementen verschiedenster Art. Wir werden mit einem packenden Geschehen konfrontiert, mit Helden, Blutvergiessen und Bewährung. Gleichzeitig ist die Geschichte eingebettet in den würdigen Rahmen der grossen Römischen Geschichte. Fundamentale Glaubenswahrheiten und Wertvorstellungen werden vorgeführt. Der Text nimmt den Zuhörer ganz in Beschlag. Nicht zuletzt zieht er ihn in seinen Bann, indem er ihn immer wieder auffordert, Vergleiche zwischen dem Bericht und der durch den Rezipienten wahrgenommenen Wirklichkeiten anzustellen: Wertorientierungen, Lebensweisen damals und heute im Vergleich zu dem, was über die Märtyrer berichtet wird, römisches Militär und Thebäer der *Passio*, die in der Legende geschilderten Örtlichkeiten und die archäologischen Überreste, Geschichte und Legende.

Was den Vergleich von Geschichte und Legende angeht, so ist die *Passio* gerade nicht so konzipiert, als dass man sich darauf beschränken könnte, einen historischen Kern zu

59 Politische Loyalität zeigt sich u.a. in den Inschriften für die Kaiser, sie sind bis ins 3. Jh. im Wallis vorhanden, dann aber nur noch auf den Meilensteinen fassbar. Was die Präferenzen für Constantin und gegen Maximian angeht, so lässt sich erst für Mittelalter und Neuzeit zeigen, wie sie sich auf den Umgang mit den inschriftlichen Zeugnissen ausgewirkt haben. Während zwei Meilensteine mit der Nennung Maximians lange verschollen blieben, hat man Meilensteine für Constantin an den Kirchen von Martigny und Bourg-St-Pierre sicht- und lesbar verbaut: F. Wiblé: « Inscriptions latines du Valais antique », in: Vallesia 33 (1978) 31-53, Nr. 66, 67 und Nr. 70.

suchen. Sie will eine weiter reichende, grössere Geltung und Wirkkraft und eröffnet einen breiten Assoziationspielraum. Das historische Beispiel ist wiederholbar und kann ähnlich zu anderen Zeiten und an anderen Orten aufgefunden werden. Die Kenntnisse der Rezipienten über ähnliche Konstellationen lassen sich mit der präsentierten Geschichte verknüpfen, die Assoziationen kommen der moralischen Wirkung des Inhaltes zugute, das Publikum und seine Phantasie werden einbezogen und so die Bedeutung des christlichen Exemplums gesteigert.

Über Jahrhunderte hinweg ist denn auch der Bericht vom Martyrium der Thebäischen Legion nicht nur zur Erinnerung an dieses Ereignis verwendet worden<sup>60</sup>. Es kommt zu Ergänzungen, Abwandlungen und zusätzlichen Bezügen. Die äusserst spannende und weitreichende Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der Passio eingehender zu untersuchen und im Zusammenhang darzustellen, ist ein Desiderat der Forschung, auf das ich hier nicht eingehen kann.

Wenn ich im folgenden einige der möglichen Assoziationen skizziere, so beschränkte ich mich allein auf solche, bei denen ich Indizien dafür habe, dass sie in der Zeit des Eucherius eine Rolle spielten und vom Autor eingesetzt worden sein könnten, um das Interesse des Publikums an seine Geschichte zu binden.

Wie bereits erwähnt mochten die Erinnerungen an die Erzählungen aus den Makka-bäerbüchern eine Anregung gewesen sein, direkte Zitate lassen sich freilich nicht nachweisen<sup>61</sup>.

Der militärische Hintergrund der Geschichte ist mit einer möglichen Anspielung auf die gelehrte Kenntnis Caesars verknüpft. An einer bekannte Stelle schildert Caesar die

60 Untersuchungen zur Wirkungsgeschichte : A.J. Herzberg : Der heilige Mauritius. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mauritiusverehrung, Düsseldorf 1936 (Forschungen zur Volkskunde 25/26) ; A. Brackmann : « Die politische Bedeutung der Mauritius-Verehrung im frühen Mittelalter », in : Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil. hist. Kl., 30 (1937) 279-305 (= Ges. Aufsätze 1941, 211ff. ) ; O. Meinardus : « An Examination of the Tradition of the Theban Legion », in : Bulletin d'Archéologie Copte 23 (1976/77) 5-32 ; G. Suckale-Redlfsen : Mauritius : Der heilige Mohr, München, Houston 1986 ; Ch. Köhler : Mauritiuskirchen in deutschen Landen, Hildesheim 1986 ; S.F. Girgis : Die koptische Herkunft der thebäischen Legion, Zürich, Wien 1990 (St. Pachomius Publikationen 8) ; D. Thurre : « Culte et iconographie de saint Maurice d'Agaune : bilan jusqu'au XIIIe siècle », in : Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte 49 (1992) 7-18 ; D. Thurre : L'atelier d'orfèvrerie de l'abbaye de Saint-Maurice, Sierre 1992 ; S.F. Girgis : Saint Maurice. The Commander of the Theban Legion, Zürich, Wien 1993 (St. Pachomius Publikationen 13) ; D.A. Warner : The Cult of Saint Maurice, Los Angeles 1989. Die wichtigsten Lexikonartikel finden sich im Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie und dem Lexikon der christlichen Ikonographie, zuletzt : Th. Bauer : « Thebäer », in : Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 11 (1996) 784-791 ; H.R. Seeliger : « Thebaische Legion », in : Lexikon für Theologie und Kirche 9 (2000) 1386f.

Zu den – im übrigen bei H.R. Seeliger aufgeführten – « Thebäern » : A. Reinle : Die Heilige Verena von Zurzach. Legende. Kult. Denkmäler, Basel 1948 ; K. Roth-Rubi / H. R. Sennhauser : Verenamünster Zurzach, Zürich 1987 (siehe auch Anm. 2). – Die Zürcher Stadtheiligen Felix und Regula. Legenden, Reliquien, Geschichte und ihre Botschaft im Licht moderner Forschung, hrsg. v. H.F. Etter u.a., Zürich 1988. – B. Widmer : « Der Ursus- und Victorkult in Solothurn », in : Solothurn. Beiträge zur Entwicklung der Stadt im Mittelalter, Zürich 1990 (Veröffentlichungen des Instituts für Denkmalpflege an der Eidgenössischen Technischen Hochschule 9), 33-81. – Zu vergleichen wäre auch die Überlieferungen über Afra in Augsburg und Aurelia in Strassbourg. – Siehe nun auch die Heft 3 der Zeitschrift Kunst + Architektur in der Schweiz 54 (2003).

61 Vgl. V. Saxer : « Parler des martyrs une Bible à la main. L'usage de la Bible dans les Passions des martyrs d'Agaune », in : Les Echos de Saint-Maurice 2/91, 80-115.

Vorgänge beim ersten Mal, als römische Truppen ins Wallis geführt wurden. Auch schon damals kam es zu einem furchtbaren Gemetzel, freilich weniger unter den römischen Soldaten als vielmehr unter den Wallisern, d. h. den Veragrern und Sedunern. Caesar meinte, die Wirkung der Schlacht müsste eigentlich so gross sein, dass er ruhig nach Illyrien ziehen könne<sup>62</sup>. Im Herbst 57 v. Chr. hatte Caesar bei seiner Abreise aus Gallien nach Italien Serv. Sulpicius Galba in das Gebiet der Nantuaten, Veragrern und Seduner geschickt, um den Grossen St. Bernhard in seine Hand zu bringen<sup>63</sup>. Galba kam mit einer Legion Soldaten und einer Reitertruppe. Er besiegte die Nantuaten, schloss mit ihnen Frieden, liess sie Geiseln stellen und stationierte bei ihnen zwei Kohorten. Mit den restlichen acht Kohorten zog er nach Octodurus, wo er ein Winterlager einrichtete. Die dort ansässigen Veragrern griffen in der Folge zusammen mit benachbarten Sedunern die Römer an und hätten das Lager beinahe eingenommen. Galbas erfahrenen Soldaten gelang dank eines Ausbruches und grosser Tapferkeit trotzdem ein Sieg, der den Tod für mehr als ein Drittel der insgesamt 30'000 belagernden Gallier bedeutete. Galba zog es dann aber doch vor, den Ort zu räumen. Octodurus liess er niederbrennen.

David Woods hat in einem viel beachteten Aufsatz ausgeführt, wie die Ereignisse in der Zeit des Bischofs Theodor mit dem Bericht des Eucherius in Verbindung gebracht werden könnten<sup>64</sup>. Der wohl aus dem griechischen Osten stammende Theodor habe mit dem Auffinden der Reliquien der Märtyrer und der Verbreitung seiner Geschichte die ägyptischen Soldaten unter dem Befehl des *dux* Mauricius ermutigen wollen, den Zumutungen des Usurpator Eugenius nicht zu entsprechen und sich auf die Seite des Theodosius zu stellen, wie es in der Entscheidungsschlacht am Frigidus denn auch Truppen getan haben<sup>65</sup>. Es sei denkbar, dass die Thebäer zum Dank dafür eine Beförderung zu der in der *Notitia Dignitatum* genannten *legio palatina* erhalten hätten.

Eine Reihe von weiteren Aufständen von Soldaten gegen Herrscher sowie von Grausamkeiten durch Tyrannen könnten freilich für Theodor oder Eucherius ebenfalls bedeutsam gewesen sein.

Während Constantin und Licinius bei Lactantius bereits eine *militia Christi* anführen, ist unter anderem Maxentius, der Sohn Maximians, als Tyrann in die Geschichte eingegangen: Er liess 6000 Römer und einen mösischen Leibgardisten töten<sup>66</sup>.

Das von Maximian auf Grund der Quellen – vor allem des Lactantius sowie der Panegyriken – rekonstruierbare Bild war durchaus geeignet, mit dem Bericht der *Passio* in Zusammenhang gebracht zu werden, auch wenn nicht ganz klar ist, ob manche der Ausführungen nicht etwas nach Eucherius eingefügt worden sind. Maximian stand im Ruf, mit seinen herkulischen Kräften die Alpen leichter als Hannibal zu überqueren. Das Wissen von seinen Kämpfen in Ägypten, in Gallien, gegen die Bagauden und gegen die Burgunder war verbreitet. Genauso wie bei Julian und einer Reihe weiterer Usurpatoren

62 Caes. Gall. 3,7,1.

63 Caes. Gall. 3,1-6.

64 D. Woods: « The Origin of the Legend of Maurice and the Theban Legion », in: The Journal of Ecclesiastical History 45 (1994) 385-395. Eine revidierte Fassung (Sept. 99) auf dem Internet: <http://www.ucc.ie/milmart/maurorig.html>.

65 Soz. h.e. 7,24.

66 Chron. Min. I, p. 148,28-29, vgl. Eus. h.e. 8,14.3.6 sowie auch Zos. 2,13.

blieb sein Bild in der Erinnerung gallischer Patrioten dunkel gefärbt. Sein Vorgehen gegen Bagauden und die gallischen Sonderbestrebungen mussten seinen Ruf als bedrohlichen Tyrannen fördern. In der Tat haben wir es hier nicht nur mit einer schwarzen Legende zu tun. Er war gewiss ein Machtmensch, der vor Grausamkeiten nicht zurückscheute. Dabei standen zumindest am Schluss die Soldaten nicht auf seiner Seite, sondern weigerten sich in Rom, ihm zu gehorchen<sup>67</sup>.

Die Erinnerung an solche Ereignisse ist keineswegs in allen Quellen, die mit den Vorgängen von der Sache her zu tun hätten, schriftlich festgehalten. Der Grund ist vielleicht schlicht und einfach der, dass Grausamkeiten ebenso gewöhnlich waren wie Schwierigkeiten mit der Loyalität von Truppen.

Obschon uns keine weiteren spätrömischen Berichte über die unaussprechliche Grausamkeit (*nefanda atrocitas*)<sup>68</sup> des Niedermetzels eigener Legionen bzw. der Strafe der Dezimation (Polyb. 6,38,2f.) aus spätrömischer Zeit vorliegen, ist ein solches Geschehen auf einem Relief der Marcus-Säule dargestellt (Szene LXI), dem gleichen Ort, wo man glaubte, auch das Wirken der XII. Legion (*fulminata Melitensis*) zu sehen (Szene XVI). Auch berichtet Ammian (24,3,2) davon, wie Julian von einer Gruppe geflohener Soldaten deren zehn aus dem Dienst entliess und sie den alten Gesetzen folgend zum Tode verurteilte.

Der Bericht über das Martyrium der Thebäischen Legion erinnert aber auch an das Unglück einzelner Herrscher und Truppenführer. Den Tetrarchen Maximian erreichte sein Schicksal in Marseille. Eine Parallele gibt es im Unglück des Gratian, den seine Soldaten und Offiziere sowie die maurische Reiterei im Kampfe gegen den Usurpator Magnus Maximus im Stiche liessen und der in Lyon von Andragathios, dem Heermeister seines Widersachers, ermordet wurde. Auch er war über die Alpen nach Norden gezogen (über den Brenner gegen den Alemannen)<sup>69</sup>.

Nicht besser erging es dem Magnus Maximus. Wütende Soldaten töteten ihn am 28. August 388. Ambrosius hebt in einem Brief hervor, die Truppen seien im Kampf gegen den orthodoxen Usurpator loyal auf Seiten des Theodosius gestanden<sup>70</sup>.

Die Meuterei der vom Christen Olympios gegen Stilicho aufgewiegelten Gallien-Armee in Ticinum führte zu einer Welle von Ermordungen.<sup>71</sup> Wenn damals die Geschichte von der Gewaltverweigerung und der Loyalität der Thebäer erzählt worden wäre, würde man sie als Appell gegen solche Ausschreitungen verstehen. In der Folge wurde auch Stilicho, der in einer Kirche Asyl suchte, im selben Jahre 408 umgebracht<sup>72</sup>.

Die Kette solcher Szenen bricht nicht ab und liesse sich in eine Zeit hinein weiterverfolgen, die nach der Abfassung der *Passio* liegt. Es endeten der mächtige Heermeister Aëtius sowie die Kaiser Valentinian III. und Petronius Maximus 455, weil man ihnen nicht jene notwendige Treue erwies, welche die Thebäer sogar gegenüber einem Maximian

67 Lact. mort. pers. 28,3 ; 29,1.

68 Sueton, Caligula 48.

69 Ps. Aur. Vict. epit. 47,6f. ; Rufin. h.e. 2,14 ; Zos. 4,35. Siehe auch Ch. Raschle : « Ambrosius in psalm. 61,16-27 : Eine Predigt gegen den Usurpator Magnus Maximus », in : Göttinger Forum für Altertumswissenschaft 5 (2002) 225-243 (<http://www.gfa.d-r.de/r-02/raschle.pdf>).

70 Ambr. epist. 10,74 (Maur. 40), 22.

71 Zos. 5,32.

72 Zos. 5,34.



nicht ausser Acht hatten lassen wollen, und die für das Bestehen des Reiches so fundamental war. In der Mitte des 5. Jahrhunderts war das deutlicher denn je. Immer wieder stellte sich die Frage, wie Soldaten sich gegenüber ihren Generälen und den Kaisern verhielten. 455 wäre durch die Unterstützung eines Teiles der Soldaten in Rom beinahe Maximian, der Sohn des Ägypters Domninus, Kaiser geworden, ein Mann, der *domesticus* des Aëtius gewesen war, des mächtigen Heermeisters, der die Burgunder in der Sapaudia angesiedelt hatte<sup>73</sup>.

Loyalität und korrektes Verhalten wurde natürlich gerade auch von den germanischen Soldaten erwartet. Sidonius Apollinaris klagte einen *infidus Burgundio* an, das Durcheinander in Rom, das zum Tode des Petronius Maximus geführt hatte, ausgelöst zu haben<sup>74</sup>. Wir wissen freilich nicht viel darüber, wie sich die burgundischen Soldaten verhalten haben. Obschon es im 6. Jahrhundert Berichte von burgundischen Übergriffen auf orthodoxe Kultstätten gibt, respektierten die arianischen Burgunder die Autorität der Kirche. Der Weg zu Erfolgen von Bischöfen wie Epiphanius von Pavia oder Avitus von Vienne war dadurch geebnet.

Was die zeitgenössischen Schlachten angeht, so erfüllten die Burgunder ihre Förderatenpflicht 451 gegen den Hunnenkönig Attila auf den Katalaunischen Feldern, dem *campus Mauriacensis* bei Troyes, und die Burgunder müssen dieses blutige Treffen als epochales Ereignis betrachtet haben. Während sie hier auf der Seite der römischen Sieger standen, erlitten sie 436 ein furchtbares Massaker. Zwanzigtausend von ihnen seien umgekommen, hält der Chronist Hydatius fest<sup>75</sup>. Sehr viel mehr als dieser dürre Satz ist allerdings nicht überliefert. Das ist es, was wir vom Untergang der Nibelungen wissen, eine Geschichte, die später als Thema der Epik so gewaltig und wirkungsreich ausgebaut wurde, und die auch die Geschichte von Mauritius und den Thebäern zusammen mit der Erinnerung an die Römer mancherorts zu verdrängen in der Lage war.

In einer Epoche ständiger Bedrohungen durch Usurpatoren, Armeen, Aufstände, Massaker oder Verfolgungen von Minderheiten wie der Priscillianisten oder der Bagauden<sup>76</sup> kann die Konstruktion einer Geschichte vom vorbildhaften Verhalten von Soldaten als Vision wirken. In der Tat geht sie auf eine Traumerleuchtung zurück. Der Traum des Bischofs entwirft eine Theologie des Sieges, welcher Rom, Herrscher und Soldaten dem moralischen Appell unterwirft, den christlichen Glauben zu bezeugen und auf Gewalt zu verzichten. In einem gewissen Sinne werden die römischen Soldaten zu den imaginären Truppen eines Bischofs. Die Wirkung des Traumes erinnert dabei nicht nur an Ambrosius

73 Vgl. D. Henning : *Periclitans res publica. Kaisertum und Eliten in der Krise des Weströmischen Reiches 454/5–493 n.Chr.*, Stuttgart 1999 (Historia Einzelschriften 133) ; P. MacGeorge : *Late Roman Warlords*, Oxford 2002 ; T. Stickler : *Aëtius. Gestaltungsspielräume eines Heermeisters im ausgehenden Weströmischen Reich*, München 2002 (Vestigia 54) sowie die entsprechenden Einträge in der *Prosopography of the Later Roman Empire*.

74 Sidon. *carm.* 7,442f.

75 Hyd. *chron.* 108 (s.a. 436) : *Burgundionum caesa XX millia*.

76 Priscillianisten : Sulp. Sev. *chron.* 2,49f. Aus der umfangreichen Literatur zu den Bagauden nenne ich nur : Ph. Bador / D. De Decker : « La naissance du mouvement Bagaude », in : *Klio* 74 (1992) 324–370 ; L. Cracco Ruggini : « Établissements militaires, martyrs bagaudes et traditions romaines dans la *Vita Baboloni* », in : *Historia* 44 (1995) 100–119 ; J. C. Sánchez León. *Los bagaudas, rebeldes, demonios, mártires. Revueltas campesinas en Galia e Hispania durante el bajo imperio*, Jaén 1996 ; R. Urban : *Gallia rebellis. Erhebungen in Gallien im Spiegel antiker Zeugnisse*, Stuttgart 1999 (Historia-Einzelschriften 129).

und die Rolle eines Traumes beim Auffinden von Gervasius und Protasius, sondern ebenso an die Vision eines Paulus, die Berichte über die zur Annahme eines asketischen Lebens führenden Träume bei Rufin, die Gesichte einer Helena, eines Constantin und eines Theodosius : *Conversio* und Auffinden von wiederum dem Glauben dienenden Reliquien sind Vorgänge, die zeittypisch gerne mit Traumerlebnissen verbunden wurden<sup>77</sup>.

Als eine Geschichte, die von einem Sieg zeugt, der durch die mystische Einsicht des Bischofs Theodor erst zu seiner Wirkung kommt, dient die *Passio Acaunensium martyrum* in der Folge auch der Begründung des Ruhmes dieses Kirchenmannes. Von Theodor sind sonst allein seine scharfen Worte auf dem Konzil von Aquileia im Jahre 381 gegen den homoischen Bischof Palladius überliefert, und wir wissen nur, dass er noch einmal 393 einen Mailänder Synodalbrief an Papst Siricius unterzeichnete<sup>78</sup>. Ob er der Bauherr der Kirche in Martigny ist, darf man vermuten. Sicher hat er in St-Maurice eine Basilika errichtet.

Wenn dort und an anderen Orten der Bericht vom Martyrium der Thebäer vorgetragen wurde, so gab Theodor den Gläubigen in einer besseren Form, was der weltlichen Hand entwunden worden war. Messe, Märtyrerkult und Wallfahrtsort sorgten für eine fruchtbare Wirkung des Geschenkes des Bischofs mit dem sprechenden Namen.

Mit der Begründung eines Wallfahrtsortes stand Theodor in einem historischen Trend. Gerade im gallischen Raum entwickelten sich in Erinnerung an die letzten grossen Christenverfolgungen Wallfahrten zu Märtyreregräbern. Ihre Förderung durch die lokalen Bischöfe entsprach einem starken Bedürfnis nach Zentren spirituellen Heils.

Wer die Rede von einem historischen Kern beibehalten möchte, sollte den geschichtlichen Gehalt der *Passio* dort suchen, wo er zu finden ist. Es gehört zum Wesen geschichtlicher Vorgänge, dass sie sich häufig nicht oder nicht so weitgehend, wie man es sich wünschen würde, rekonstruieren lassen. Im vorliegenden Falle haben wir für die Ereignisse im Wallis während der vor 1700 Jahren ausgebrochenen letzten Christenverfolgung kein ausreichendes Quellenmaterial. Wohl aber wissen wir, dass diese letzte Verfolgung nicht vergessen worden ist. Ebenso lassen sich aus dem Vergleich mit zahlreichen zeitgenössischen Belegen Rückschlüsse auf die historischen Bedingungen ziehen, von welchen Theodor, Eucherius und ihr Publikum bei der Evokation der Ereignisse von 303 abhängig gewesen sind.

Die Beanspruchung von Historizität ist nur ein Ausgangspunkt der *Passio*. Wesentlich haben wir es mit einem neuen Verständnis von Geschichte zu tun. Die alten *exempla* werden durch neue ersetzt. Geschichte wird geschrieben, um die Zukunft zu erobern und im Glauben zu bestärken. Die Assoziationen, Hoffnungen und Erwartungen der Zuhörer werden einbezogen. Die Geschichte ist so konstruiert, dass die Zuhörer sie weiterspinnen können und die Ergänzungen der vorgegebenen Ordnung eingefügt werden.

Zu diesem Modell passt die Präsentation der Inschriften beim Eingang ins heutige Kloster – ein Sammelsurium von Belegen für Geschichtsinterpretationen. Vor allem der von Feinden während einer Schlacht umgebrachte *exducenarius* Marinus<sup>79</sup> möchte man

77 B. Näf : Traum und Traumdeutung im Altertum, Darmstadt 2004, 145, 150, 151, 159f.

78 Conc. Aquil. 62 (= Ambr. gesta, epist. 2,62 (Maur. 10)) ; Ambr. epist. extra collectionem 15,14 (Maur. 42).

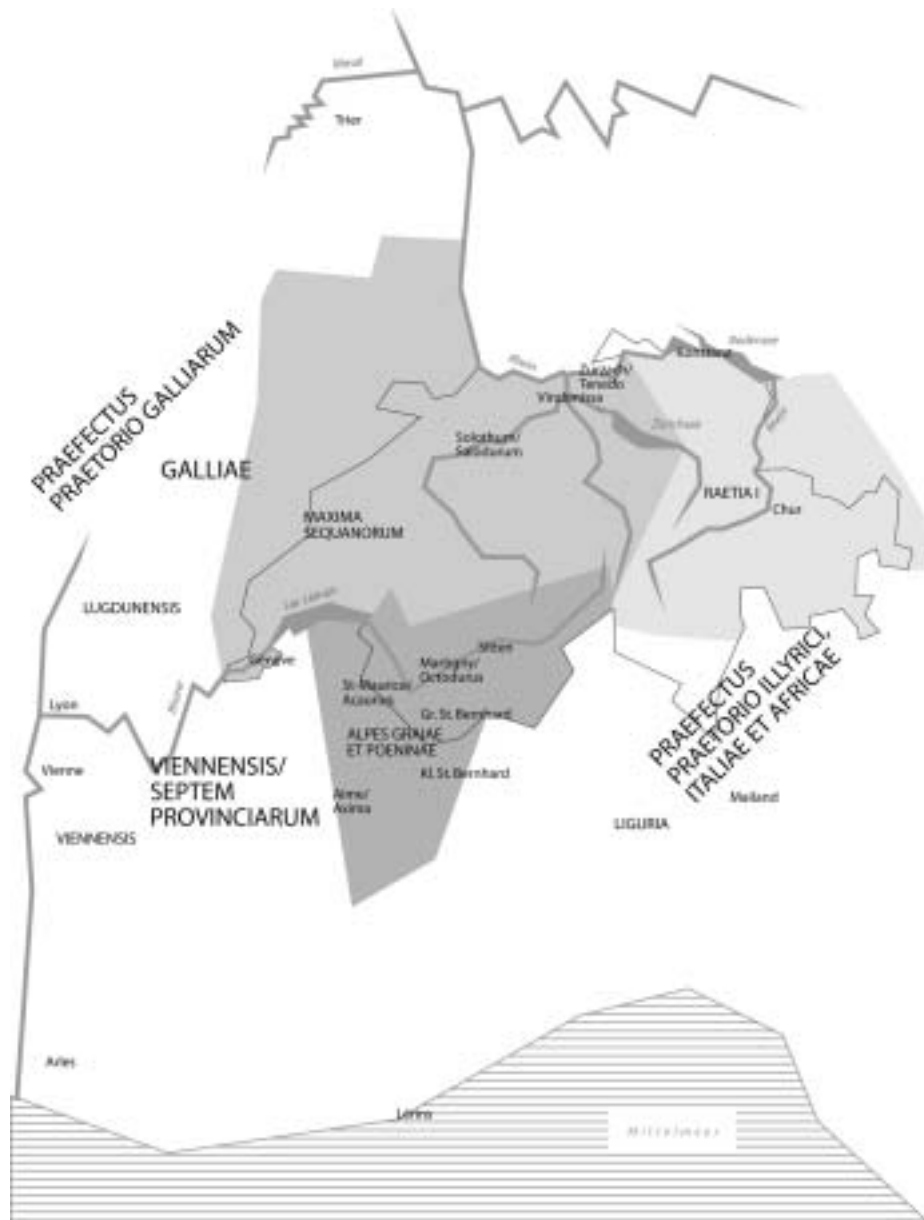
79 G. Walsler : Römische Inschriften in der Schweiz, III. Teil, Bern 1980, Nr. 261 (= CIL XII 149 = Howald-Meyer 45).

gerne mit dem Bericht vom Ende der Thebäer in Verbindung bringen. Vielleicht entstand St-Maurice als christliches Zentrum, das die Erinnerung an altgläubige Kultorte – z.B. in Tarnaiae – und an die heidnischen Herrscher verdrängen sollte<sup>80</sup>. Während eine Inschrift, welche an den siegreichen Kaiser Gallienus, der 259/60 von Mailand ins Wallis gekommen sein muss, in Saint-Léonard zerstört wurde und um 352 die Donative eines Magnentius in Kaiseraugst für mehr als eineinhalb Jahrtausende trotz ihres Wertes im Boden verschwanden, belegen die Steine, wie recht die Gläubigen haben, welche auf die ewigen Kostbarkeiten des Himmelreiches setzen. Zwei weitere Inschriften in der Abtei zeugen von der einstigen Zollstation der *Quadragesima Galliarum* und bewegen einen, sich zu fragen, ob vielleicht in den damaligen Phantasien die Vorstellung existiert haben könnte, die 2,5-prozentige Ein- und Ausfuhrsteuer sei durch den Blutzoll der Märtyrer abgelöst worden<sup>81</sup>.

Doch wir müssen dem Druck, Geschichten zu konstruieren, die wissenschaftlich unhaltbar sind, nicht nachgeben und solche Spekulationen weiter ausführen. Historisch gesehen bleiben die Inschriften prosaische, kleine Puzzleteilchen aus der damaligen Zeit, einer Epoche, die es verdient, in ihren vielfältigen Besonderheiten gewürdigt zu werden. Im Detail aufzuhellen, was 303 passiert oder zuvor – etwa beim Eindringen von Alamannen – passiert ist, vermögen wir mit den erwähnten Steinen ebensowenig wie mit der etwas jüngeren *Passio*. Wir wissen allein, dass damals Christenverfolgungen stattgefunden haben, und diese sind 1700 Jahre später noch immer unvergessen.

80 D. van Berchem : *Les routes et l'histoire. Études sur les Helvètes et leurs voisins dans l'Empire Romain*, publ. par P. Ducrey et D. Paunier avec la collaboration d'Hubert Lichtenthaler, Genève 1982 (Université de Lausanne, Publications de la Faculté des lettres 25), 172-184 (zu Tarnaiae), 223f. (zu Iunius Marinus), 237-246 (Saint-Léonard).

81 J. France : *Quadragesima Galliarum. L'organisation douanière des provinces alpestres, gauloises et germaniques de l'Empire romain (I<sup>er</sup> siècle avant J.-C. – III. siècle après J.-C.)*, Rome 2001 (Collection de l'École française de Rome 278), p. 92-96, Nr. 20 (= Walser 275 = ILS 9035 = Howald-Meyer 55) und 21 (= Walser 274 = Howald-Meyer 54).



Kartenskizze : St-Maurice und die Topographie der spätrömischen Verwaltung (4./5. Jh. n. Chr.).

# Recherches prosopographiques autour d'Eucler de Lyon<sup>1</sup>

Françoise Prévot  
Université Paris XII – Val de Marne

Mon intérêt pour Eucler remonte à une communication sur les évêques gaulois d'origine monastique faite en 2000 au colloque de l'Université Paris XII sur *Prosopographie et histoire religieuse*<sup>2</sup> : le célèbre évêque s'est en effet d'abord retiré avec sa famille dans les îles de Lérins avant d'accéder au siège épiscopal de Lyon. Ce travail me valut d'être ensuite chargée de rédiger la notice « Eucler » pour le volume de la *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire (PCBE)* consacré à la Gaule, en préparation sous la direction de L. Pietri. Il n'est pas question ici de présenter l'intégralité de cette notice, mais seulement de tenter de faire le point sur quelques éléments qui sont toujours objets de discussion ou qui sont restés un peu dans l'ombre. Par commodité, on peut distinguer trois étapes dans la vie d'Eucler : avant le séjour à Lérins, le séjour à Lérins et enfin l'épiscopat à Lyon.

## I. Avant le séjour à Lérins

On ignore tout de l'activité d'Eucler avant son séjour à Lérins, mais on sait qu'il appartient à l'aristocratie gallo-romaine. Hilaire d'Arles le considérait comme *splendidus mundo*<sup>3</sup> et effectivement Eucler est apparenté par le sang à un certain Valerianus, dont le père et le beau-père ont rang d'*illustres* et à qui il adresse le *De contemptu mundi*<sup>4</sup> :

*Epistula Paraenetica ad Valerianum cognatum de contemptu mundi et saecularis philosophiae*

*l. 1. Bene alligantur uinculo sanguinis qui uinculo consociantur amoris. Sic et nobis quoque admodum gloriari*

Du mépris du monde et de la philosophie du siècle. Epître exhortatoire à Valérien, son parent

Ils sont bien unis par le lien du sang, ceux qui sont, en outre, associés par le lien de l'amour. Et c'est justement pour cela qu'il nous est permis,

1 Je remercie E. Paoli de m'avoir proposé de la remplacer pour cette communication ainsi que les organisateurs de ce colloque d'avoir accepté de me faire confiance.

2 A paraître en 2005.

3 HILAIRE D'ARLES, *Vie de s. Honorat*, 22, 2, texte, trad. et notes M.-D. Valentin, SC 235, Paris, 1977, p. 131-132.

4 EUCLER, *Epistula Paraenetica ad Valerianum cognatum de contemptu mundi et saecularis philosophiae*, 1, éd. S. Pricoco, *Euclerio di Lione : Il rifiuto del mondo*, Bibliotheca Patristica, 16, Florence, 1990, p. 54-56 ; trad. L. CRISTIANI, dans *Saint Eucler de Lyon, Du Mépris du monde*, Paris, 1950 (avec modifications).

*pro hoc ipso Dei munere licet quos  
perinde caritas ut propinquitas  
nectit. [...]*

à nous aussi, de nous glorifier de ce don divin,  
l'union, à la fois dans la charité et dans la  
parenté ! [...]

*l. 23. Quamuis autem in maximos  
saeculi apices patre soceroque elatus  
illustribus ex utroque titulis ambiaris,  
ego tamen longe superioris in te  
honoris fastigia concupisco. [...]*

Bien que, élevé en ton père et en ton beau-père  
aux plus hauts sommets du siècle, tu sois sollicité  
des deux côtés pour des titres illustres, je désire  
pour toi les cimes d'un honneur bien supérieur  
encore. [...]

L'identification de ce Valerianus est incertaine : s'agit-il du futur préfet des Gaules, Priscus Valerianus<sup>5</sup>, parent de l'empereur Avitus ?<sup>6</sup> Ou plutôt, comme le pense R. Mathisen, du fils de ce dernier ?<sup>7</sup> Peu importe ici : cette parenté prouve en tout cas qu'Euher est membre de l'ordre sénatorial, comme l'indiquent ensuite, à la fin du VIII<sup>e</sup> et au IX<sup>e</sup> s., la *Vita s. Consortiae* et les *Martyrologes* de l'Anonyme lyonnais, de Florus, d'Adon et d'Usuard<sup>8</sup>. Tous les écrits d'Euher témoignent d'ailleurs de sa solide formation littéraire et rhétorique. Devenu évêque, il eut même à cœur de corriger la manière d'écrire de ses ouailles, comme le souligne Agroecius (peut-être le futur évêque de Sens) à qui il avait envoyé le *De orthographia* de Caper :

*Domino Eucherio episcopo Agroecius.  
Libellum Capri de orthographia  
misisti mihi. Haec quoque res proposito  
tuo et moribus tuis congrua est, ut,  
qui nos in huius uitae actibus corrigere  
uis, etiam in scribendi studiis  
emendares.*

Agroecius à monseigneur l'évêque Euher  
Tu m'as envoyé le livre de Caper sur l'orthographe.  
C'est bien en accord avec ton projet (de vie) et  
tes mœurs : toi qui veux nous corriger dans les  
actes de cette vie, tu nous amendes aussi dans la  
pratique de l'écriture.

*Nihil ergo quod in nobis est alienum  
a castigatione tua credis : omnia  
nostra, et quae dictu parua sunt,  
sollicita indage rimaris, a uiuendo  
ad scribendum, ab animo ad manum,  
a corde ad articulum paruenis.*

Tu crois donc que rien de ce qui est en nous  
n'est étranger à ta réprimande : toutes nos  
œuvres, en fait peu nombreuses à dire, tu les  
scrutes par une recherche attentive, tu passes  
de la manière de vivre à la manière d'écrire, de  
l'esprit à la main, du cœur au mot.

5 J.R. MARTINDALE, *The Prosopography of the Later Roman Empire (PLRE)*, II, Cambridge, 1980, *Priscus Valerianus* 8.

6 SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm. VIII, inscr. et v. 1-2* : « Hommage à Priscus Valerianus, préfet honoraire (*uirum praefectorium*). Priscus, qui fus toujours notre gloire, toi dont la famille est unie à la pourpre impériale par un lien de parenté depuis qu'Avitus est empereur... » (*cui principe Auito cognatum sociat purpura celsa genus*), éd. et trad. A. Loyen, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1960, p. 78.

7 R. MATHISEN, « Petronius, Hilarius and Valerianus : Prosopographical Notes on the Conversion of the Roman Aristocracy », *Historia*, 30, 1981, p. 106-112, ici p. 110-112.

8 *Vita s. Consortiae* (BHL 1925), AASS, 3<sup>e</sup> éd., juin, V, 1867, p. 214-217 (22 juin). *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'Anonyme lyonnais et de Florus*, éd. J. Dubois et G. Renaud, Paris, 1976, p. 66. *Le martyrologe d'Adon, Ses familles, ses trois recensions. Texte et commentaire*, éd. J. Dubois et G. Renaud, Paris, 1984, p. 383-384. *Le Martyrologe d'Usuard, texte et commentaire*, éd. J. Dubois, Bruxelles (Subsidia hagiographica 40), 1965, p. 343.

*Hoc est uere summum Dei sacerdotem esse, commissos sibi homines, ut ipsi dicitis, et secundum spiritum imbuere et secundum litteram perdocere*<sup>9</sup>.

C'est vraiment être le plus grand évêque de Dieu que d'abreuer les hommes qui vous sont confiés, comme vous le dites vous-même, selon l'esprit et de les instruire selon la lettre.

En retour, Agroecius lui dédie une série de compléments qu'il a apportés à l'œuvre de Capet pour préciser certains points que son prédécesseur a considérés comme faciles mais qui posent désormais difficulté<sup>10</sup>.

Aucune source ne précise de quelle région Eucher était originaire. L. Cristiani pense qu'il était lyonnais<sup>11</sup> et croit en trouver confirmation dans deux homélies de la collection d'Eusebius Gallicanus traditionnellement attribuées à Eucher en raison de leur sujet : dans l'homélie 11 en l'honneur de Blandine, l'auteur appelle l'Église de Lyon « notre Église » et la ville de Lyon « notre terre »<sup>12</sup>, tandis que dans l'homélie 55, il considère que les martyrs lyonnais Épipode et Alexandre sont des « compatriotes » et précise : « nous leur sommes apparentés par le sang et fils d'une même mère »<sup>13</sup>. Mais ces expressions sont tout à fait normales dans la bouche d'un évêque de Lyon et ne prouvent rien quant à son origine géographique<sup>14</sup>. Cependant, une origine lyonnaise n'est pas invraisemblable, car les moines de Lérins sont en général recherchés soit par une cité proche des îles soit par leur cité d'origine<sup>15</sup>.

À une date inconnue, Eucher épouse Galla<sup>16</sup>, dont il a deux fils : Salonius et Veranus<sup>17</sup>. Salonius est certainement l'aîné, car, au concile d'Orange en 441, il est déjà évêque de Genève, tandis qu'un Veranus, qui est très probablement son frère, n'est encore que diacre de Lyon<sup>18</sup>. D'ailleurs, Gennade nomme Salonius avant Veranus quand il écrit à propos d'Eucher : *Disseruit etiam ad personam filiorum Salonii et Verani*<sup>19</sup>. De plus, dans

9 AGROECIUS, *Ars de orthographia*, éd. H. Keil, *Grammatici latini*, VII, Leipzig, 1880, p. 113-125, ici p. 113.

10 *Ibid.*

11 L. CRISTIANI, *Lérins et ses fondateurs*, Lyon, 1946, 2<sup>e</sup> éd. Saint-Wandrille, 1991, p. 195 ; *Id.*, *Dictionnaire de spiritualité*, IV, Paris, 1961, s. u. « Eucher », col. 1654.

12 EUSEBIUS GALLICANUS, *Hom.* 11, 2 et 6, éd. Fr. Glorie, *CCL* 101, Turnhout, 1970, p. 131 et 134.

13 *Id.*, *Hom.* 55, 2, éd. Fr. Glorie, *CCL* 101A, Turnhout, 1971, p. 639.

14 En outre, comme le souligne S. PRICOCO, *Il rifiuto del mondo*, p. 8, n. 4, l'attribution de ces homélies à Eucher n'est pas prouvée.

15 F. PREVOT, « Les évêques gaulois d'origine monastique », dans M.-F. Baslez et F. Prévot (éd.), *Prosopographie et histoire religieuse, colloque tenu le 27-28 octobre 2000 à l'Université Paris XII*, Paris, De Boccard, 2005, sous presse.

16 PAULIN DE NOLE, *Ep.* 61, éd. G. Hartel, *CSEL* 29, Vienne, 1894, p. 423 : lettre adressée aux *sanctis et merito praedicandis atque uenerandis et dilectissimis filiis Eucherio et Gallae*.

17 EUCHER, *Instructionum libri duo ad Salonium*, éd. C. Wotke, *CSEL* 31, p. 65 ; *Formulae spiritalis intellegentiae, Praefatio, ibid.*, p. 3 (*Eucherius Verano filio in Christo salutem*) ; GENNADE, *De uir. ill.*, 64, éd. E. Richardson, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte des Altchristlicher Literatur*, 14, 1, Leipzig, 1896, p. 83.

18 *Concilia Galliae A. 314-A 506*, éd. C. Munier, *CCL* 148, Turnhout, 1963, p. 87.

19 GENNADE, *De uir. ill.*, 64, p. 83.

l'*Expositio mystica in parabolas Salomonis et in Ecclesiasten*, composée par Salonius, Veranus tient le rôle du questionneur à qui son frère répond<sup>20</sup>.

Les deux filles, Tullia et Consortia, qu'attribuent à Eucher la *Vita s. Consortiae*, l'Anonyme lyonnais, Florus et Adon<sup>21</sup>, ne sont pas historiquement attestées.

## II. La retraite à Lérins

De nombreuses sources attestent le séjour d'Eucher et de sa famille dans les îles de Lérins où Honorat avait fondé un monastère au début du V<sup>e</sup> siècle. Alors que l'établissement proprement dit est situé sur la plus petite des deux îles, *Lerus* (actuelle île Saint-Honorat), Eucher et sa femme sont installés à *Lerinus* (actuelle Sainte-Marguerite). Ainsi Paulin de Nole, dans une lettre adressée aux deux époux à une date non précisée, rappelle que, un an auparavant, il a appris par une lettre d'Eucher que ce dernier et sa femme s'étaient dirigés *in proximis breui interiecta maris rupe etiam cognominibus Lero et Lerino insulis*. Quand il a ensuite reçu des messagers envoyés de *Lerinus* par Honorat, il a tout de suite fait le rapprochement : *facile recordatus sum propinqui nominis insulam, in qua sanctitatem uestram ab istius mundi strepitu profugam manere iam noueram*. Il sait donc que ses correspondants, ayant abandonné « les choses terrestres » pour rechercher le Ciel, se sont retirés à *Lerus* où ils poursuivent d'un seul cœur leur vénérable projet : *uenerandi propositi opera curantes ac studia exercentes et in corde uno, quo terrestria reliquistis, caelum petentes*<sup>22</sup>. De même Hilaire d'Arles raconte qu'Eucher écrivait à Honorat sur des tablettes de cire lorsqu'il était *in proxima ab ipso degens insula (proxima par rapport à l'île de Lerinus)*<sup>23</sup>.

Les enfants, eux, ont été confiés au monastère et se trouvent donc à *Lerinus*. C'est du moins certain pour l'aîné et probable pour le cadet : quand Eucher dédie à Salonius les *Instructiones*, il lui rappelle en effet qu'il l'a confié à Honorat alors qu'il avait à peine dix ans : *Dignum namque est quacumque cura mea ingenium tuum remunerari qui uixdum decem natus annos heremum ingressus inter illas sanctorum manus non solum inbutus uerum etiam enutritus es sub Honorato patre, illo, inquam, primo insularum postea etiam ecclesiarum magistro*<sup>24</sup>.

On ne sait quand précisément Eucher et sa famille sont arrivés à Lérins. D'après Claudien Mamert, Eucher était alors *uiridis aeu, maturus animi*<sup>25</sup>, expression qui convient bien à un père de famille de deux enfants dont l'aîné a déjà dix ans mais ne fournit aucun repère chronologique. Des dates variées ont donc été proposées, la plupart du temps sans justification claire : « avant 425 » selon Y.-M. Escher<sup>26</sup>, « vers 422 » selon P. Fabre<sup>27</sup>, « shortly after 420 » pour P.G. Walsh<sup>28</sup>, « intorno al 420 » d'après G. Santaniello<sup>29</sup>,

20 SALONIUS : *Expositio mystica in parabolas Salomonis et in Ecclesiasten* (PL 53, col. 967-1012 ; éd. C. Curti, Catane, 1964). Remarque formulée par N. K. Chadwick, *Poetry and Letters in Early Christian Gaul*, Londres, 1955, p. 152, n. 2.

21 Voir n. 8.

22 PAULIN DE NOLE, *Ep.* 51, 1, éd. cit. p. 423 : *terrestria reliquistis*.

23 HILAIRE D'ARLES, *Vie de s. Honorat*, 22, 2, p. 131-132.

24 EUCHER, *Instructionum libri II ad Salonium, Praef.*, éd. cit., p. 65.

25 CLAUDIEN MAMERT, *De statu animae*, II, 9, éd. A. Engelbrecht, CSEL 11, 1885, p. 135.

26 Y.-M. ESCHER, « Eucher de Lyon et l'exégèse spirituelle », *CPE*, 79, sept. 2000, p. 54-57, ici p. 54.

27 P. FABRE, *Essai sur la chronologie de l'œuvre de S. Paulin de Nole*, Paris, 1948, p. 87-88.



« um 410 » selon Stroheker<sup>30</sup>, « vers 410 » d'après J. Heuclin<sup>31</sup>, « perhaps soon after 410 » pour les auteurs de la *PLRE*<sup>32</sup>, « circa 412 » d'après Nora Chadwick<sup>33</sup>. Les références à 425/426 découlent du fait que cette retraite est forcément antérieure à la publication de la deuxième série de *Conférences* de Cassien, dédiée à Honorat et Eucher<sup>34</sup> peu avant l'accession d'Honorat au siège épiscopal d'Arles<sup>35</sup>, longtemps datée de la fin 426. Mais comme l'élection d'Honorat doit, en fait, être repoussée d'environ un an<sup>36</sup>, le *terminus ante quem* pour la retraite d'Eucher devrait lui aussi être reporté à fin 427/début 428. Mais, en fait, la fourchette est beaucoup plus serrée, car Cassien n'aurait sûrement pas associé dans sa dédicace un apprenti-moine au fondateur du monastère.

S. Pricoco est le premier à avoir cerné rigoureusement la question<sup>37</sup>. D'après Eucher, on l'a vu, Salonius avait dix ans lors de la retraite de la famille à Lérins ; or, il en a au moins trente en 441 (et sans doute plus) quand il siège comme évêque de Genève au concile d'Orange<sup>38</sup> ; il est donc né au plus tard en 410 et n'a pu arriver à Lérins après 420. D'autre part, comme à Lérins il a eu pour maître Hilaire, le futur évêque d'Arles<sup>39</sup>, il est forcément plus jeune que celui-ci. Or, Hilaire, mort en 449<sup>40</sup>, à 48 ans<sup>41</sup>, était né en 401. Salonius est donc né au plus tôt en 402 et est arrivé à Lérins au plus tôt en 412. S. Pricoco en conclut qu'Eucher et sa famille se sont retirés dans les îles entre 412 et 420.

Le raisonnement est excellent mais on peut revoir légèrement cette fourchette : en effet, le *terminus ante quem* est 421 et non 420, car il se pourrait que Salonius vienne juste d'être élu évêque à 30 ans lorsqu'il participe au concile d'Orange en 441. D'autre part, la date de 412 est trop précoce, car la différence d'âge entre Salonius et Hilaire est certainement plus nette. En effet, dans une lettre très postérieure, où l'évêque d'Arles remercie Eucher de lui avoir envoyé les livres qu'il a rédigés pour l'instruction de ses fils,

28 P.G. WALSH, *Letters of St. Paulinus of Nola, trad. and notes*, (Ancient Christian Writers 36), Londres, 1967, p. 365, n. 1.

29 G. SANTANIELLO (éd.), *Paolino di Nola, Le lettere*, II, Naples-Rome, 1992, p. 633.

30 K. F. STROHEKER, *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien*, Tübingen 1948, p. 168.

31 J. HEUCLIN, *Aux origines monastiques de la Gaule du Nord. Ermites et reclus du V<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> s.*, Lille, 1988, p. 34.

32 *PLRE*, II, *Eucherius* 3, p. 405.

33 N. K. CHADWICK, *Poetry and Letters in Early Christian Gaul*, Londres, 1955, p. 151.

34 JEAN CASSIEN, *Conférences XI-XVII, Préface*, éd., trad. et notes E. Pichery, SC 54, 1958, p. 98-99.

35 CF. E. PICHERY, Introd. à Jean Cassien, *Conférences I-VII*, SC 42, 1955, p. 28-29.

36 Sur la date de l'élection épiscopale d'Honorat, fin 427/début 428, après le court intermède d'Helladius, voir O. CHADWICK, « Euladius of Arles », *Journal of Theological Studies*, 46, 1945, p. 200-205 ; suivi par J.-R. PALANQUE, « Les évêchés provençaux à l'époque romaine », *Provence historique*, 1, 1951, p. 103-143, ici p. 132, É. GRIFFE, *La Gaule chrétienne*, II, Paris, 1965, p. 239-241 et S. PRICOCO, *L'isola dei santi : il cenobio di Lerino e le origini del monachismo gallico*, Rome, 1978, p. 36 et 43.

37 S. PRICOCO, *L'isola dei santi : il cenobio di Lerino e le origini del monachismo gallico*, Rome, 1978, p. 38-39 et surtout *Il rifiuto del mondo*, p. 10-11.

38 *CCL* 148, Turnhout, 1963, p. 87-90.

39 EUCHER, *Instr.* I, *Praef.*, p. 65, l. 18-66 : *cum te illic beatissimi Hilarii tunc insulani tironis sed iam nunc summis pontificis doctrina formaret...*

40 *Chron. Gall. a. 452*, 134, éd. Th. Mommsen, *MGH, AA*, IX, Berlin, 1892, p. 662 ; confirmé par Léon le Grand qui, le 26 août 449, parle d'Hilaire comme étant déjà mort (*ep.* 40, *PL* 54, col. 815). Gennade, *De uir. ill.*, 70, p. 85, le dit mort sous Valentinien et Marcien (août 450-mars 455).

41 HONORAT DE MARSEILLE, *Vie de s. Hilaire d'Arles*, 24, 2 s. éd., trad. et notes P.-A. Jacob, SC 404, p. 142-143.

Hilaire se range parmi les vieillards, alors qu'il considère les fils d'Eucher comme des *iuuenes*<sup>42</sup> :

*Hoc unum precor : ne me diu his  
institutionibus fraudari feras, sed  
unum me de iuuenibus tuis, quorum  
haec eruditioni ordinasti, habens, hoc  
instantius habere me haec uelis, quo me  
magis aeuī senium quam<sup>43</sup> iuuentae  
imperitia premit*

« Je t'adresse une seule prière : de ne pas supporter que je sois longtemps privé de ces enseignements mais que, en me considérant comme l'un de tes jeunes gens pour la formation desquels tu as composé ces ouvrages, tu veuilles d'autant plus instamment que je les possède, que la décrépitude de l'âge m'accable plus que l'inexpérience de la jeunesse ».

Même si Hilaire exagère sa propre décrépitude, on ne peut imaginer que Salonius ait seulement un an de moins que lui. D'ailleurs, des rapports de maître à disciple supposent une certaine différence d'âge. La date d'arrivée d'Eucher à Lérins est donc certainement plus proche de 421 que de 412, mais il est impossible de préciser, car si on restreint trop la fourchette, on augmente les risques d'erreur.

D'autre part, Eucher et Galla ont-ils tout de suite gagné *Lerus* ? Certains historiens pensent qu'ils ont d'abord séjourné à *Lerinus*. N. Chadwick par exemple<sup>44</sup> se fonde sur Eucher lui-même qui, dans le *De laude eremi*, vante sa chère *Lirinus* (*Lirinum meam*), dans laquelle il a vu de très nombreux saints<sup>45</sup>, et sur le fait que, lorsque d'autres écrivains parlent d'Eucher, ils l'associent à *Lirinus*. Ainsi, dans les années 460, Sidoine Apollinaire, dans un poème adressé à Faustus, ancien abbé de Lérins et évêque de Riez, évoque *Lirinus* qui « serre sur son cœur son ancien père » chaque fois que Faustus y fait une retraite momentanée. Il y enseigne à ses frères « quelles Éminences cette île, pourtant si plate, a envoyées au Ciel [...], célébrant enfin dans ces louanges la venue d'Eucher » (*celebrans quoque laudibus illis / Eucherii uenientis iter*)<sup>46</sup>. Mais ces arguments ne sont pas dirimants, car, vu la renommée d'Honorat, il est normal que le nom de *Lerinus* ait servi de référence aux deux îles, d'autant que l'abbé les dirigeait toutes les deux, comme le note Eucher<sup>47</sup>. De nos jours, l'archipel est d'ailleurs appelé « îles de Lérins ». On notera au passage que les noms des deux îles, *Lerinus/Lirinus* (actuelle Saint-Honorat) et *Lerus*

42 HILAIRE D'ARLES, *Lettre à Eucher*, éd. C. Wotke, CSEL 31, Vienne, 1894, p. 197-198.

43 L'éditeur donne *cum*, mais le ms S, du VI<sup>e</sup> s., omet ce mot. La restitution *quam*, proposée par le cardinal I. Pitra en 1884 paraît plus logique.

44 N. K. CHADWICK, *op. cit.*, p. 153.

45 EUCHER, *De laude eremi*, 42-43, éd. S. Pricoco, Catane, 1965, p. 75-77 : *praecipuo tamen Lirinum meam honore complector [...]. Quos ego illic [...], sanctorum coetus, conuentusque uidi !*

46 SIDOINE APOLLINAIRE, *Poèmes*, XVI, v. 104-115, texte, trad. et notes A. Loyen, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1960, p. 124.

47 EUCHER, *Instructiones, Praef.*, éd. cit., p. 65 : son fils Salonius a été *enutritus... sub Honorato patre... primo insularum... magistro*.

(actuelle Sainte-Marguerite) sont des noms féminins de la deuxième déclinaison. C'est certain pour *Lirinus*<sup>48</sup>, et donc probable pour *Lerus*.

D. E. Trout pense, lui aussi, qu'Euher et sa famille ont d'abord rejoint la communauté monastique présidée par Honorat à *Lerinus* et que c'est seulement après avoir renoncé à un projet de voyage en Egypte, que les deux époux se sont retirés à *Lerus*<sup>49</sup>. Sans doute a-t-il été influencé par K. F. Stroheker<sup>50</sup> qui situe le départ pour *Lerus* après la dédicace à Euher et Honorat de la deuxième série de *Conférences* de Cassien, dédicace dans laquelle l'auteur affirme vouloir éviter à Euher un pénible voyage en Égypte<sup>51</sup>. Mais cette chronologie est impossible puisque la lettre 51 de Paulin prouve que les deux époux sont à *Lerus* au plus tard un an après leur retraite au désert (cf. *supra*).

On en conclura donc que, si Euher est forcément venu saluer Honorat à *Lerinus*, il s'est certainement très vite établi à *Lerus*. C'est d'autant plus vraisemblable qu'il n'était pas seul mais vivait avec sa femme. On peut même supposer que la plus grande des deux îles était réservée aux couples et que, peut-être, Euher y jouait un rôle de direction, ce qui expliquerait que Cassien l'ait associé à Honorat dans la dédicace de sa deuxième série de *Conférences*<sup>52</sup>. Si l'allusion au projet égyptien n'est pas un simple artifice littéraire, il n'est pas impossible qu'à cette date, Euher soit devenu veuf et que cette circonstance l'ait poussé à envisager un tel voyage. Mais ce n'est que pure supposition sans autre fondement que la disparition de Galla dans les sources dont nous disposons.

On a vu que, d'après Paulin, Euher et Galla poursuivent leur vénérable projet, *opera curantes ac studia exercentes*. Effectivement, au moins deux œuvres d'Euher ont été rédigées durant sa retraite, avant son accession à l'épiscopat. Ainsi, entre l'élection d'Honorat (fin 427/début 428)<sup>53</sup> et celle d'Hilaire (429/430) au siège épiscopal d'Arles, il adresse à ce dernier, qui vient de regagner Lérins après avoir un moment suivi Honorat à Arles, le *De laude eremi* : il l'y félicite d'avoir préféré l'amour de la solitude à sa fidélité à Honorat<sup>54</sup>, puis fait l'éloge du désert. De même, le *De contemptu mundi* a quasi certainement été écrit à Lérins<sup>55</sup>, car rien, dans le texte, ne permet d'imaginer qu'Euher soit déjà évêque. Au contraire, l'œuvre se termine par une évocation implicite de Lérins.

Le texte comporte une référence chronologique, mais elle n'est malheureusement pas totalement claire. Après avoir expliqué que l'unité du monde sous la houlette de Rome a été voulue par la providence divine pour faciliter la propagation de la foi chrétienne, Euher conclut en effet : « C'est donc une grande œuvre de la miséricorde divine que, sous César Octave, au même temps où la puissance romaine atteignait son apogée, Dieu se donna à la terre. Aussi, pour te citer toi-même à toi-même, *cum ab ortu regni huius centesimus et octogesimus quintus fere supra millesimum uertatur annus*<sup>56</sup>, tout ce qui fut

48 Cf. *Lerino* à l'ablatif chez Paulin, *ep.* 51 ; *Lirinum meam* chez Euher, *De laude eremi*, 42 ; *Lirinus... complexa est* chez Sidoine, *Carm.* XVI, v. 104.

49 D. E. TROUT, *Paulinus of Nola. Life, Letters and Poems*, Berkeley-Los Angeles-London, 1999, p. 260.

50 K. F. STROHEKER, *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien*, Tübingen, 1948, p. 168, n° 120.

51 JEAN CASSIEN, *Conférences*, texte, trad. et notes E. Pichery, SC 54, Paris, 1958 (*Conf.* 8-17), p. 98-99.

52 Cf. M. DULAYE, *ici-même*.

53 Voir *supra* n. 36.

54 EUCHER, *De laude eremi*, 1-2, éd. cit., p. 45-47.

55 S. PRICOCO, *Il rifiuto del mondo*, p. 17.

56 *De contemptu mundi*, éd. cit., l. 569-571.

d'abord sous l'autorité des rois, tout ce qui passa ensuite sous l'administration des deux consuls annuels et devint l'Empire de Rome, tout cela peut être considéré comme voulu par la Providence, on peut l'affirmer sans crainte, pour préparer la venue du Christ et propager la foi ». S'il est clair qu'Eucher se réfère à la 1185<sup>e</sup> année de l'ère de Rome, son texte pose néanmoins plusieurs problèmes.

Tout d'abord de quelle façon se réfère-t-il à cette 1185<sup>e</sup> année *ab urbe condita* et comment faut-il traduire ce passage ? En particulier sur quel mot porte l'adverbe *ferè* et quel sens faut-il lui donner : « environ », « presque » ou, comme ce peut être le cas en latin tardif, « tout à fait »<sup>57</sup> ? Si l'on fait porter *ferè* sur le verbe *uertatur*, on comprendra, comme S. Pricoco, que la 1185<sup>e</sup> année « touche presque à sa fin »<sup>58</sup> ou qu'elle « se déroule tout à fait », ce qui revient à peu près au même. Mais la position de *ferè* invite plutôt à le relier au chiffre 1185, car cet adverbe est le plus souvent placé après le mot qu'il détermine. Dans ce cas, si *ferè* a le sens de « environ », la référence chronologique n'est plus qu'approximative : « c'est environ la 1185<sup>e</sup> année qui se déroule ». Et si on le traduit par « presque », il faut alors comprendre qu'Eucher écrit à la fin de la 1184<sup>e</sup> année *ab urbe condita* : « c'est presque la 1185<sup>e</sup> année qui se déroule ». Mais pourquoi aurait-il voulu se référer à la 1185<sup>e</sup> année plutôt qu'à la 1184<sup>e</sup> alors qu'un an de plus n'ajoutait rien à son raisonnement ? Simplement pour donner un chiffre plus rond ? Vu le sens général de sa phrase, il semble plutôt qu'Eucher emploie *ferè* non pas pour exprimer une approximation mais au contraire pour insister sur la longue durée de l'histoire de Rome : « c'est bien la 1185<sup>e</sup> année qui se déroule ». Il en déduit, en effet, ensuite que le monde touche à sa fin, probablement parce qu'il pense que l'histoire de Rome doit couvrir 1200 ans, et que l'empire romain représente le dernier des quatre royaumes annoncés par le prophète Daniel<sup>59</sup>.

Deuxième problème, quelle année de l'ère chrétienne correspond à la 1185<sup>e</sup> année *ab urbe condita* ? On considère en général qu'il s'agit de 432, mais S. Pricoco s'est efforcé de montrer qu'il s'agissait plutôt de 430. Quels sont les éléments dont nous disposons ?

Le point de départ de l'ère romaine varie selon les auteurs antiques<sup>60</sup>, mais on considère en général que le comput en usage sous l'Empire est celui qui aurait été donné par Varron dans son *De gente populi Romani* (perdu) en 43 av. J.-C.<sup>61</sup> C'est lui que suit Plutarque, quand il précise que Rome fut fondée le 21 avril, durant la 3<sup>e</sup> année de la 6<sup>e</sup> olympiade<sup>62</sup>. Comme la 1<sup>ère</sup> olympiade commence en juillet 776 av. J.-C., la 3<sup>e</sup> année de la VI<sup>e</sup> olympiade commence en juillet 754. Si la majorité des historiens place cependant la fondation de Rome en 753, c'est parce que la Ville a été fondée en avril, donc à la fin de l'année olympique. Il faut cependant ajouter qu'en pratique, les historiens

57 Je suis très reconnaissante à Ph. Bruggisser d'avoir attiré mon attention sur le fait que *ferè*, « en latin tardif, n'exprime pas seulement l'approximation, mais aussi la valorisation intensive, rendue en français par l'adverbe "bien, fort" » ; voir, sur ce point, sa contribution dans ce volume, p. 141.

58 S. PRICOCO, *Il rifiuto del mondo*, p. 95 : « sta per volgere ».

59 *Dn.* 7, 19-28.

60 Par exemple, CICERON, *De Republica*, II, 10, place la fondation de Rome la 2<sup>e</sup> année de la 7<sup>e</sup> olympiade.

61 Cf. V. GRUMEL, *Traité d'études byzantines*, I, *La chronologie*, Paris, 1958, p. 212.

62 Plutarque, *Romulus*, 12. L'auteur ne se réfère cependant à Varron que dans les lignes suivantes où il rapporte que ce dernier avait demandé à son ami Tarutius d'établir le jour et l'heure précis de la naissance de Romulus.

antiques « négligent cette précision et procèdent en comptant les années de l'ère à partir du 1<sup>er</sup> janvier »<sup>63</sup>. Ainsi, quand, au VI<sup>e</sup> siècle, Denys le Petit fixa la naissance du Christ au 25 décembre de l'an 753 *ab urbe condita*, le 1<sup>er</sup> janvier 754 de l'ère romaine devint le 1<sup>er</sup> janvier de l'an 1 de l'ère chrétienne. Dans ces conditions, comme le montre le tableau de V. Grumel<sup>64</sup>, la 1185<sup>e</sup> année *ab urbe condita* correspond à l'an 432 de notre ère.

Sur quoi se fonde donc S. Pricoco pour proposer 430<sup>65</sup> ? D'une part, il date la fondation de Rome de 754 et d'autre part il considère que la 1185<sup>e</sup> année correspond à l'an 1184 de l'ère *ab urbe condita*. Mais ce qui est valable pour l'âge d'une personne ne l'est pas pour l'année d'une ère. Il pense cependant trouver confirmation de son calcul dans un autre passage du *De contemptu mundi*, dans lequel Eucher cite à son correspondant plusieurs exemples d'aristocrates célèbres qui se sont retirés du monde, entre autres : *Hilarius nuper et in Italia nunc antistes Petronius, ambo ex illa plenissima, ut aiunt, mundanae potestatis sede, unus in religionis, alius in sacerdotii nomen ascendit*<sup>66</sup>. Comme presque tous les commentateurs, S. Pricoco estime que l'auteur se réfère ici à Hilaire d'Arles et Petronius de Bologne (évêque attesté vers 435-450)<sup>67</sup>, mais il donne une interprétation nouvelle de ce passage<sup>68</sup>. Tout d'abord, il souligne à juste titre que le mot *antistes* se rapporte à la fois à Hilaire et à Petronius, comme le montre d'ailleurs le balancement *nuper/nunc*, mais pour lui, le terme désigne une personne qui a autorité et prestige et pas forcément un évêque. Ainsi, l'adverbe *nuper* indiquerait qu'Hilaire, *antistes in religione* nomme peu de temps auparavant, ne l'est plus quand Eucher écrit, à la différence de Petronius. D'autre part, Hilaire n'est pas encore évêque, sinon Eucher ne l'aurait pas distingué de Petronius en lui attribuant une dignité différente. S. Pricoco en conclut qu'Eucher se réfère au moment où Honorat, se sentant mourir, a appelé Hilaire auprès de lui pour qu'il lui succède<sup>69</sup> et conclut : « siamo, dunque, all'anno 430 ».

Mais tout cela semble bien fragile. D'une part, *antistes* désigne en général des évêques : en lisant Eucher sans *a priori*, on comprend qu'Hilaire est évêque depuis quelque temps (*nuper*), alors que Petronius vient d'accéder à l'épiscopat (*nunc*). D'autre part, d'après R. Mathisen<sup>70</sup>, il n'est pas sûr qu'il s'agisse d'Hilaire d'Arles et de Petronius de Bologne, car aucun des deux n'a exercé la haute fonction séculière que suggère l'expression *ex illa plenissima, ut aiunt, mundanae potestatis sede*. Petronius, en particulier, fut moine dès l'adolescence<sup>71</sup>. Selon R. Mathisen<sup>72</sup>, Eucher se référerait plutôt à un autre Hilaire, préfet du prétoire de Gaule de 396, préfet de la Ville en 408<sup>73</sup>, et au propre père de

63 V. GRUMEL, *loc. cit.*

64 V. GRUMEL, *op. cit.*, p. 240 ss.

65 S. PRICOCO, *Il Rifiuto del mondo*, p. 14-15.

66 *De contemptu mundi*, éd. cit., l. 393-396.

67 PCBE, II, *Italie, Petronius* 3.

68 S. PRICOCO, *Il Rifiuto del mondo*, p. 172.

69 *Vie de s. Honorat*, 31 ; *Vie de s. Hilaire d'Arles*, 9, 1 ss

70 R. MATHISEN, « Petronius, Hilarius and Valerianus : Prosopographical Notes on the Conversion of the Roman Aristocracy », *Historia*, 30, 1981, p. 106-112, ici p. 106-107.

71 GENNADE, *De uir. ill.* 42 : *monachorum studiis ab adolescentia exercitatus*.

72 MATHISEN, *op. cit.*, p. 109-110.

73 PLRE II, *Hilarius* 1 et 2, que J. R. Martindale refuse de confondre.

Petronius de Bologne, ancien préfet de prétoire et auteur d'un ouvrage sur l'ordination épiscopale<sup>74</sup>, qu'on pourrait identifier avec l'évêque Petronius de Vérone<sup>75</sup>.

Personnellement, je ne suivrai pas R. Mathisen dans cette voie. Il me semble que si Eucher ne précise pas de quel Hilaire il s'agit, ce ne peut être que de son ami Hilaire d'Arles. Ce dernier n'a certes pas eu le temps d'exercer de très hautes fonctions séculières mais il est issu de la haute aristocratie, comme Petronius de Bologne. Avec S. Pricoco et bien d'autres, on peut donc supposer que l'expression *mundanae potestatis sede* (Pricoco choisit d'ailleurs la leçon *classe*) désigne ici la position sociale des deux hommes et non une fonction précise, ou encore qu'elle désigne la fonction de leur père, dont l'honneur rejaillit sur eux : Petronius de Bologne est, en effet, fils de préfet du prétoire et le père d'Hilaire, vu sa noblesse, a pu, lui aussi, occuper une haute fonction<sup>76</sup>. Si on admet cela, l'ensemble de la phrase concorde très bien avec ce que nous savons d'Hilaire d'Arles et Petronius de Bologne : en 432, Hilaire qui a succédé à Honorat en 430, serait évêque depuis deux ans, ce qui convient à l'adverbe *nuper* ; quant à Petronius, rien ne s'oppose à ce qu'il ait été élu évêque précisément cette année-là. En revanche, si l'on choisit 430, les deux hommes auraient accédé à l'épiscopat la même année, ce que semble contredire l'opposition *nuper/nunc*. Enfin, la deuxième partie de la phrase se comprend sans difficulté si l'on admet que, comme dans le cas de *hic* et *ille*, *unus* renvoie au dernier nommé, en l'occurrence Petronius, et *alius* au premier nommé, c'est-à-dire Hilaire<sup>77</sup>. Effectivement, avant de devenir évêque, Petronius s'est fait connaître comme moine puisque, on l'a vu, il a rejoint un monastère dès l'adolescence ; tandis qu'Hilaire, lui, a d'abord été prêtre, comme l'atteste Eucher dans la dédicace du *De laude eremi : ad Hilarium Lirinensem presbyterum*<sup>78</sup>. En conclusion, rien ne s'oppose à ce que ce passage se réfère à Hilaire d'Arles et Petronius de Bologne en 432, au contraire. La date attribuée traditionnellement à la rédaction du *De contemptu mundi* ne me paraît donc pas, en l'état actuel de la documentation, devoir être remise en cause.

Comme le montre brillamment ici même M. Dulaye<sup>79</sup>, c'est également pendant son séjour à Lérins qu'Eucher prépare les deux ouvrages destinés à l'instruction de ses fils : les *Instructiones* et les *Formulae* dédiées respectivement à Salonius et à Veranus<sup>80</sup>. Je me

74 GENNADE, *De uir. ill.* 42, p. 77 ; PLRE II, *Petronius* 1.

75 PCBE II, *Italie, Petronius* 5.

76 GENNADE, *De uir. ill.* 70, p. 85. C'est d'ailleurs ce que sous-entend l'auteur de la *Vie d'Hilaire*, 1 quand il se refuse à parler des origines sociales de son héros, à la fois parce que c'est sans intérêt pour son propos et pour ne pas blesser sa modestie. Sur la famille d'Hilaire, cf. R. MATHISEN, *The Ecclesiastical Aristocracy of Fifth Century Gaul*, Univ. of Wisconsin, 1979, p. 426-435 ; K. F. STROHEKER, *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien*, Tübingen, 1948, p. 182-183.

77 Je remercie H. Belloc de m'avoir suggéré cette solution. Par exemple, dans un de ses sermons, Augustin, à la fin d'une série de balancements *unus/alius*, inverse la référence des deux termes, sans doute pour terminer sa phrase sur le mot *caelum* : *Ingerunt se enim et offerunt quodammodo duo isti quasi hospites ad ostium cordis tui, hoc est, dominus tuus et aduersarius tuus : unus exhibet uitam, alius mortem ; unus ingerit lucem, alius tenebras ; unus infernum, alius caelum* (*Sermo* 160, 2).

78 CSEL, 31, p. 177.

79 M. DULAYE, « Eucher exégète : l'interprétation de la Bible en Gaule du Sud dans la première moitié du V<sup>e</sup> siècle », *supra*, ici-même.

80 Cf. *supra*, n. 17.

demande cependant si leur achèvement et leur dédicace ne datent pas du début de l'épiscopat d'Euher (cf. *infra*).

Même incertitude en ce qui concerne la réponse adressée par Euher à Hilaire qui lui avait envoyé une de ses œuvres, « un volume de prose et de vers ». La *Vita s. Hilarii* ne nous transmet malheureusement qu'un bref fragment de cette lettre : « Toi aussi, écrit Euher, tu peux être célèbre par ta parole, tu l'es également par ton esprit ; tu as beau avoir l'âge du jeune homme, tu as la conduite du vieillard »<sup>81</sup>. Hilaire semble déjà évêque puisqu'il est célèbre par sa parole, mais il est encore jeune : la lettre date donc vraisemblablement des années 430, sans que l'on puisse savoir si Euher est encore à Lérins ou déjà à Lyon.

### III. L'épiscopat

On ne connaît pas, en effet, la date précise de l'accession d'Euher à l'épiscopat de Lyon, entre 432, date probable du *De contemptu mundi*, et le concile d'Orange en 441<sup>82</sup>. Comme le note S. Pricoco, on la situe en général en 434/435, mais sans justification<sup>83</sup>. Le concile d'Orange peut nous permettre de proposer une fourchette probable. En effet, il nous a transmis sous deux formes différentes la liste des participants : sur la première, celle des évêques présents<sup>84</sup>, Euher est indiqué au 3e rang, après Hilaire d'Arles et Claudius de Vienne, et juste avant son fils Salonius ; en revanche, sur la liste des souscriptions des actes du concile, il figure au 10e rang sur tous les manuscrits sauf un<sup>85</sup> et Salonius au 16e et dernier rang des évêques, avant Superventor qui signe au nom de son père l'évêque Claudius de Castellane<sup>86</sup>. Cette seconde liste reflète donc très probablement l'ordre d'ancienneté des évêques, comme c'est souvent (mais pas toujours) le cas.

Le problème est que les manuscrits qui ont conservé cette liste des souscriptions du concile d'Orange en offrent cinq versions différentes (outre des variantes orthographiques). Dans un article remarquable<sup>87</sup>, R. Mathisen a montré que les listes 1 à 4, présentées chacune en une seule colonne, dérivent très probablement de la même source (qu'il appelle liste 10), dans laquelle les noms des évêques étaient écrits en deux colonnes, à lire horizontalement comme l'ont fait les copistes des listes 1 à 3 et non pas verticalement comme l'a fait à tort le copiste de la liste 4<sup>88</sup>.

81 *Vie de s. Hilaire d'Arles*, 14, 47-48, p. 124 : *Et tu licet clarus eloquio, clarus ingenio, tu licet praeferas annis iuuenem, moribus senem.*

82 *CCL* 148, p. 87, l. 7.

83 S. PRICOCO, *Il rifiuto del mondo*, p. 45. Voir par exemple, M. HEINZELMANN, *Bischofsherrschaft in Gallien*, Munich, 1976, p. 202, n. 110 et N. CHADWICK, *op. cit.*, p. 153, où « 424 » est manifestement une faute d'impression pour « 434 ».

84 Connue par le seul manuscrit K (*CCL* 148, p. 87) de la fin du VI<sup>e</sup> siècle (*ibid.*, p. VI).

85 Euher figure au 7<sup>e</sup> rang sur le manuscrit P, du IX<sup>e</sup> siècle (*ibid.*, p. 90 et VIII).

86 *Ibid.*, p. 88-90.

87 R. Mathisen, « A reconstruction of the list of subscriptions to the council of Orange » (A.D.441), *Annuaire de l'histoire des conciles*, 20, 1988, p. 1-12 = R. Mathisen, *Studies in the history, literature and society of late Antiquity*, Adolf M. Hakkert – Publisher, Amsterdam, 1991, p. 91-103.

88 Cette lecture verticale explique en outre que le copiste de la liste 4 ait attribué à Maxime la précision qui concernait en fait Euher (*sanctorum sacerdotum comprovincialium meorum super his expectaturus adsensum*).

## Liste 10, source des listes 1 à 4 (R. Mathisen)

- |   |  |
|---|--|
| 1. Ego Hilarius episcopus subscripsi      | 2. Ego Claudius episcopus subscripsi   |
| 3. Ego Constantianus episcopus subscripsi | 4. Ego Audentius episcopus subscripsi  |
| 5. Ego Agrestius episcopus subscripsi     | 6. Ego Iulius episcopus subscripsi     |
| 7. Ego Auspicius episcopus subscripsi     | 8. Ego Theodorus episcopus subscripsi  |
| 9. Ego Maximus episcopus subscripsi       | 10. Ego Eucherius episcopus subscripsi |

sanctorum sacerdotum comprovincialium meorum super his expectaturus adsensum

## SAUT DE PAGE

- |   |                                   |
|---|-----------------------------------|
| 11. Nectarius episcopus subscripsi  | 12. Ceretius episcopus subscripsi |
| 13. Iustus episcopus subscripsi   | 14. Ingenuus episcopus subscripsi |
| 15. Augustalis episcopus subscripsi   | 16. Salonius episcopus subscripsi |
| 17. Superventor<br>pro patre et episcopo meo Claudio subscripsi et recognivi. |                                   |

Le saut de page après Eucherius expliquerait l'oubli de *ego* en face de chaque nom dans la deuxième partie de la liste. Il faut en outre supposer que, sur la deuxième page, les noms étaient si mal alignés que les copistes ne voyaient pas bien dans quel ordre il fallait les lire ; d'où les variantes entre les listes 1 à 4, cette dernière omettant même les noms de Ceretius et Ingenuus.

Dans cette version admirablement reconstituée par R. Mathisen, Eucher signe au 10<sup>e</sup> rang, après Theodorus de Fréjus et Maxime de Riez<sup>89</sup> et avant Nectarius d'Avignon, Ceretius de Grenoble, Iustus d'Orange et Ingenuus d'Embrun. Si l'ordre de souscription correspond bien à l'ordre d'ancienneté, Eucher serait donc devenu évêque après Maxime et avant Nectarius, Ceretius, Iustus et Ingenuus. Or, Maxime accède à l'épiscopat sept ans après l'élection d'Honorat sur le siège épiscopal d'Arles au début 428<sup>90</sup>, donc en 435. On ne sait quand Nectarius devient évêque d'Avignon, mais il l'est déjà le 29 novembre 439, quand il participe au concile de Riez, réuni pour juger le cas d'Armentarius, ordonné évêque d'Embrun contrairement aux canons et sans l'assentiment du « métropolitain » d'Arles<sup>91</sup>. Ce concile casse l'élection d'Armentarius. Ingenuus a donc forcément été élu évêque d'Embrun après le concile de Riez et la déposition d'Armentarius, donc à la fin de 439. Eucher serait donc devenu évêque entre 435 et 439.

Mais cette solution se heurte à un sérieux problème : les souscriptions des conciles de Riez (439) et de Vaison (442) montrent sans ambiguïté que l'accession de Nectarius à

89 Theodorus accéda effectivement à l'épiscopat avant Maxime : c'est, en effet, vraisemblablement lui qui fut élu évêque de Fréjus quand Maxime, alors abbé de Lérins, primitivement choisi par les habitants de *Forum Iulii*, refusa de quitter le désert, avant d'accepter « peu de temps plus tard » (*non post longum tempus*) de diriger l'Église de Riez, la cité dont il était originaire : Faustus de Riez, *Sermo de sancto Maximo episcopo et abbate*, éd. S. Gennaro, Catane, 1966, p. 142-144.

90 Cf. FAUSTUS DE RIEZ, *Sermo de sancto Maximo episcopo et abbate*, 4, éd. S. Gennaro, Catane, 1966, p. 134 : Maxime devient évêque, sept ans après avoir succédé à Honorat comme abbé de Lérins. Pour la date d'accès d'Honorat à la chaire épiscopale d'Arles, cf. O. Chadwick, « Euladius of Arles », *The Journal of Theological Studies*, 46, 1945, p. 200-205.

91 CCL 148, p. 63-75.



l'épiscopat est antérieure à celle de Theodorus et Maximus. En effet, à Riez<sup>92</sup>, Nectarius signe au 10<sup>e</sup> rang, Theodorus au 12<sup>e</sup> et Maxime au 13<sup>e</sup> ; à Vaison<sup>93</sup>, Nectarius est 12<sup>e</sup>, Theodorus 17<sup>e</sup> et Maxime 18<sup>e</sup>. L'archétype des listes 1 à 4 du concile d'Orange comportait donc au moins une erreur, puisqu'il plaçait à tort Nectarius après Theodorus et Maxime. D'après R. Mathisen, les noms de ces deux pontifes auraient été à un moment inconnu déplacés par erreur vers le haut de la liste ; l'ordre authentique serait : Auspicius, Eucher, Nectarius, Ceretius, Theodorus, Maxime. Dans ce cas, Eucher serait devenu évêque avant Maxime, donc avant 435.

R. Mathisen en trouve confirmation dans la liste 5, la seule qui soit disposée en deux colonnes et dont toutes les souscriptions commencent par *ego*, ce qui prouve qu'elle dépend d'une autre source que les quatre autres. Cette liste se présente en deux colonnes à lire verticalement, mais avec de temps en temps des lignes vierges.

#### Liste 5

Ego Helarius episcopus subscripsi	Ego Auspicius episcopus subscripsi
Ego Claudius episcopus subscripsi	Ego Theodosius <sup>94</sup> episcopus subscripsi
Ego Constantianus episcopus subscripsi	Ego Maximus episcopus subscripsi
Ego Audentius episcopus subscripsi	Ego Iustus episcopus subscripsi
Ego Agrescius episcopus subscripsi	Ego Inenuus episcopus subscripsi
Ego Iulianus episcopus subscripsi	Ego Agustalis episcopus subscripsi
Ego Eochirius episcopus sanctorum sacerdotum com- prouincialium meorum super his expectaturus adsensu.	Ego Salonius episcopus subscripsi Superventor pro patri et episcopo meo Claudio recogniui XXII Explicit.
Ego Nectarius episcopus subscripsi	
Ego Ceterius <sup>95</sup> episcopus subscripsi	

92 *CCL* 148, p. 71-72. La liste de souscription du concile de Riez est identique dans tous les manuscrits et ne comporte aucune aberration qui ferait douter de sa justesse.

93 *CCL* 148, p. 102. Liste transmise par un seul manuscrit. Elle place par erreur Ceretius de Grenoble, Salonius de Genève et Agustalis de Toulon avant Theodorus mais, pour le reste, respecte l'ordre du concile de Riez.

94 = Theodorus.

95 = Ceretius.

Cette fois, Nectarius est bien avant Theodorus et Maxime ; d'autre part, Eucher, qui apparaît avant Nectarius, serait donc devenu évêque avant 435, par conséquent entre 432 et 435. En revanche, comme le note R. Mathisen, Auspicius est mal placé car aux conciles de Riez et de Vaison, il signe avant Nectarius (comme sur la source des listes 1 à 4 du concile d'Orange). D'ailleurs, son nom semble rajouté en haut de la deuxième colonne. R. Mathisen en conclut que le copiste l'avait oublié et l'a rajouté où il pouvait : il faut, d'après lui, le replacer avant Eucher, là où, dit-il, il y a justement une rupture du texte, marquée par un espace vierge. Une fois rectifiée de cette façon, la liste 5 se révèle exactement semblable à la « liste théorique » correspondant à la hiérarchie des évêques, telle que R. Mathisen la reconstitue d'après les autres documents disponibles et qu'il appelle « liste 7 ». La liste 5 serait donc la plus exacte.

La démonstration est remarquable d'intelligence mais présente cependant, me semble-t-il, trois faiblesses.

- Tout d'abord, la « liste théorique », qui sert de référence, n'est pas argumentée. Or, aucune autre source ne permet de savoir si Eucher est plus ancien que Maxime ou l'inverse, car ils n'ont jamais siégé ensemble dans d'autres conciles : pourquoi donc, sur ce point, la liste 5 serait-elle plus fiable que les autres ?

- D'autre part, pour que, comme le pense R. Mathisen, Theodorus et Maximus aient été déplacés à tort vers le haut lors d'une hypothétique liste 10 dont dépendraient les listes 1 à 4, il faut que le copiste ait sauté par mégarde trois noms (Eucher, Nectarius, Ceretius) et qu'il les ait rajoutés après Theodorus et Maximus pour rectifier son erreur. Mais l'oubli de trois noms est-il plausible ?

- Enfin, expliquer les variantes de la fin de la liste sur les différents manuscrits par le désordre des souscriptions sur la deuxième page de l'archétype n'est pas tout à fait satisfaisant.

Une autre hypothèse est-elle possible ? Revenons à la liste 5. On a vu que R. Mathisen replace Auspicius avant Eucherius, là où, précise-t-il, le texte présente une rupture. Mais l'argument n'est pas dirimant, car ce n'est pas le seul endroit où le copiste a laissé une ligne vierge. Comment expliquer ces sauts de ligne ? A mon sens, ce pourrait être une façon de rendre compte de la disposition des noms sur la liste qui servait de modèle (liste A), si elle était écrite en deux colonnes sur deux pages : le copiste de la liste 5 les aurait disposés en petits paquets comme ils l'étaient sur son modèle mais le résultat est différent de l'original parce que la liste 5 est écrite sur une seule page et non sur deux (voir tableau ci-dessous). Il faut en outre supposer que la souscription d'Eucher occupait la largeur des deux colonnes et précédait immédiatement le saut de page (comme sur la liste 10 reconstituée par R. Mathisen), ce qui expliquerait qu'elle soit encadrée par deux lignes vierges. Le copiste de la liste 5 aurait bien compris qu'il fallait lire la liste A verticalement et il aurait sauté une ligne chaque fois qu'il y avait un changement de colonne ou une disposition particulière comme dans le cas d'Eucher. Sa seule erreur aurait été d'oublier Auspicius (à moins que, déjà sur la liste A, Auspicius n'ait figuré après Nectarius et Ceretius). Si l'on suit cette hypothèse, il faut certainement replacer Auspicius à l'intérieur du « paquet » dont il fait partie, donc très probablement juste avant Nectarius et non pas avant Eucher. En ce qui concerne ce dernier, le copiste de la liste 5 a manifestement pensé que sa souscription devait être lue juste après celle de Iulianus, mais ce n'est pas certain, au contraire : comme elle occupait vraisemblablement toute la largeur

de la page, juste avant le saut de page, il me semble plus logique de penser qu'elle devait en fait être lue après celle de Maxime.

La liste A pouvait donc se présenter de la façon suivante, la souscription d'Eucher commençant à gauche de la page, mais précédée d'un espace pour ne pas être confondue avec celle des six premiers de la liste :

#### Liste A

- |   |   |
|---|---|
| 1. Ego Hilarius<br>episcopus subscripsi   | 7. Ego Auspicius episcopus<br>subscripsi  |
| 2. Ego Claudius episcopus<br>subscripsi   | 8. Ego Nectarius episcopus<br>subscripsi  |
| 3. Ego Constantianus episcopus<br>subscripsi  | 9. Ego Ceretius episcopus<br>subscripsi   |
| 4. Ego Audentius episcopus<br>subscripsi  | 10. Ego Theodorus episcopus<br>subscripsi |
| 5. Ego Agrescius episcopus<br>subscripsi  | 11. Ego Maximus episcopus<br>subscripsi   |
| 6. Ego Iulianus episcopus<br>subscripsi.  |   |
| 12. Ego Eucherius episcopus sanctorum sacerdotum comprouincialium<br>meorum super his expectaturus adsensu. |   |

#### SAUT DE PAGE

- |   |  |
|---|--|
| 13. Ego Iustus episcopus<br>subscripsi                          | 15. Ego Augustalis episcopus<br>subscripsi |
| 14. Ego Ingenuus episcopus<br>subscripsi                        | 16. Ego Salonius episcopus subscripsi      |
| 17. Superventor pro patri et<br>episcopo meo Claudio recogniui. |  |

À partir de l'ordre ainsi déterminé, est-il possible d'expliquer la genèse des autres listes ?

Supposons une liste B disposée en deux colonnes à lire de façon horizontale et dont les noms seraient inscrits dans l'ordre que nous venons d'établir :

#### Liste B

- |  |                         |
|--|-------------------------|
| 1. Hilarius  | 2. Claudius             |
| 3. Constantianus   | 4. Audentius            |
| 5. Agrestius   | 6. Iulius               |
| 7. Auspicius   | 8. Nectarius            |
| 9. Ceretius  | 10. Theodorus           |
| 11. Maximus<br>sanctorum sacerdotum comprouincialium meorum super his<br>expectaturus adsensu. | 12. Eucherius episcopus |
| 13. Iustus   | 14. Ingenuus            |
| 15. Augustalis   | 16. Salonius            |
| 17. Superuentor  |                         |

Puis, supposons une liste B<sup>1</sup>, dans laquelle le scribe, faisant bien une lecture horizontale de la liste B, aurait sauté une fin de ligne et le début de la ligne suivante en passant d'une colonne à l'autre et serait passé directement d'Auspicius à Theodorus, en sautant Nectarius et, du même coup, Ceretius. Il s'en serait rendu compte après avoir écrit la souscription d'Eucherius et aurait alors réintroduit les deux noms oubliés. On obtient alors exactement la liste 10 de R. Mathisen, avec certainement un saut de page après la souscription d'Eucher, comme l'a montré cet éminent savant :

Liste B<sup>1</sup> (= liste 10)

- |                  |                         |
|------------------|-------------------------|
| 1. Hilarius      | 2. Claudius             |
| 3. Constantianus | 4. Audentius            |
| 5. Agrestius     | 6. Iulius               |
| 7. Auspicius     | 8. Theodorus            |
| 9. Maximus       | 10. Eucherius episcopus |
- sanctorum sacerdotum comprouincialium meorum super his  
expectaturus adsensu.

*SAUT DE PAGE*

- |                 |              |
|-----------------|--------------|
| 11. Nectarius   | 12. Ceretius |
| 13. Iustus      | 14. Ingenuus |
| 15. Augustalis  | 16. Salonius |
| 17. Superuentor |              |

De cette liste B<sup>1</sup> (= liste 10) dérivent, comme l'a bien vu R. Mathisen, la liste 3, selon une lecture horizontale correcte, et la liste 4, selon une lecture verticale, donc erronée, avec en outre la mauvaise attribution à Maxime du texte concernant Eucher et l'oubli de Ceretius et Ingenuus. Il faut de plus supposer que le copiste de la liste 4 recopiait un document écrit sur une seule page, car, sinon, il aurait probablement enchaîné les deux colonnes de la première page avant de passer à la page suivante. S'il a correctement placé Superuentor en dernière position, c'est d'une part parce qu'il savait probablement que ce dernier, n'étant pas évêque, devait signer après les prélats et d'autre part, peut-être, parce que la souscription de Superuentor était disposée d'une manière différente des autres.

En conclusion, placer le nom d'Eucher après celui de Maxime permet, me semble-t-il, d'aboutir à une solution d'ensemble cohérente, expliquant à la fois la façon dont se présente la liste 5, avec ses groupes de noms séparés par des lignes vierges, et la façon dont les listes 1 à 4 dérivent de l'archétype à la suite d'une erreur de lecture minimale : le saut d'une demi-ligne en passant d'une colonne à l'autre, au lieu d'une ligne et demie (trois noms) dans l'hypothèse proposée par R. Mathisen. Sans évidemment en être certaine, je pense donc que l'accession d'Eucher à l'épiscopat eut lieu entre 435 et 439 plutôt qu'entre 432 et 435.

Même si cela ne concerne plus Eucher, nous pouvons essayer d'expliquer les variantes de la fin de la liste des souscriptions selon les différents manuscrits. L'absence de Ceretius et Ingenuus sur la liste 4 montre que ces deux noms posaient problème. La liste B<sup>1</sup> (= liste 10), source des listes 1 à 4, n'était donc sûrement pas claire en haut de la deuxième page et, comme le souligne R. Mathisen, les copistes ne savaient pas bien où placer Ingenuus et Ceretius. Mais au lieu de supposer que les souscriptions étaient disposées de manière désordonnée, on peut imaginer simplement que les noms de Ceretius et Ingenuus

avaient été rajoutés en haut de la page, au-dessus de la deuxième colonne (avec peut-être un trait les reliant à Nectarius et Iustus) de la manière suivante :

**Liste B<sup>2</sup>**

- |                 |                     |
|-----------------|---------------------|
| 11. Nectarius   | 12. <i>Ceretius</i> |
| 13. Iustus      | 14. <i>Ingenuus</i> |
| 15. Augustalis  | 16. Salonius        |
| 17. Superuentor |                     |

Le copiste de la liste 4 aurait complètement ignoré cet ajout (qui n'existait peut-être pas sur son modèle ou était illisible) et ses collègues l'auraient interprété chacun à sa façon. On voit en effet que la fin des listes 1, 2 et 3 varie selon les différentes manières de placer Ceretius et Ingenuus, après Nectarius, sur une liste en deux colonnes. Le copiste de la liste 3 aurait fait, comme il le fallait, une lecture oblique d'une colonne à l'autre pour relier le premier nom de la colonne gauche à son homologue de la colonne droite, etc :

**Interprétation de la liste B<sup>2</sup> par le copiste de la liste 3**

- |                 |                     |
|-----------------|---------------------|
| 11. Nectarius   | 12. <i>Ceretius</i> |
| 13. Iustus      | 14. <i>Ingenuus</i> |
| 15. Augustalis  | 16. Salonius        |
| 17. Superuentor |                     |

Le copiste de la liste 2 aurait cru qu'il fallait inverser Ceretius et Ingenuus avec Iustus et Augustalis :

**Interprétation de la liste B<sup>2</sup> par le copiste de la liste 2**

- |                     |                |
|---------------------|----------------|
| 11. Nectarius       | 12. Iustus     |
| 13. <i>Ceretius</i> | 14. Augustalis |
| 15. <i>Ingenuus</i> | 16. Salonius   |
| 17. Superuentor     |                |

Enfin, le copiste de la liste 1 aurait pensé qu'il fallait les replacer après Nectarius dans l'ordre des souscriptions (et aurait en outre inversé les deux noms).

**Interprétation de la liste B<sup>2</sup> par le copiste de la liste 1**

- |                     |                     |
|---------------------|---------------------|
| 11. Nectarius       | 12. <i>Ingenuus</i> |
| 13. <i>Ceretius</i> | 14. Iustus          |
| 14. Augustalis      | 16. Salonius        |
| 17. Superuentor     |                     |

Le fait que les listes 3 et 5, qui ne dérivent pas de la même source, présentent le même ordre pour les dernières souscriptions laisse supposer qu'il s'agit là de l'ordre exact : Iustus, Ingenuus, Augustalis et Salonius<sup>96</sup>.

Pour revenir à l'épiscopat d'Eucher, je placerais volontiers à ses débuts l'achèvement et la dédicace des deux ouvrages destinés à l'instruction de ses fils, même si leur maturation s'est faite à *Lerius*. En effet, comme le note M. Dulaye<sup>97</sup>, Salonius n'est vraisemblablement plus à *Lerinus* ; or, contrairement à ce qu'il fait dans la préface des *Formulae* adressée à Veranus<sup>98</sup>, Eucher ne lui dit pas qu'il lui envoie les *Instructiones*. Ne serait-ce pas parce qu'ils sont tous les deux à Lyon, alors que Veranus, lui, est encore à Lérins ? Eucher aurait pu en effet être poussé à achever son ouvrage à l'occasion de l'entrée de Salonius dans le clergé, qui aurait eu lieu à Lyon, sous sa houlette, comme ce fut ensuite, semble-t-il, le cas pour Veranus<sup>99</sup>.

Les devoirs de sa charge n'empêchèrent pas Eucher de continuer à s'adonner aux travaux intellectuels. D'après Gennade, il rédigea un condensé de certains livres de Cassien (*Epitome operum Cassiani*) et « d'autres œuvres utiles aux clercs comme aux moines » (*aliaque tam ecclesiasticis quam monasticis studiis necessaria*)<sup>100</sup>. Selon Claudien Mamert, « doué d'une intelligence pénétrante, d'une science étendue et d'une éloquence débordante, [il fut] sans conteste le plus grand parmi les plus grands évêques de son temps, ayant publié de nombreux volumes d'œuvres variées concernant la foi »<sup>101</sup>. Mais le Viennois ne donne pas de titres et ne cite qu'une phrase d'un sermon d'Eucher, traitant, dit-il, du statut de l'âme<sup>102</sup>, sujet de son propre ouvrage rédigé pour critiquer la théorie de Faustus de Riez sur la corporéité de l'âme. Cependant, la citation qu'il donne du sermon d'Eucher concerne en fait la double nature du Christ : « Certains ont coutume de demander, disait Eucher, comment l'homme et Dieu peuvent être mélangés dans le Christ »<sup>103</sup>. Rien ne prouve donc que ce sermon ait vraiment concerné la nature de l'âme. Il semble en effet plutôt tourné contre le monophysisme, mais Claudien utilise le raisonnement de l'évêque lyonnais au sujet de la double nature du Christ pour l'appliquer à la double nature de l'homme, fait d'une âme spirituelle et d'un corps. Il enchaîne en effet : « De même qu'une chose corporelle et une chose incorporelle sont associées et que l'âme est mêlée au corps de sorte que l'homme soit efficient, ainsi l'homme fut joint à Dieu et le Christ fut fait : et cependant, pour que le Christ soit fait, ces deux choses incorporelles, c'est-à-dire l'âme et Dieu ont pu se joindre et se mélanger

96 Dans la liste de souscriptions du concile de Vaison, Salonius et Augustalis figurent curieusement entre Ceretius et Theodorus suivi de Maxime, mais on trouve ensuite Iustus avant Ingenuus. En revanche, dans la liste des évêques signataires de la lettre au pape Léon en 451, Ingenuus est placé avant Iustus.

97 M. DULAYE, *ici-même*.

98 EUCHER, *Formulae, Praef.* éd. cit., p. 3 : *Formulas spiritalis intelligentiae componendas tibi que mittendas pro studio paternae erga te sollicitudinis existimaui.*

99 Un Veranus, diacre de Lyon, participe au concile d'Orange en 441 (cf. *supra*).

100 GENNADE, *De uir. ill.*, 64, p. 83.

101 CLAUDIEN MAMERT, *De statu animae*, II, 9, éd. A. Engelbrecht, CSEL, 11, 1885, p. 135 : *ingenii subtilissimus, scientiae plenus, eloquii profluus, magnorum saeculi sui pontificum longe maximus, editis in rem fidei multiinguis uariorum operum uoluminibus*

102 *Id., ibid.* : *ad populum quoque his super statu animae contionatus est*

103 *Id., ibid.* : *quaerere, inquit, quidam solent, quo modo in Christo misceri potuerit homo et Deus.*

plus facilement que ne se mêlangent une chose incorporelle et une chose corporelle, c'est-à-dire l'âme et le corps, de sorte qu'existe la personne de l'homme »<sup>104</sup>. L'évêque de Lyon lui sert d'argument d'autorité : j'aime mieux, dit-il, être rejeté, avec Eucher, par mes détracteurs plutôt que d'être condamné, avec Eucher, par la vérité<sup>105</sup>. En fait, il est probable qu'il retourne le discours d'Eucher qui, comme Augustin<sup>106</sup>, devait au contraire s'appuyer sur l'exemple de l'union de l'âme et du corps dans l'homme pour expliquer celle de l'homme et de Dieu dans le Christ.

Durant son épiscopat, à une date malheureusement inconnue, Eucher rédige aussi la *Passion* de la légion thébaine<sup>107</sup>, dont il a recueilli le récit grâce à plusieurs personnes qui le tenaient, disaient-elle, de l'évêque Isaac de Genève<sup>108</sup>. Nous sommes donc vraisemblablement après l'élévation de Salonius au siège épiscopal de Genève (au plus tard en 441) et très probablement après l'installation des Burgondes en Sapaudia, donc après 443, comme le montre ici même L. Ripart<sup>109</sup>.

C'est sans doute en partie à cause de cette présence barbare qu'Eucher, comme plus tard Sidoine Apollinaire, se préoccupe de la pérennité de la culture romaine en Gaule et surveille la correction de la langue de son entourage. À cet effet, on l'a vu, il envoie à Agroecius le *De orthographia* d'Aper ; en échange, son correspondant lui dédie les compléments qu'il a ajoutés à cet ouvrage. On notera que le premier de ces compléments est une petite pique à l'égard d'Eucher : *Agroecium cum Latine scribis, per diphthongon scribendum, non, ut quidam putant per i Agricius!*<sup>110</sup> La réputation d'Eucher lui vaut d'être le dédicataire du *Laterculus* de Polemius Silvius sous le consulat de Postumius et Zénon, donc en 448<sup>111</sup>.

L'évêque de Lyon meurt peu après, sans doute en 449, si l'on en croit la *Chronique gauloise de 452*<sup>112</sup> dont l'auteur, un gaulois contemporain, est en général bien renseigné sur ce qui concerne la Gaule<sup>113</sup>. Une petite incertitude demeure cependant, car Gennade, lui, place ce décès « sous le règne de Valentinien et Marcien »<sup>114</sup>, c'est-à-dire entre août 450 (avènement de Marcien) et le 16 mars 455 (mort de Valentinien III). Il n'est donc pas impossible que l'auteur de la *Chronique de 452* se soit trompé d'un an et qu'Eucher soit mort en 450 et non en 449. En effet, comme le souligne S. Muhlberger, ce

104 *Id. ibid.* : *Ergo quomodo corporea res incorporea que coniungitur et corpori anima miscetur ut homo efficiatur, ita homo coniunctus est Deo et factus est Christus : et tamen ut fieret Christus, duo illa incorporea, id est anima et Deus facilius coniungi permisceri que potuerint, quam miscetur una incorporea alia que corporea, id est anima et corpus, ut persona hominis existat.*

105 *Id., ibid.* : *ego uero praelegerim ab istis cum Eucherio reici, quam cum istis a ueritate damnari.*

106 Cf. E.-L. FORTIN, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme en Occident*, Études Augustiniennes, Paris, 1959, p. 123, pour qui Eucher s'est inspiré de la lettre 137 d'Augustin (voir en particulier le § 11).

107 *Passio Acaunensium martyrum* (BHL 5737), éd. B. Krusch, *MGH, SRM*, III, 1896, p. 32-41.

108 EUCHER, *Ep. ad Saluum*, éd. B. Krusch, *MGH, SRM*, III, p. 40.

109 Voir *infra*, E. CHEVALLEY / J. FAVROD / L. RIPART, ici-même.

110 Voir n. 9.

111 POLEMIUS SILVIUS, *Laterculus*, éd. Th. Mommsen, *MGH, AA*, IX, rééd. 1961, p. 518, l. 3-8 : *Domino beatissimo Eucherio episcopo Siluius.*

112 *Chron. Gall.* a. 452, § 134 (a. 449), éd. Th. Mommsen, *MGH, AA*, IX, 1892, p. 662.

113 Cf. S. MUHLBERGER, *The Fifth-Century Chroniclers*, Leeds, 1990, p. 136-152, particulièrement p. 148.

114 GENNADE, *Vir. ill.*, 64, p. 83 : *moritur Valentiniano et Martiano principibus.*

chroniqueur « did not regard chronology as his highest priority »<sup>115</sup>. On notera cependant que la même divergence entre cet auteur et Gennade s'observe pour Hilaire d'Arles : le premier place sa mort en 449, le second « sous le règne de Valentinien et Marcien »<sup>116</sup>. Mais cette fois nous savons, grâce au pape Léon le Grand<sup>117</sup>, que c'est la *Chronique* qui est juste. Il en est donc vraisemblablement de même dans le cas d'Eucher<sup>118</sup>.

On peut en tout cas éliminer la date de 456 à laquelle se réfère la *Chronique* du Comte Marcellin<sup>119</sup>. En effet, d'une part l'auteur ne dit pas que c'est la date de la mort d'Eucher ; c'est seulement à cette année qu'il rattache sa petite notice sur l'évêque de Lyon : *Eucherius Lugdunensis ecclesiae pontifex multa scripsit tam ecclesiasticis quam monasticis studiis necessaria*. D'autre part, cette phrase a directement été puisée chez Gennade, qui ne fournissait pas la date précise de la mort d'Eucher et se référait seulement, comme on l'a vu, au règne de Valentinien et Marcien. Aussi le comte Marcellin a-t-il choisi de placer sa notice sur Eucher à la fin du règne de ces deux empereurs, après les événements sûrement datés. On devrait donc la trouver en 455 et non en 456. Ce décalage provient de ce qu'Eucher est vraisemblablement mort un 16 novembre, jour où il est fêté, et que Marcellin date ses rubriques à la fois par l'indiction et le consulat, si bien que les événements qui se sont déroulés après le 1er septembre sont attribués à l'année suivante.

Cette enquête prosopographique visait avant tout à faire le point sur quelques questions chronologiques débattues par les auteurs modernes. À cet égard, je pense avoir établi que :

- Eucher est arrivé à Lérins à une date plus proche de 421 que de 412 et que, après avoir salué Honorat à *Lerinus*, il s'est très vite établi avec sa femme à *Lerus* ;
- la rédaction du *De contemptu mundi* doit être placée en 432, comme on le pense traditionnellement, et non en 430 comme le propose S. Pricoco ;
- Eucher, devenu évêque de Lyon entre 435 et novembre 439, est mort en 449/450, vraisemblablement en 449.

Il fait donc partie de ces aristocrates gaulois qui ont embrassé la vie monastique après les invasions du début du V<sup>e</sup> s. dans lesquelles ils voyaient l'annonce de la fin du monde, puis qui, une fois la situation stabilisée, ont accepté de se mettre au service de l'Église en accédant à l'épiscopat. Ils faisaient ainsi bénéficier leurs ouailles de leur double compétence : celle des affaires du siècle, acquise par leur éducation aristocratique, et celle de la religion, forgée durant leur retraite au désert. Cette double compétence que possédait certainement Eucher, aucune des sources qui nous sont parvenues ne la met en valeur et ses œuvres (du moins celles qui nous sont parvenues) sont toutes à caractère exégétique ou spirituel. Mais Agroecius, dans la dédicace de son *De Orthographia* à l'évêque de Lyon, nous montre qu'Eucher n'était pas uniquement soucieux de conduire son troupeau vers le Royaume : comme plus tard Sidoine Apollinaire, en bon aristocrate romain, il s'efforçait de préserver la culture et avant tout la pureté de la langue latine, mise en danger par la présence des Burgondes en Sapaudia.

115 S. MUHLBERGER, *loc. cit.*

116 GENNADE, *Vir. ill.*, 70.

117 Cf. *supra*, n. 40.

118 Voir cependant R. MATHISEN, *Ecclesiastical Factionalism and religious Controversy in Fifth-Century Gaul*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1989, p. 290, qui penche pour 450-451.

119 COMES MARCELLINUS, *Chron.*, a. 456, éd. Th. Mommsen, *MGH, AA*, XI, 1894, Berlin, 1894, p. 86.



*Passio interpretis.*  
**Les tourments du traducteur de la « Passion des  
martyrs d'Againe » par Euchère de Lyon.**

Philippe Bruggisser  
Université de Fribourg

La traduction est un exercice périlleux. Le transfert que le traducteur impose à un texte, de sa terre d'origine à sa terre d'accueil, génère un bouleversement des repères. A qui la pratique, la traduction laisse souvent une sensation d'insatisfaction, parce que, dans le passage d'une langue à l'autre, les structures ne se superposent pas, parce que les polysémies se rétrécissent, parce que l'architecture des phrases ou la disposition des mots se bousculent, parce que les nuances s'étiolent. Le traducteur est un détenu au bénéfice d'une liberté conditionnelle, libre d'écrire un texte nouveau, mais sous dictée, soumis au texte de l'auteur, et confronté à ce perpétuel dilemme : traduire, c'est choisir ; choisir, c'est exclure ; exclure, c'est appauvrir. Julien Green a bien décrit ce sentiment d'incomplétude qu'éprouve le traducteur devant une perfection hors d'atteinte, quand il rend ce verdict : « Un écrivain qu'on traduit est un écrivain en exil, en exil dans une langue étrangère »<sup>1</sup>. Mais, pourtant, relevons ce constat d'une note d'optimisme : traduire, c'est choisir, opter, dessiner dans le tissu linguistique à notre disposition ; traduire, c'est donc aussi créer.

Les problèmes que pose la traduction de la « Passion » due à Euchère sont nombreux et épineux. Ils ressortissent à l'établissement et à l'exégèse du texte, dont le traducteur ne saurait les abstraire. Les éditions critiques de référence ont été procurées par Carolus Wotke (CSEL 31.1 [1894]) et par Bruno Krusch (MGH SRM 3 [1896])<sup>2</sup>.

\* J'adresse mes remerciements chaleureux au Fonds de la Recherche de l'Université de Fribourg (Suisse), qui m'a permis, par son soutien financier, de séjourner à l'automne 2004 à Paris et à Saint-Gall pour étudier et collationner les manuscrits de la « Passion » d'Euchère. Il m'est également agréable d'exprimer ma plus vive gratitude au professeur Louis Holtz, directeur honoraire de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (IRHT) à Paris, qui, au cours de mes investigations, ne cesse de me prodiguer son inépuisable érudition.

1 J. Green, *Journal*, 25 août 1942, dans : *Œuvres complètes*, t. IV. Préface de R. de Saint Jean. Textes établis, présentés et annotés par J. Petit (Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1975) 678.

2 Pour les difficultés que présentent, en différents points, l'interprétation et la traduction du texte de la « Passion » dans la version d'Euchère, je renvoie plus particulièrement à la contribution, dans ce volume, de W. Steinmann, « Euchèrius : *Passio Acaunensium Martyrum* Bemerkungen zu Sprache und Stil in Prolog und Reden », et, concernant un passage du § 9 (dans l'édition Krusch), à celle que j'ai donnée sous le titre « *Vltima necessitas*. De Sénèque à Euchère : l'évêque débiteur du philosophe », *Approches de la troisième sophistique*. Mélanges en l'honneur de Jacques Schamp (Bruxelles, 2005 ; Coll. Latomus), à paraître.

Nous nous concentrerons, à titre d'exemple, sur le § 2 dans l'édition Krusch. Il soulève une intense discussion. Voici, avant d'entamer le commentaire, le texte que j'adopte, avec deux variantes par rapport à celui de Krusch (p. 33, l. 8-15) :

sub Maximiano, qui Romanae rei publicae cum Diocletiano collega imperium tenuit, per diuersas fere prouincias laniati aut interfecti martyrum populi. idem namque Maximianus sicut auaritia, libidine, crudelitate ceterisque uitiiis obsessus furebat, ita etiam execrandis gentilium ritibus deditus et erga Deum caeli profanus, impietatem suam ad extinguendum christianitatis nomen armauerat. si qui tunc Dei ueri cultum profiteri audebant, sparsis usquequaque militum turmis, uel ad supplicia uel ad necem rapiebantur, ac uelut uacatione (uagatione *leg. Krusch*) barbaris gentilibus (gentilis *leg. Krusch*) data prorsus in religionem arma commouerat.

Je propose de traduire ainsi :

« Sous Maximien, qui fut avec son collègue Dioclétien détenteur du pouvoir dans l'Etat romain, à travers des provinces fort opposées, des peuples de martyrs furent lacérés ou massacrés. En effet, ledit Maximien, assailli par la cupidité, la luxure, la cruauté et tous les autres vices, était en proie à la fureur ; aussi bien, adonné aux rites exécrables des païens et sacrilège envers le Dieu du ciel, avait-il armé son impiété pour éradiquer le nom de christianisme. Si d'aucuns se risquaient alors à professer le culte du Dieu vrai, par des escadrons de soldats déployés en tous endroits, ils étaient saisis pour subir ou les supplices ou la mort, et, comme en vertu d'une dispense accordée à l'égard des barbares païens, il avait tourné ses armes exclusivement contre la religion ».

l. 8 **sub Maximiano ... cum Diocletiano collega.** Le *terminus post quem* du martyr varie en fonction du sens donné à *collega*, selon qu'il s'agisse de l'association de Maximien à Dioclétien au rang de César (à la fin de 285) ou d'Auguste (1<sup>er</sup> avril 286) ; sur ces dates, voir D. Kienast, *Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie* (Darmstadt <sup>2</sup>1996) 272. Le *terminus ante quem* est déterminé par l'abdication des deux souverains le 1<sup>er</sup> mai 305. Il ne semble pas que la mention des deux souverains, à défaut de celle des quatre tétrarques, circonscrive la datation à l'époque de la dyarchie au point de placer le martyr antérieurement à 293 ; c'est ce que tend à démontrer le témoignage cité plus bas des *Chroniques de Sulpice Sévère* (1, 32, 2), qui place sous les deux seuls noms de Dioclétien et Maximien les ravages de la grande persécution.

l. 8 **Romanae rei publicae ... imperium.** Pour l'association des deux substantifs dans ce rapport syntaxique, voir Paneg. lat. 11 Galletier (3) 13, 1 *multi post exactos reges imperium uniuersae rei publicae solitarium cupiuerunt* « depuis l'expulsion des rois beaucoup ont désiré exercer sur toute la république un pouvoir exclusif » ; Isid. Goth. 3 chron. II p. 268 (MGH AA 11 [1894] 268) *pro arripiendo rei publicae imperio*.

l. 9 **per diuersas fere prouincias**. Il convient, pour la commodité de l'exposé, de s'attacher à l'acception de *fere*, avant d'examiner les significations que peut revêtir l'adverbe qualifiant l'adjectif *diuersus*.

**a) Sens de fere**

L'adverbe *fere* exprime en latin tardif non seulement l'approximation par excès (« presque cent » signifie « jusqu'à cent, à l'exclusion de cent »), mais aussi l'intensité et correspond, en français, à l'adverbe « bien, fort ». On se référera à Cypr. epist. 59, 10 (CSEL 3.2 [1871] 677, 15-16) *Priuatum ueterem haereticum ... ante multos fere annos ... condemnatum* « Privatus, un hérétique de vieille date, ... condamné ... il y a un bon nombre d'années » ; Sulp. Seu. dial. 1, 13, 2 (CSEL 1 [1866]) *nam fere mille aut amplius pedum profundum putei ferebatur* « on rapportait, en effet, que la profondeur du puits était bien de mille pieds ou davantage » ; Salu. gub. 6, 51 (SC 220 [1975] Trad., avec légères modifications, de G. Lagarrigue) *et ideo cumulus diuitiarum, qui iam fere modum excesserat, etiam in res nugatorias redundabat* « et voilà pourquoi cet amas de richesses, qui avait déjà bien dépassé la mesure, se répandait aussi en futilités » ; 7, 29 *sed tamen cum omnes fere barbarae gentes Romanum sanguinem biberint, omnes uiscera nostra lacerauerint ...* « cependant, comme vraiment toutes les nations barbares ont bu le sang romain, qu'elles ont toutes déchiré nos entrailles, ... » ; 7, 62 *nec de omnibus dico, quia et enormia fere sunt et sciri et ac dici tanta non possunt* « je ne parle pas de tous, parce qu'ils sont tellement énormes et qu'on ne peut ni connaître ni exprimer de si grandes choses ». Sur cet emploi intensif de l'adverbe *fere*, voir O. Janssen, L'expressivité chez Salvien de Marseille. Etude sur l'usage de quelques particules dans le latin chrétien. Première partie. Les adverbes (Nijmegen 1937) 98-105. Le point important pour l'exégèse de notre passage est qu'Eucher connaît cet usage de l'adverbe *fere* avec valorisation intensive : epist. ad Val. col. 726A (p. 110, 795 – 112, 1 Pricoco)<sup>3</sup> *imprudētissimum est, cum pro nobis fere tam multa Deus fecerit, nihil nosmetipsos fecisse pro nobis* « c'est un manque de sagesse à l'extrême, alors que pour nous Dieu a entrepris des choses vraiment si nombreuses, de n'avoir nous-mêmes rien entrepris pour nous ». Ce sens est également applicable, selon Françoise Prévot<sup>4</sup> qui se réfère à une indication de ma part, à une donnée chronologique contenue dans la même œuvre : col. 722A (p. 94, 569-571 Pricoco) *cum ab ortu regni huius centesimus et octogesimus quintus fere supra millesimum uertatur annus*.

**b) Variation de sens de fere et de diuersus**

Selon le Thesaurus, s. u. *diuersus*, le lemme a pour acceptions

- (1575, 79-80) *de loco : i. q. uersus in aliam uel contrariam partem, in plures partes ; separatus, remotus, longinquus ; contrarius, oppositus ;*
- (1579, 23-24) *de qualitate : genere, condicione distans, discretus ; contrarius, oppositus ; uarius.*

3 Eucherio di Lione, Il rifiuto del mondo. De contemptu mundi. A cura di S. Pricoco (Firenze 1990).

4 Voir sur ce point, dans ce volume, sa contribution « Recherches prosopographiques autour d'Eucher de Lyon », p. 124.

On peut dès lors postuler, sur un plan purement théorique, six traductions :

Sens énoncés par le Thesaurus, s.u. <i>diuersus</i>	<i>fere</i> (approximation) = « presque »	<i>fere</i> (intensité) = « bien, fort »
	« à travers des provinces »	
<i>oppositus</i>	[1] « presque opposées »	[2] « bien, fort opposées »
<i>longinquus</i>	[3] « presque éloignées »	[4] « bien, fort éloignées »
<i>uarius</i>	[5] « presque différentes »	[6] « bien, fort différentes »

Les sens [3] et [5] s'excluent d'eux-mêmes. Les quatre autres traductions restent envisageables. Il n'est pas toujours possible, sur la base des exemples allégués par le Thesaurus, de distinguer si l'éloignement des lieux inclut ou non les points extrêmes qui les opposent ; les divergences des traducteurs trahissent cette ambiguïté.

Sans exclure la notion de diversité des provinces [6], j'opte pour une traduction respectant les sens [2] et [4], parce qu'elle serre au plus près l'ampleur de la persécution, d'un bout à l'autre du territoire de l'Empire romain, telle que la dénonce la polémique chrétienne, notamment à travers le passage de Sulpice Sévère (chron. 1, 32, 2) que j'évoque plus bas. Pour illustrer cette signification par des parallèles, on se référera à

Cic. Manil. 9 (à propos de l'Espagne et du Bosphore) *duobus in locis disiunctissimis maximeque diuersis* « dans des contrées fort éloignées et tout à fait diverses », selon la traduction d'A. Boulanger (CUF <sup>2</sup>1950), à laquelle il faut, à mon sens, préférer celles de M. Fuhrmann (Artemis 1970) « auf weit voneinander entfernten, in völlig entgegengesetzter Richtung liegenden Schauplätzen » et de G. Bellardi (UTET 1981) « su due fronti lontanissimi e situati in direzione opposta » ;

Liu. 26, 41, 20 *in diuersissimas regiones* « dans les régions les plus opposées qui soient » Trad. P. Jal (CUF 1991) ;

Ou. Ib. 67-68 *di maris et terrae quique his meliora tenetis / inter diuersos cum Ioue regna polos* « dieux de la mer et de la terre et vous qui, plus heureux, régniez avec Jupiter entre les pôles opposés » Trad. J. André (CUF 1969) ;

Manil. 1, 280 *libratumque ... diuerso cardine mundum* « l'universo equilibrato con opposti perni » Trad. R. Scarcia (Fondazione Lorenzo Valla 1996) ;

Plin. epist. 9, 28, 2 *communis haec mihi tecum, quamquam in diuersissima parte terrarum, querella est* « voilà un sujet de plainte qui nous est commun à vous et à moi, bien que nous habitons des régions tout opposées » Trad. A.-M. Guillemin (CUF <sup>2</sup>1959) ;

Tac. hist. 2, 1, 1 *in diuersa parte terrarum* « à l'autre bout du monde » Trad. H. Goelzer (CUF 1951) et H. Le Bonniec (CUF 1989) = « à l'autre extrémité du monde » Trad. P. Grimal (Pléiade 1990) ;

Tac. ann. 1, 17, 5 *ac si quis tot casus uita superauerit, trahi adhuc diuersas in terras* « de plus, si l'on restait en vie après avoir surmonté tant de hasards, on était traîné à l'autre bout du monde » Trad. H. Goelzer (CUF 1953) = 1, 17, 3 « et ceux qui échappaient vivants à tant d'épreuves étaient encore traînés dans des régions lointaines » Trad. P. Wuilleumier (CUF 1974) = « et si l'un d'eux survivait à tant de hasards, on le traînait encore au bout du monde » Trad. P. Grimal (Pléiade 1990) ;

Tac. ann. 4, 46, 3 *ac tum rumor incesserat fore ut disiecti aliisque nationibus permixti diuersas in terras traherentur* « or le bruit s'était alors répandu qu'on allait les disperser,

les mêler à d'autres nations et les traîner au bout du monde » Trad. H. Goelzer (CUF 1953) = 4, 46, 2 « or le bruit s'était alors répandu qu'on allait les disperser, les mêler à d'autres nations et les traîner dans des contrées lointaines » Trad. J. Hellegouarc'h (CUF 1992) = « or le bruit avait couru, alors, qu'ils allaient être dispersés, mêlés à des soldats d'autres nations et emmenés dans des contrées situées loin les unes des autres » Trad. P. Grimal (Pléiade 1990).

l. 8-9 **sub Maximiano ... martyrum populi**. Le sens de la phrase diffère selon que l'on place la virgule avant ou après *per diuersas fere prouincias* : (1°) *sub Maximiano, qui Romanae rei publicae cum Diocletiano collega imperium tenuit per diuersas fere prouincias, laniati aut interfecti martyrum populi*. Si la virgule est placée après *prouincias*, la phrase signifie : « sous Maximien, qui fut avec son collègue Dioclétien détenteur du pouvoir dans l'Etat romain à travers des provinces fort opposées, des peuples de martyrs furent lacérés ou massacrés ». L'énoncé soulignerait alors l'universalité du pouvoir, exercé par les deux souverains sur la totalité de l'Empire romain ; cette interprétation aurait pour intérêt de justifier que Maximien sollicite des renforts en provenance d'Orient (§ 3 *ab Orientis partibus acciti*) — (2°) *sub Maximiano, qui Romanae rei publicae cum Diocletiano collega imperium tenuit, per diuersas fere prouincias laniati aut interfecti martyrum populi*. Si la virgule est placée après *tenuit*, la phrase signifie : « sous Maximien, qui fut avec son collègue Dioclétien détenteur du pouvoir dans l'Etat romain, à travers des provinces fort opposées des peuples de martyrs furent lacérés ou massacrés ». L'énoncé insiste sur l'universalité de la persécution, censée n'épargner aucune portion du territoire de l'Empire romain. Le second sens paraît mieux adapté, parce qu'il correspond étroitement au contexte (l'objectif de Maximien est d'éradiquer jusqu'au vocable de christianisme ; voir ci-dessous l'annotation à *ad extinguendum christianitatis nomen*) et qu'il s'accorde avec la tradition polémique qui se plaît à amplifier la portée de la persécution, ainsi qu'on peut le lire dans les Chroniques de Sulpice Sévère : 1, 32, 2 (SC 441 [1999]) ... *Diocletiano et Maximiano imperantibus acerbissima persecutio exorta, quae per decem continuos annos plebem Dei depopulata est. qua tempestate omnis fere sacro martyrum cruore orbis infectus est* « sous les empereurs Dioclétien et Maximien, éclata la persécution la plus âpre ; celle-ci, pendant dix pleines années, ravagea le peuple de Dieu. A cette époque-là, l'univers presque entier fut imprégné par le sang sacré des martyrs » ; voir l'ann. de Ghislaine de Senneville-Grave (SC 441 [1999]) 433.

l. 9 **populi**. Soucieux de rendre en français la variété des mots latins, je traduis *populus* (§§ 2 et 11) par « peuple », *multitudo* (§§ 7, 10 et 11bis) par « multitude », *turba* (§ 17) par « foule ».

l. 10-11 **sicut ... ita etiam**. Pour rendre la comparative, j'ai renoncé à la formule trop pesante « de même que ..., de même aussi » et j'ai choisi, malgré la variation de nuance, la locution adverbiale « aussi bien », qui rend raison d'une idée qui précède : M. Grevisse, *Le bon usage. Grammaire française*. Refondue par A. Goosse (Paris-Gembloux, 13<sup>e</sup> éd., 6<sup>e</sup> tirage, 2001) § 986c, p. 1474.

l. 11 **exsecrandis**. Sur la valeur adjectivale du terme, conçue du point de vue de la religion chrétienne, cf. ThLL s.u. 1840, 55-66, avec référence à Lact. epit. 49, 3 (Ed. et trad.

M. Perrin, SC 335 [1987] ; à propos de ceux qui ont été contraints aux sacrifices païens) *denique cum metu tormentorum aliqui aut cruciatibus uicti ad execranda sacrificia consenserint, numquam ultro faciunt quod necessitate fecerunt* « enfin, quand quelques-uns, vaincus par la crainte des tortures ou par les supplices, ont consenti à des sacrifices abominables, jamais ils ne font de leur propre mouvement ce qu'ils ont fait sous la contrainte ». La formulation d'Eucler pourrait revêtir une coloration qui la rapproche de la langue de Tertullien, si le traité *De execrandis gentium diis*, regardé comme pseudépigraphé, doit bien être restitué à l'apologète<sup>5</sup>.

l. 12 **profanus**. Sur l'emploi de l'adjectif pour qualifier les adversaires du judaïsme ou du christianisme, cf. ThL s. u. 1664, 46-63 (61-63, pour notre passage).

l. 12 **impietatem**. Pour *impietas* antonyme de « christianisme » chez Eucler, voir, à propos des Juifs, instr. 1, 8 p. 90, 17-21 Wotke (CSEL 31.1) *nunc autem hos ipsos ... dum negant Christum, eandem impietatem dicit etiam ad suos posteros transmisisse* « il dit maintenant qu'eux-mêmes ..., en niant le Christ, ont transmis la même impiété aussi à leurs descendants ».

## l. 12 ad extingendum christianitatis nomen

### a) nomen christianitatis = nomen christianum ?

Une première supposition serait de comprendre *christianitatis nomen* chez Eucler comme un équivalent de *nomen Christianum*. Ce concept est bien connu des patristiciens : *nomen Christianum* désigne par métonymie le peuple chrétien, p. ex. dans Tert. nat. 1, 4, 11 *alii tanta obstinatione certant, ut cum suis utilitatibus depugnent, quas de commercio istius nominis capere possunt* (Trad. A. Schneider « d'autres nous combattent avec tant d'obstination qu'ils anéantissent les avantages qu'eux-mêmes peuvent retirer du commerce de ces chrétiens méprisés »)<sup>6</sup>.

### b) Génitif explicatif

Mais il me semble plus judicieux d'orienter l'investigation vers une autre piste et de se référer à la structure du génitif explicatif. Le génitif explicatif<sup>7</sup> apparaît dans des exemples comme *nomen ... seruitutis* (Plaut. Pseud. 1107-1108), *sapientiae nomen* (Cic. Lael. 18), *nomen amicitiae* (Cic. Lael. 92 ; cf. 19 *amicitiae nomen*), qui signifient « le

5 C'est ce que fait valoir l'étude d'A.-M. Turcan-Verkerk – M. Turcan, « Faut-il rendre à Tertullien l'*Ex libris Tertulliani de execrandis gentium diis* du manuscrit Vatican latin 3852 », REAug 46 (2000) 205-271.

6 Sur *nomen christianum*, voir J.P. Waltzing, Apologétique. Commentaire analytique, grammatical et historique (Paris 1931) 21 (note à apol. 1, 7) ; Chr. Mohrmann, Etudes sur le latin des chrétiens. T. III. Latin chrétien et liturgique (Roma 1965) 344-350 ; A. Schneider, Le premier livre *Ad nationes* de Tertullien. Introduction, texte, traduction et commentaire (Institut Suisse de Rome 1968) 150 (note à nat. 1, 4, 11) ; A. Blaise, Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens (Strasbourg 1954) s. u. *nomen* (3). Voir aussi Lact. inst. 5, 2, 4 (à propos d'un philosophe adversaire du christianisme) *tres libros euomuit contra religionem nomenque Christianorum* (uar. I. *Christianum*), avec le comm. de P. Monat, Lactance. Institutions divines. Livre V. Tome II (SC 205 [1973]) 40-41.

7 R. Kühner – C. Stegmann, Ausführliche Grammatik der Lateinischen Sprache, II.1 (Hannover 1912) § 83, 5 p. 418-419 ; A. Ernout – F. Thomas, Syntaxe latine (Paris<sup>2</sup> 1953 ; réimpr. 2002) § 56, p. 43.

nom d'esclavage, le nom de sagesse, le nom d'amitié ». Cette construction sert à citer un terme pour lui-même : « le nom qui est "esclavage", le nom qui est "sagesse", le nom qui est "amitié" ». La grammaire qualifie cet emploi du génitif de *genetiuis appositiuus*.

### c) *Signification et occurrences de christianitatis nomen*

De manière similaire, *christianitatis nomen* a pour sens : « le nom de christianisme, le nom qui est "christianisme" ».

Il se trouve que *christianitatis nomen* apparaît pour la première fois dans les *Questiones Veteris et Noui Testamenti*, qui nous sont parvenues parmi les œuvres d'Augustin, mais qui sont aujourd'hui unanimement attribuées à l'Ambrosiaster : Ps. Aug. quaest. test. 114, 31 (CSEL 50 [1908]) *nemo miretur de nomine christianitatis. est enim colere unum deum in mysterio trinitatis, quia, si nomen Christi putatur ex crisma, nominis tamen ratio ante creaturam est* « que personne ne s'étonne du nom de christianisme ! c'est en effet honorer un seul dieu dans le mystère de la trinité, parce que, si le nom du Christ est conçu à partir d'"onction", la raison du nom cependant est antérieure à la création ».

L'attestation qui nous soit le plus anciennement accessible est donc contemporaine du pontificat de Damase (366-384), sous lequel l'Ambrosiaster est réputé avoir rédigé son œuvre. L'expression affleure dans la littérature latine jusqu'au VII<sup>e</sup> siècle :

Cod. Theod. 16, 7, 7, 3 (a. 426 ; contre les apostats privés du droit de faire des legs ou des donations) *sed ne huius interpretatio criminis latius incerto uagetur errore, eos praesentibus insectamur oraculis, qui nomen christianitatis induiti sacrificia uel fecerint uel facienda mandauerint, ...* « mais, de peur que l'interprétation de ce grief ne s'étende trop largement en des détours incertains, nous poursuivons de nos présents oracles ceux qui, revêtus du nom de christianisme, ou bien ont fait des sacrifices ou bien ont ordonné d'en faire. »

Cassian. c. Nest. 4, 11, 1 (CSEL 17 [1888]) « *labor, inquit, Aegypti, et negotiatio Aethiopiae, et Sabaïm uiri sublimes ad te transibunt* ». *in his diuersarum nationum uocabulis aduentum crediturarum gentium significari nemini dubium est. transisse autem ad Christum gentes negare non uales, utpote quae nomine christianitatis indepto non fide tantum ad dominum Iesum Christum, sed etiam ipso nomine transierunt, quia, cum idem quod sunt uocentur, factum est, quod erat fidei opus, nominis sacramentum* - Jean Cassien. Traité de l'incarnation. Contre Nestorius. Introduction, traduction du latin et annotation par M.-A. Vannier (Paris, Cerf ; Sagesse chrétiennes, 1999) : « "L'Égypte au travail, dit le prophète, l'Éthiopie commerçante et les Sabaïm, hommes de haute taille, iront vers toi [Is 45, 14]". Il ne fait de doute pour personne que les noms de ces diverses nations signifient la venue des gentils qui accueilleront la foi. Tu ne peux nier que les gentils ont passé au Christ, car ayant acquis le nom de chrétienté, ils ont passé au Seigneur Jésus-Christ non seulement par leur foi, mais aussi par leur nom. En effet, puisqu'ils portent le nom de ce qu'ils sont, ce qui a été opéré par la foi est devenu le mystère de leur nom. »

Salu. gub. 4, 81 (SC 220 [1975]) *quae cum ita sint, magna uidelicet nobis praerogatiua de nomine christianitatis blandiri possumus, qui ita agimus ac uiuimus ut hoc ipso quod christianus populus esse dicimur obprobrium Christi esse uideamus* - Trad. G. Lagarrigue : « puisqu'il en est ainsi, nous pouvons bien, sans doute, nous flatter de la grande prérogative

du nom de chrétien, nous qui agissons et vivons de telle sorte que le fait d'être appelé peuple chrétien semble la honte du Christ ! »

Greg. M. moral. 10, 51 (CCL 143 [1979]) *sed quia ipsi quoque derisores simplicium christianitatis nomine censentur, reuerentia religionis pressi, exhibere malum publicae irrisiois erubescunt* « mais, étant donné que les persifleurs sur le compte des simples sont enregistrés eux aussi sous le nom de christianisme, retenus par le respect pour la religion, ils rougissent d'étaler le vice de leur persiflage en public. »

Greg. M. moral. 33, 12 (CCL 143B [1985]) *alios namque sub christianitatis nomine positos deuorat, quia in ipso eos fidei errore supplantat, alios ...* « les uns, en effet, placés sous le nom de christianisme, il les dévore, parce qu'il les fait trébucher dans l'erreur même contre la foi, les autres ... »

Isid. orig. 10, 132 *iniquus uero dicitur pro eo quod non est aequus sed prauis operibus maculatur, uel si<sup>8</sup> christianitatis nomine censeatur* « inique est dit pour le fait de ne pas être juste, mais d'être souillé par des œuvres abjectes, quand bien même l'on serait enregistré sous le nom de christianisme »

Isid. expos. in gen. 3, 6 (PL 83, 217) « *appellauit autem Adam nominibus suis cuncta animantia, et uolatilia caeli et bestias terrae* », *significans gentes, quae saluae fierent in Ecclesia, et per Christum nomen christianitatis erant accepturae, quod prius non habuerant, sicut scriptum est : « et uocabo seruos meos nomine alio »* « et "Adam appela de leurs noms tous les animaux, et les oiseaux du ciel et les bêtes de la terre [Gn 2, 20]", signifiant les nations, qui étaient vouées à trouver leur salut dans l'Eglise et à recevoir à travers le Christ le nom de christianisme qu'elles n'avaient pas eu auparavant, ainsi qu'il est écrit : "et j'appellerai mes serviteurs d'un autre nom. [Is 65, 15]" »

L'ensemble de ces passages fait ressortir clairement que par *christianitatis nomen* est entendu, parfois en contraste avec la foi, le nom lui-même, le mot de christianisme. Il suffit, pour s'en convaincre, de tenter une contre-épreuve, en essayant de remplacer, dans les exemples précités, *nomen christianitatis* par *nomen christianum* au sens de « peuple chrétien » ; la permutation, d'un point de vue sémantique, se heurte à un impossible.

#### d) *christianitatis nomen* et τοῦ χριστιανισμοῦ τὸ ὄνομα

Cette interprétation est corroborée par le passage d'une lettre mise sous le nom du pape Gélase, où figure la distinction entre le nom de christianisme et la réalité du christianisme. Je cite le texte dans la collection des Acta conciliorum oecumenicorum de Schwartz<sup>9</sup> :

8 L'interprétation du passage est délicate et a conduit W. M. Lindsay (OCT 1911) à opter pour l'athétèse de *si*. A mon sens, il est plus prudent de recevoir la leçon et de comprendre *uel si* dans sa valeur concessive conditionnelle, comme c'est le cas p. ex. en Cic. fam. 5, 12, 7 (à propos des portraits) *quae uel si nulla sint, nihilo sint tamen obscuriores clari uiri* « même s'ils étaient inexistantes, les hommes illustres cependant n'en seraient aucunement plus obscurs » ; Sest. 44 *ego uero, uel si pereundum fuisset ..., semel perire tamen, iudices, maluissem quam bis uincere* « pour moi, quand bien même il m'aurait fallu mourir ..., j'aurais cependant, juges, mieux aimé mourir une fois que vaincre deux fois ». Dans la définition que propose Isidore de Séville, l'idée exprimée par l'auteur est, me semble-t-il, qu'il ne suffit pas de se prévaloir du titre de chrétien pour se juger intègre dans ses actes et se sentir à l'abri du reproche d'injustice.

9 Ed. Schwartz, Acta conciliorum oecumenicorum. Tomus tertius. Collectio Sabbaitica contra Acephalos et Origenistas destinata. Insunt acta synodorum Constantinopolitanae et Hierosolymitanae A. 536 (Berlin 1940).



ACO III (1940) 2, p. 219, 33-34 τί γὰρ οὐκ ἐκίνησαν οἱ ἀλάστορες πρὸς τὸ ἄρδην ἀφανίσαι τοῦ χριστιανισμοῦ καὶ τὸ ὄνομα καὶ τὸ πρᾶγμα ; « en effet, que n'ont pas remué les scélérats pour faire disparaître de fond en comble et le nom et la réalité du christianisme ? ».

Ce document a été pris sous les feux d'une critique d'authenticité et d'une critique d'attribution. Je renvoie le lecteur à la notice d'introduction que Schwartz (p. 218) consacre à cette lettre. Ses considérations appellent les remarques suivantes :

1) Le texte contient une première partie (p. 218, 25 - 220, 14, sauf 218, 28) qui représente une lettre authentique, due non pas au pape Gélase, mais écrite par le diacre romain Silvanus sur l'ordre du pape Hormisdas aux évêques de Syrie seconde. Quant aux lignes qui lui font suite jusqu'à la fin du message (220, 15-222, 44), elles composent une lettre fictive de Gélase.

2) La formule qui nous intéresse, « τοῦ χριστιανισμοῦ ... τὸ ὄνομα », se trouve (p. 219, 34) dans la partie de la lettre authentiquement attribuée à Hormisdas.

3) Le texte est la traduction grecque d'un original latin.

4) Notre lettre figure dans le recueil édité précédemment par Andreas Thiel, *Epistolae Romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt* a S. Hilario usque ad Pelagium II, t. I (Braunsberg 1868) ; attribuée à Gélase, elle y porte le no. 43, occupe les pages 471 à 483, et est accompagnée d'une traduction latine.

5) Il est bien évident que cette traduction latine constitue une traduction moderne et qu'elle ne saurait être en aucun cas l'original latin (perdu) dont procède la version grecque (conservée).

6) Il n'en est pas moins indéniable que l'énoncé « le nom du christianisme » existe dans le texte grec sous la forme « τοῦ χριστιανισμοῦ ... τὸ ὄνομα » et qu'il traduit un énoncé latin.

7) Au demeurant, dans la traduction allemande qu'il donne de cette lettre, S. Wenzlowsky, *Die Briefe der Päpste und die an sie gerichteten Schreiben von Linus bis Pelagius II. (vom Jahre 67-590)*, Bd. VII (Kempten ; Bibliothek der Kirchenväter, 1880) 282-294, restitue à bon escient notre passage par : « Denn was wagten ruchlose Menschen nicht, um den Namen und die Sache des Christentums gänzlich zu zerstören ! » (p. 286-287).

8) Il est hautement probable que l'énoncé latin a été *christianitatis nomen*, puisque l'expression revêt ce sens en latin ; on notera, à l'occasion, que c'est la formule retenue par le rédacteur de la traduction latine moderne, qui — faut-il encore le souligner ? — n'est pas l'original latin.

9) Qu'il faille décaler, comme l'a fait valoir Schwartz, une partie de cette lettre, dans laquelle figure notre expression, du pontificat de Gélase (492-496) au pontificat d'Hormisdas (514-523), autrement dit de la dernière décennie du V<sup>e</sup> s. à la deuxième décennie du VI<sup>e</sup> s., n'enlève en rien à la pertinence du rapprochement.

Il est frappant de mesurer à quel point nous sommes proches, du point de vue de l'énoncé, de la formulation de notre passage : *ad extinguendum christianitatis nomen*. *Christianitatis nomen* se rapporte ainsi, dans notre texte d'Eucher, au christianisme en tant que nom ; l'expression signifie « le nom de christianisme ». Dans le texte d'Eucher,

la visée de Maximien est donc d'éliminer, dans le phénomène du christianisme, jusqu'à son nom<sup>10</sup>.

### e) *expressivité de l'énoncé*

L'idée exprimée par Eucher mérite d'être rapprochée, par son contenu, d'un passage de la Guerre des Gaules, où César s'en prend aux Eburons, coupables d'avoir tué deux de ses lieutenants, Titurius et Cotta : Caes. Gall. 6, 34, 8 *simul ut ... pro tali facinore stirps ac nomen civitatis tollatur* « afin que, en même temps, ... pour prix d'un tel forfait, la race et le nom de la cité soient supprimés ». On peut, en effet, comprendre le mot dans son sens propre, puisque, après 53, le nom des Eburons disparaît de l'histoire<sup>11</sup>.

Un rapprochement éclairant pour notre propos repose sur un fragment d'Eunape, à propos du général Fravithos (= Fravitta) : Eunap. frg. 80, vol. IV p. 49 Müller (= Suda Φ 681, vol. IV p. 759, 4-5 Adler) ὅς τοὺς ληστὰς ῥαδίως συνείλεν, ὥστε μικροῦ καὶ τὸ ὄνομα τῆς ληστείας ἐκ τῆς μνείας τῶν ἀνθρώπων ἐκπεσεῖν « il supprima avec facilité les brigands, si bien qu'il s'en fallut de peu que même le nom de brigandage ne disparût du souvenir des hommes ». L'efficacité du général d'Arcadius a été telle que non seulement le fléau du brigandage a disparu, mais que le mot lui-même, que le terme de brigandage a failli cesser d'exister.

Si nous nous en tenons à l'expression *nomen ... extinguere*, nous pouvons alléguer deux exemples significatifs. Dans les Catilinaires, Cicéron fustige les conjurés : Catil. 4, 7 ... *qui delere imperium, qui populi Romani nomen extinguere* (sc. *conati sunt*) « qui (*s.-ent.* se sont efforcés) de détruire l'empire, d'anéantir le nom du peuple romain ». Dans l'une des Verrines, l'orateur demande : Verr. II 3 (*de frumento*), 226 *quid est enim Sicilia, si agri cultionem sustuleris et si aratorum numerum ac nomen extinxeris* ? « qu'est-ce en effet que la Sicile, du moment qu'on en aura fait disparaître l'agriculture, qu'on y aura anéanti la classe et le nom des cultivateurs ? » (Ed. et trad. H. de la Ville de Mirmont / J. Martha [CUF 1925]).

C'est la même idée qui prévaut, à mon sens, dans notre texte d'Eucher. Maximien vise plus qu'à éliminer les chrétiens, son but est que le **nom même de christianisme**, le **mot**, le **vocabulaire**, le **terme** disparaisse de la mémoire des hommes.

### f) *choix de traduction*

Je renonce à traduire par « éliminer le nom de chrétien » en raison de la concurrence de *christianitatis nomen* et de *christianum nomen* ; les deux expressions peuvent apparaître chez le même auteur, comme c'est le cas chez Salvien : gub. 4, 1 (SC 220 [1975])

10 Le nom en tant que tel était source d'un conflit de conscience pour Pline le Jeune (epist. 10, 96, 2) gouverneur de Bithynie, qui, s'adressant à Trajan, se demandait s'il fallait sévir parmi les chrétiens de cette province contre le seul nom de chrétien en l'absence de crimes ou les crimes qu'implique le nom ; voir l'annotation d'A.N. Sherwin-White, *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary* (Oxford 1966 ; réimpr. avec corrections 1985) 696-697.

11 M. Ihm, « Eburones », RE 5.2 (1905) 1903, 1 (1902, 39 – 1903, 12) ; César, Guerre des Gaules. Tome II (Livres V-VIII). Texte établi et traduit par L.-A. Constans (CUF 1941) 200, n. 1.

*discebatur itaque ab illa, quam supra diximus, Christiani nominis praerogatiua* « laissons donc de côté le privilège qui consiste à avoir le nom de chrétien » et 4, 81 (cité précédemment) *uidelicet nobis praerogatiua de nomine christianitatis blandiri possumus* « nous pouvons bien, sans doute, nous flatter de la grande prérogative du nom de chrétien », deux énoncés ainsi traduits, sans distinction, par Lagarrigue. Voir aussi Sulp. Seu. chron. 2, 28, 2 (SC 441 [1999]) *hic primus christianum nomen tollere aggressus est* - Trad. Ghislaine de Senneville-Grave : « cet homme (= Néron) fut le premier qui entreprit de supprimer le nom chrétien », où l'on pourrait, en revanche, songer à interpréter *nomen christianum* au sens de « peuple chrétien ».

l. 14-15 ac uelut uacatione (uagatione leg. *Krusch post Wotke*) barbaris gentilibus (gentibus leg. *Wotke* ; gentilis leg. *Krusch*) data prorsus in religionem arma conuouerat

a) *Le Paris. Lat. 9550* (= *P* dans l'éd. *Wotke* ; *A1* dans l'éd. *Krusch*)

Le témoin le plus ancien du texte de notre « Passion » est le Paris. Lat. 9550, manuscrit en onciale, daté par Lowe<sup>12</sup> du VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> s. (env. 260 x 160 mm <env. 195 x 130 mm>, 33 longues lignes). Le codex, en provenance de l'abbaye de Saint-Oyen(d), aujourd'hui Saint-Claude dans le Jura français, où il se trouvait durant tout le moyen âge, fut légué à la Bibliothèque Nationale à Paris en 1804. Pour *Krusch*<sup>13</sup>, c'est un apographe qui remonte sans intermédiaire à l'autographe d'Eucher.

L'origine du manuscrit est incertaine. Lowe n'exclut nullement un centre épiscopal tel que Lyon. Dans la marge inférieure du fol. 78v, sens dessus dessous, se trouve une *probatio pennae* du VIII<sup>e</sup> siècle : « ragambertus abbas testis subscripsi ». Au bas du fol. 86 une main cursive du VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle a inséré la note : « fiunt in suma sal. libras CCCC de areas monastirii eriense »<sup>14</sup> (île d'Hério, c'est-à-dire Noirmoutiers en Vendée).

Le manuscrit a été copié par deux mains principales, utilisant l'une et l'autre l'écriture onciale (la semi-unciaire, rare, apparaît dans les « à-côté » du texte)<sup>15</sup>. La première emploie une encre brune et pâle, couvre les ff. 4r à 81r, pour copier deux traités d'Eucher, les *Formulae spiritalis intellegentiae* et les *Instructiones*<sup>16</sup>, ainsi que deux lettres à son intention, l'une de Salvien de Marseille (f. 80v), l'autre d'Hilaire d'Arles (f. 81r) ; elle ne concerne donc pas notre étude. La seconde, qui n'intervient que dans les deux pièces suivantes, est liée uniquement à notre sujet : la « Passion », qui occupe les ff. 81v à 86r, suivie d'une lettre d'envoi d'Eucher à Salvius, destinataire de l'écrit, au f. 86, recto et verso.

12 Codices Latini Antiquiores. A Palaeographical Guide to Latin Manuscripts prior to the Ninth Century. Edited by E.A. Lowe. Part V. France : Paris (Oxford 1950) no. 589, p. 21.

13 Voir le « stemma codicum » dans son éd. (mentionnée supra) 26.

14 Dans le manuscrit, le quatrième C du chiffre CCCC est effacé, mais discernable. Quant au second -a de *areas*, il est suscrit.

15 Il s'agit de la doxologie, f. 86r, 15-19 *cui est honor. uirtus. laus et po<te>stas ips<i qui> regnat <in se>cola secolorum* et du post-scriptum, f. 86v, 9-13, abordé par la suite. Les deux écritures diffèrent l'une de l'autre : la doxologie comporte davantage de ligatures.

16 Ordre de lecture du texte : *Formulae* : 4r-27v + 36r ; *Instructiones* : 36v-75v + 28r-35v + 76r-80r.

Un contraste saisissant distingue la première de la seconde partie du manuscrit. L'onciale, dans le second ensemble, est beaucoup plus belle, écrite selon un module légèrement plus grand. Mais surtout, alors que l'encre des ff. 4 à 81r est terne, celle de la « Passion » et de la lettre est lumineuse. L'encre utilisée pour le texte de la « Passion » et de la missive est une encre sépia aux reflets carmin, hormis

1) l'*initium* de la « Passion » (f. 81v, 1-3, de PASSIO ACAVNENSIVM à PRO HONORE), à l'encre rouge vif ;

2) l'*inscriptio* de la lettre (f. 86r, 18-19, de DOMINO SCO à EVCHERIVS), à l'encre d'un rouge vif également, mais un peu plus terni que celui des trois premières lignes de la « Passion » ;

3) la phrase finale de la lettre (f. 86v, 9-13, de MEMENTOTE à <FRAT>ER), disposée en post-scriptum, tracée en une semi-onciale mêlée de cursive. L'écriture du post-scriptum, qui est l'imitation d'une écriture personnelle, est de la même encre sépia que l'écriture du texte, mais elle a été partiellement repassée en noir. Sa mise en page, au coin de la lettre, à droite, est conventionnelle.

La « Passion » commence en haut d'un verso, à l'intérieur d'un cahier, et non sur un cahier nouveau. Le texte primitif, qui ne porte pas de ponctuation, est écrit en stricte *scriptio continua*, avec un blanc sporadique marquant une fin de phrase ou avec une initiale en ekthésis marquant un nouveau début. L'encre des deux lecteurs qui sont intervenus sur la « Passion » et la lettre apparaît en fort contraste avec le sépia du texte d'Eucler :

1) Le lecteur le plus ancien, avec des traits de plume d'une encre brune tirant sur le noir, s'est contenté de ponctuer le texte pour en faciliter la lecture. Parfois, de deux traits obliques en haut et en bas, il a séparé des mots dans le souci d'éviter une fausse coupe au lecteur affrontant la *scriptio continua*. Son système de ponctuation est lâche et mal élaboré, mais efficace. De grands traits obliques et recourbés marquent la fin des phrases. Comme signe de ponctuation intermédiaire, il se sert du point, parfois des deux points, ou encore d'une ligne oblique de moyenne dimension. Le calame, pour avoir traîné un peu trop près du texte, a laissé quelquefois des traits adventices et non fonctionnels. Sa lecture a été trop rapide pour qu'elle porte sur les mots du texte. Il est vraisemblable que cette première intervention se place au IX<sup>e</sup> s., à l'instar de la deuxième intervention, dont la datation est sûre.

2) La seconde intervention est d'un tout autre ordre. Elle est due à Florus, théologien, diacre et écolâtre de Lyon, mort vers 860. Son écriture autographe et son action à Lyon dans le scriptorium et dans la bibliothèque épiscopale ont fait l'objet et font l'objet d'un examen attentif<sup>17</sup>. Florus, qui nous a laissé une quarantaine de manuscrits annotés de sa main entre 830 et 860, recherchait toutes les œuvres auxquelles le siège de Lyon devait

17 Sur l'écriture de Florus, voir l'introd. à l'édition de la « Collection des douze Pères » du diacre lyonnais par P.I. Fransen – B. Coppiters 't Wallant, *Flori Lugdunensis Collectio ex dictis XII Patrum* (CCM 193 [2002]) XXIII – XXVIII (avec bibliographie afférente). Voir aussi L. Holtz, « La minuscule marginale et interlinéaire de Florus de Lyon », *Gli autografi medievali. Problemi paleografici e filologici. Atti del convegno di studio della Fondazione Ezio Franceschini* (Erice, 25 settembre – 2 ottobre 1990), a cura di P. Chiesa e L. Pinelli. Premessa di C. Leonardi (Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1994) 149-166, VIII tav.

sa grandeur dans l'Antiquité. Eucher, à l'égal d'Irénée, y avait naturellement ses lettres de noblesse. Florus a préparé de multiples passages de la première partie de notre manuscrit en vue d'une compilation aujourd'hui perdue, que seuls nous font supposer crochets et corrections employés selon la technique habituelle du diacre lyonnais. Nous constatons aussi que Florus a lu la « Passion », a corrigé et rénové l'écriture de l'ensemble du texte. Mais, dès le temps de Florus, le texte de la « Passion » était devenu difficilement lisible, sans doute parce que cette partie du manuscrit avait été usée par les lecteurs. Nous avons souligné un fort contraste entre l'état des ff. 4-81r et l'état des ff. 81v-86, qui contiennent la « Passion » et la lettre ; l'encre n'est donc pas seulement en cause. Florus a été contraint de repasser sur le texte en maints endroits en couvrant l'encre sépia par une encre noire, surtout dans les bas de page. Il entreprend ainsi la toilette du texte et corrige ce qu'il tient pour des erreurs de langue. Sa correction se manifeste sous deux formes : ou bien il écrase la première graphie en écrivant la sienne par-dessus, grâce à une encre extrêmement noire — d'un noir plus intense que celle du lecteur précédent —, ou bien il barre la lettre par un réseau de traits particulièrement fins et écrit au-dessus la lettre correcte. Florus ponctue selon un système très régulier. La *distinctio* est indiquée par une barre courte horizontale de gauche à droite formant à son point d'arrivée un angle aigu avec une barre de même longueur tracée vers le bas de droite à gauche, surmontant un point, qui peut cependant se trouver dans l'angle entre les deux barres ou même en avant de la barre horizontale. Ce qui ressemble à point-virgule revêt la même valeur. La *subdistinctio* est indiquée par ce qui correspondrait pour nous à un point d'exclamation tracé obliquement. Mais, pour la *media distinctio*, Florus utilise le simple point, ce qui est source de difficulté. En effet, comme le lecteur précédent recourait lui aussi au point pour les pauses secondaires, il n'est pas possible de déterminer si les points que nous voyons ont été portés par lui ou par Florus. Celui-ci tient compte de la ponctuation de son prédécesseur, souvent la double, parfois l'efface, parfois s'en contente, le plus souvent la complète. Les pages qu'il a retouchées restent de lecture difficile. Il faut par endroits déchiffrer lettre par lettre, et parfois même les lettres à l'encre noire sont complètement effacées : des mains pieuses, après Florus, ont continué à user les pages de la « Passion ».

Enfin, on peut mentionner l'intervention unique d'une troisième main, qui, dans la marge de gauche du f. 81v, répète le titre de l'œuvre, en l'isolant des trois lignes en rouge qui empiètent sur le début du texte lui-même ; la forme du premier –N– de ACAVNENSIVM, petit N de type capital dont la première haste plonge vers le bas et dont le trait médian est horizontal au lieu d'être oblique, pourrait trahir l'intervention du collaborateur et héritier de Florus de Lyon, Mannon de Saint-Oyen<sup>18</sup>.

### *b) La leçon gentilibus*

Ce manuscrit de Paris 9550, le plus ancien témoin de la « Passion », présente (f. 81v, 31) GENTILI suivi d'une dernière lettre, peu lisible, mais dont on voit la partie droite qui ressemble au chiffre arabe 3 : ce sont les deux courbes d'un B oncial. Une double conclusion s'impose :

18 Pour l'étude de l'écriture et la biographie de ce personnage, voir A.-M. Turcan-Verkerk, « Mannon de Saint-Oyen dans l'histoire de la transmission des textes », RHT 29 (1999) 169-243.

1) comme -LI- se distingue avec netteté, la lecture *gentibus*, adoptée par Wotke, ne peut être retenue ;

2) comme le reste de courbe que l'on voit après -LI- ne peut représenter un -S, la lecture *gentilis*, adoptée par Krusch, ne peut, elle non plus, être retenue.

Sur la base de notre manuscrit, il convient donc d'écarter les lectures *gentibus* et *gentilis*.

Hormis le passage qui nous occupe, il y a, dans la « Passion » et dans la lettre, 34 formes qui présentent une finale en *-ibus*. Les voici, précédées de la numérotation des paragraphes dans l'édition Krusch et suivies de la foliation dans le manuscrit :

§ 1) martyribus	f. 81v, 8	MARTYRIB·
§ 2) ritibus	f. 81v, 24	RITIB·
§ 3) partibus	f. 82r, 5	PARTIB·
§ 4) Acaunensibus	f. 82r, 21-22	ACAVNEN//SIB· (-SIB corrigé en -SIBUS par Florus)
§ 5) milibus	f. 82r, 27	MILIB·
milibus	f. 82r, 28	MILIB·
pergentibus	f. 82r, 31	PERGENTIB·
radicibus	f. 82v, 1	RADICIB·
uiantibus	f. 82v, 2	VIAN·TIB·
faucibus	f. 82v, 4	FAVCIB·
§ 7) quibus	f. 82v, 32	QVIB·
§ 8) legibus	f. 83r, 13-14	LE//GIB·
omnibus	f. 83r, 14	OMNIB·
§ 9) primoribus	f. 83r, 20	PRIMORIBVS (-ibus non abrégé)
auctoribus	f. 83r, 20-21	AVCTO//RIBVS (-ibus non abrégé)
ciuibus	f. 83v, 9	CIVIB <sup>~</sup>
§ 10) agminibus	f. 84r, 19	AGMINIB ; (le [:] est une retouche du [*] antique effacé)
persecutoribus	f. 84r, 26-27	PERSE//CVTORIBVS (-ibus non abrégé)
percussoribus	f. 84r, 28	PERCVSSORIBVS (-ibus non abrégé)
inruentibus	f. 84v, 5	INRVENTIBVS (-ibus non abrégé)
§ 11) procumbentibus	f. 84v, 6	PROCVMBENTIBVS (-ibus non abrégé)
corporibus	f. 84v, 7	CORPORIBVS (-ibus non abrégé)
legionibus	f. 84v, 22	LEGIONIBVS (-ibus non abrégé)
§ 12) exultantibus	f. 84v, 31	EXVLTANTIBVS (-ibus non abrégé)
requirentibusque	f. 85r, 1-2	REQVIRENTIBV <sup>~</sup> //QVE
inruentibus	f. 85r, 4	INRVENTIBVS (-ibus non abrégé)
martyribus	f. 85r, 5-6	MARTYRI//BVS (-ibus non abrégé)
§ 17) manifestantibus	f. 85v, 15	MANIFESTANTIBV <sup>~</sup>
§ 18) omnibus	f. 85v, 30	OMNIB·
manibus	f. 86r, 5	MANIB·
pedibus	f. 86r, 5	PEDIB·
§ 19) curacionibus	f. 86r, 13	CVRATIONIB·
epist.) auctoribus	f. 86r, 25-26	AVCTO//RIB·
suffragantibus	f. 86v, 5	SVFFRAGANTIB·

On constate que, abstraction faite de notre forme *gentilibus*, sur les 34 formes se terminant en *-ibus* attestées dans la « Passion » :

- 18 ont la finale *-us* abrégée sous forme d'un point, un peu au-dessus de la mi-hauteur de la ligne, approximativement aux 3/5. Le point qui suit *-B* quand en fin de mot la désinence *-BUS* est abrégée est toujours un point d'origine, de première main, conforme à l'usage antique.

- 5 présentent, pour cette finale *-ibus*, une situation particulière :

- f. 84r, 19 (§ 10) *AGMINIB*; Le point d'abréviation originel a été recouvert à l'époque carolingienne par un signe de ponctuation à l'encre noire ressemblant à notre [;]

- f. 83v, 9 (§ 9) *CIVIBV* est suivi d'un trait de fuite courbe et fin vers le haut, partant de la seconde haste verticale du V ; c'est l'ancienne abréviation, de première main, de *-us* intégrée à l'onciale. Il en est de même pour f. 85v, 15 (§ 17) *MANIFESTANTIBV*. En 85r, 1-2 (§ 12) *REQVIRENTIBV*//*QVE*, Florus a ajouté en fin de ligne q ; en minuscule caroline et a barré au début de la ligne suivante les trois lettres onciales *QVE* qui se trouvaient en un endroit défectueux du parchemin

- f. 86r, 25-26 (epist.) *AVCTO*//*RIB*' : le point d'abréviation après B étant sans doute effacé, ce signe qui ressemble à l'esprit doux a été rajouté à l'encre noire en haut du B pour signifier la finale *-us*

- 11 ne sont pas abrégées.

Après *GENTILIB*, on aperçoit, non sans difficulté, un point qui suit le B et est à l'encre noire, non que Florus, apparemment, ait introduit ici une ponctuation faible, mais parce qu'il semble avoir repassé sur le point d'abréviation originel, dont on aperçoit des traces. La forme *GENTILIB*' correspond donc pleinement à la pratique antique, observée systématiquement dans les huit premiers paragraphes du texte de la « Passion ».

### c) Mélecture dans l'éd. *Wotke*

Comme nous l'avons souligné, *Wotke* édite *gentibus*. Il fonde son édition de notre « Passion » sur deux manuscrits : P = Parisinus 9550 et D = Sangallensis 563. Dans son appareil critique négatif, *Wotke* signale que *gentibus* est omis en D. Par inférence, le lecteur déduit nécessairement que *gentibus* est la leçon de P ; il est ainsi victime d'une mélecture de *Wotke*, puisque, comme nous venons de le constater, le Parisinus, en réalité, atteste *gentilibus*.

### d) occurrences de *gentilis* chez *Eucher*

Dans la phrase précédente, *Eucher* dénonce Maximien pour être « adonné aux rites exécrables des païens » (*exsecrandis gentiliū ritibus deditus*). Le vocable figure à nouveau plus loin dans le texte (§ 17 *gentilem* ; *gentilis*). Le terme est largement attesté dans les autres écrits d'*Eucher* : form. 3 p. 19, 6 *oleaster homo sine fructu uel gentilis* ; *in apostolo* : « *si autem tu ex naturali excisus es oleastro* » « olivier sauvage : homme qui ne porte pas de fruit ou païen ; dans l'apôtre : « *si toi tu as été retranché de l'olivier sauvage auquel tu appartenais par nature [Rom 11, 24]* » ; 4 p. 27, 7 *populus gentiliū* ; 4 p. 28, 12 *gentiles* ; 4 p. 29, 1 *gentilis* ; 4 p. 29, 4 *gentilem* ; 9 p. 52, 10 *gentilis* ; 9 p. 57, 15 *gentiliū populus* ; instr. 1 p. 79, 24 *gentilis* ; 1 p. 117, 18 *de gentilibus* ; 1 p. 118, 22 *gentiliū prauitas* ; 2 p. 160, 10 *ethnicus gentilis*.

### e) *association de barbarus et gentilis*

Pour l'association des deux termes *barbarus* et *gentilis*<sup>19</sup>, on se rapportera au témoignage de Victor de Vita, dans l'Histoire de la persécution vandale en Afrique (a. 484), 1, 36 (1, 11) ... *Christi discipuli ... coeperunt praedicatione et conuersatione sua ad cognitionem domini dei nostri barbaros inuitare ; et tali modo ingentem multitudinem gentilium barbarorum Christo domino lucrauerunt, ubi ante a nullo fama Christiani nominis fuerat diuulgata* « ... les disciples du Christ ... entreprirent par leur prédication et par leur propre exemple d'amener les barbares à la connaissance du Seigneur notre Dieu, et de cette manière gagnèrent au Seigneur une immense foule de barbares païens là où personne auparavant n'avait répandu la renommée du nom chrétien. (Ed. et trad. S. Lancel[CUF 2002]) ».

### f) *uagatio ou uacatio ?*

Faut-il lire *uagatione* ou *uacatione* ? Wotke, suivi par Krusch, édite *uallgatione*, qu'il donne comme la leçon de notre Parisinus 9550. Il convient de relever que VA, en fin de ligne (f. 81v, 30), qui n'a pas été repassé par Florus, est lisible, mais qu'au début de la ligne suivante, C>G, TI et la deuxième haste de N ont été repassés à l'encre noire. Pour la discussion que soulève *uacatione* / *uagatione*, un point de comparaison particulièrement éclairant est fourni par le –G– de ERGA, quelques lignes plus haut (f. 81v, 25) ; le trait distinctif qui différencie la figure du G de celle du C y apparaît, en effet, sous deux formes : tel qu'il a été tracé initialement par le copiste et tel qu'il a été dessiné ultérieurement par Florus. Pour distinguer le G du C, la première main trace un trait fin qui forme un angle très aigu avec la courbe du corps principal de la lettre ; chez Florus, en revanche, le trait distinctif est plus long et descend presque à la verticale. Le trait de Florus, rectiligne et long, forme un angle ouvert avec la courbe, alors que le trait primitif se niche juste sous la courbe. Or, dans VAC/GATIONE, on n'aperçoit pas, sous la courbe, la moindre trace d'un trait distinctif qu'aurait tracé la première main. La courbure de la lettre est entièrement recouverte par l'encre noire de Florus, sauf en un point minuscule vers le haut, mais il n'y a pas trace d'un signe distinctif de première main qui irait se nicher dans la courbure. La paléographie nous autorise à conclure que le G représente une correction de Florus et que la leçon originelle est VACATIONE. On rappellera encore qu'une partie de la tradition manuscrite (voir éd. Krusch, app. ad l.) rapporte *uacatione*.

*Vacationem dare* est une tournure bien attestée dans la langue militaire au sens de : « exempter du service militaire »<sup>20</sup>. Pour la construction de *uacatio* sujet de *dare* au passif,

19 Voir aussi, dans Jérôme, Commentaire à Isaïe, 7, 19, 5/11 [comm. à Is. 19, 8] (CCL 73 [1963] 280, 48-51) ζύτων ... quod ... uulgo in Dalmatiae Pannoniaeque prouinciis, gentili barbaroque sermone appellatur sabaium ; dans Adamnan (624-704), Vie de Colomba, 2, 27 (Ed. and transl. by A.O. Anderson & M.O. Anderson [Oxford 1991]) *sed et gentiles barbari qui ad praesens inerant eiusdem miraculi magnitudine quod et ipsi uiderant compulsi deum magnificauerunt christianorum*.

20 Le terme *uacatio* est connu d'Eucher, qui l'utilise dans ses *Instructions* : 1, p. 109, 1-6 Wotke (CSEL 31.1) *quid intellegendum est loco illo in quo scribitur : « orate, ne fiat fuga uestra hieme uel sabbato » ? secundum historiam ita intellegendum est, ne fiat fuga uestra hieme, id est, ne tribulatio fugae temporis accumulatur iniuria. ne fiat fuga uestra sabbato : ne eo utique die quo habere requiem uacationemque consuistis* « que faut-il comprendre dans le passage où il est écrit : "priez pour que votre fuite ne tombe pas en hiver, ni un sabbat [Mt 24, 20]" ? ; selon l'histoire, il faut comprendre ainsi, que votre fuite ne tombe pas en hiver, c'est-à-dire



cf. Cic. Verr. II 4 (*de signis*), 23 *pro hisce rebus uacatio data est ab isto sumptus, laboris, militiae, rerum denique omnium* « voilà pour quels motifs il les a exemptés de frais, de corvées, de service militaire, de toute charge enfin ».

**g) un reproche cinglant**

Le reproche fait à Maximien est que, plutôt que de se tourner vers l'extérieur, vers l'ennemi qui est au dehors, vers les barbares qui sont ainsi mis en quelque sorte au bénéfice d'un congé, d'une suspension des hostilités, le souverain s'en prend à l'intérieur, aux forces intérieures de l'Empire. Sous le propos d'Eucher couve un reproche de décadence, telle que la dénonce Salluste, lorsqu'il décrit *a contrario* la pureté ancestrale antérieure à la déchéance : Catil. 9, 2 *iurgia, discordias, simulates cum hostibus exercebant, ciues cum ciuibus de uirtute certabant* « ils (= les ancêtres) exerçaient querelles, discordes, inimitiés contre les ennemis du dehors ; entre citoyens, c'est de vertu qu'on rivalisait ». De même Horace reproche-t-il aux Romains de prendre les armes non pas contre leurs ennemis extérieurs traditionnels, les Carthaginois, les Bretons et les Parthes, mais contre leurs concitoyens, pour la ruine de leur propre cité ; le poète dénonce l'atrocité de ces guerres civiles : epod. 7, 11-12 *neque hic lupis mos nec fuit leonibus / umquam nisi in dispar feris* « jamais, dans leur férocité, ni les loups ni les lions n'en usèrent ainsi, sinon contre une espèce différente ».

C'est bien ce sentiment que les soldats de Maximien expriment à leur empereur : § 9 *dexteræ istae pugnare aduersum impios adque inimicos sciunt, laniare pios et ciues nesciunt. meminimus nos pro ciuibus potius quam aduersus ciues arma sumpsisse* « ces mains savent combattre contre les impies et les ennemis, elles ne savent pas déchirer les justes et les citoyens. Nous gardons à l'esprit que nous avons pris les armes pour les citoyens plutôt que contre les citoyens ».

L'opposition symétrique que ce § 9 marque entre « impies/ennemis » et « justes/citoyens » éclaire, au § 2, la négligence coupable de Maximien, dénoncé pour laisser en repos des « barbares païens » (*barbaris gentilibus*), autrement dit des « ennemis impies », alors qu'il porte la guerre contre des citoyens engagés dans la foi.

l. 15 **religionem**. Il y a, dans l'œuvre d'Eucher, 6 occurrences du substantif *religio* : form. praef. p. 5, 20 Wotke *omnis ... disciplina nostrae religionis* : désigne la religion epist. ad Val. col. 712C (p. 56, 19 Pricoco) : alors que Pricoco attribue au terme le sens spécifique de vie religieuse, Cristiani<sup>21</sup> lui reconnaît son sens général de religion col. 719A (p. 82, 395 Pricoco) : appliqué à Hilaire d'Arles, le terme désigne la vie religieuse, selon Cristiani (p. 46), ou la vie monastique, selon Pricoco. Cristiani (p. 46, n. 23) s'étonne que, dans ce passage où il est associé à Pétrone de Bologne, Hilaire soit célébré pour sa vie monastique, à la différence de Pétrone qui l'est pour son épiscopat, alors que tous deux furent évêques ; la raison est probablement, selon lui, qu'Eucher estimait Hilaire

que l'épreuve de la fuite ne soit pas augmentée par l'offense du temps ; que votre fuite ne tombe pas un sabbat : qu'elle ne tombe pas en tout cas le jour où vous avez l'habitude de goûter au repos et à l'inactivité ».

21 Eucher de Lyon, Du mépris du monde. Trad. L. Cristiani (Paris 1950) 32.

plus illustre par son titre de solitaire que par celui d'évêque. Mais, comme l'a fait valoir Courcelle<sup>22</sup>, le mot pourrait tout aussi bien revêtir, dans le contexte donné, le sens général de religion, qu'Hilaire préféra au rang suprême dans le monde

col. 719B (p. 84, 411 Pricoco) : désigne la religion

pass. Acaun. 2, où, dans un contexte en relation avec *Dei ueri cultum*, je ne conçois pas que le terme puisse désigner autre chose que la religion, et en l'occurrence le christianisme

pass. Acaun. 6 *christianis se inbutos sacris et diuinae religionis cultu institutos, unum se aeternitatis Deum colere*, où *religio* désigne indubitablement le christianisme.

22 P. Courcelle, « Nouveaux aspects de la culture lérinienne », REL 46 (1968) 389-390 (379-409) = Opuscula selecta. Bibliographie et Recueil d'articles publiés entre 1938 et 1980 (Paris 1984) 259-260 (249-279).

# Eucherius : Passio Acaunensium Martyrum Bemerkungen zu Sprache und Stil in Prolog und Reden

Werner Steinmann  
Universität Freiburg

Das Martyrium der Thebäischen Legion ist in zwei deutlich unterschiedlichen Versionen überliefert, einerseits durch eine *Passio anonyma* aus dem 7.Jh., andererseits durch den Bericht des Lyoner Bischofs Eucherius aus der Mitte des 5.Jh. Die beiden Versionen unterscheiden sich in mehrfacher Hinsicht, etwa was die Chronologie der Ereignisse oder die Begründung des Martyriums betrifft. Im Rahmen dieses Beitrags beschäftige ich mich mit sprachlichen, stilistischen und literarischen Eigenheiten vornehmlich des Eucherius-Textes<sup>1</sup>.

Die *Passio anonyma* ist in einem einfachen Latein abgefasst. Vorherrschend sind parataktisch angeordnete, kurze Sätze, es fehlt jeder sprachliche Schmuck wie Stilfiguren oder Prosarhythmus, Wortschatz und Syntax haben einen stark vulgärlateinischen Einschlag. Demgegenüber gestaltet Eucherius sein Werk mit literarischem Anspruch und grossem rhetorischem Aufwand und Geschick<sup>2</sup>. Es zeigt sich deutlich sein Bemühen, in die Tradition der antiken Geschichtsschreibung und Epik einzutreten<sup>3</sup>. Dies lässt sich am besten anhand seines Einleitungskapitels und der Reden in den späteren Kapiteln zeigen.

Das 1. Kapitel ist als Prooimion für das Gesamtwerk gestaltet ; es hat ausgeprägt programmatischen Charakter und findet in der *Passio anonyma* keine Entsprechung. Die Reden (vor allem in Kap.9) sind gegenüber der *Passio anonyma* bedeutend ausgebaut und stellen eine eigentliche σύγκρισις der Lebensideale des Christen und des römischen Bürgers dar.

- 1 Das Verhältnis zwischen den beiden Versionen in Bezug auf Chronologie und inhaltliche Abhängigkeit ist noch ungeklärt. Es gibt mehrere Erklärungsmöglichkeiten : Eine gemeinsame Vorlage, die in den beiden Versionen selbständig weiterentwickelt wurde, die *Passio anonyma* als eine stilistisch vereinfachte und angepasste Version des Eucherius-Textes, oder umgekehrt der Eucherius-Text als literarisch verfeinerte Version einer älteren Version der *Passio anonyma*.
- 2 Dies gilt allerdings nur für die ersten 13 Kapitel. Der Rest des Werkes ähnelt der Sprache der *Passio anonyma*, und wirkt als nachträgliche Anfügung.
- 3 Ein massvoll positives Urteil über die literarischen Fähigkeiten des Eucherius etwa bei *Jülicher*, RE s.v. Eucherius.

### I. Kap.1 als Prooimion zum Gesamtwerk

*Sanctorum passionem martyrum, qui Acaunum glorioso sanguine illustrant, pro honore gestorum stilo explicamus.*

Dieser inhaltsreiche Einleitungssatz mit seinem rhetorisch komplexen Aufbau erfordert einige sprachliche Erklärungen : Auffällig ist zum ersten die Zeitform des Hauptverbs *explicamus* im Praesens, wo man für die Ankündigung der nun folgenden Darstellung ein Futur oder den Konjunktiv Praesens erwarten würde<sup>4</sup>. Der Satz wird denn auch in den gängigen Übersetzungen wiedergegeben mit : *Wir wollen darstellen ; nous voulons présenter*. Auf der Suche nach Parallelen für dieses ankündigende Praesens wird man fündig vor allem in der hymnischen Literatur<sup>5</sup>, sodass es nahe liegt, auch aus der Eucherius-Einleitung einen feierlichen, hymnischen Ton herauszuhören<sup>6</sup>.

Die für unsere Stelle aussagekräftigste Parallele aber stellt wohl das Prooimion zu Vergils Aeneis dar : *Arma virumque cano*. Es lassen sich denn auch einige Vergleichspunkte finden, die darauf hinweisen, dass Eucherius bei seiner Darstellung den Vergilischen Helden im Auge hatte : Zentrale Begriffe sind jeweils *labor* und *pericula*, die Aeneas auf sich nehmen muss, um mit seinen Gefährten das ersehnte neue Vaterland zu erreichen, die Märtyrer, um zur *vita beata* zu gelangen. Im Weiteren sind die staatspolitisch und religiös wichtigen Begriffe *fides* und *pietas* zu nennen, die in der grossen Rede des Kap.9 Gegenstand eines ausführlichen Vergleichs werden. Wichtig sind aber auch die Gegensätze : Die ersten Worte geben jeweils das Thema vor :

*Arma virumque cano* gegen *Sanctorum passionem martyrum ... explicamus*.

Es stehen sich gegenüber : einerseits die Waffentaten, mit denen Aeneas sein Ziel erreicht, als Handlung, andererseits das Martyrium als Erleiden, dem das Niederlegen der Waffen vorausgeht (*depositis armis*) ; hier der tatkräftige Held, dort die Schar der gottergebenen Märtyrer<sup>7</sup>.

Neben diesen Hauptbegriffen des Einleitungssatzes verdienen auch die dazwischen liegenden Worte Beachtung :

*pro honore gestorum stilo explicamus*.

Die Wendung *pro honore gestorum* wird in den Übersetzungen etwa wiedergegeben mit : *Zu Ehren der Taten, à l'honneur des faits*. Diese Übersetzung wird dem Ausdruck sprachlich nicht gerecht<sup>8</sup>, aber auch inhaltlich wirkt sie im Rahmen der programmatischen Einleitung

4 So lautet etwa der Einleitungssatz zur Passio Sanctorum Maccabaeorum : *Principium meum sensu Christiano explicabitur*.

5 In den homerischen Hymnen wird zum Teil das Praesens, zur Teil das Futur verwendet, ohne dass bedeutungsmässig ein Unterschied feststellbar ist, zB. : Hymnus 18 : Ἑρμῆν ἀείδω Κυλλήμιον Ἀργειφόντην gegen Hymnus 15 : Ἡρακλέα Διὸς υἱὸν ἀείσομαι. Ein schönes Beispiel für diese Verwendung des Praesens findet sich im Hymnus *Oracula Sibylla*, Buch 7 : Ἀθανάτου θεοῦ υἱὸν αἰείδιμον ἐκ φρενὸς αὐδῶ.

6 Dieses Praesens zur Ankündigung des folgenden Werkes hat in der Grammatik m.W. keine Beachtung gefunden ; vielleicht würde sich eine Bezeichnung wie *Praesens annuntiativum* oder *Praesens κηρυκτικὸν* eignen.

7 Eindrücklich ist die Sperrung der drei wichtigen ersten Worte, wodurch die *sanctitas* der Märtyrer prägnant hervorgehoben wird. Inwieweit Eucherius hier den Gegensatz zwischen dem *einen* Helden und der *Vielzahl* der Märtyrer im Auge hat, bleibt offen. Im späteren Verlauf legt er grossen Wert auf die *multitudo* der Thebäer. Die Verben *canere* und *explicare* ergeben sich aus dem Gegensatz von Poesie und Prosa.

8 *Zu Ehren von* wird im Klassischen Latein wiedergegeben mit *in honorem alicuius* ; *pro honore* in diesem Sinn müsste als vulgärlateinisch bezeichnet werden.

wenig aussagekräftig. *Honor* hat hier nicht die geläufige Bedeutung von *Ehre, Ehrerweisung*, sondern beschreibt die Ehrwürdigkeit, Grossartigkeit der Tat, die die Ehrung erfährt<sup>9</sup>. *Pro* drückt die Entsprechung zwischen der Grösse der Tat und des dafür erforderlichen Lobpreises aus. Eucherius deutet somit an, dass der Aufwand des Schriftstellers jenem der Akteure gleichwertig sein muss, und zeigt seinen Willen, dieser Anforderung durch die Gestaltung seines Werkes gerecht zu werden. Wirkungsvoll nebeneinandergestellt werden die *gesta* der Märtyrer und der *stilus*<sup>10</sup> des Schriftstellers. Die Märtyrer machen mit ihrer Tat Acaunus berühmt<sup>11</sup>, Eucherius erweist ihnen mit seiner Schrift den selben Dienst. Umgekehrt steigert die Bedeutung des Ereignisses auch die Wichtigkeit der Schrift, die darüber berichtet<sup>12</sup>. Klassische Vorbilder für dieses Verhältnis Akteur – Schriftsteller, die Eucherius wohl gekannt hat, sind etwa Sallusts Einleitung zur *Coniuratio Catilinae*<sup>13</sup>, oder der Anfang des Plinius-Briefes an Tacitus zum Vesuvausbruch (Plin.6,16)<sup>14</sup>.

Nach dem Hinweis auf die Glaubwürdigkeit seiner Darstellung – diese beruht auf der lückenlosen Weitergabe des Geschehens über mehrere Generationen hinweg (*per succedentium relationem*) – und die Bedeutung der *memoria* zur Verhinderung der *oblivio* gelangt Eucherius mit dem Schlusssatz des Prooimions: *Nunc iam ipsam beatissimae passionis causam loquamur* ringförmig zum Anfangssatz zurück<sup>15</sup>. Das Wort *causa* wird hier in der weniger geläufigen Bedeutung « Thema », « res de qua agitur », nicht « Grund » verwendet<sup>16</sup>. Das Einleitungskapitel schliesst mit der sehr auffälligen Konstruktion *loqui causam*, womit dieser Satz gleichsam das Gegengewicht zum schwergewichtigen Einleitungssatz bildet<sup>17</sup>.

## II. Bemerkungen zu den Reden (besonders Kap.9)

Die dem Einleitungskapitel folgende Darstellung des Martyriums, die durch eine konventionelle Beschreibung der Örtlichkeit (*situs loci*) unterbrochen wird, ist mit einem

9 Zu dieser Bedeutung vgl. TLL s.v. p.2928,8 ff. Eine vergleichbare Verwendung findet sich etwa bei NOVAT.Cypr.epist.30,4 p.552,10 *honor martyrii*. *Honor* wird durch die Wendung *glorioso sanguine* verdeutlicht.

10 Damit ist das Schreibinstrument des Autors, im weiteren Sinn sein literarisches Werk gemeint.

11 Acaunum ...illustrant (Kap.1).

12 Man könnte also in der mehrfachen Betonung der gewaltigen Opferzahlen (*multitudo martyrum*) neben andern Gründen auch diesen literarischen Topos erkennen, der vor allem aus der Einleitung des Thukydeischen Geschichtswerkes bekannt ist.

13 *Pulchrum est bene facere, etiam bene dicere haud absurdum est. Et qui fecerunt et qui gesta aliorum scripserunt, laudantur*. Auffällig ist hier der parallele Ausdruck *gesta aliorum*. Sallust betont, dass die Leistung des Schriftstellers schwieriger und undankbarer ist.

14 *Morti eius immortalis gloria est, si a te celebratur*. Es folgt die prägnante Gegenüberstellung von *scribenda facere* und *legenda scribere*.

15 Hier verwendet Eucherius nun den im Einleitungssatz erwarteten Coniunctivus adhortativus.

16 Es folgt ja die minutiöse Darstellung des Martyriums, während die Gründe dafür nur beiläufig erwähnt werden. Zudem wird das Wort *causa* im Kapitel 13 wiederholt, wo die feiernden Mörder dem nachträglich hinzukommenden Victor den Ablauf des Geschehens der Reihe nach berichten (*Victor ab exsultantibus per ordinem causam cognovit*).

17 *Loqui* ist nach Ausweis des TLL (p.1671,40 ff.) nur mit pronominalem Akkusativ-Objekt gebräuchlich. Nominales Objekt scheint hochdichterisch (HOR.carm., MANIL., SIL., STAT.) oder umgangssprachlich (ITALA) zu sein.

bemerkenswerten Aufwand an rhetorischen Mitteln gestaltet. Dies wird vor allem durch den Einschub von stilistisch ausgefeilten Reden erreicht. Dass diese dem rhetorischen Geschick des Eucherius zu verdanken sind, wird schon aus den dunkel formulierten, die Quellenlage verschleiern den Einleitungsworten zu den Reden deutlich<sup>18</sup>. Den Höhepunkt dieser Reden bildet die grossangelegte Verteidigungsrede der Thebäer dem Kaiser Maximian gegenüber (Kap.9), in der alle Register der Stilkunst gezogen werden. Auffällig ist etwa die Häufung von Trikola<sup>19</sup> oder Chiasmen<sup>20</sup>. Vor besondere Schwierigkeiten gestellt wird der Übersetzer durch die Vorliebe des Autors für die *Variatio verborum*. Als Beispiel sei genannt : Als Ausdruck für den Befehl des Kaisers an die Legion gebraucht Eucherius auf kürzestem Raum die ganze Synonymenliste : Er nennt ihn *praecepta Caesaris, mandata, imperia, iussa, denuntiatio iterata*<sup>21</sup>.

Im Folgenden soll auf ein Übersetzungsproblem eingegangen werden, das besonders in der grossen Rede des Kap.9 akut wird : Es ist dies der Doppelsinn, den Eucherius als christlicher Bischof und in der antiken Kultur Gebildeter zahlreichen Wörtern unterlegt<sup>22</sup>. Die Eigenart dieser Rede als σύγκρισις zweier Lebensformen bringt es nun mit sich, dass Eucherius lateinische Wörter, die in der profanen und in der christlichen Sprache je spezifische Bedeutungen haben, an ein und derselben Stelle in ihrer Doppeldeutigkeit verwendet, Dies in der Übersetzungssprache nachzubilden erweist sich vielfach als unmöglich. Ich gebe zwei Beispiele aus der Rede des Kap.9 :

*Iuravimus primum in sacramenta divina, iuravimus deinde in sacramenta regia.*

Um des Wortspiels willen sind hier sowohl die Wortbedeutung von *sacramentum*, wie auch die Konstruktion von *iurare* zu einer kunstvollen Einheit verschmolzen<sup>23</sup>. Die für die eidliche Verpflichtung auf den Herrscher verwendete Konstruktion des Verbs *iurare* lautet : *iurare sacramentum in Caesarem*<sup>24</sup>, im Kontext der Glaubensverpflichtung dagegen findet sich eher die hier vorliegende Konstruktion : *iurare in sacramenta Christi*. Ein weiteres Beispiel : Maximianus hatte der Thebäischen Legion seinen Befehl zukommen lassen, was als *mandatum* bezeichnet wird (in der Folge treten dafür andere Ausdrücke wie *imperium, iussum* ein). Die Antwort der Thebäer wird durch den Satz eingeleitet :

*Mandata mittunt sicut pia ita et fortia.*

Es geht hier um die Einordnung der Begriffe *mandatum* und *pia*. *Mandatum* zeigt drei Bedeutungsnuancen, die hier diskutiert werden können : Zum ersten ist es der Sinn, den das Wort im Mund des Kaisers hatte : « Auftrag », « Anordnung », « Befehl », der aber der Stellung der Legionäre nicht angemessen ist. In einem zweiten, christlichen

18 Z.B. zu Beginn des Kap.9 : *mandata...., quae feruntur fuisse in hunc modum*, womit Eucherius darauf hinweist, dass die Reden auf mündlicher Überlieferung beruhen, die nun dem Sinn nach wiedergegeben wird.

19 Z.B. *si quid statueris, si quid iusseris, si quid admoveris*, oder *pro iustitia, pro pietate, pro innocetium salute, oder ignes, tormenta, ferrum subire parati sumus*.

20 *A te stipendium laboris accepimus, ab illo vitae exordium*.

21 Phantasiereich dargestellt ist etwa die steigende Wut des Kaisers gegenüber den rebellierenden Thebäern : *Insania aestuat, furebat, in furorem exarsit, praecipiti ira fervidus*.

22 Als wichtige neuere Studie zu diesem Thema sei genannt : Gnlika : *Der neue Sinn der Worte*. In : Frühmittelalterliche Studien 26,1992, 32-64 (= id., Prudentiana II. Exegetica, München/Leipzig 2001, 322-363).

23 *Sacramentum* im Kontext der Bindung an den weltlichen Herrscher bedeutet soviel wie « Fahneid », « Dienstverpflichtung », im christlichen Sinn « Heilsgeheimnis », « Mysterium ».

24 Z.B. TAC.hist.1,76,1 *iurasse in eum Othonem ...legiones*.

Sinn bedeutet es « Gebot Gottes ». Die Stelle wäre also in dem Sinn zu verstehen, dass die Thebäer dem Kaiser ihre heiligen (*pia*) und stark verpflichtenden (*fortia*) Gebote Gottes übersenden und auf deren Einhaltung pochen<sup>25</sup>. Die dritte Bedeutung des Wortes *mandatum* als « Mitteilung » ist im profanen Latein geläufig und bezeichnet den diplomatischen Austausch von Botschaft und Gegenbotschaft<sup>26</sup>. Wenn diese Bedeutung auch bei Eucherius anzunehmen ist, wie es mir nahe liegend scheint, stellt sich die Zusatzfrage nach dem Sinn der Adjektive *pia* und *fortia*. Die Antwortrede der Thebäer ist ja eine Loyalitätserklärung sowohl an den Kaiser wie an Gott, und beides ist im Wort *pius* enthalten<sup>27</sup>. In den mir bekannten Übersetzungen wird *pius* als « gottesfürchtig », *fortis* als « charakterstark » gedeutet, dass Eucherius im Zusammenhang dieser *pia mandata* an die Loyalität dem Kaiser gegenüber denkt<sup>28</sup>, oder aber beide Beziehungen in dem einen Ausdruck vereinigt<sup>29</sup>.

Mit diesen philologischen Anmerkungen zum Text des Eucherius versuchte ich zu zeigen, wie es dem Autor gelungen ist, dank seiner Vertrautheit mit der christlichen Latinität und seiner profunden Kenntnis von Sprache, Stil und Rhetorik des klassischen Latein und seiner Literaturgattungen das Martyrium der Thebäischen Legion, wie es ihm vorschwebte, in ein kleines literarisches Meisterwerk zu gießen. Zugleich scheint mir eine vertiefte Auseinandersetzung mit den Textgrundlagen und der sprachlichen Gestaltung vordringlich und lohnenswert.

25 Dieser Interpretation steht m.E. schon die Verwendung des Adjektivs *pia* entgegen. Am seiner Stelle wäre ein Wort wie *sacra* zu erwarten.

26 Eine schöne Parallele bietet CAES.b.Gall.I 35 und 37 : Caesar schickt seine Botschaft an Ariovist (*Caesar legatos cum his mandatis ad eum mittit*), die Gegenbotschaft des Ariovist mit mit den Worten eingeleitet : *Haec Caesari mandata referebantur*.

27 *Pius* ist geläufiges Attribut der Legionen.

28 Die beiden Adjektive würden einen gewissen Gegensatz bilden : « Loyal aber doch standhaft ».

29 Ein kleines Beispiel aus dem späteren Kap.19 sei hier angefügt, in dem das Wort *rapitur* einen Doppelsinn enthalten könnte : Dem heidnischen Handwerker, der sich versündigt hatte und allein in der Bauhütte zurückgeblieben ist, erscheinen nun die Heiligen Märtyrer : *Hic faber rapitur adque ad poenam distenditur*. Im juristischen Kontext kann das die gewaltsame Überstellung ans Gericht bedeuten (XII-Tafelgesetz : *in ius rapitur*), im allgemeinen (vor allem auch christlichen) Sprachgebrauch das plötzliche Dahingerafftwerden aus dem irdischen Leben (cf.AMBR.Obit.Theod.).





# Die inventio martyrum bei Theodorus und Ambrosius : Die Frage der Priorität

Otto Wermelinger  
Universität Freiburg

Die von Johannes Divjak neuentdeckten und mit viel Sorgfalt edierten Augustinusbriefe, die seit mehr als zwanzig Jahren der Forschung zugänglich sind, erlauben neue Einblicke in die Alltagsprobleme des beginnenden fünften Jahrhunderts.<sup>1</sup> Im 29. Brief beantwortet Augustinus die Anfrage eines Paulinus, der mit dem Mailänder Diakon und ehemaligen Sekretär des Ambrosius identisch sein muss. Dieser Paulinus hat vor nicht langer Zeit die *Vita Ambrosii* veröffentlicht und in diesem Zusammenhang in Kap. 14 über die *inventio* und *translatio* der Märtyrer Protasius und Gervasius vom Jahre 386 gesprochen, in Kap. 29 von der 394 erfolgten Bestattung des Vitalis und Agricola in Bologna berichtet und in Kap. 32-33 die kurz nach dem Tod des Theodosius im Jahre 395 erfolgte Überführung der Nazarius in die Apostelbasilika beschrieben.<sup>2</sup> Das Werk des Paulinus schliesst mit der *Translatio* von Reliquien der Märtyrer Sisinnius, Martyrius und Alexander vom Nontal, nördlich von Trient, nach Mailand, die nur wenige Wochen nach dem Ableben des Ambrosius am 29. Mai 397 während ihrer Missionstätigkeit von der heidnischen Bevölkerung ermordet wurden ; ihre Lebensgeschichte hat Bischof Vigilius von Trient in zwei Briefen, die an Johannes Chrysostomus und Simplicius von Mailand gerichtet sind, nacherzählt.<sup>3</sup>

- 1 ed. CSEL 88 (Ep 1\*-29\*) von 1981; kommentierte Ausgabe mit Übersetzung und hilfreichen Analysen in *Bibl. Aug.* vol 46 B, Paris 1986. Wichtig ist der Sammelband: *Les Lettres de Saint Augustin découvertes par* JOHANNES DIVJAK, Paris 1983. Zu Ep 29\* vgl. J. DIVJAK, art. « Epistulae », *AL* 2 (1996-2002), 893-1057, für Ep 29\* besonders 1026.
- 2 *Vita Ambrosii*, ed. A. BASTIAENSEN, trad. ital., in *Vite die Santi*, vol. III, C. Mohrmann (ed.), Verona 1975, 54-125 (Text und Übersetzung), 281-336 (Kommentar). Bedeutung des Märtyrerkultes in der *Vita Ambrosii* ausführlich bei E. LAMIRANDE, *Paulin de Milan et la Vita Ambrosii*, traduction et commentaire (Recherches Théologie 30), Paris 1983, 135-145. Lamirande (21;24) datiert die *Vita Ambrosii* auf 412/413. Gute Gründe sprechen auch für 422. Vgl. IDEM, La datation de la « *Vita Ambrosii* » de Paulin de Milan, in : *REAug* 27 (1981), 44-55.
- 3 Zu Vigilius vgl. M. FORLIN PATRUCCO, Agiografia nel Trentino Altomedioevale, in : *Atti dell'Accademia roveretana degli agiati* 235 (1985), s. VI, vol. 25 f. A, 155-166 ; EAD., Alle origini della diffusione di un culto : i martiri d'Anania nella patristica coeva, in : *CIVIS* Studi e Testi. Supplemento 2 (1986), 17-42 ; L.F. PIZZOLATO, *Studi su Vigilio di Trento*, Milano 2002 (SPM23) ; die Kongressbände A. V. QUACQUERELLI/ I. ROGGER (ed.), *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*. Atti del convegno tenuto a Trento il 27-28 marzo 1984, Trento 1984 ; R. GRÉGOIRE (ed.), *L'Anania e i suoi martiri*, Trento 1997 (=Bibliotheca civis 10) und R. CODROICO/D. GOBBI (ed.), *Vigilio Vescovo di Trento tra Storia Romana e Tradizione Europea*, Atti del Convegno. Trento 12-13 ottobre 2000, Trento 2001 (=Bibliotheca civis 16). Die Briefe des Vigilius an Johannes Chrysostomus und Simplicianus sind ediert bei E. MENESTÒ, *Le lettere di s. Vigilio*, in : *I martiri della Val di Non*, Trento 1984, 151-170 ; E.M. SIRONI, *Dall'Oriente in Occidente : i santi*

Die Bitte des Paulinus, Augustinus möge von ihm übersandte Märtyrerakten zu literarisch geformten Texten aufbessern, bringt den Angesprochenen in scheinbare Verlegenheit, umso mehr als Ambrosius als Leitbild für ein solches Unternehmen vorgestellt wird.<sup>4</sup> Auf welche Ambrosiustexte sich Paulinus beziehen könnte, ist nicht ersichtlich; denn eigentliche Nacherzählungen von Märtyrerakten finden sich bei Ambrosius nicht.<sup>5</sup> In Hymnus sieben *Grates tibi* über Protasius und Gervasius werden nur die näheren Umstände der Auffindung angesprochen und in Hymnus neun *Victor Nabor Felix* sind Angaben zu Herkunft, zur Hinrichtung in Lodi und zur Rückführung nach Mailand eingeflossen.<sup>6</sup> Das von Paulinus an Augustinus übersandte Material, das zum Teil aus literarisch ausgeformten Texten (*narrata*) und andererseits aus nicht überarbeiteten Gerichtsakten (*gesta forensia*) besteht, findet Augustinus zwar beachtenswert, hält jedoch eine Nachbearbeitung bereits vorliegender Akten, die ihre Direktheit, ihre literarische Härte auszuglätten versucht, nicht für opportun; es lohnt sich nach Augustinus nicht, in diesen Prozess einzutreten, wenn keine zusätzliche Informationen verfügbar sind und der ungeschliffene Text durch nicht belegbare Zusätze in Gefahr gerät, in den Bereich der Phantasie abzuleiten.<sup>7</sup> In diesen Überlegungen wird die Spannung zwischen Dichtung und Wahrheit, zwischen geschichtlicher Vergangenheit und literarischer Fortschreibung sichtbar.<sup>8</sup> Es genügen Augustinus die überlieferten Akten; an ihrem Textbefund, wie sie in den liturgischen Feiern verlesen werden, findet er Gefallen; obwohl allgemein bekannt sein muss, dass diese Akten nachträglich für den liturgischen Gebrauch aufbereitete Texte sind, die das Stadium des blossen Protokolls weit hinter sich gelassen haben.<sup>9</sup>

*Sisinio, Martirio e Alessandro martiri in Anaunia*, Sanzeno 1989, 179-203 (Texte mit Übersetzung); L.F. PIZZOLATO, *Studi su Vigilio di Trento*, Milano 2002 (SPM 23), 146-169 (Edition und Übersetzung), 171-214 (Kommentar).

Das Datum vom 29. Mai 398 wird in der *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire* 2, *Prosopographie de l'Italie chrétienne* (313-604), vol. 1 und 2, Paris/Rome, s.v. Alexander ostiarius 3, Martyrius lector 2 und Sisinius diaconus 2 vorgeschlagen; vgl. auch *ibid.* s.v. Vigilius 1.

Die *Passio sanctorum Sisinnii Martyrii et Alexandri* (BHL 7796) ist neu ediert von C. LEONARDI in: *In factis mysterium legere*. *Miscellanea di studi in onore di Iginio Rogger* in occasione del suo ottantesimo compleanno, a cura di E. Curzel, Bologna 1999, 403-409.

- 4 Aug. Ep 29\*, 1 (CSEL 88), 137, 12-14: « *Quemadmodum obtemperem uoluntati tuae de rebus gestis martyrum nostro sermone digerendis, cum maxime cupiam, nondum colligo.* »
- 5 Aug. Ep 29\*, 1 (CSEL 88), 137, 14-17: « *legi enim quod dignatus es mittere et inueni quaedam aliorum sermone narrata, quaedam uero solis forensibus gestis quae me maxime delectauerunt expressa.* »
- 6 Die ambrosianischen Hymnen sind ediert von A.S. WALPOLE, *Early Latin Hymns*, Cambridge 1922 (=Cambridge Patristic Texts 4), repr. Hildesheim 1966; W. BULST, *Hymni latini antiquissimi*, Heidelberg 1956; und neuerdings unter der Leitung von J. FONTAINE, *Ambroise de Milan*, Hymnes, texte établi, traduit et annoté, Paris 1992, mit ausführlichem Kommentar zu Hymnus 10 (G. Nauvey) und 11 (Y.M. Duval).
- 7 Aug. Ep 29\*, 1 (CSEL 88), 137, 17-22: « *proinde si illa, in quibus nos alii praecesserunt, post ipse narrare uoluer, quasi doctor importunus uidebor uel superfluous operator; si autem illa quae solis gestis forensibus continentur loquendo commemorare uoluer, uereor ne non solum non adiuuem germaniorem affectum quem mihi ipsi fecerunt, cum a me sola ipsa gesta legerentur.* »
- 8 Ausgezeichnete Überlegungen bei CH. SCHÄUBLIN, Zwei Bemerkungen über die Literatur in den neuen Augustin-Briefen, in: *MH* (1984), 54-61 (= IDEM, *Aus paganer und christlicher Antike*. Ausgewählte Aufsätze zur Klassischen Philologie (1970-1997), hg. Von U. Breitenstein/R.C. Schwinges unter der Mitwirkung von T. Schmid, Basel 2005, 287-294).
- 9 Aug. Ep 29\*, 1 (CSEL 88), 138, 14-20: « *Ego autem quid faciam, qui non habeo unde cognoscam quod praeter gesta publica de martyribus cognoscendum est, nisi quod eorum legeram qui me in hoc opere praeuenerunt?* »

Um 400 hat Augustinus In seinem Werk *c. Faustum* die Leitlinien der Märtyrerverehrung in Kapitel 21 des 20. Buches gegen die manichäischen Einwände verteidigt :

« Das Volk der Christen feiert das Gedächtnis der Märtyrer in religiöser Festlichkeit einmal, um zu ihrer Nachahmung anzuspornen, dann um Anteil zu bekommen an ihren Verdiensten und durch ihre Fürbitten Unterstützung zu finden ; doch keinem der Märtyrer, bloss dem Gott der Märtyrer, allerdings an den Gedächtnisstätten, errichten wir Altäre. ... Wenn etwas geopfert wird, wird es Gott geopfert, ihm der die Märtyrer krönte, und wir tun es an der Gedächtnisstätte derer, die er gekrönt hat, damit schon durch die Atmosphäre des Ortes in unserem Herzen die Sehnsucht keimt, unsere Liebe wachsen zu lassen, sowohl zu jenen, denen wir nachfolgen können, wie auch zu ihm, mit dessen Hilfe wir ihnen nachfolgen können. »<sup>10</sup>

Der Nutzen, das *prodesse*, ist in diesen Texten nicht nur am *delectare*, dem Wohlklang zu messen. Der Nutzen liegt im berichteten Geschehen selbst, das den Leser und Hörer zur Nachfolge anstachelt.<sup>11</sup>

Diese augustinische Problematik ist in der Eingangspartie der Passionsgeschichte des Eucherius wiederum anzutreffen. Es liegen Eucherius keine Gerichtsakten vor, wohl aber Berichte, die mündlicher oder schriftlicher Art sein könnten. Die hochstilisierte Vorrede, die der eigentlichen *Passio* vorangestellt ist, stimmt den Leser und Hörer auf einen sorgfältig durchkomponierten Text vor, in dem die biblischen Reminiszenzen und die Anklänge an die römischen Klassiker in jeder Zeile spürbar werden. Es wird nicht mehr ein un bearbeiteter Roh text geliefert. Überdies : Eucherius ist sich des Abstands zum Geschehen voll bewusst, des zeitlichen wie des geographischen. Es geht hier nicht in erster Linie um ein Gerichtsverfahren, das in einfachster Form nacherzählt wird, sondern um Vorkommisse, die in all ihrer Komplexität kaum mehr zu überbieten sind. Ich zitiere :

« Die Passion der heiligen Märtyrer, die Acaunus mit ihrem glorreichen Blut Glanz verleihen, wollen wir, um dieses grossartige Ereignis zu ehren, mit dem Schreibstift (*stilo*) darstellen, und zwar genau mit jener Verlässlichkeit, mit der der Ablauf des Martyriums uns selbst zur Kenntnis gelangte. Denn durch die Weitergabe des Geschehens von Generation zu Generation hat das Vergessen die Erinnerung noch nicht verdrängt. »<sup>12</sup>

*quod autem in gestis publicis lego, si hoc solum meo sermone narrare uoluerio, decolorare id potius quam illustrare conabor. hanc suggestionem meam peto consideres et quid tibi uideatur fiducia fraterna rescribe. »*

10 Aug., *c. Faust.*, 20,21 (CSEL 25/1), 562, 8-12 : « *populus autem christianus memorias martyrum religiosa sollemnitate concelebrat et ad excitandam imitationem et ut meritis eorum consocietur atque orationibus adiuetur, ita tamen, ut nulli martyrum, sed ipsi deo martyrum quamuis in memoriis martyrum constituamus altaria.* ». Und ebd., 14-18 : « *sed quod offertur, offertur deo, qui martyres coronauit, apud memorias eorum quos coronauit, ut ex ipsorum locorum admonitione maior adfectus exurgat ad acuendam caritatem et in illos, quos imitari possumus, et in illum, quo adiuuante possimus.* » Zur Gesamtproblematik siehe M. KLÖCKENER, art. « *Festa sanctorum et martyrum* », in : *AL* 2 (1996-2002), 1281-1305. Zu dieser Stelle und zur Rolle des Augustinus siehe etwa V. SAXER, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine, Paris 1980. Hilfreich ist auch J. DEN BOEFT, « *Martyres sunt, sed homines fuerunt* » : Augustine on Martyrdom, in : *Fructus centesimus. Mélanges offerts à G.J.M. Bartelink*, Steenbrugis/Dordrecht 1989, 115-124.

11 Zu dieser Problematik äussert sich kompetent B. KURSAWE, *docere-delectare-mouere : Die officia oratoris bei Augustinus in Rhetorik und Gnadenlehre*, Paderborn 2000.

12 *Passio Eucherii*, c.1, 32-33 (Edition B. KRUSCH, *Passio Acaunensium martyrum auctore Eucherio episcopo Lugdunensi*, in : *MGH.SRM* 3 (1896), 20-41. Die im Folgenden Kapitel- und Seitenzählung wird nach dieser Edition zitiert.) : « *Sanctorum passionem martyrum, qui Acaunum glorioso sanguine inlustrant, pro honore*

In diesen Aussagen ist die zeitliche Distanz zu den Ereignissen, die nachfolgend berichtet werden, festgehalten, ebenso die literarische Ambition, und zu guter Letzt die Verlässlichkeit und der Wahrheitsanspruch des Berichtes, der über Generationen durch getreue Weitergabe weder verfälscht noch verbogen werden konnte.

Das Ausserordentliche der Ereignisse wird in einem Vergleich festgehalten, der uns mitten in die Problematik spätantiker Frömmigkeit mit ihrer Anbindung an die heroische Zeit der Christenverfolgungen hinführt; vor allem neugegründete Gemeinden in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts sind bedacht, in ihren Kirchen für ihre Glaubensstreue berühmte und für ihren Widerstand gegen die pagane Gesellschaft ausgezeichnete, oder wie Eucherius sagt, im Buch des Lebens verzeichnete Leitbilder vergangener Zeiten vorweisen zu können.

« Wenn schon einzelne Orte oder einzelne Städte wegen einzelner Märtyrer, die sie ihr eigen nennen, Berühmtheit erlangen, und zwar ganz zu Recht, da ja die Heiligen ihre kostbare Seele dem höchsten Gott zurückgeben, mit welcher Hochachtung ist dann jene geheiligte Stätte der Acaunenser zu verehren, in der nach der Überlieferung so viele Tausend Märtyrer für Christus mit dem Schwert hingerichtet wurden. »<sup>13</sup>

Diese ins Unermessliche gesteigerte Zahl übertrifft bei weitem die Zahl der Märtyrer von Lyon aus dem Jahre 177, die Gruppe der zwölf Märtyrer von Scili oder die 18 Märtyrer von Saragossa, die Prudentius im vierten Hymnus preist.<sup>14</sup> Mit Namen sind nur vier bekannt; zu den drei in der eigentlichen Passion erwähnten Mauritius, Exsuperius und Candidus wird als vierter Victor beigezählt, dessen Herkunft unklar bleibt, aber sehr wohl, wie einige meinen,

*gestorum stilo explicamus, ea uitque fide, qua ad nos martyrii ordo pervenit, nam per succedentium relationem rei gestae memoriam nondum intercepti oblivio.* » Bemerkungen zum Eucherius-Bericht bei W. BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, I Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Grossen, Stuttgart 1986 (= Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8), 259-266 und bei S. PRICOCO, *L'Isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma 1978 (= *Filologia e critica* 23), 204-239. Weitere Literaturangaben siehe im Beitrag von Beat Näf in diesem Band, Anm. 11.

- 13 Passio Eucherii, c.1, 33: « *Et si pro martyribus singulis loca singula, quae eos possident, vel singulae urbes insignes habentur, nec immerito, quia pro Deo summo pretiosas sancti animas refundunt, quanta excolendus est reverentia sacer ille Acaunensium locus, in quo tot pro Christo martyrum milia ferro caesa referuntur?* » Zu der Problematik etwa A. MERKT, *Maximus I. von Turin*. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext, Leiden/New York et al. 1997 (= *Suppl. VigChr* XL), 232-266; *L'évêque dans la cité du iv<sup>e</sup> au v<sup>e</sup> siècle, Image et autorité*, Actes de la table ronde organisée par l'Istituto patristico Augustinianum et l'École française de Rome (Rome, 1<sup>er</sup> et 2 décembre 1995), éd. par É. REBILLARD/C. SOTINEL, Rome 1998; J. HOWARD-JOHNSTON/P.A. HAYWARD (eds.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford 1999; L.GRIG, *Making Martyrs in Late Antiquity*, London 2004.
- 14 Märtyrer von Lyon: Text bei Eusebius h.e. 5,1,3-5,2,8, ediert und übersetzt bei H. MUSURILLO, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1971/2000, 62-89; und bei A.A.R. BASTIAENSEN (ed.), *Atti e passioni dei martiri*, Milano 1987, 59-95. Vgl. dazu die Kongressakten *Les Martyrs de Lyon (177)*, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique N° 575, Ed. CNRS, Paris 1978. Märtyrer von Scili: Text bei H. Musurillo, 86-89 und bei Bastiaensen, 97-105. Vgl. dazu V. SAXER, *Saints Anciens d'Afrique du Nord*, Citta del Vaticano 1979, 31-34. Die Märtyrer von Saragossa: *Prudentius, Peristephanon hymn. 4*, ed. LAVARENNE, Paris 1910, 64-70. Vgl. dazu A.-M. PALMER, *Prudentius on the Martyrs*, Oxford 1989, bes. 241-245 und als allgemeine Einführung P.-Y. FUX, *Les sept Passions de Prudence (Peristephanon 2.5.9. 11-14)*, Introduction générale et commentaire, Fribourg (Paradosis 46) 2003.

mit dem mailändischen Viktor identisch sein könnte, der zusammen mit Nabor und Felix in Hymnus 10 des Ambrosius verherrlicht wird. Wenn dies zutrifft, wäre bewusst eine Verbindung mit der mailändischen Kirche angestrebt und gleichzeitig die Thematik des Fremdseins mitbedacht.<sup>15</sup> Fern von der Heimat sterben die drei Soldaten für ihre Glaubenstreue einen gewaltsamen Tod. In Mailand sind es die drei Soldaten aus Mauretanien, in Acaunus Tausende aus dem fernen Ägypten, die in fremder Umgebung, ohne Bezug zur Heimat ein neues Bürgerrecht finden oder wie Ambrosius im Hymnus 10 sagt : als Fremdlinge auf dieser Welt, sind sie unsere Gäste geworden.<sup>16</sup> Das Bewusstsein, innerhalb der Grenzen des römischen Reiches überall zuhause zu sein, gilt erst recht für den Christen, der als Pilger und Fremdling in einer weltumspannenden Kirche nicht allein gelassen ist.

Gegen Ende der Passio, in der Ausgabe Krusch Kapitel 16 (nach alter Zählung bei Stolle im Abschnitt Vi [VII]), steht die Notiz über Theodor, die in ihrer Kürze erstaunlich ist :

« Nach der Überlieferung aber wurden die Körper der acaunensischen Märtyrer viele Jahre nach der Passion dem heiligen Theodor, dem Bischof dieses Ortes offenbart (*revelata traduntur*). »<sup>17</sup>

Es wird nicht spezifiziert, wie diese *revelatio* zustande kam, ob im Traum (*per somnium*) oder durch ein Gesicht (*per visionem*) oder durch Vorahnung (*per praesagium*), Begriffe, die die Entdeckung des Protasius und Gervasius durch Ambrosius im Jahre 386 in den uns greifbaren Texten bei Augustinus umschreiben.<sup>18</sup> Wie bei Ambrosius in Hymnus 11 wird nur das Wesentliche festgehalten : Das Passiv steht für die göttliche Fügung und eliminiert mögliche menschliche Fehlleistung.<sup>19</sup>

Offenbart wird der Ort, wo die die Körper liegen, ohne Hinweis auf Namen ; sie sind bekannt. Im Auffindungsbericht der Reliquien des Stephanus, die gegen Ende 415 in Kaphar Gamala im Gebiet zwischen Jerusalem und Diospolis, entdeckt wurden, fehlen ebenfalls die Namen.<sup>20</sup> Ambrosius wird durch ein *praesagium* vor der Auffindung des Protasius und Gervasius Name wie Bestattungsort vermittelt.<sup>21</sup> Eucherius findet es nicht nötig

15 Vgl. dazu den Beitrag von P.-Y. Fux in diesem Band.

16 Ambrosius Hymnus 10, S. 455 (vgl. Anm. 6) : « *Victor Nabor Felix pii / Mediolani martyres, / solo hospites, Mauri genus / terrisque nostris aduenae,* »

17 Passio Eucherii, c. 16, p. 38 : « *At vero beatissimorum Acaunensium martyrum corpora post multos passionis annos sancto Theodoro eiusdem loci episcopo revelata traduntur.* » ; F. STOLLE, *Das Martyrium der thebäischen Legion*, Breslau 1891, 105.

18 Texte bei Augustinus, conf. 9, 7, 16 (*per visum*) ; cura 21 (*in somnis*) ; civ. 22, 8, 2 (*per somnium*). Weitere Texte sind aufgelistet bei J.J. O'DONNELL, *Augustine : Confessions III*, Commentary on Books 8-13. Indexes, Oxford 1992, 112-113 und bei S. Pricoco (wie Anm. 12), 211, Anm. 76. Die Schlusspartie des Eucherius textes (c. 14-19) wirken weniger elegant und sind möglicherweise nachträgliche Ergänzungen.

19 Ambrosius Hymnus 11 (vgl. Anm. 6), vv. 1-4 : « *Grates tibi, Iesu, nouas / noui repertor muneris / Protasio Geruasio / martyribus inuentis cano.* » Und vv. 9-12 : « *Caelo refulgens gratia / artus reuelauit sacros ; / nequimus esse martyres, / sed reperimus martyres.* »

20 Der Auffindungsbericht findet sich in *PL* 41, 807-818 und in E. VANDERLINDEN, *Revelatio Sancti Stephani* (BHL 7850-6), in : *Revue des Études Byzantines* 8 (1946), 178-217 (Text: 190-217). Vgl. dazu D. WEBER, *Bemerkungen zur « Revelatio sancti Stephani » des Presbyters Lukian*, in: *Augustinianum* 29 (1989), 411-422. Zur Ausbreitung des Stephanuskultes im Westen siehe F. LOTTER, *Die Zwangsbekehrung der Juden von Menorca um 418 im Rahmen der Entwicklung des Judenrechts der Spätantike*, in : *Historische Zeitschrift* 242 (1986), 291-326 und S. BRADBURY (ed.), *Severus of Minorca: Letter of the Conversion of the Jews*, Oxford 1996.

21 Ambrosius Ep 77, 1 (Maur. 22) CSEL 82, 127, 9 : « *Statimque subiit veluti cuiusdam ardor praesagii.* » Zu Inventionsberichten im grösseren Zusammenhang siehe M. HEINZELMANN, *Translationsberichte und*

über die *Translatio* und *Depositio* zu berichten. Der anschliessende Satz, leicht abgesetzt von der Initiative des Theodor, beschreibt die Basilika, wie sie zur Zeit des Eucherius bestehen soll. Welche Bauten zur Zeit des Theodor sichtbar sind, zu welchem Zeitpunkt diese *Translatio* geschehen ist, ob 365/370 oder erst 380/385, könnte möglicherweise durch die Resultate der gegenwärtig laufenden archäologischen Grabungen präzisiert werden :

« Ich glaubte nun keineswegs verschweigen zu dürfen, welches Wunder sich darbot, als zu Ihrer Ehre jene Basilika erbaut wurde, welche jetzt noch, im rohen Felsen verankert, nur an der einen Längsseite aufgestützt liegt. »<sup>22</sup>

Als wäre es die natürlichste Sache der Welt wird die Entdeckung protokolliert, gleichsam als einziger Festpunkt in der Traditionskette ohne jedes Zwischenglied zwischen Martyrium und Auffindung der Körper gelegt ; eine Verbindung zwischen *Translatio* und heutigem Kirchenbau wird nur sachte angedeutet.

Ein weiteres ist anzumerken : Um die Mitte des fünften Jahrhunderts ist die Thematik des karthagischen Konzils von 401, dessen Kanon 83 in der afrikanischen Edition seit 419 in den kirchlichen Provinzen des römischen Reiches zugänglich war, nicht mehr aktuell. Eucherius muss die *Revelatio* nicht vor Angriffen in Schutz nehmen und gegen falsche Gedächtnisstätten polemisieren, die an Strassen und Wegen errichtet werden ; und nicht wie das Konzil von 401 vor den Gefahren von Träumen und unnützen Visionen warnen.<sup>23</sup>

Die Figur des Theodor erscheint also nur hier in den lose angehängten Schlusspartien der *Passio* als der Bischof dieses Gebietes. Der Brief, den Eucherius an einen Bischof Salvius als

*andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout 1979 (= Typologie des sources du Moyen Âge occidental Fasc. 33), 77-80. Zu den Traumgesichten siehe M. DULAËY, *Le rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustin*. Paris 1973, v.a. 148-150 (zur Auffindung von Reliquien) ; J. AMAT, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris 1985, 212-217. Eine facettenreiche Geschichte der Traumdeutung in der Antike mit Quellenverzeichnis bei B. NÄF, *Traum und Traumdeutung im Altertum*, Darmstadt 2004. Zur inventio und Kult des Protasius und Gervasius siehe P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950/1968, 139-153 ; E. DASSMANN, Ambrosius und die Märtyrer, in *JbAC* 18 (1975), 49-68 ; J. DOIGNON, Perspectives ambrosiennes : SS. Gervais et Protas, génies de Milan, in : *REAug* 2 (1956), 313-334.

22 *Passio Eucherii*, c.16, 38 : « *In quorum honorem cum extrueretur basilica, quae vastae nunc adiuncta rupi, uno tantum latere adclinis iacet, quid miraculi tunc apparuerit, nequaquam tacendum putavi.* »

23 *Conc. Carth.* vom 13. Sept. 401 = *Reg. eccl. Carth. Exc. c. 83* (ed. CH. MUNIER, CCL 149, 204-205) : « *Item placuit ut altaria quae passim per agros et per vias tamquam memoriae martyrum instituuntur, in quibus nullum corpus aut reliquiae martyrum conditae probantur, ab episcopis qui locis eisdem praesunt, si fieri potest, evertantur. Si autem per tumultus populares non sinitur, plebes tamen admonentur, ne illa loca frequentent, ut qui recte sapiunt nulla ibi superstitione devincti teneantur, et omnino nulla memoria martyrum probabiliter acceptetur, nisi urbi corpus aut aliqua reliquiae sunt aut origo alicuius habitationis uel possessionis uel fidelissima origine traditur. Nam quae per somnia et per inanes quasi reuelationes quorumlibet hominum ubicumque constituuntur altaria omnimodo improbantur.* » Seit dem Hipponischen Konzil vom 8. Oktober 393 sind die Lesungen der Märtyrerakten und Passionen am Todestag der Märtyrer offiziell zugelassen. *Brev. Hipp.* c. 36 (ed. Ch. Munier, CCL 149, 43) : « *d)* (B.F. 229. tit. 46) *Liceat etiam legi passiones martyrum, cum anniversarii dies eorum celebrantur.* » Vgl. dazu CH. MUNIER, Les conciles Africains (A. 345-525) « Revisités », in : *StEA* 78 (2002), 147-165 und vor allem M. KLÖCKENER, art. « Festa sanctorum et martyrum » (siehe Anm. 10) und T.J. VAN BAVEL, The cult of the martyrs in St. Augustine : Theology versus popular religion ?, in : *Martyrium in multidisciplinary perspective*. Memorial L. Reekmans, Leuven (Coll. Bibl. Ephemeridum Theologicalarum Lovanienium 117) 1995, 351-361. Zu den Aufgaben des Lektors vgl. J.-A. SABW KANYANG, Episcopus et plebs. L'évêque et la communauté ecclésiale dans les conciles africains (345-525), Europäische Hochschulschriften Série XXIII Théologie, Vol. 701, Bern/Berlin et al. 2000, 131-140.

Begleitschreiben zur Passio mitgibt und damit seine Verfasserschaft anzeigt, ist in einigen wenigen Manuskripten vorangestellt, in dem von Krusch benütztem Hauptzeugen jedoch nachgehängt. Er übernimmt Themen aus der Eingangspartie der Passio und berichtet dem Adressaten über eine Traditionskette, die zu Theodor hinführt : namenlose, vertrauenswürdige Gewährsleute, die er befragt hat ; die wiederum versicherten, sich auf Isaak, einen sonst unbekanntem Bischof von Genf, abzustützen; und der wiederum, wie Eucherius glaubt, soll von Theodor, der einer vorangegangenen oder früheren Generation angehört, in Kenntnis gesetzt worden sein. Wie weit diese zurückliegt, wird im Unklaren gelassen.<sup>24</sup>

Die abschwächenden Begriffe, wie, « es wird berichtet », wie « ich glaube », zeigen den Übergang von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit und verraten keineswegs eine unsichere Textbasis oder die Unsicherheit einer Überlieferung. Diese Darstellungweise mit « refert », « credo » in Märtyrerakten ist bereits in den Epigrammen des Damasus anzutreffen.<sup>25</sup> Es scheint hier der formale Prozess durch, der die Zeitspanne zwischen mündlicher oder schriftlicher Tradition und literarisch ausgeformter Erzählung liegt. Eucherius ist in seiner literarischen Produktion beeinflusst durch seine Lehrer, seine soziale Stellung und durch seinen längeren Aufenthalt in Lérins.<sup>26</sup>

Dieser Textbefund lässt die Figur des Theodorus von Octodurus eindeutig in verschwommenen Umrissen stehen. Inschriftliche Zeugnisse, die seine Tätigkeit im Wallis eingrenzen könnten, Berichte über seine Herkunft, sind nicht greifbar.<sup>27</sup> Das einzige Zeugnis, und darüber ist viel geschrieben worden, ist seine Präsenz auf dem Konzil von Aquileia im Jahre 381, wo sein Anathem über den Arianerbischof Pallidius in der Schlussphase der Akten protokolliert ist. Nach der Edition von Michaela Zelzer steht er in der Subskriptionsliste an 18. Stelle, in der Präsenzliste zu Beginn der Akten an 13. Stelle ; mit Hilfe dieser Listen kann das Jahr seines Amtsantrittes kaum festgelegt werden.<sup>28</sup> Auf dem Konzil von Mailand 393 unterschreibt ein gewisser Theodolus oder Theodulus. Es

24 Eucherius, Ep. ad Salvium, ed. B. KRUSCH, in : *MGH.SRM* 3 (1986), 39-40 : « *Misi ad beatitudinem tuam scribitam nostrorum martyrum passionem; verebar namque ne per incuriam tam gloriosi gesta martyrii ab hominum memoria tempus aboleret. Porro ab idoneis auctoribus rei ipsius veritatem quesiui, ab his utique, qui adfirmabant se ab episcopo Genavensi sancto Isaac hunc quem praetuli passionis ordinem cognovisse; qui, credo, rursus haec retro a beatissimo episcopo Theodoro viro temporis anterioris acceperit.* »

25 « Fama refert » zu Beginn der Agnesinschrift bei Damasus (ED 37 = ICUR 2073). Text bei A. FERRUA, *Epigrammata Damasiana*, Roma 1942, 175-178 und bei J.G. DECKERS, *Damasus und die römischen Martyrer*. Anno Damasi saeculari XVI, Città del Vaticano 1986, 39-42.

26 Für die prosopographischen Angaben verweise ich auf den Beitrag von F. Prévot in diesem Band. Zur Schulbildung und zum Literaturkanon in der Antike und Spätantike siehe K. VÖSSING, *Schule und Bildung im Nordafrika der Römischen Kaiserzeit*, Collection Latomus 238, Brüssel 1997 und v.a. U. EIGLER, *Lectiones vetustatis*. Römische Literatur und Geschichte in der lateinischen Literatur der Spätantike, Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft 115, München 2003.

27 Zu den inschriftlichen Zeugnissen im Wallis vgl. P. COLLART, *Inscriptions latines de St-Maurice et du Bas-Valais*, in : *Revue suisse d'art et d'archéologie* 3 (1941), 1-24 ; 65-76 ; C. PFAFF (Hg.) *Corpus Inscriptionum Medii Aevi Helvetiae I*, Die Inschriften des Kantons Wallis bis 1300, gesammelt und bearbeitet von Ch. Jörg, Freiburg 1977 ; F. WIBLÉ, *Deux procureurs du Valais et l'organisation de deux districts alpins*, in : *AnTard* 6 (1998), 181-191. (Wiblé diskutiert die Weiheinschriften des Praeses P. Acilius Theodorus: nicht vor 270/278.)

28 *Acta conc. Aquileiensis* 62, ed. M. ZELZER, *CSEL* 82, 362 : « *Theodorus episcopus Octodorensis dixit: 'Palladium qui Christum deum verum coaeternum patri negavit, nec Christianum hunc nec sacerdotum ullo modo censemus.'* » In der Unterschriftenliste (« *Nomina Episcoporum qui subscriperunt* »), *ibid.*, 325, an 18. Stelle und in der Präsenzliste zu Beginn der Akten, *ibid.*, 327, an 13. Stelle.

ist wenig wahrscheinlich, dass Theodorus und Theodolus/Theodulus wirklich identisch sind. Eher könnte hier eine mittelalterliche Kontamination vorliegen, nachdem die Erinnerung an den Bischof Theodorus lange Jahrhunderte wie ausgelöscht war.<sup>29</sup>

Da wir keine Subskriptionslisten des Konzils von Turin besitzen, das mit gewichtigen Gründen in das Jahr 398 anzusetzen ist, kann die Lebenszeit auch nach oben hin nicht weiter eingegrenzt werden.<sup>30</sup>

Wichtiger scheint mir eine abschliessende Frage nach der möglichen Herkunft des Theodorus. Darüber ist wiederum eine Unmenge an Überlegungen vorhanden; die Frage wurde mit der nötigen Sorgfalt geprüft von Marius Besson, Denis van Berchem und François-Olivier Dubuis, um nur einige stellvertretend zu nennen.<sup>31</sup> Eine Herkunft aus dem Osten wurde vielfach diskutiert, vor allem im Zusammenhang mit der östlichen Heiligen- und Märtyrerverehrung und der Legende vom Martyrium des Mauritius von Apamäa; eine andere, ernsthafte These bemüht Asklepiodotus, griechischer Herkunft, Statthalter im *Forum Claudii Vallensium*/Martigny, dessen Inschrift von 377 mit dem eingravierten Chi Rho wahrscheinlich auf seinen christlichen Glauben hinweist.<sup>32</sup> Seiner Initiative wäre es zu verdanken, dass Theodorus als Missionsbischof aus dem Osten ins Wallis gekommen sei. Ein möglicher Bezugspunkt, für die ich mich stark machen könnte, wäre im Umfeld des Eusebius, Bischof von Vercelli zu suchen, der zwischen 345/350 in Oberitalien vor seinem Exil (355/362) und nach seiner Rückkehr um 362/363 für die Gründung neuer kirchlicher Zentren in Novara, Ivrea, Tortona und vielleicht auch für Turin und Aosta verantwortlich ist.<sup>33</sup> In all diesen kirchlichen Neugründungen, die sich nicht mehr auf die weit zurückliegende Periode der Apostel und Apostelschüler als Garanten des reinen Glaubens aufstützen können, werden Bezüge zu den heroischen Zeiten der Christenverfolgungen hergestellt und wie zuvor unter Damasus in Rom etwas später in Mailand Soldatenheilige als Patroni dieser

29 Theodolus episcopus unterzeichnet ohne Angabe des Bischofsitzes in Ambrosius Extra collectionem Ep. 15 (Maur. 46) an Siricius, c. 14 (CSEL 82, 311, Zeile 146). Vgl. die Bischofsliste in *Helvetia Sacra*, Bd. I/5: P. BRAUN/B. DEGLER-SPRENGER/E. GILOMEN-SCHENKEL, Das Bistum Sitten / Le diocèse de Sion. L'archidiocèse de Tarentaise, Basel 2001, 126ff.

30 Ausgebige Diskussion bei J. ULRICH, Das Konzil von Turin. Zu Datierung und historischer Bedeutung, in: *Bonner Jahrbücher* 197 (1997), 91-124. Ein überzeugendes Plädoyer für 398/400 findet sich bei B. BLECKMANN, Arelate metropolis: Überlegungen zur Datierung des Konzils von Turin und zur Geschichte Galliens im 5. Jahrhundert, in: *ThQ* 98 (2003), 162-173.

31 M. BESSON, *Monasterium Acaunense*, Fribourg 1913; D. VAN BERCHEM, *Le martyre de la Légion Thébaïne*. Essai sur la formation d'une légende, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft 8, Basel 1956. Die beste Übersicht zu den komplexen Traditionssträngen in der Namensüberlieferung Theodor/Theodul geben F.-O. DUBUIS/A. LUGON, Les premiers siècles d'un diocèse alpin: recherches, acquis et questions sur l'évêché de Sion, 1<sup>re</sup> partie dans: *Vallesia* 47 (1992), 1-61; 2<sup>e</sup> partie dans: *Vallesia* 48 (1993), 1-74; 3<sup>e</sup> partie dans: *Vallesia* 50 (1995), 1-196, als Buch herausgegeben: ID., De la mission au réseau paroissial, Sion 2002 (= *Beihfte zu Vallesia* 7/*Cahier de Vallesia* 7), 319-330 (aktualisierte Problemstellung). Ein zusammenfassender Überblick bei A. LUGON/F.-O. DUBUIS, La croissance de l'Église, in: *Histoire du Valais*, t. 1, Sion 2002, 161-189.

32 Mauritius von Apamäa: Text bei Theodoret v. Kyros, graec. affect. curatio VIII, 68-70 (SC vol. 57, 335). Bauinschrift des Praetors Asclepiodotus in *Corpus Inscriptionum* (wie Anm. 27), 35-36.

33 Zu Eusebius vgl. den Sammelband *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*, a cura di E. COVOLO/R. UGLIONE/G.M. VIAN, Roma 1997 (= *Bibl. di Scienze Rel.* 133) mit ausführlicher Bibliographie auf den Seiten 415-471. Lesenswert ist auch V.C. DE CLERCQ, art. « Eusèbe de Verceil », in: *DHGE* 15 (1963), 1477-1483. Vgl. auch *Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604)*, vol. 1, Rome 1999, s.v. Eusebius 1, 692-697.



Kirchen verherrlicht. Die seit der Mitte des vierten Jahrhundert verstärkte Präsenz von Truppendeinheiten in Mailand und Vercelli könnte diese Tendenz der Rückbindung an Soldatenmartyrer begünstigt haben.<sup>34</sup> Zudem ist Eusebius während seines Exils im Osten nach Aufenthalt in Kilikien und Skythopolis längere Zeit in der Thebäis in Verbannung gewesen. Seine Präsenz in Oberägypten, in den grossen Mönchssiedlungen, muss Spuren hinterlassen haben ; er wird anschliessend auf dem Konzil von Alexandrien (362) das von Athanasius einberufen wurde, eine nicht unbedeutende Rolle spielen und mit wichtigen Vermittlungsaufgaben betraut.<sup>35</sup> Eusebius könnte mit grosser Wahrscheinlichkeit Athanasius bereits während des römischen Exils (338/342), als er Lektor in der römischen Kirche war, getroffen haben. Auf seiner Heimreise durch den Balkan begleitet ihn der Syrer Evagrius, der spätere Übersetzer der Antoniusvita, nach Vercelli ; es ist gut möglich, dass weitere Personen nachrückten und nach einer Zeit der Formung im neugegründeten Klerikerhaus in Vercelli, als Missionare in eine bereits bestehende oder in neu zu gründende Christengemeinden entsandt wurden. So könnte Theodorus sehr wohl aus der Thebäis stammen, zwischen 365 und 370 nach Octodurus gekommen sein und mit seiner Initiative bei der Auffindung der Körper der Thebäer, die in der Fremde begraben sind, seine eigene Fremdheit in dieser seit den Ausgrabungen der letzten Jahre deutlich zutage getretenen multireligiösen Ambiance eine neue Heimat finden und durch die beispiellose Hingabe der Märtyrer ein Instrument für seine Bekehrungsstrategie bereitstellen.<sup>36</sup> Wäre es da vermessen, anzunehmen, dass Ambrosius nach 380 sich von der theodorischen Initiative in der Auffindung der Märtyrer inspirieren liess ?

34 Zur Situation in Norditalien vgl. L. CRACCO RUGGINI, *La cristianizzazione nella città dell'Italia settentrionale (IV-VI secolo)*, in : W. Eck/H. Galsterer (Hg.), *Die Stadt in Oberitalien und in den nordwestlichen Provinzen des römischen Reiches*, Mainz 1991 (= Kölner Forschungen 4), 251-261 ; R. LIZZI, *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica (l'Italia annonaria nel IV-V secolo d.C.)*, *Bibl. di Athenaeum* 9, Como 1989 ; EAD., *Ambrose's Contemporaries and the Christianization of Northern Italy*, in : *JRS* 80 (1990), 156-173 und vor allem EAD., *Senatori, Popolo Papi. Il governo di Roma al tempo dei Valentiniani*, Bari 2004 (= *Munera* 21). Zum Wachstum der christlichen Gemeinden in Norditalien siehe M. HUMPHRIES, *Communities of the Blessed. Social Environment and Religious Change in Northern Italy, AD 200-400*, Oxford 1999, mit einem Verzeichnis der Märtyrer, 221-227.

35 Eusebius wird beauftragt, die Konzilsbeschlüsse von Alexandrien der Kirche von Antiochien und den westlichen Bischofssitzen zu überbringen. Vgl. dazu A. CAMPLANI, *Atanasio e Eusebio tra Alessandria e Antiochia (362-363) : Osservazioni sul Tomus ad Antiochenos, l'Epistola catholica e due fogli copti* (editione di Pap. Berol. 11948), in : *Eusebio di Vercelli* (wie Anm. 33), 191-246 ; Y.M. DUVAL, *La place et l'importance du Concile d'Alexandrie ou de 362 dans l'Histoire de l'Église de Rufin d'Aquilée*, in : *REAug* 47 (2001), 283-302.

36 J. SCHMID, *Der Hl. Mauritius und seine Genossen oder : Das Martyrium der Thebäischen Legion. Eine litterarisch-kritische Studie*, in : *FS zur Eröffnung des neuen Kantonsschul-Gebäudes in Luzern*, Luzern 1893. In seiner immer noch lesenswerten Studie entscheidet sich Schmid für einen chronologischen Frühansatz (Seite 6), allerdings ohne stichhaltige Beweisführung : Theodor ist Bischof von 345-350 und erster Kirchenbau spätestens zwischen 370-380. Die Thematik der neuen Heimat in der Fremde findet sich auch in der Damasusinschrift Eulogium S. Saturnini : « *Incola nunc Christi fuerat Carthaginis aute* » (bei Ferrua, wie Anm. 25, 188-189).



# Die Verehrung der Thebäerheiligen in Spätantike und Frühmittelalter : Was sagen die archäologischen Quellen ?<sup>1</sup>

Carola Jäggi

Friedrich-Alexander-Universität Erlangen

Dass die Erhebung der Gervasius- und Protasiusreliquien im Jahre 386 durch Bischof Ambrosius von Mailand auch andernorts impulsgebend für den lokalen Märtyrerkult war, ist längst bekannt. In Turin etwa legte nur wenig später Bischof Maximus seiner Gemeinde die Verehrung von Adventius, Octavius und Solutor ans Herz, da die drei durch ihr Martyrium vor Ort sowie die Tatsache, dass sie hier bestattet waren, in besonderer Weise mit der Stadt verbunden seien : « Cuncti igitur martyres deuotissime percolendi sunt, sed specialiter hi uenerandi sunt a nobis quorum reliquias possidemus. »<sup>2</sup> Für uns sind die drei Turiner Märtyrer aber vor allem deshalb von Interesse, weil sie präzise nachzeichnen lassen, wie sie im Laufe der Jahrhunderte « thebäisiert » wurden : Während Bischof Maximus um 400 in ihnen noch lokale Blutzeugen sah, gelten sie in der im 6. oder 7. Jahrhundert niedergeschriebenen Passio bereits als Angehörige der Thebäischen Legion, die vor ihren Verfolgern aus Acaunus/ St-Maurice nach Turin geflohen waren, wo zwei von ihnen – Adventius und Octavius – das Martyrium erlitten, Solutor hingegen entkam, bis nach Ivrea gelangte, dort getötet und erst im Tode wieder mit seinen christlichen Mitstreitern vereint wurde<sup>3</sup>. Diese posthume « Thebäisierung » lokaler Märtyrer ist nun kein auf Turin beschränktes Phänomen, sondern findet sich auch andernorts wieder – zum Beispiel in Xanten am Niederrhein : Ausgangspunkt der bis heute erhaltenen spätmittelalterlichen Xantener Stiftskirche St. Viktor war laut Aussage der diversen hier durchgeführten Grabungen eine kleine querrrechteckige *Cella memoriae*, die im letzten Viertel des 4. oder zu Beginn des 5. Jahrhunderts über den Gräbern zweier gewaltsam zu Tode gekommener Männer errichtet wurde (Abb. 1)<sup>4</sup>. Der Fund

1 Explizit ausgeschlossen ist hier St-Maurice, da dies Gegenstand des Beitrags von Alessandra Antonini in diesem Band ist. Vgl. auch dies. : Les origines de l'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune – un héritage à étudier et protéger, in : Kunst + Architektur in der Schweiz, 54. Jg., 2003, Heft 3, S. 23-29.

2 Maximi Episcopi Taurinensis Collectionem sermonum antiquam nonnullis sermonibus extravagantibus adiectis (= CCL XXIII), hg. von Almut Mutzenbecher, Turnholt 1962, S. 41f.

3 Destefanis, Eleonora/ Uggé, Sofia : Il culto dei martiri tebei in Piemonte, in : Kunst + Architektur in der Schweiz, 54. Jg., 2003, Heft 3, S. 30-34, bes. S. 30.

4 Terminus ad bzw. post quem für diese Cella ist das Jahr 378 (Münze des Gratian, unter dem zugehörigen Kalkmörtelboden gefunden) ; zur Datierungsproblematik zuletzt ausführlich Otten, Thomas : Die Ausgrabungen unter St. Viktor zu Xanten. Dom und Immunität (= Rheinische Ausgrabungen, Bd. 53), Mainz 2003,

einer Mensa und darum herum liegender Tierknochen lassen den Schluss zu, dass zu Ehren der beiden Toten Gedächtnismähler abgehalten wurden (Abb. 2)<sup>5</sup>. Diese Einrichtung wurde offenbar auch beibehalten, als die Cella um 430/50 einem Brand zum Opfer fiel und anschliessend lediglich durch einen offenen Holzpfostenbau überfangen wurde<sup>6</sup>. Gegen Ende des 5. Jahrhunderts bzw. in der 1. Hälfte des 6. Jahrhunderts errichtete man an Stelle dieses Behelfsbaus einen ersten Steinbau, der zunächst die Gestalt eines einfachen Rechtecks von ca. 9 m Länge und 7 m Breite besass (Abb. 3) und in karolingischer Zeit um einen eingezogenen Rechteck-Chor ergänzt wurde<sup>7</sup>. In der 1. Hälfte des 9. Jahrhunderts erfolgte schliesslich der Bau einer ersten 3-schiffigen Basilika, die im ausgehenden 10. Jahrhundert durch eine nochmal grössere Basilika ersetzt wurde, in der die Forschung gemeinhin die in der zeitgleichen « Passio sanctorum Gereonis, Victoris, Cassii et Florentii Thebaeorum martyrum » erwähnte « elegantissima sancti Victoris basilica » erkennt<sup>8</sup>. Diese Passio ist es nun auch, in der erstmals davon die Rede ist, dass die hier – in der Xantener Stiftskirche – verehrten Märtyrer zur Schar der Thebäer gehörten, und bis heute wird die Meinung vertreten, dass das Gotteshaus « über dem Grab des hl. Viktor » entstand, dem « Führer einer Kohorte der legendären Thebäischen Legion », welcher zusammen mit seiner Einheit « unter Kaiser Maximian zwischen 285 und 300 n. Chr. ihr Martyrium erlitten haben (soll) »<sup>9</sup>. Die Archäologie hat eine solche Deutung allerdings längst widerlegt, fand sich doch in der Grubenfüllung

S. 47-49 (mit Diskussion der älteren Vorschläge). Zum anthropologischen Befund s. Bader, Walter : Die christliche Archäologie in Deutschland nach den jüngsten Entdeckungen an Rhein und Mosel, in : Annalen des Hist. Vereins für den Niederrhein 144/145, 1946/47, S. 17f. Div. Abb. des Doppelgrabes und der anderen Grabungsbefunde bei Bader, Walter : Die Stiftskirche des Hl. Viktor zu Xanten, Bd. 1,1 : Grabfeld, Märtyrergrab und Bauten vom 4. Jahrhundert bis um oder nach 752-768 n. Chr., Pläne und Lichtdrucktafeln, Xanten 1960 ; s. auch Borger, Hugo : Ad Sanctos – Xanten. Legenden als Geschichtsquelle ?, in : Archäologie in Deutschland 1, 1985, S. 23.

- 5 Zur Zusammensetzung der Speiseabfälle s. Bader 1946/47 (wie Anm. 4), S. 18.
- 6 Zur Neudatierung dieser Bauphase in die « fortgeschrittene 1. Hälfte des 5. Jhs. » (gegen die ältere Lit., die einen Ansatz « um 400 » postuliert hatte) s. Otten 2003 (wie Anm. 4), S. 64 ; zum Bautyp der Holzmemoria s. Krohn, Niklot : Memoria, fanum und Friedhofskapelle. Zur archäologischen und religionsgeschichtlichen Interpretation von Holzpfostenstrukturen auf frühmittelalterlichen Bestattungspätzen, in : Regio Archaeologica. Archäologie und Geschichte an Ober- und Hochrhein. Festschrift für Gerhard Fingerlin zum 65. Geburtstag, hg. von Bücker, Christel et alii, Rahden 2002, 311-335, v.a. 329-331.
- 7 Zuletzt : Otten 2003 (wie Anm. 4), S. 81-87 und 111-115. Zur Bauphasenabfolge s. auch Vorromanische Kirchenbauten. Katalog der Denkmäler bis zum Ausgang der Ottonen, bearbeitet von Friedrich Oswald, Leo Schäfer und Hans Rudolf Sennhauser (=Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Kunstgeschichte Bd. III/1), München 1990 (2. Auflage), S. 386 (fürderhin zitiert als VRKB I), S. 386-389 ; Vorromanische Kirchenbauten. Katalog der Denkmäler bis zum Ausgang der Ottonen. Nachtragband bearbeitet von Werner Jacobsen, Leo Schaefer u. Hans Rudolf Sennhauser (= Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Kunstgeschichte Bd. III/2), München 1991, S. 466 (fürderhin zit. als VRKB II).
- 8 VRKB I (wie Anm. 7), S. 388 ; Henrix, Hans Hermann : Was berechtigt, in Xanten von einer Märtyrermemoria zu sprechen ?, in : Trierer Theologische Zeitschrift 84, 1975, S. 216-235, hier S. 211f. ; Borger, Hugo : Frühes Christentum im Rheinland, in : Akten des XII. Internat. Kongresses für Christl. Archäologie (Bonn 1991), Münster 1995 (= JbAC Erg.bd. 20,1), S. 10-23, hier S. 18. Zur erwähnten Passio, die sich in der PL 212 (1855), Sp. 759-772 und in den AASS Oct. V (1786), S. 36-40 findet, s. zuletzt Runde, Ingo : Xanten im frühen und hohen Mittelalter. Sagentradition – Stiftsgeschichte – Stadtwerdung, Köln/Weimar/ Wien 2003, S. 169-183.
- 9 Grote, Udo : Der Schatz von St. Viktor. Mittelalterliche Kostbarkeiten aus dem Xantener Dom, Regensburg 1998, 11.

des Doppelgrabs eine Münze aus den späten 340er Jahren, die einen unumstößlichen Terminus post quem für die Grabanlage liefert und eine Bestattung der hier gefundenen « Märtyrer » vor dem mittleren 4. Jahrhundert verbietet<sup>10</sup>. Letzteres gilt auch für den Enthaupteten, dessen Grab 1966 wenige Meter weiter westlich im Schiffsbereich der Xantener Stiftskirche entdeckt wurde (Abb. 4)<sup>11</sup>. Die jüngsten der in diesem Grab gefundenen Münzen sind Prägungen Valentinians I. oder II., datieren also aus den Jahren zwischen 364 und 390, so dass auch dieser « Märtyrer » kein Opfer der maximianischen oder diokletianischen Christenverfolgung gewesen sein kann<sup>12</sup>. Hugo Borger zieht in Erwägung, dass wir hier einen der ersten Bischöfe der Colonia Ulpia Traiana vor uns haben, der allem Anschein nach während der in den 370er oder 80er Jahren am Niederrhein herrschenden Unruhen ermordet wurde ; dagegen hat vor kurzem Thomas Otten die These formuliert, der Enthauptete könne ein « vom Kaiser seit dem 5. Jahrhundert eingesetzter *comes civitatis* » gewesen sein, « der während der Wirren fränkischer Übergriffe stellvertretend für die verbliebene Stadtbevölkerung sein Leben lassen musste »<sup>13</sup>. Fakten, um hierüber Klarheit zu gewinnen, besitzen wir leider nicht. Die Tatsache, dass die Wirbelsäule des Toten an der Stelle ihrer Durchtrennung mit kostbarem Stoff umwickelt war, deutet jedenfalls darauf hin, dass der Mann eine gewisse Verehrung genoss. Auch die Beobachtung, dass einige der fränkischen Gräber im Umkreis des unmittelbaren Memorialbaus lagen, könnte dahingehend interpretiert werden, dass der Enthauptete zwischenzeitlich den Status eines Märtyrers gewonnen hatte ; allerdings fällt auf, dass bereits ein Grab aus der Zeit um 500 die Nordwestecke der Cella zerstörte, und spätestens im 7. Jahrhundert scheint jede Spur von ihr verschwunden gewesen zu sein<sup>14</sup>. Doch wer auch immer der hier Bestattete war : Ein Thebäer war er – dies belegen die erwähnten Münzfunde – mit Sicherheit nicht, genauso wenig wie die in der Doppelgruft bestatteten beiden Männer weiter im Osten, aus deren *Cella memoriae* die spätere Stiftskirche hervorging.

Ähnlich wie in Xanten präsentiert sich auch die Verehrungsgeschichte des Kölner « Thebäerheiligen » Gereon und seiner Bonner Kollegen Cassius und Florentius. Die Erinnerung an den hl. Gereon ist bis heute an den hochaparten Zentralbau im Nordwesten Kölns geknüpft, der in seiner Grobanlage auf das späte 4. Jahrhundert zurückgeht (Abb. 5 und 6) und im 13. Jahrhundert seine jetzige Gestalt erhielt<sup>15</sup>. In

10 Bader 1946/47 (wie Anm. 4), S. 17f. ; zuletzt Otten 2003 (wie Anm. 4), S. 264 (B44). Bader ging davon aus, dass die beiden « Märtyrer » im Doppelgrab Opfer der heidnischen Reaktion unter Julian waren.

11 Borger, Hugo : Möglichkeiten und Grenzen der Archäologie des Mittelalters, dargelegt an dem Beispiel Xanten, in : Frühmittelalterliche Studien 2, 1968, S. 251-277, hier v.a. S. 258ff. ; Borger 1985 (wie Anm. 4), S. 25.

12 Die Unsicherheit bzgl. der genauen Zuweisung der Münzen ergibt sich aus der Tatsache, dass Borger von Prägungen Valentinians II. schreibt, jedoch einen Zeitraum (« nicht vor 364/372 ») angibt, der sich auf die Regierungszeit Valentinians I. bezieht ; Borger 1968 (wie Anm. 7), S. 265. Dito bei Borger 1995 (wie Anm. 8), S. 17. Auf die Diskrepanz zwischen Prägeherr und Datum hat bereits Henrix 1975 (wie Anm. 8), S. 231f. aufmerksam gemacht. Otten 2003 (wie Anm. 4), S. 415 (66/36) erwähnt nur eine Münze mit Prägedatum « nach 335 ».

13 Borger 1968 (wie Anm. 11), S. 264 ; Borger 1985 (wie Anm. 4), S. 25 ; Otten 2003 (wie Anm. 4), S. 219.

14 Borger 1968 (wie Anm. 11), S. 266f.

15 Kurze Baugeschichte zuletzt bei Roessle, Jochen : St. Gereon, in : Colonia Romanica. Jahrbuch des Fördervereins Romanische Kirchen Köln e.V., Jg. X, 1995, S. 155-172. Die Datierung des Urbaus ins letzte Drittel des 4. Jhs. basiert auf historischen Überlegungen ; einen Terminus post quem liefert eine im

einer Quelle des frühen 8. Jahrhunderts erscheint der Bau erstmals unter der Bezeichnung « *basilica sancti Gereonis martyris* »<sup>16</sup> – damals nota bene noch ohne Bezug zur Thebäischen Legion ; ein solcher erscheint erst in einem Martyrologium des mittleren 9. Jahrhunderts<sup>17</sup>, vermutlich in Rückprojektion auf eine von Gregor von Tours überlieferte Nachricht, wonach es zu seiner Zeit – um 590 – bei Köln eine Kirche gegeben habe, « in der 50 Angehörige der Thebäischen Legion für ihren christlichen Glauben das Martyrium erlitten haben sollen »<sup>18</sup>. Von einem Gereon ist bei Gregor freilich keine Rede, vielmehr hiess die Kirche damals – wohl aufgrund ihres musivischen Kuppelschmucks – *ad Sanctos Aureos*, zu den heiligen Goldenen<sup>19</sup>. Sollte sich die Textstelle Gregors tatsächlich auf die nachmalige Gereonskirche beziehen, wie dies in der Forschung allgemein angenommen wird, so wäre dadurch immerhin erwiesen, dass der Zentralbau im ausgehenden 6. Jahrhundert als Gedenkstätte für Thebäerheilige diente, die an diesem Ort ermordet und bestattet worden sein sollen. Archäologisch entbehrt die Erzählung Gregors freilich jeglichen Fundaments. Zwar liegt der Zentralbau auf dem Gelände einer zwischen dem 1. und dem 4. nachchristlichen Jahrhundert belegten Nekropole, doch nimmt er nicht nachweislich Bezug auf ein herausgehobenes Grab<sup>20</sup>. Auch der kleine rechteckige Grabbau aus dem 4. Jahrhundert, der bei den Grabungen der 1970er Jahre in der Süd-West-Ecke des Dekagons entdeckt wurde (Abb. 7), weicht in seiner Ausrichtung so markant von der Orientierung des ovalen Nachfolgers ab und wird von diesem so unschön überschritten, dass man nur schwer annehmen möchte, hier habe ein verehrtes Grab gelegen<sup>21</sup>. Johannes Deckers, der die Grabungen von 1978/9 leitete,

Fundament gefundene Münze von Kaiser Constans aus den Jahren 345-348 ; Deckers, Johannes : St. Gereon zu Köln – Ausgrabungen 1978/79. Neue Befunde zu Gestalt und Funktion des spätantiken Zentralbaus, in : *Jahrbuch für Antike und Christentum* 25, 1982, S. 102-131, hier S. 109 und 130. Eine Gesamtauswertung der Grabungsbefunde findet sich demnächst in *Versteegen, Ute* : *Ausgrabungen und Bauforschungen in St. Gereon zu Köln (= Kölner Forschungen, Bd. 9)*, Mainz 2005.

- 16 *Liber Historiae Francorum*, cap. 38 ; MGH *Script. Rer. Merov.* II, ed. Bruno Krusch, Hannover 1888, S. 309 ; s. dazu auch Deckers 1982 (wie Anm. 15), S. 122. Sämtliche Schriftquellen zur Baugeschichte von St. Gereon bei Gechter, Marianne : *Frühe Quellen zur Baugeschichte von St. Gereon in Köln*, in : *Kölner Jahrbuch für Vor- und Frühgeschichte* 23, 1990, S. 531-562.
- 17 Petrikovits, Harald von : *Die Rheinlande in römischer Zeit*, Düsseldorf 1980, S. 254.
- 18 « *Est apud Agripinensium urbem basilica, in qua dicuntur quinquaginta viri ex illa legione sacra Thebeorum pro Christi nomine martyrium consumasse.* » : *De Gloria Beatorum Martyrum*, cap. 61, MGH *Script. Rer. Merov.* I (Hannover 1885), Sp. 530.
- 19 Ebd. Zur Annahme, dass der Name « *ad Sanctos Aureos* » vom figürlichen Kuppelschmuck abgeleitet sein könnte, s. Deckers 1982 (wie Anm. 15), S. 122 sowie Deckers, Johannes : *Kult und Kirchen der Märtyrer in Köln. Beginn die Verehrung der Jungfrauen und Legionäre erst im 6. Jahrhundert ?*, in : *Römische Quartalschrift für Kirchengeschichte* 83, 1988, S. 39.
- 20 Es ist jedoch einschränkend zu bemerken, dass im Chorbereich schon früh – noch vor dem Krypteneinbau durch Bischof Anno im Jahre 1069 – eine Abtiefung erfolgte, so dass sich die einst hier liegenden Gräber eines archäologischen Nachweises entziehen ; Deckers 1982 (wie Anm. 15), S. 126f. Auch sie wären allerdings in ihrer Ausrichtung markant von der Orientierung der nachmaligen Kirche abgewichen.
- 21 Deckers 1982 (Anm. 15), S. 124f. (mit Argumenten für die Datierung des Rechteckbaus ins 4. Jh.). Die ältere Forschung ging hingegen davon aus, dass hier das Grab Gereons lag, so etwa Bader 1946/47 (wie Anm. 4), S. 24 : « Die berühmteste der rheinischen Märtyrerkirchen (St. Gereon, Anm. C.J.) lag in einem heidnischen Grabfeld des 1.-3. Jahrhunderts. Dieses wurde im 4. Jahrhundert um das Grab Gereons zum bevorzugten christlichen Grabfeld, wie die gefundenen christlichen Grabsteine beweisen. Über die ursprüngliche Märtyrerzella ist nichts bekannt, ebensowenig über das Grab. Das Martyrium selbst ist nicht zu bezweifeln. »

nimmt deshalb zu Recht an, der spätantike Zentralbau sei als Mausoleum eines hohen Militärs errichtet worden und habe als « repräsentativer Raum für Gedenkfeiern, Grabbankette und den vielleicht christlichen Grabkult » gedient<sup>22</sup>. Indizien für einen bereits in der Bauzeit existierenden Kult der Thebäischen Märtyrer liefern hingegen weder der archäologische Befund noch die Schriftquellen.

Werfen wir noch einen Blick auf Bonn. 691 wird hier erstmals eine « basilica sanctorum Cassii et Florentii » erwähnt<sup>23</sup>. Dass Cassius und Florentius der Thebäischen Legion angehörten und unter Diokletian ihr Martyrium erlitten haben sollen, findet sich hingegen erst in der entsprechenden Passio aus der Zeit um 1000<sup>24</sup>. Bis heute sind Cassius und Florentius die Patrone des Bonner Münsters, und so lag es nahe, die in der Chor-Grabung der 1920er Jahren zu Tage getretenen Befunde mit Tod und Verehrung der beiden Lokalheiligen in Verbindung zu bringen. Gefunden wurde eine Nekropole aus römisch-fränkischer Zeit (2. Hälfte 3. Jahrhundert - 7. Jahrhundert) und mitten darin eine dreiseitig offene Cella memoriae mit umlaufenden Sitzbänken und zwei blockförmigen Stein « tischen », die auf kollektive Gedächtnismähler hindeuten (Abb. 8 und 9)<sup>25</sup>. Zugehörige Gräber konnten bisher keine erfasst werden, was freilich damit zusammen hängen könnte, dass *in* der Cella bisher aus statischen Gründen auf eine Grabung verzichtet wurde<sup>26</sup>. In der beschriebenen Form scheint die Cella nur wenige Jahre in Betrieb gewesen zu sein – jedenfalls der Putz der Bänke kaum Benutzungsspuren aufweist. Es folgte ein Brand und ein Neubau, in dessen Mörtelboden Kreuze aus Buntmarmorplättchen die Lage der gleichzeitig eingebrachten Gräber anzeigten<sup>27</sup>.

Während Hans Lehner und Walter Bader, unter deren Ägide die Cella in den 1920er Jahren ausgegraben wurde, noch von einer Entstehung der ersten Memorialanlage im späten 3. Jahrhundert und deren Neubau knapp vor 400 ausgingen, ergab jüngst eine Neuauswertung des Fundmaterials durch Christoph Keller, dass der *Urbau* nicht vor dem späten 4. Jahrhundert errichtet worden sein kann<sup>28</sup>. Ob die Cella von Anfang an

22 Deckers 1982 (wie Anm. 15), 130 ; s. auch Deckers 1988 (wie Anm. 19), S. 39.

23 Levison, Wilhelm : Die Bonner Urkunden des frühen Mittelalters, in : Bonner Jahrbücher 136/137, 1932, S. 236 Nr. 5 ; Höroldt, Dietrich : Das Stift St. Cassius zu Bonn von den Anfängen der Kirche bis zum Jahre 1580 (= Bonner Geschichtsblätter 11), Bonn 1957, S. 37f. ; Keller, Christoph/ Müsseseimer, Ulrike : Die merowinger- und karolingerzeitlichen Bauten unter der Münsterkirche in Bonn, in : Pohl, Ernst/ Recker, Udo und Theune, Claudia (Hgg.) : Archäologisches Zellwerk. Beiträge zur Kulturgeschichte in Europa und Asien. Festschrift für Helmuth Roth zum 60. Geburtstag (= Studia Honoraria 16), Rahden 2001, (S. 287-319), hier S. 287 und 306f. ; Keller, Christoph : From Late Roman Cemetery to the Basilica Sanctorum Cassii et Florentii in Bonn, Germany, in : The Cross Goes North. Processes of Conversation in Northern Europe, AD 300-1300, hg. von Martin Carver, York 2003, S. 418 und 424.

24 Sanctorum Gereonis, Victoris, Cassii et Florentii Thebaeorum Martyrum Passio ab Helinando scripta, PL 212, 759. Zur Datierung der ältesten Handschrift um 1000 s. Höroldt 1957 (wie Anm. 23), S. 36.

25 Zuletzt Keller/ Müsseseimer 2001 (wie Anm. 23), S. 289 und passim ; Keller 2003 (wie Anm. 23), S. 421. Ältere Lit. in VRKB I (wie Anm. 7), S. 40.

26 VRKB I (wie Anm. 7), S. 40.

27 Bader 1946/47 (wie Anm. 4), S. 14 ; Borger 1995 (wie Anm. 8), S. 14 ; Keller 2003 (wie Anm. 23), S. 419 und 424.

28 Lehner, Hans/ Bader, Walter : Baugeschichtliche Untersuchungen am Bonner Münster, in : Bonner Jahrbücher 136/137, 1932, S. 176-184 ; vgl. auch Bader 1946/47 (wie Anm. 4), S. 12-17. Die Datierung von Lehner/ Bader übernommen auch in VRKB I (wie Anm. 7), 40f. Zur Dat. der Cella ins späte 4. Jh. s. Keller 2003 (wie Anm. 23), s. 422 ; vgl. bereits Keller/ Müsseseimer 2001 (wie Anm. 23), S. 289, wo die *Cella memoriae* nach die Mitte des 4. Jhs. datiert wird.

von Christen benutzt wurde, entzieht sich des archäologischen Nachweises. Die im Verhältnis zu den anderen Gräbern des 4. Jahrhundert etwas abgerückte Lage des zugehörigen Friedhofs sowie die Tatsache, dass sämtliche Nachfolgebauten an diesen Ort anknüpfen, lassen dies aber durchaus vermuten<sup>29</sup>.

Der erste Nachfolgebau – ein einfacher Steinsaal von gut 9 x 14 m Grundfläche (Abb. 10,1) – entstand nach neuesten Erkenntnissen in der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts, mit beträchtlichem Abstand zur ersten *Cella memoriae* also, die damals bereits zerstört gewesen sein muss, im Gedächtnis der Bevölkerung aber offenbar noch verhaftet war<sup>30</sup>. Er weicht in seiner Ausrichtung leicht von der Ur-Cella ab und diente von Anfang an als Grabbau, wobei die ersten Gräber – es handelt sich nachweislich um solche von Angehörigen der fränkischen Oberschicht, die ganz offensichtlich dem christlichen Glauben anhängen – noch vor Einbringung des ersten Bodens angelegt wurden<sup>31</sup>. Im 7. Jahrhundert erfolgten Anbauten an der nordöstlichen Schmalseite sowie im Südosten (Abb. 10,2), die ebenfalls im Zusammenhang mit der Coemeterialfunktion des Baus gesehen werden müssen<sup>32</sup>. Eine Kirche im eigentlichen Sinne – mit Schiff und quadratischem Chor – haben wir dann erst mit dem Neubau des frühen 8. Jahrhunderts vor uns, der nur kurz nach Fertigstellung bereits niedergebrannt zu sein scheint und auf den alten Fundamenten wieder aufgebaut wurde (Abb. 10,3-4)<sup>33</sup>. In diese Zeit fällt auch der erste Nachweis für die explizite Annahme, die beiden Märtyrer Cassius und Florentius seien in der Bonner Kirche bestattet<sup>34</sup>. Den Schriftquellen zufolge waren ihre supponierten Grabstätten spätestens seit dem frühen 9. Jahrhundert durch eine tumbenartige Struktur oberirdisch sichtbar gemacht, doch fehlt bislang ein entsprechender Befundnachweis<sup>35</sup>. Was für diese Zeit ebenfalls fehlt, ist der Nachweis, dass die beiden Märtyrer schon damals zur Thebäischen Legion gezählt wurden; dies erfolgte – wie bereits berichtet – erst ca. 200 Jahre später in Form der erwähnten Passio aus der Zeit um 1000.

In der Schweiz ist die Situation nicht viel anders. Die einzigen Heiligen, die hier schon früh als Angehörige der Thebäischen Legion galten, sind Ursus und Victor in Solothurn, während Verena in Zurzach sowie Felix und Regula in Zürich erst seit karolingischer Zeit diesem Märtyrerkreis zugerechnet wurden. Urs und Victor erscheinen bereits bei Eucherius im mittleren 5. Jahrhundert bzw. in einer nur wenig jüngeren

29 Keller/ Müsseseimer 2001 (wie Anm. 23), S. 289; Keller 2003 (wie Anm. 23), S. 422f.

30 Zum Zerstörungsbefund und zu den zahlreichen Münzen aus dem 4. Jh., die im Mauerwerk dieses ersten Rechtecksbaus geborgen wurde, s. Bader 1946/47 (wie Anm. 4), S. 14f.; zur Neudatierung ins 6. Jh. s. Keller/ Müsseseimer 2001 (wie Anm. 23), S. 291-297; Keller 2003 (wie Anm. 23), S. 424. Dass die Ur-Cella auch *nach* dem Bau des Steinsaals noch lokalisiert werden konnte, legt auch die Tatsache nahe, dass diese Stelle von Bestattungen verschont blieb; Borger 1995 (wie Anm. 8), S. 13. Vielleicht hat dies freilich ganz praktische Gründe, wollte man sich doch vielleicht die Mühe ersparen, für die Bestattungen erst Mauerwerk des Vorgängerbaus ausheben zu müssen.

31 Keller/ Müsseseimer 2001 (wie Anm. 23), S. 295-297; Keller 2003 (wie Anm. 23), S. 424.

32 Keller/ Müsseseimer 2001 (wie Anm. 23), S. 297-301.

33 Eine Münze und die mitgefundenen Keramik datieren diese Phase in die 2. Hälfte des 8. Jhs.; Bader 1946/47 (wie Anm. 4), S. 16; Keller/ Müsseseimer 2001 (wie Anm. 23), S. 302-304; Keller 2003 (wie Anm. 23), S. 425f. mit Abb. 26.7.4.

34 Levison 1932 (wie Anm. 23), S. 255 Nr. 27.

35 Levison 1932 (wie Anm. 23), S. 233 Nr. 2 (anno 859), S. 235 Nr. 4 (a. 872), S. 238 Nr. 9 (a. 848), S. 248 Nr. 10 (a. 801-814), S. 261 Nrn. 34f. (A. 830/1 und 870/3); Keller 2003 (wie Anm. 23), S. 426.



Version seiner « *Passio Acaunensium Martyrum* ». Es heisst dort im Anschluss an den Bericht des Massakers von St-Maurice : « *Ex hac eadem legione fuisse dicuntur etiam illi martyres Ursus et Victor, quos Salodurum passos fama confirmat ; Salodurum vero castrum est supra Arulam flumen neque longe a Rheno positum.* »<sup>36</sup> Um 660 berichtet die sog. Chronik Fredegars, Prinzessin Sedeleuba, die Tochter des Burgunderkönigs Chilperich II., habe um 500 in der südöstlichen Vorstadt Genfs eine Kirche zu Ehren des Heiligen Viktor errichten lassen, « *qui Salodero cum sancto Ursio passus fuerat* »<sup>37</sup>. Nach Aussage von Fredegar soll anno 602, also rund 100 Jahre nach Bauabschluss der als Zentralbau zu rekonstruierenden Märtyrerkirche, ein Traumgesicht zur Wiederaufindung der Viktor-Reliquien geführt haben ; offenbar war im Laufe des 6. Jahrhunderts das Wissen, dass die Victor-Reliquien in einer kostbaren Silber-Arca im Zentrum des Zentralbaus rekondierte waren, verloren gegangen. Von der Begräbnisstätte des hl. Urs wird in dieser Quelle nichts gesagt. Von dieser erfahren wir erstmals in der jüngeren der beiden *Passiones*, die sich in einer St. Galler Handschrift des späten 9. oder 10. Jahrhunderts finden<sup>38</sup>. Während in der älteren Version ausführlich erzählt wird, wie Urs und Victor dem Massaker in St-Maurice knapp entkamen und nach Solothurn flohen, konzentriert sich die jüngere *Passio* auf die Verurteilung der beiden Heiligen, nachdem sie sich erneut geweigert hätten, den alten Göttern zu opfern. Sie seien gefoltert und schliesslich enthauptet worden, hätten sich aber selbst in diesem Zustand nicht geschlagen gegeben, sondern hätten höchstpersönlich ihre Häupter aus den Fluten der Aare gerettet und sie auf öffentlicher Strasse in die Nähe des Castrums 100 Schritt in dessen Osten getragen. Dort gäbe es eine Kirche (« *basilicata* »), die mit Spendengeldern erbaut worden sei und Kranke von nah und fern anziehe, die hier Heilung von ihren Leiden suchten, und tatsächlich hätten sich schon viele Wunder am Grab der Heiligen ereignet<sup>39</sup>. Eine « *ecclesia sancti Ursi* » wird erstmals 1181/2 aktenkundig<sup>40</sup>, doch ist bereits im Jahr 1019 von einer bevorstehenden Reliquientranslation des hl. Ursus die Rede, so dass angenommen werden muss, damals sei ein entsprechender Kirchenbau vollendet worden<sup>41</sup>.

Soviel zu den Schriftquellen, die im Falle von Solothurn für ein Mal bis in die Spätantike zurück reichen und spätestens für das ausgehende 5. Jahrhundert einen Kult für Ursus und Victor bezeugen, welche bereits damals als Märtyrer der Thebäischen Legion galten. Vergleichsweise schlecht stellt sich hingegen die archäologische Befundsituation dar. Zwar ist erwiesen, dass sich im Osten des konstantinischen Glockenkastells in Spätantike und

36 Eucher. *pass. Acaun.* 6,14. Quellenkritik bei Widmer, Berthe : Der Ursus- und Victorkult in Solothurn, in : Solothurn. Beiträge zur Entwicklung der Stadt im Mittelalter (Kolloquium Solothurn 1987), Zürich 1990, S. 33-38.

37 *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici*, lib. IV, cap. 22 ; MGH *Script. Rer. Merov.* II (wie Anm. 16), S. 129 ; Blondel, Louis : La prieuré Saint-Victor. Les débuts du christianisme et la royauté burgonde à Genève, in : *Bull. de la Soc. d'Hist. et d'Archéol. de Genève* 11, 1956-59, 3. Lief. (1958), S. 211-258 ; Widmer 1990 (wie Anm. 36), S. 41ff.

38 Widmer 1990 (wie Anm. 36), S. 47-50 datiert die jüngere *Passio*, die ganz eindeutig auf die *Passio* der hl. Felix und Regula aus der Zeit um 800 aufbaut, ins späte 9. Jh.

39 Widmer 1990 (wie Anm. 36), S. 44-46 und 78-80.

40 Widmer 1990 (wie Anm. 36), S. 55.

41 Widmer 1990 (wie Anm. 36), S. 53.

Frühmittelalter die Gräberfelder der Siedlung erstreckten (Abb. 11)<sup>42</sup>. Und hier ist es auch, wo sich mit der im 18. Jahrhundert errichteten St. Ursenkathedrale *der* Bau erhebt, der bis heute das Andenken an die solothurnischen Thebäer bewahrt. Das Gotteshaus, das dem klassizistischen Neubau voranging, war alten Plänen und Ansichten zufolge eine dreischiffige Basilika mit rechteckigem Chor und Fassadenturm, die typologischen Überlegungen zufolge am ehesten dem 11. Jahrhundert zuzurechnen ist<sup>43</sup>. Von einem noch älteren Vorgängerbau ist nichts bekannt, was jedoch leicht damit zu erklären ist, dass hier nie systematisch gegraben wurde. Aufgrund der Grabfunde, die im 19. und 20. Jahrhundert mehr oder weniger zufällig bei Bodenarbeiten in und bei der St. Ursenkathedrale getätigt wurden, kann lediglich festgehalten werden, dass der Ort vom 5. bis ins 7. Jahrhundert hinein offenbar als Friedhof sehr beliebt war, was immerhin ein indirektes Indiz dafür sein könnte, dass hier ein Kultzentrum mit einem verehrten Heiligengrab lag, das dann weitere Bestattungen anzog<sup>44</sup>. Vermutlich gab es auch hier einen kleinen spätantiken Memorialbau, wie er zwischen 1965 und 1989 in der nur 100 m südlich der St. Ursenkathedrale gelegenen Peterskapelle ergraben wurde (Abb. 12). Die heutige Peterskapelle stammt aus der Mitte des 17. Jahrhunderts, doch ergaben die Grabungen nicht weniger als sechs Vorgängerbauten (Abb. 13). Den Anfang machte besagter Memorialbau, eine rechteckige *Cella Memoriae* von 5,3 x 4 m Grundfläche, die laut Aussage des Ausgräbers Hans-Rudolf Sennhauser aus dem 5. Jahrhundert stammt<sup>45</sup>. In einem zweiten Schritt – Sennhauser nennt das 6. Jahrhundert – wurde ein kleines Rechteckchörlein angefügt, welches in karolingischer Zeit geringfügig vergrössert wurde. In einer 4. Phase erfolgte schliesslich ein Neubau, der vom Bautyp her zwar auf den Vorgänger Bezug nahm (es handelt sich wiederum um einen Saalbau mit eingezogenem Altarhaus), aber bedeutend grösser als dieser war. Mit diesem Bau sind wir allerdings bereits an der Wende zum 2. Jahrtausend und damit ausserhalb des hier zur Debatte stehenden Zeitraums angelangt<sup>46</sup>. Vermutlich dürften wir eine vergleichbare Bauabfolge auch für St. Urs vermuten. Sennhauser geht m. E. zu Recht davon aus, dass es in Solothurn zwei Anknüpfungspunkte für den lokalen Thebäerkult gab : « ...aus zwei Memorialen werden Kirchenbauten. Die eine wird Grabkirche des heiligen Ursus, Kloster- und später Stiftskirche und Hauptkirche der Stadt (...). Die andere (nämlich jene unter St. Peter, Anm. C. J.) wird Kapelle und bleibt es ; sie verliert schon sehr früh an Bedeutung und wird nie zum grossen Heiligtum. Die obere Kirche galt offenbar von jeher der Erinnerung an den heiligen Ursus. Der untere Kultplatz aber kann mit dem Namen des heiligen Viktor zusammengesehen worden sein. Nach der Übertragung des Heiligenleibes um 500 (nach Genf, C.J.) entstand hier eine (Neben-)Kapelle als Friedhofskapelle mit der Erinnerung an

42 Vgl. die Kartierung der Grabfunde aus dem 4./5.-7. Jh. bei Spycher, Hanspeter : Solothurn in römischer Zeit, in : Solothurn 1990 (wie Anm. 36), S. 26.

43 Sennhauser, Hans Rudolf : St. Ursen – St. Stephan – St. Peter. Die Kirchen von Solothurn im Mittelalter. Beiträge zur Kenntnis des frühen Kirchenbaus in der Schweiz, in : Solothurn 1990 (wie Anm. 36), S. 86-120.

44 Vgl. Anm. 42.

45 Zur Abfolge und Datierung der unter St. Peter ergrabenen Vorgängerbauten s. Sennhauser 1990 (wie Anm. 43), S. 184-187 ; Jäggi, Carola : Spätantikes Christentum und das Kontinuitätsproblem nach archäologischen Quellen, in : Die Alamannen und das Christentum. Akten der gleichnamigen Tagung in Stuttgart-Hohenheim, Juli 1997, hg. von Sönke Lorenz und Barbara Scholkmann, Leinfelden-Echterdingen 2003, S. 50-52.

46 Sennhauser 1990 (wie Anm. 43), S. 186.

die Stätte des Martyriums. Mit dem Aufkommen der individuellen Patrozinien wurde sie zur Peterskapelle. »<sup>47</sup> Handfeste Beweise, etwa in Form eines verehrten Grabes, fehlen freilich. Doch selbst wenn es ein solches gegeben hätte, stünde damit nicht automatisch fest, dass darin auch der supponierte Märtyrer lag. Ähnlich wie Bischof Theodor von Octodurus könnten auch die Solothurner im Zuge der forcierten Reliquienverehrung im ausgehenden 4. Jahrhundert auf den städtischen Gräberfeldern gezielt gegraben haben und dabei auf die gesuchten Knochen gestossen sein. Ob diese nun von Ursus und Victor oder einem ihrer Gefährten stammten, spielt dabei keine Rolle ; sie könnten genauso einem autochthonen Solothurner gehört haben, der eines natürlichen Todes gestorben war. Wichtig für unsere Fragestellung ist lediglich die Tatsache, dass man bei der Auffindung *meinte* (oder auch bloss vorgab), hier auf die entsprechenden Märtyrergebeine gestossen zu sein, und diese Überzeugung so plausibel nach aussen kommunizieren konnte, dass sich diese Überlieferung bis heute halten konnte.

Topographisch und strukturell gut mit Solothurn vergleichbar ist Zurzach, der Verehrungsort Verenas, die ebenfalls zur Schar der Thebäerheiligen gezählt wird<sup>48</sup>. Wie Solothurn war auch Zurzach in der Spätantike kastellartig befestigt, und auch hier gab es seit dem späten 4., sicher jedoch seit dem 5. Jahrhundert eine Kastellkirche, die jedoch – zusammen mit der ganzen Kastellsiedlung Kirchlibuck – im Laufe des Frühmittelalters ihre einstige Bedeutung an die *neue* Siedlung verlor, die sich ca. 500 m weiter im Westen um das Verengrab gebildet hatte (Abb. 14)<sup>49</sup>. In römischer Zeit war hier eine grosse Strasse verlaufen, an der die Zurzacher ihre Toten bestatteten – ganz ähnlich also wie in Solothurn, nur dass dort die Nekropolen im Osten der Stadt und etwas näher zu dieser lagen<sup>50</sup>. Offensichtlich wurde nun auch in Zurzach spätestens im 5. Jahrhundert eines der Gräber als jenes von Verena « erkannt ». Aus jener Zeit nämlich dürfte die erste kleine Kirche stammen, die 1975 unter der aktuellen barocken, im Kern aber auf das Hochmittelalter zurückgehenden Memorialkirche der angeblichen Thebäerin als ältester Vorgängerbau ergraben wurde (Abb. 15). Es handelte sich um eine kleine Saalkirche mit Schulterannexen und halbrunder, gestelzter Apsis – ein Typus, der in der frühen Sakralarchitektur der Schweiz mehrfach belegt ist<sup>51</sup>. Es folgten mehrere Um- und Neubauten, gipfelnd in der grossen Pfeilerbasilika des 10. oder 11. Jahrhunderts, deren Aussenmauern in der heutigen Kirche zum Teil noch bis auf Decken- bzw. Traufhöhe erhalten sind<sup>52</sup>. Der Ruhm der heiligen Jungfrau scheint hier offenbar immer wieder Vergrösserungen nötig gemacht bzw. Verschönerungsmassnahmen provoziert zu haben. Ähnlich wie in den niederrheinischen Beispielen stehen wir aber auch hier vor dem Problem, dass wir den Kult archäologisch zwar bis in frühchristliche Zeit zurückverfolgen können, jedoch

47 Sennhauser 1990 (wie Anm. 43), S. 203.

48 Zuletzt dazu : Letsch-Brunner, Silvia : Die hl. Verena von Zurzach. Eine Frau im Gefolge der Thebäischen Legion, in : Kunst + Architektur in der Schweiz, 54. Jg., 2003, Heft 3, S. 41-45.

49 Sennhauser, Hans Rudolf : Heiligengrab und Siedlungsverlegung. Zurzach in römischer Zeit und im Frühmittelalter, in : Die Alamannen, Ausst.-Kat. Stuttgart 1997, S. 465-470 ; Jäggi 2003 (wie Anm. 45), S. 47-49.

50 Roth-Rubi, Katrin/ Sennhauser, Hans Rudolf : Römische Strasse und Gräber (= Verenamünster Zurzach, Ausgrabungen und Bauuntersuchung I), Zürich 1987.

51 VRKB II (wie Anm. 7), S. 471f. ; Sennhauser, Hans Rudolf : Katholische Kirchen von Zurzach, Zurzach 1983, S. 8-10 und 27.

52 VRKB I (wie Anm. 7), S. 395f. ; VRKB II (wie Anm. 7), S. 473.

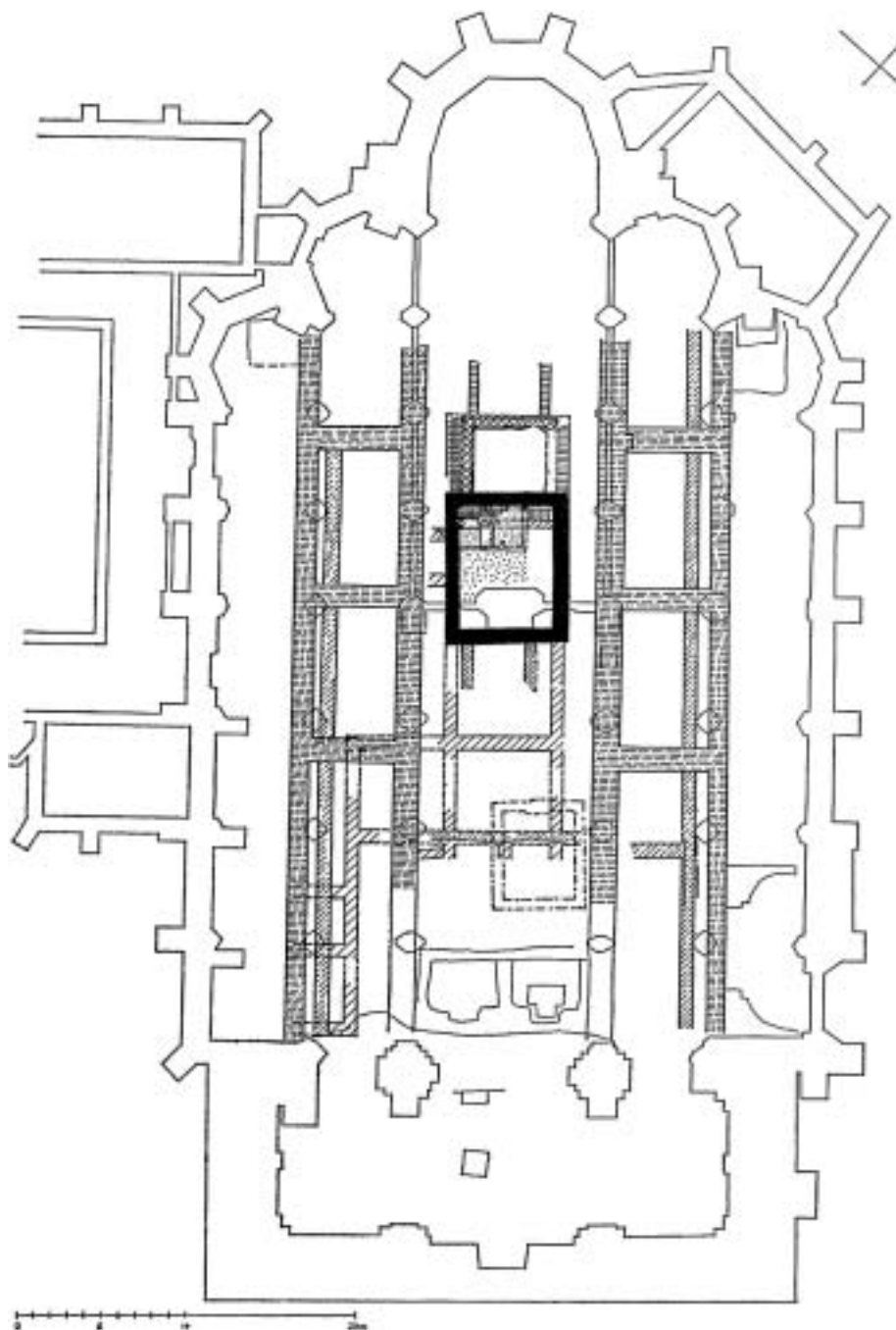
erst für eine wesentlich spätere Zeit die Gewissheit haben, dass dieser Kult mit den Thebäern in Verbindung stand. Die älteste Verenenvita stammt aus dem ausgehenden 9. Jahrhundert, die sog. Vita posterior aus dem späten 10. Jahrhundert ; beide berichten, dass Verena im Gefolge der Thebäischen Legion aus Ägypten nach Mitteleuropa kam und in Mailand vom Martyrium ihrer christlichen Mitbrüder in St-Maurice bzw. Solothurn erfuhr, sich daraufhin aufmachte, um die Gräber ihres Verlobten Victor und der anderen Thebäer zu besuchen, sich schliesslich in der Verena-Schlucht bei Solothurn niederliess und später nach Zurzach weiterzog, wo sie in den Dienst eines Priesters trat und ein frommes Leben führte<sup>53</sup>. Inwiefern eine solche Geschichte bereits im 5. Jahrhundert kursierte, bleibt mangels Quellen im dunkeln, ebenso wie die Frage, wer in dem verehrten Grab tatsächlich bestattet war und an welche Identifikation sich die kultischen Anfänge knüpften. Wahrscheinlich handelte es sich um ein spätrömisches Frauengrab mit Krug- und Kammbeigabe, was dann später in den Attributen der Heiligen weiterlebte<sup>54</sup>.

Auf eine ausführliche Besprechung von Zürich und der oberitalienischen Thebäergedenkstätten muss hier verzichtet werden. Für Zürich und die dortige Verehrung der « Thebäer » Felix und Regula konnte Daniel Gutscher ein ähnliches Szenario wie in Zurzach wahrscheinlich machen, indem wohl auch hier besondere Grabfunde oder -befunde dazu führten, in den betreffenden Bestatteten Heilige zu erkennen und sie als solche zu verehren ; wann dies geschah, ist nicht mehr zu eruieren, doch wurde der Kult spätestens im 8. Jahrhundert durch die Abfassung einer offiziellen Passio « in kirchliche Bahnen gelenkt »<sup>55</sup>. Was die italienischen Beispiele anbelangt, so verweise ich auf den Beitrag von Rita Lizzi Testa, erinnere aber auch nochmal an den eingangs erwähnten Fall Turin, der exemplarisch in das Phänomen der posthumen « Thebäisierung » lokaler Märtyrer einführte. Er zeigte geradezu paradigmatisch, was wir auch an den anderen besprochenen Orten antrafen : dass die Integration eines Heiligen in die Schar der Thebäer oft eine vergleichsweise späte Entwicklungsstufe seine Wurzeln entweder in einer lokalen Märtyrerverehrung hat oder aber von der « wunderbaren » Auffindung eines Grabes ausging, das man aus irgendwelchen Gründen als Heiligengrab zu erkennen glaubte – oder zumindest als solches zu propagieren gedachte.

53 Zuletzt Letsch-Brunner 2003 (wie Anm. 48), S. 43 (mit älterer Lit.).

54 Vgl. etwa ihre Grabplatte aus dem 17. Jh. ; Sennhauser 1983 (wie Anm. 52), S. 21.

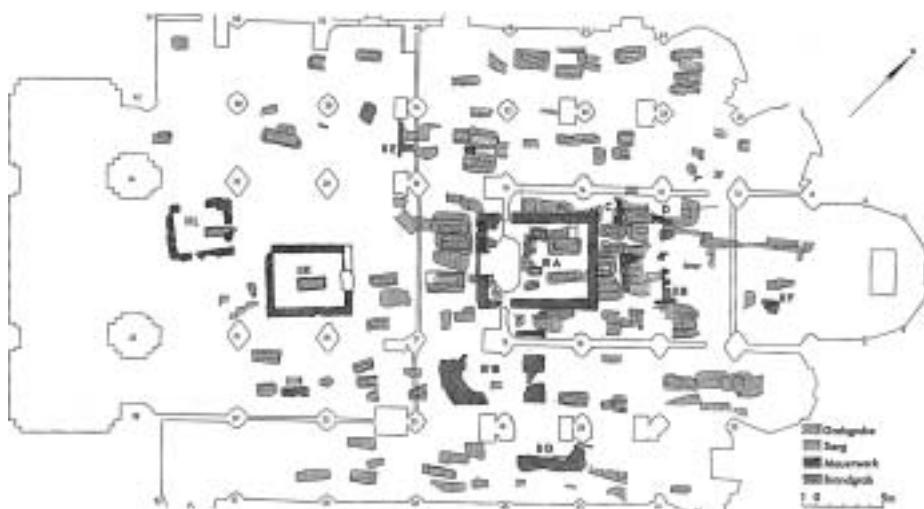
55 Gutscher, Daniel : Das Grossmünster in Zürich. Eine baugeschichtliche Monographie, Bern 1983, S. 37-41, Zitat auf S. 38.



**Abb. 1** : Xanten, ehem. Stiftskirche St. Viktor, schematischer Gesamtbefundplan ; in Schwarz der erste Steinbau (sp. 5./ fr. 6. Jh.), in deren NE-Ecke der Grundriss der ursprünglichen Cella memoriae (sp. 4./ 1. H. 5. Jh.) erkennbar ist (aus : VRKB II (1991), S. 387).



**Abb. 2 :** Xanten, ehem. Stiftskirche St. Viktor, Blick von oben/ Westen auf das Doppelgrab 44 mit den Skeletten der beiden gewaltsam zu Tode gekommenen Männer ; darüber die Mensa (links oben) (aus : Bader 1960, Taf. 55).



**Abb. 3 :** Xanten, ehem. Stiftskirche St. Viktor, Gesamtplan der spätantiken Gräber und Grabbauten (aus : Borger 1968, S. 259).



Abb. 4 : Xanten, ehem. Stiftskirche St. Viktor ; Sarkophag mit Enthauptetem aus der Memoria IIK.  
(aus : Borger 1985S. 25)

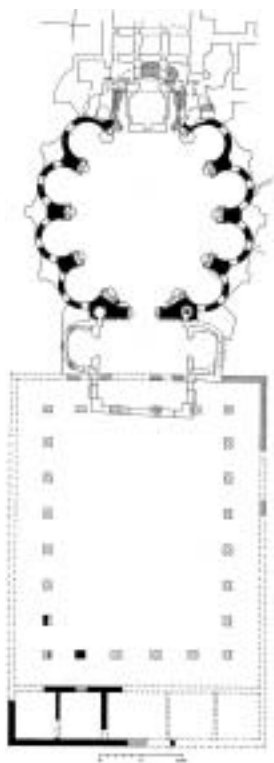


Abb. 5 : Köln, St. Gereon : Grundriss des spätrömischen Baus  
(aus : VRKB II (1991), S. 220).

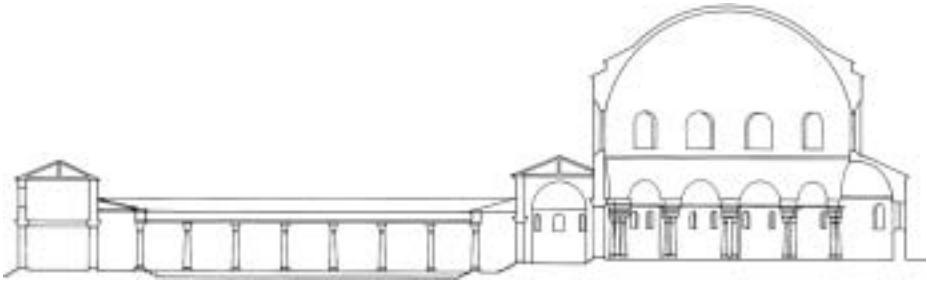


Abb. 6 : Köln, St. Gereon : Längsschnitt durch den spätrömischen Bau (Rekonstruktion) (aus : Deckers 1988, S. 33).

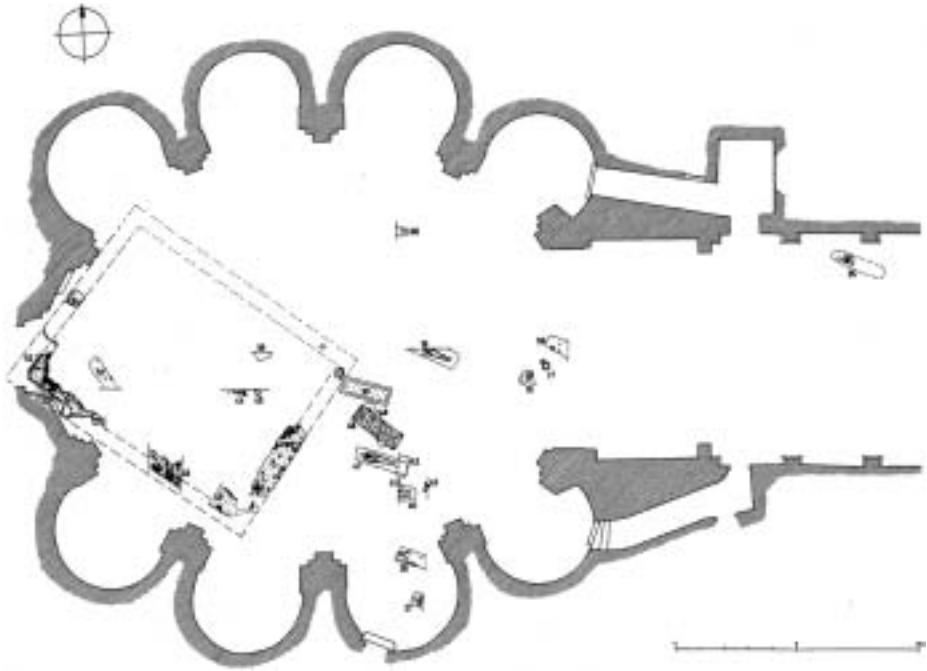


Abb. 7 : Köln, St. Gereon : Vorgängerbau aus dem frühen 4. Jahrhundert in der Südwestecke des nur wenig später entstandenen Oval-Mausoleums (aus : Deckers 1982, Faltafel VI).





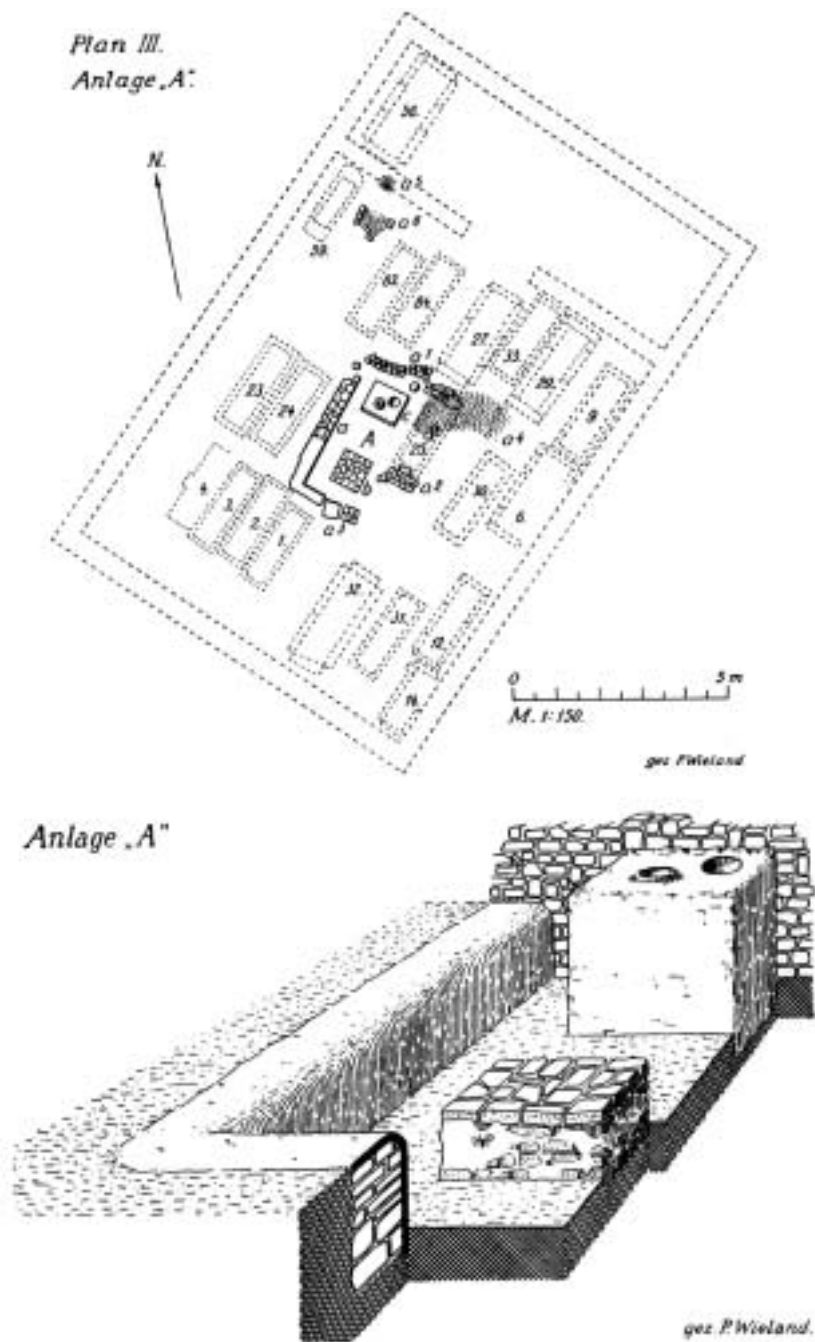


Abb. 9 : Bonn, Münster : die Cella memoriae aus dem späten 4. oder frühen 5. Jh. (aus : Lehner/ Bader 1932, Tafel III).

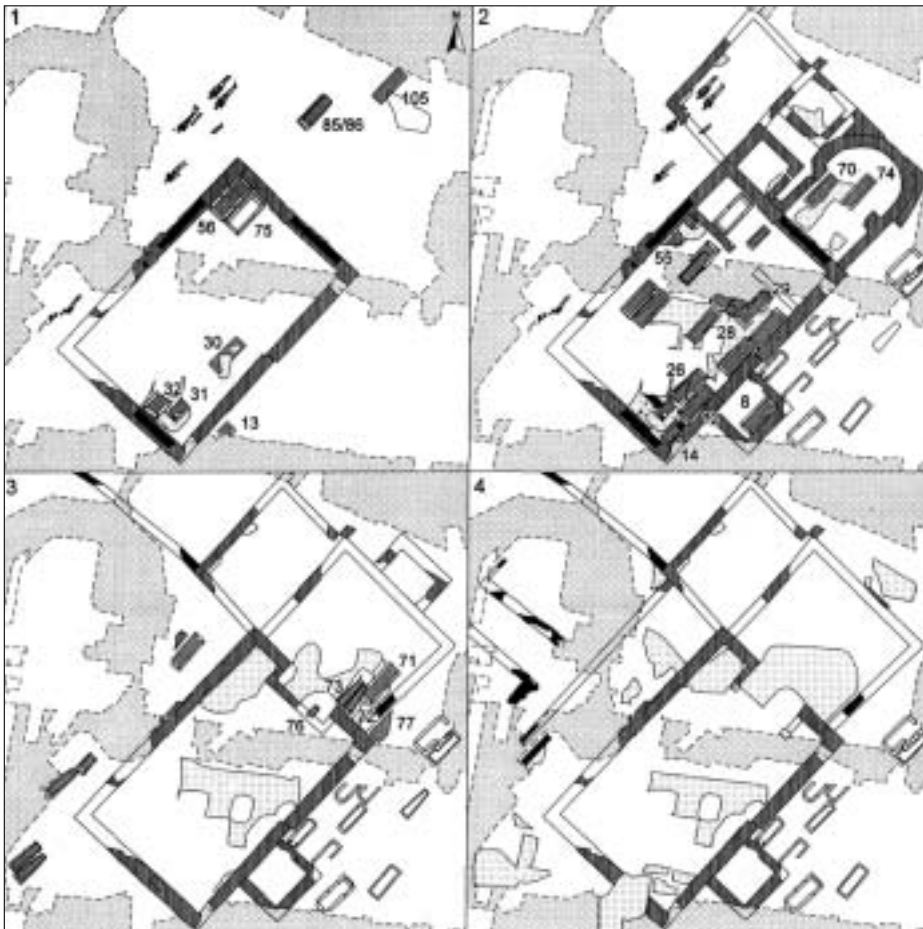


Abb. 10 : Bonn, Münster : Bauentwicklung zwischen der 2. Hälfte des 6. Jh. und karolingischer Zeit (aus : Keller 2003, S. 425).



Abb. 11 : Solothurn, Grundriss der spätantiken Siedlung mit Kastell und Gräberfeldern (aus : Sennhauser 1990, S. 85).

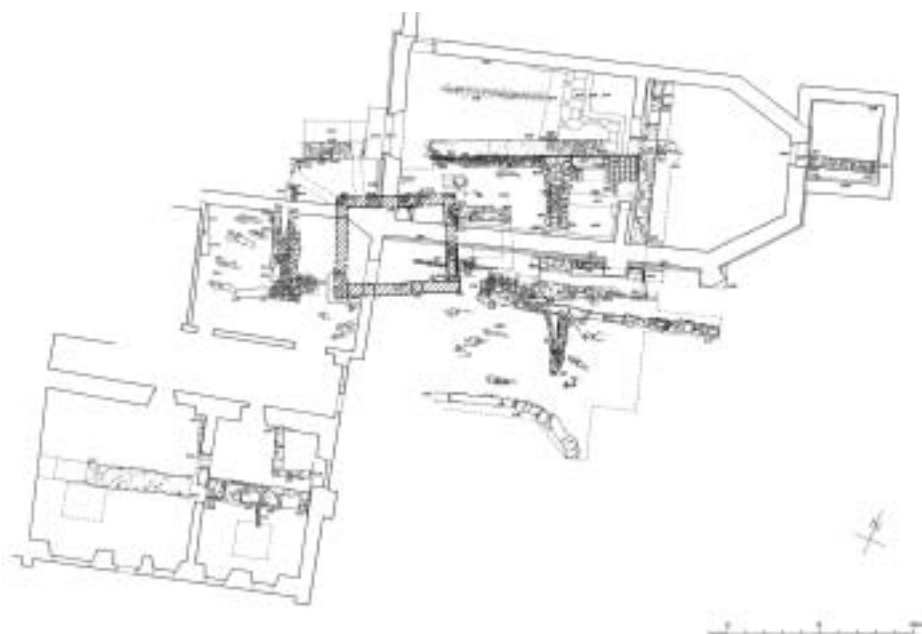


Abb. 12 : Solothurn, ergrabene Vorgängerstrukturen unter und bei St. Peter ; schraffiert die Ur-Cella aus dem 5. Jh. (aus: Sennhauser 1990, Faltplan nach S. 177, mit Zusätzen von C. Jäggi).

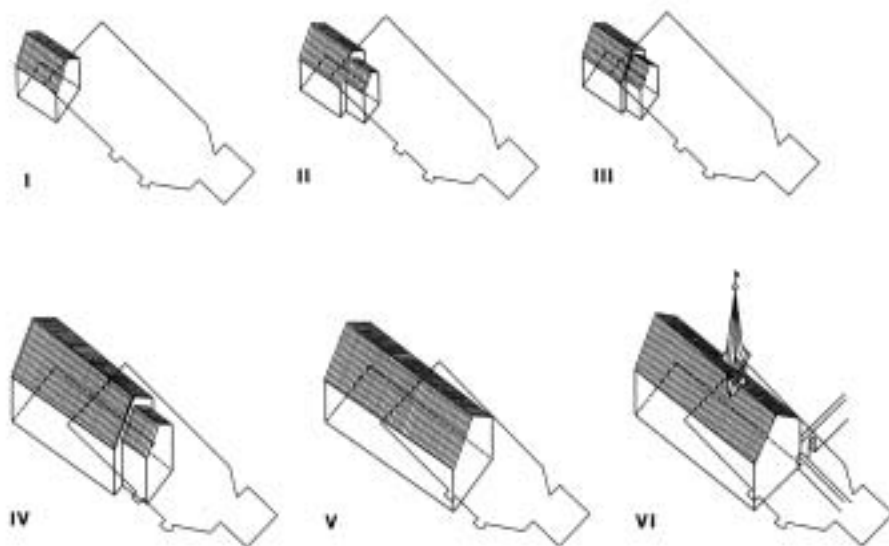
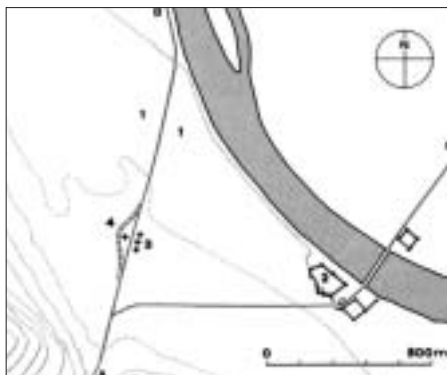
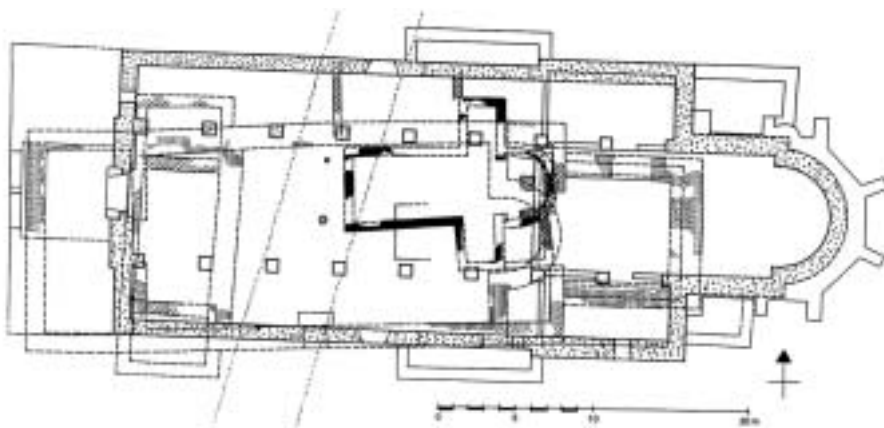


Abb. 13 : Solothurn, St. Peter : schematische Phasenabfolge der Vorgängerbauten (aus : Jäggi 2003, S. 52).



**Abb. 14 :** Zurzach, Lage von Siedlung und Nekropole in der Spätantike (aus: Sennhauser 1983, S. 3).



**Abb. 15 :** Zurzach, St. Verena mit ergrabenen Vorgängerstrukturen ; in Schwarz die Kirche aus dem 5. Jh. (aus : Jäggi 2003, S. 47).



# Le martyr de la Légion Thébaine et la controverse autour de l'historicité du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècles

Jean-Michel Roessli  
Université de Fribourg

## *Introduction*

Au cours des quelque treize siècles qui ont suivi l'« invention » des reliques de saint Maurice et de ses compagnons martyrs, personne, semble-t-il, n'a songé à mettre en doute l'historicité des événements rapportés par Eucher de Lyon au milieu du cinquième siècle. Aussi la gloire du martyr de la Légion Thébaine, pour reprendre une formule chère à Grégoire de Tours<sup>1</sup>, est-elle restée intacte et apparemment inattaquée pendant tout ce temps.

Il faut attendre l'époque de la Réforme pour voir naître les premiers soupçons. Comme on pouvait s'y attendre, c'est à l'occasion des débats théologiques entre catholiques et protestants que va surgir, au milieu d'autres disputes aux enjeux considérables, la controverse autour de l'historicité du martyr de la Légion Thébaine<sup>2</sup>.

## *Les Centuries de Magdebourg*

Tout commence avec les *Centuries* dites de *Magdebourg*<sup>3</sup>, une histoire de l'église fondée en 1552 par le protestant Matthias Flacius, dit Flacius Illyricus (1520-1575)<sup>4</sup>, et destinée à

- 1 GREGOIRE DE TOURS, *À la gloire des martyrs*, ch. 74-75 (édité par B. KRUSCH, *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum Rerum Merovingicarum*, t. I, pars 2, Hanovre, 1885 [réimprimé en 1969], p. 87-89).
- 2 L'histoire de cette querelle a déjà été écrite par plusieurs auteurs, notamment par BURGNER, probable auteur de l'*Helvetia sancta*, que le capucin ANTOINE-MARIE a « librement » traduit de l'allemand dans ses « Notices historiques sur Saint Maurice et sa Légion » publiées en plusieurs livraisons dans le volume 12 de la *Revue de la Suisse catholique* en 1881 (p. 257-273 ; 337-349 ; 423-437 ; 487-500 ; 554-565). La partie « polémique » de ces notes, comme le traducteur a choisi de la qualifier, se lit aux pages 487-500. Elle a été reprise et sensiblement adaptée, sans indication de source, par Joseph BERNARD DE MONTMELIAN, dans son premier tome de *Saint Maurice et la Légion thébéenne*, Paris, 1888, p. 258-271. Cette « histoire » de la querelle, comme toutes celles qui ont été écrites depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle est, à de rares exceptions, entachée de préjugés confessionnels nettement hostiles au camp adverse. Elle comporte en outre nombre d'approximations que la présente étude s'efforcera de préciser, non sans commettre elle-même des erreurs que des travaux ultérieurs auront charge de dépister et de corriger. Je signale aussi le mémoire de licence de Danny SCHLUMPF, *Der Streit um die Historizität des Martyriums der Thebäischen Legion*, Juin 2004, déposé à la Bibliothèque centrale de Zurich et dont l'auteur m'a généreusement offert un exemplaire, dont j'ai pris connaissance en début d'année 2005. J'y renvoie le lecteur pour tous les cas où les limites de cette contribution ne permettent pas d'entrer dans toute la complexité des débats.
- 3 *Ecclesiastica Historia integram Ecclesiae Christi ideam, quantum ad locum, propagationem, persecutionem, tranquillitatem, doctrinam, haereses, ceremonias, gubernationem, schismata, synodos, personas, miracula, martyria, religiones extra ecclesiam et statum imperii politicum attinet, secundum singulas centurias perspicuo ordine*

supplanter les histoires de l'Église antérieures, jugées suspectes et entachées d'erreurs et de partialité. Des treize grandes sections que compte cette somme anti-papiste – où chaque partie correspond à un siècle, d'où le nom de « centuries » –, la quatrième traite du martyre de la Légion Thébaïne en son douzième chapitre, consacré aux martyrs de l'époque de Dioclétien et de Maximien<sup>5</sup>. Rien pourtant dans le récit qui en est donné – et qui dépend d'une des versions dites interpolées de la *Passio* – ne laisse entrevoir l'extrême réserve des centuriateurs à l'égard de la dévotion dont ils faisaient l'objet. C'est la lecture des nombreuses rubriques dédiées aux miracles et aux reliques qui permet de se faire une idée de l'opinion des centuriateurs sur le culte des saints et des martyrs<sup>6</sup>. Ainsi apprend-on que l'empereur Otton le Grand, qui avait fait, rappelons-le, de Maurice le saint patron de Magdebourg, est accusé d'avoir rempli la ville d'*idoles*. Car c'est ainsi en effet que les « vénérables centuriateurs appellent les reliques des saints, et spécialement celles de saint Maurice. »<sup>7</sup> De plus, ironie de l'histoire, le 22 septembre 1550, le jour même de la fête de saint Maurice, la petite bourgade de Hellersleben, à proximité de Magdebourg, est assiégée et les combattants, sommés de s'en prendre à la population, refusent de lever leurs armes contre d'autres chrétiens. Dans la mouvance des *Centuries de Magdebourg*, les protestants de la ville en viendront à se désigner eux-mêmes comme les véritables Maurices, « *die echten Moritzen* »<sup>8</sup>.

*complectens : singulari diligentia et fide ex vetustissimis et optimis historicis, patribus et aliis scriptoribus congesta ; per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica, Basileae, per Ioannem Oporinum, 1559-1574 (13 volumes en 6 tomes). Sur ce sujet, voir notamment A. JUNDT, Les centuries de Magdebourg, ou la renaissance de l'historiographie ecclésiastique au seizième siècle, Leçon d'ouverture, Paris, 1883 ; J. MASSNER, Kirchliche Überlieferung und Autorität im Flaciuskreis. Studien zu den Magdeburger Zenturien (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums 14), Berlin-Hambourg, 1964 ; H. SCHEIBLE, Die Entstehung der Magdeburger Zenturien. Ein Beitrag zur Geschichte der historiographischen Methode (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 183), Gütersloh, 1966.*

4 Sur ce théologien de la réforme, voir O. K. OLSON, *Matthias Flacius and the Survival of Luther's Reform* (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 20), Wiesbaden, 2002.

5 Le chapitre suivant aborde brièvement la question des miracles en disant que ceux-ci sont de genres différents selon qu'ils sont rapportés par des auteurs contemporains des faits ou postérieurs à eux, ou par des gens qui ont osé imaginer des fables en s'inspirant d'apocryphes ou qui ont interpolé sans discernement dans des histoires remontant à des époques antérieures (« Quædam enim narrantur ab autoribus qui hoc seculo uixerunt, & ea certò comperta habuerunt : quædam uerò ab ijs qui seculis inferioribus fuerunt, & qui rumores & fabulas postea confictas ex apocryphis hauserunt, & historiis superiorum temporum sine iudicio inseruerunt »).

6 Cela explique pourquoi Danny Schlumpf dit dans son mémoire (p. 22) n'avoir trouvé aucune critique du martyre de la Légion Thébaïne dans les *Centuries de Magdebourg* (Cent IV, cap. 12).

7 Cf. [P. STEVART], *D.[ivus] Mavricius, Thebæ Legionis Dux et Signifer, iam olim a S. Evcherio Episcopo Lugdunensi XX. Nunc iterum a Petro Stevartio Leodio, SS. Theol. D. Professore, et Procancellario Ingolstadt. & ibidem ad D. Mavricii Parocho, &c. in theatrum productus, et Serenissimo Principi ac Domino, Domino Maximiliano, Comiti Palatini Rheni, utriusque Bauaræ Ducis, &c. consecratus. Cum notis & notationibus. Accessit etiam Officium S. Mavricii, in sexto, & per Octavam eius recitari solitum, Ingolstadii, Ex Typographæo Ederiano, apud Elisabetham Angermariam Viduam, Anno M. DC. XVII [1617], p. 112 : « Verum aliam hodie ab impijs Magdeburgensibus gratiam non refert pius Imperator, quàm quod *idolis* vrbem repluerit. Ita enim venerabiles sanctorum, ac præcipue S. Mavricii reliquias, vocant Centuriatores. »*

8 Cf. O. K. OLSON, *o. l.* ci-dessus note 4, p. 168-173 et les sources mentionnées dans les notes.



*Pierre Canisius (1521-1597)*

Interloqué par la violence des attaques décochées contre eux dans les *Centuries de Magdebourg*, les milieux catholiques ne tarderont pas à réagir. Les réponses seront nombreuses ; l’une d’elles intéresse notre sujet par la marge. Elle émane d’une grande figure de la Contre-Réforme catholique, le Jésuite Pierre Canisius, dont l’influence sur la vie sociale, religieuse et intellectuelle de la ville où se tient notre colloque est bien connue. En 1568, le pape Pie V le charge « d’apporter une réponse »<sup>9</sup> aux *Centuries de Magdebourg*, « qui exposait les thèmes essentiels du protestantisme et présentait le pape comme l’Antéchrist. »<sup>10</sup> Bien que surchargé de travaux divers et conscient de l’ampleur de la tâche qui l’attendait<sup>11</sup>, Canisius accepte. En 1571 et 1577, il publie, en latin, ses deux premières « réponses » aux *Centuries de Magdebourg*, qu’il réunira en un seul volume trois ans après son arrivée en Suisse, soit en 1583<sup>12</sup>. Contrairement aux textes qu’elles sont censées réfuter, les œuvres de Canisius sont éloignées de toute polémique et visent surtout à « mettre en évidence les sources et les modèles de la foi et de l’Église »<sup>13</sup>. Un troisième volet de sa « réponse » aux *Centuries* aurait dû voir le jour, mais il est resté inachevé et Canisius se détournera finalement de la tâche qui lui avait été confiée, laquelle sera poursuivie par le cardinal César Baronius. C’est dans ce troisième volume inachevé que Canisius devait aborder la question du culte des martyrs en général et des soldats thébains en particulier. Il y viendra pourtant au soir de son existence, en écrivant – cette fois en *allemand* – plusieurs *Vies* de saints helvétiques destinées à fournir aux lecteurs de Suisse et d’ailleurs des modèles pour la foi. L’objectif principal était de défendre le culte des saints face aux attaques des protestants et d’en maintenir le prestige. C’est à l’instigation de son ami et ancien élève Johann Jakob von Staal<sup>14</sup>, patricien de la ville de Soleure sur les bords de l’Aar, que l’illustre théologien écrira son livre sur saint Maurice et saint Ours, auxquels il vouait une vénération toute particulière. Quelques années plus tôt, il avait relaté les vies de saint Béat et de saint Fridolin, et plus tard il écrira un livre sur Nicolas de Flüe, l’ermite le plus populaire de Suisse. L’ouvrage consacré à saint Maurice et à saint Ours parut à Fribourg en 1594 chez Abraham Gemperlin, l’imprimeur que Canisius avait fait venir de l’autre Fribourg, en Brisgau, pour répondre aux nombreux besoins éditoriaux qu’il rencontrait depuis les débuts de son activité en Suisse. Comme le titre fort long de

9 Voir la lettre du général de l’Ordre Francesco Borgia, adressée à Canisius le 31 mai 1567 (cf. O. BRAUNSBERGER (éd.), *Beati Petri Canisii S. J. epistulae et acta*, Fribourg-en-Brisgau, 1910, t. V, p. 480-483).

10 R. HAUB, « L’activité littéraire de Pierre Canisius et son importance pour la Suisse », dans *Petrus Canisius (1597-1997)*, Catalogue de l’exposition Pierre Canisius 1597-1997 présentée au Musée d’art et d’histoire de Fribourg (Suisse) du 5 septembre au 9 novembre 1997, Fribourg, 1997, p. 51. (Version originale allemande parue sous le titre « Petrus Canisius und die Bedeutung seiner literarischen Tätigkeit in der Schweiz », *Freiburger Geschichtsblätter* 74 [1997] 23-69). Il vaudrait mieux écrire « Antichrist » qu’« Antéchrist », mais je me résous à reproduire ici l’orthographe adoptée par l’auteur.

11 Voir la réponse qu’il adresse au général de l’Ordre Francesco Borgia, le 24 juillet 1567 (cf. O. BRAUNSBERGER (éd.), *o. l.* ci-dessus note 9, p. 521-526, spécialement p. 522).

12 P. CANISIUS, *De verbi Dei corruptelis*, Ingolstadt, Lyon et Paris, 1583.

13 R. HAUB, *o. l.* ci-dessus note 8, p. 51.

14 Sur ce sujet, voir P. J. WEBER, « Die Brieffreundschaft zwischen Petrus Canisius und dem Solothurner Patrizier Hans Jakob von Staal d. Ä. », *Freiburger Geschichtsblätter* 74 (1997) 93-143.

l'ouvrage le laisse entendre<sup>15</sup>, le livre de Canisius n'était pas destiné aux doctes, mais s'adressait aux gens du peuple (*plebs*). De plus, le choix de l'allemand<sup>16</sup> comme langue de communication visait une large diffusion de l'œuvre, ce qu'elle connut en effet, puisqu'une nouvelle « édition » verra le jour chez le même imprimeur en 1596<sup>17</sup>, soit deux ans après la première et un an avant la mort de son auteur. Si le titre en est sensiblement différent<sup>18</sup>, le contenu, lui, n'a pas changé.

Dans cette *Vie de saint Maurice*, Canisius cherchait à confirmer la foi, enseigner les bonnes mœurs et promouvoir la connaissance de l'histoire. La longue dédicace qu'il adresse « au noble seigneur Schwaller Schuldhaiszen et aux autres membres du Conseil de la ville ancienne de Soleure », qui était, rappelons-le, placée sous le patronage d'Ours et de Victor, révèle ses intentions profondes. Il y expose sa conception de la guerre juste, d'inspiration augustinienne, et « donne aux commandants et à leurs troupes des règles auxquelles doit se conformer tout soldat chrétien. Canisius y prône une réforme de l'activité militaire comme il le formule explicitement en tête de son dixième [sic ! seizième] chapitre : "D'une réforme et d'une amélioration nécessaires de l'activité militaire, et des moyens pour y parvenir". Alors que saint Béat et saint Fridolin étaient présentés comme des modèles pour l'ensemble des chrétiens, saint Maurice et ses courageux soldats étaient appelés plus particulièrement à servir de modèles aux combattants chrétiens afin de mettre un terme aux exactions commises à l'époque. Canisius réclamait une profonde réforme des pratiques guerrières. »<sup>19</sup>

Même s'il n'est pas lui-même historien, Canisius accorde une grande importance à l'utilisation de sources fiables. Elles constituent, dit-il, « la base sur laquelle il est permis

15 [P. CANISIUS], *Wahrhafte christliche Histori in drei Büchern abgetailet Von Sanct Moritzen, des Kaisers Maximiani obersten Feldhauptmann, und seiner Thebaischen Legion, die im Walliserland wegen christliches Glaubens, ihr Marter beständiglich vollendet. Auch in Sonderhait von Sanct Urso, dem löblichen Hauptmann, und von anderen Thebaischen Christi Blutzeügen, die in der alten Statt Soloturn gelitten, und noch daselbst ruhen. Durch Petrus Canisius Theologen der Societet Jesu, zu Wolfart des gemeinen Manns jetzt neulich beschriben. Superiorum permissu*, Getruckt zu Freiburg im Uchtland durch Abraham Gemperlin, 1594. [XVI + 286 p.]

16 Sur ce sujet, voir notamment J. WEIJDEN, « Die Bemühungen des hl. Petrus Canisius um den deutschen Sprachgebrauch », *Neophilologus* 28 (1943) 281-289 ; W. HAAS, « Zweitspracherwerb und Herausbildung der Gemeinsprache – Petrus Canisius und das Deutsche seiner Zeit », dans W. HOFMANN (éd.), *Das Frühneuhochdeutsche als sprachgeschichtliche Epoche*. Werner Besch zum 70. Geburtstag, Frankfurt-sur-le-Main, 1999, p. 111-113 ; H. PÖRNACHER, « Geistliches Kinder-Spill und Geistliche Zins-Früchten. Petrus Canisius und die deutsche Barockliteratur », dans R. BERNDT (éd.), *Petrus Canisius S. J. (1521-1597). Humanist und Europäer* (Erudiri Sapientia 1), Berlin, 2000, p. 365-383.

17 L. SCHNÜRER, *Die Anfänge des Buchdrucks in Freiburg in der Schweiz 1585-1605* (= Freiburger Geschichtsblätter 37), Fribourg, 1944, n° 57.

18 [P. CANISIUS], *Kriegsleüt Spiegel, das ist Wahrhafftige Beschreibung eines Christlichen Kriegsmanns, wie er in allem seinem Thun nachfolgen solle dem herrlichen Ebenbild Sanct Moritzen, so zur Zeit des Kaisers Maximiani Oberster Feldhauptmann gewesen, auch S. Gereons, S. Thyrsen, S. Ursen, S. Victors und anderer seiner Thebaischen Kriegsleuthen, welliche in Walliserland, zu Cölen, zu Trier, zu Solothurn und anderswo, wegen ihrer Dapfferen Beständigkeit im Christlichen Glauben, die selige Martyrkron erlanget haben. Allen fromme Christen insonderheit aber Feldobersten Hauptleuthen Bevelshaben und gemeinen Soldaten zu aussmunderungwider alle Christenseind Ritterlich zu kempffen nutzlich zulesen fuergesiellt. Durch Herrn Petrum Canisium, der Societet Jesu Theologum mit sonderm Fleissbeschriben und in Truck verfertiget*, Getruckt zu Freyburg im Uchtland durch Abraham Gemperlin und M. Wilhelm Mäs, 1596. [XVI + 286 p.]

19 R. HAUB, *o. l.* ci-dessus note 8, p. 57. Voir, par exemple, ce que Canisius écrit des soldats, p. 84 de son ouvrage : « Sie halten sich also wild, Barbarisch und Teufelisch, sam hetten sie alle vernunft verloren, wären von Höllischen Gaisteren besessen, vnd hetten alles Christliches wesen verlaugnet. »

de construire. »<sup>20</sup> Quelques années plus tôt, dans une lettre du 1<sup>er</sup> juin 1588 adressée au Père Joachim Müller de l'abbaye bénédictine d'Einsiedeln, Canisius regrettait « qu'il manqu[ât] de documents fiables susceptibles d'apporter la clarté historique escomptée. Peut-être nos ancêtres, dans la variété de leurs époques, ne s'intéressaient-ils que d'une manière superficielle et succincte à la vie, à l'enseignement et à la mort des saints... Pussions-nous avoir ici un représentant de l'autorité ecclésiastique prêt à rechercher, dans les différents couvents, des manuscrits peut-être encore existants qui se rapporteraient aux déclarations, aux écrits et aux actions des saints et patrons célestes de la Suisse ! » Manifestement, Canisius ne se doutait pas encore à ce moment-là qu'il allait lui-même jouer ce rôle pour plusieurs figures de saints « helvétiques », parmi lesquelles Maurice et ses compagnons martyrs<sup>21</sup>. Le récit du martyr de la Légion Thébaine sur lequel il s'appuie est sans doute<sup>22</sup> la version publiée par Boninus Mombritius (env. 1424-env. 1482 ou 1502) vers 1479 à Milan<sup>23</sup> et que le chartreux Laurentius Surius (1523-1578) reproduisit un siècle plus tard à Cologne<sup>24</sup>. C'est aussi celui que le cardinal Baronius (1538-1607) et l'historien catholique François Mézeray (1610-1683) citeront dans les *Annales ecclesiastici*<sup>25</sup> pour le premier et l'*Histoire de France*<sup>26</sup> pour le second. Or, ce texte contient ce que l'on appellera longtemps la version interpolée de la *Passion* d'Eucher et que l'on désigne plus

20 O. BRAUNSBERGER (éd.), *Beati Petri Canisii S. J. epistolae et acta*, Fribourg-en-Brisgau, 1923, t. VIII, p. 369 (lettre à Johann von Staal, 25.5.1594 : « *fundamentum cui superstruere liceat* »).

21 Sur cette question, cf. F. Neuwirth, « Wallis wird geehrt. Canisius, der Patron von Freiburg, über Mauritius, den Patron vom Wallis », *Volkskalender für Freiburg und Wallis* 67 (1976) 32-33 ; L. DUPONT LACHENAL, « Canisius et les martyrs thébéens », *Les échos de Saint-Maurice* 32 (1933) 142-143 (ne dit pas grand-chose).

22 C'est l'avis d'O. BRAUNSBERGER (éd.), *o. l.* ci-dessus note 20, p. 847-848. On ne peut toutefois exclure que Canisius ait eu accès au texte de la *Passion* figurant dans un manuscrit du XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle conservé dans le monastère de Haute-Rive près de Fribourg, même si l'on en trouve aucune mention dans la correspondance et les ouvrages du théologien. Ce manuscrit est maintenant la propriété de la Bibliothèque cantonale et universitaire de Fribourg ; il est enregistré sous la cote L 5.

23 Dans son *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum*, t. 2, Milan [vers 1479], p. 153<sup>v</sup>-155. Deux moines de Solesmes ont réimprimé le *Sanctuarium* en 1910 à Paris (2 vol.) ; cf. *Analecta Bollandiana* 29 (1910) 422-424. Les sources du légendaire ont suscité bien des interrogations ; voir en dernier lieu B. DE GAIFFIER, « Au sujet des sources du "Sanctuarium" de Mombritius », *Mittelaltersches Jahrbuch* 14 (1979) 278-281. Sur cet hagiographe et humaniste italien, voir notamment H. R. DROBNER, « Mombritius », dans *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* 6 (1993) 51-52 (mise à jour en juillet 1998 sur le site internet <http://www.bautz.de/bbkl/m/mombritius.shtml>).

24 L. SURIUS, *De probatis sanctorum historiis*, Cologne, 1574, t. V, p. 325-330. Cf. aussi *Vitae sanctorum*, Cologne, 1618, p. 220-224. Sur cette importante figure de la réforme catholique du XVI<sup>e</sup> siècle, traducteur et commentateur de plusieurs mystiques allemands et hollandais, parmi lesquels Ruysbroek, voir notamment G. THOMANN, « Surius », dans *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* 11 (1996) 276-278 (mise à jour en juillet 1999 sur le site internet [http://www.bautz.de/bbkl/s/s4/surius\\_1.shtml](http://www.bautz.de/bbkl/s/s4/surius_1.shtml)).

25 C. BARONIUS, *Annales ecclesiasticae*, Rome, 1588-1607, t. III, Année 297. J'ai eu accès à l'édition de 1601-1605, Moguntiae [Mainz], t. II, p. 867-874. Sur cette éminente figure de la Contre-Réforme, voir notamment F. W. BAUTZ, « Baronius, Cäsar », dans *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* 1 (1990) 379 (mise à jour en juillet 2001 sur le site internet [http://www.bautz.de/bbkl/b/baronius\\_c.shtml](http://www.bautz.de/bbkl/b/baronius_c.shtml)). Voir aussi le bref survol que Baronius donne de la légende et de sa survie dans ses *Notationes au Martyrologium romanum*, Anvers, 1613, p. 402-403.

26 F. MÉZERAY, *Histoire de France*, Paris, 1685, t. I, p. 101-105.

communément aujourd'hui de *Passion anonyme*<sup>27</sup>. Canisius reprend un à un les divers épisodes de ce récit et les paraphrase amplement en recourant le plus souvent à des citations bibliques édifiantes.

### *Guglielmo Baldesano di Carmagnola*

À côté du texte anonyme de la *Passion*, Canisius se sert également de *La Sacra Historia Thebea*<sup>28</sup>, publiée en 1589 à Turin par Guglielmo Baldesano di Carmagnola, chanoine<sup>29</sup> et théologien de l'église métropolitaine de la capitale piémontaise, avec l'approbation de Bernardino Rosignolo, recteur du collège jésuite de Turin, auquel l'œuvre est très souvent attribuée par erreur<sup>30</sup>.

C'est cet ouvrage qui a inspiré à Canisius l'organisation de la matière, dans la mesure où Baldesano est le premier à donner un exposé détaillé de chaque épisode du récit de la *Passion*, dans la version qu'il connaissait, celle transmise par Surius et dont plusieurs anachronismes seront dénoncés peu de temps après.

Le chanoine italien a par ailleurs recueilli dans les archives ecclésiastiques du Nord de l'Italie, de la Savoie, de la Suisse et des bords du Rhin de nombreux témoignages sur le culte des martyrs thébains. Ce faisant, il espérait démontrer la vérité du martyre, alors qu'il prouvait surtout la vitalité de la dévotion qui lui était vouée. Dans son *Histoire de saint Maurice et de saint Ours*, Canisius reprend un à un chacun de ces témoignages et les fait connaître aux lecteurs de langue allemande. Tandis que Baldesano s'attachait tout particulièrement aux martyrs « italiens », Canisius accorde naturellement une place plus importante à la diffusion du culte dans le monde germanique.

Notons enfin que l'ouvrage de Baldesano est dédié à Charles-Emmanuel I<sup>er</sup> duc de Savoie, parce que cette Maison avait fait de Maurice le saint patron de ses États dès

27 Sur cette version du récit, voir L. DUPRAZ, *Les Passions de S. Maurice d'Agaune. Essai sur l'historicité de la tradition et contribution à l'étude de l'armée prédioclétienne (260-286) et des canonisations tardives de la fin du IV<sup>e</sup> siècle* (Studia Friburgensia 27), Fribourg, 1961 ; cf. le compte rendu de B. DE GAIFFIER, *Analecta Bollandiana* 80 (1962) 205-207. Cf. aussi, bien sûr, E. CHEVALLEY, « La passion anonyme de saint Maurice d'Agaune », édition critique avec traduction française, dans *Vallesia* 45 (1990) 37-120, et, ici même, E. CHEVALLEY – J. FAVROD – L. RIPART, « Eucher et l'Anonyme : les deux Passions de saint Maurice ».

28 [GUGLIELMO BALDESANO DI CARMAGNOLA], *La Sacra historia thebea del Signor Guglielmo Baldesano di Carmagnola, dottor theologo. Divisa in due libri; ne' quali si narra la persecutione, e martirio di tutta la Illustrissima Legione Thebea, e de' suoi inuitti campioni, L'infelice e vituperosa morte de' loro persecutori, e l'essaltatione della istessa legione in tutte le parti del mondo. Opera non meno diletteuole, che pia, per la varietà dell'istorie, e segnalate imprese, e azioni di molti illustri personaggi, e varie nationi, che in essa si toccano, con le loro origini. Al Ser.<sup>mo</sup> Carlo Emanuele Duca di Savoia e Principe di Piemonte*, In Torine, Per l'Herede del Beuil'acqua, 1589. Réimprimé à Turin en 1604. [XXII + 325 p.]

29 J. SCHMID (« Die Hl. Mauritius und seine Genossen oder das Martyrium der Thebäischen Legion. Eine literarisch-kritische Studie », dans *Festschrift zur Eröffnung des neuen Kantonsschul-Gebäudes in Luzern*, Lucerne, 1893, p. 11) en fait un dominicain, mais il semble bien avoir été chanoine.

30 C. SOMMERVOGEL l'avait déjà noté dans sa *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles-Paris, 1896, t. 7, col. 163. Il suffit par ailleurs de lire l'épilogue de l'ouvrage pour s'assurer que Rosignolo n'a fait que donner son approbation à ce livre : « Io. Bernardino Rosignolo Rettore del Collegio della compagnia di Gesù in Torino, ho veduti li due libri di questa sacra historia de' Thebei per ordine del molto Reuerendo P. Inquisitore di Torino; ne i quali non ho scoperta cosa che sia contra la santa fede, e buoni costumi, anzi tutta l'istoria m'è parsa molto Catholica, e pia, e degna, che per vtilità di molti fidia alla stampa. Bernardino Rosignolo di man propria. Fr. Petrus Grillus Vic. R. Inquisitoris Taurinen. » ([GUGLIELMO BALDESANO DI CARMAGNOLA], *o. l. ci-dessus* note 28, p. 325).

l'acquisition du Chablais, qui comprenait le Bas-Valais, et fut érigé en duché peu de temps après par l'Empereur d'Allemagne.

Comme celui de Canisius, l'ouvrage de Baldesano connut un succès retentissant, puisqu'une deuxième édition paraîtra en 1604 à Turin et que deux plus tard une version castillane sera publiée à Madrid<sup>31</sup>.

### *Pierre Stevart (1549-1624)*

Alors que Canisius et Baldesano ne s'en prennent jamais ouvertement aux *Centuries de Magdebourg*, Pierre Stevart, théologien d'origine liégeoise actif à Ingolstadt où il fut l'élève de Canisius à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, consacra le dernier chapitre de son *Divus Mauricius* publié en 1617 à réfuter les attaques des *Centuries* contre la vénération des martyrs thébains<sup>32</sup>. Sa riposte reste éminemment polémique et consiste à retourner les attaques contre leurs auteurs, qui deviennent des blasphémateurs. À l'accusation principale des centuriateurs, Stevart répond que si l'invocation des saints est une idolâtrie, alors tous les chrétiens du présent et du passé, célèbres et moins célèbres, sont des idolâtres<sup>33</sup>, ce qui ne peut être accepté.

Pour le reste, son livre est centré sur le récit de la *Passion*, qu'il cite dans la version de Baronius, auquel il emprunte du reste une partie du commentaire *ad lineam*, tout en l'enrichissant de remarques empruntées à ses prédécesseurs (Josas Simler<sup>34</sup>, Canisius),

31 [GUGLIELMO BALDESANO DI CARMAGNOLA], *Historia de la Illustrissima Legion Tebea. Compuesta por el Doctor Guillelmo Baldesano. Dirigida al Serenissimo Carlo Emanuel, Duque de Saboya, y Principe de Piemonte. Traduzida de Italiano en lengua Castellana, por don Fernando de Sotomayor*. En Madrid, por Pedro Madrigal, Año 1606 (A costa de Iuan Domingo Castellon, Ginoues) [VI + 213 p.]. L'exemplaire conservé à la Bibliothèque cantonale et universitaire de Fribourg avait été offert à Gottlieb Emmanuel von Haller de Berne, correspondant de l'Académie Royale des sciences à Paris, avant d'être déposé à la bibliothèque des Jésuites de Fribourg.

32 [P. STEVART], *D.[ivus] Mauricius, Thebe Legionis Dux et Signifer, iam olim a S. Evcherio Episcopo Lugdunensi XX. Nunc iterum a Petro Stevartio Leodio, SS. Theol. D. Professore, et Procancellario Ingolstadt. & ibidem ad D. Mauricii Parocho, &c. in theatrum productus, et Serenissimo Principi ac Domino, Domino Maximiliano, Comiti Palatini Rheni, vtriusque Bauariae Duci, &c. consecratus. Cum notis & notationibus. Accessit etiam Officium S. Mauricii, in sexto. & per Octauam eius recitari solitum*, Ingolstadii, Ex Typographeio Ederiano, apud Elisabetham Angermariam Viduam, Anno M. DC. XVII [118 p. + 36 p.]. À la page 78 de son ouvrage, Stevart appelle Canisius « *meus olim patronus & benefactor.* » C'est au onzième et dernier chapitre de ses *Notes historiques* que se trouve la réponse de Stevart aux *Centuries de Magdebourg*. Une notice consacrée à cet auteur est annoncée sur le site internet du *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, dont l'adresse est indiquée ci-dessus note 23.

33 *Ibid.*, p. 114 : « *Si inuocare sanctos idololatria est, idololatra igitur non modo Chrodegandum, sed & imperatores, reges, ac principes omnes, qui Agaunum ad S. Mauricius venerunt fuisse necesse est. Idololatra igitur Carolus Magnus, Imper. Idololatra Sigismundus rex ; idololatra Guntramus, idololatra Dagobertus, & alii, quos supra cap. 9 recensuimus. O conuitium ! Quin imò, si inuocare sanctos idololatria est, idololatra igitur Hieronymus, idololatra Augustinus, idololatra Chrysostomus, idololatra Nazianzenus, & alii SS. Patres, quos Sanctorum patrocinia exoptasse constat, &c.* » C'est l'auteur (ou l'éditeur) qui souligne.

34 Celui-ci consacre quelques pages de sa *Vallesiae descriptio*, Zurich, 1574, p. 32 et 40-43, à la Légion Thébaine, qu'il relate en détail, en suivant apparemment lui aussi la version anonyme, bien qu'il ne mentionne aucune source spécifique, à l'exception de Vincent Fortunat, postérieur de quelques siècles aux événements rapportés. Il y revient dans un appendice de son ouvrage, appendice intitulé « *Martyrium S. Mauriti et sociorum eius ex veteri martyrologio descriptum.* » Il n'exprime bien sûr aucun doute quant à l'historicité du martyre. Je remercie Alain Dubois d'avoir attiré mon attention sur cet ouvrage. D'autres historiens suisses du XVI<sup>e</sup> siècle, à l'instar de Heinrich Brennwald (1478-1551, *Chronik von den Helvetiern bis 1509*), Heinrich Bullinger (1504-1575, *Historie gemeiner loblicher Eydgenossenschaft*, 1568), Johannes

mais aussi à la Bible et aux Pères de l'Église, sans rien apporter toutefois de substantiel au débat sur l'historicité.

En dehors des *Centuries de Magdebourg*, rares sont les historiens protestants de la première heure à s'être opposés à l'historicité du martyr de la Légion Thébaine.

L'irlandais Henry Dodwell (1641-1711) conteste au XVII<sup>e</sup> siècle le nombre des martyrs mentionnés par les auteurs chrétiens. La Légion Thébaine, avec ses quelques 6600 soldats, n'échappe pas à sa critique<sup>35</sup>. De l'absence de toute allusion à la Légion Thébaine et à saint Maurice dans la *Mort des persécuteurs* de Lactance et du silence d'Eusèbe, Jérôme, Sulpice Sévère, Prosper et des autres sur ces événements, le théologien Friedrich Spanheim le Jeune (1632-1701) conclura en 1701 que le martyr de la Légion Thébaine n'est qu'une *fable*<sup>36</sup>. Jean Le Sueur<sup>37</sup>, Johann Jakob Hottinger (1652-1735)<sup>38</sup>, Jacques

Stumpf (1500-1577/8, *Schweizer- und Reformationschronik*) et Aegidius Tschudi (1505-1572, *Uralt wahrhafftig Alpisch Rhetia - de Prisca et vera alpina Rhaetia*, Bâle, 1538 et *Gallia comata*, Constance, 1758), évoquent le martyr de la Légion Thébaine, sans jamais s'interroger sur l'historicité des faits rapportés ; sur ces auteurs, voir notamment R. FELLER – E. BONJOUR, *Geschichtsschreibung der Schweiz. Vom Spätmittelalter zur Neuzeit*, Bâle-Stuttgart, 1962 ; 1979<sup>2</sup>.

35 H. DODWELL, *Dissertationes Cyprianicae*, Londres, 1684, CXI § cxviii. Sur ce théologien anglican, voir notamment F. W. BAUTZ, « Dodwell, Henry der Ältere », dans *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* I (1990) 1339-1340 (mise à jour en juin 2001 sur le site internet [http://www.bautz.de/bbkl/d/dodwell\\_h\\_d\\_ae.shtml](http://www.bautz.de/bbkl/d/dodwell_h_d_ae.shtml)).

36 FRIEDRICH SPANHEIM, *Opera, quatenus complectuntur Geographiam, chronologiam, et historiam sacram atque ecclesiasticam utriusque temporis*, Leyde, 1701, p. 770-772 : « Interea Legionis hocce Thebaeae fatum, et hunc cum sociis Mauricum, tacet Lactantius, Libro de Mortibus Persecutorum non certe taciturnus rem tam memorabilem, in accuratissima persecutionis Diocletianae historia : tacent etiam Eusebius, Hieronymus, Sulpicius Severus, Prosper et quotquot sunt vetustiores Historici » (p. 772). Dans l'index, l'entrée sur le sujet est libellée de la façon suivante : « Thebææ legionis decimata fabula. » Comme Baronius l'avait fait un peu plus tôt en se demandant s'il ne s'agissait pas d'un seul et même personnage, Spanheim rapproche le primicier de la Légion Thébaine de Maurice d'Apamée cité par Siméon le Métaphraste, hagiographe byzantin du X<sup>e</sup> siècle. Léonard Baulacre (1670-1761 ; cf. ci-dessous) reviendra plus tard sur ce rapprochement pour en tirer des conclusions beaucoup plus décisives.

37 J. LE SUEUR, *Histoire de l'Église et de l'Empire. Seconde partie*, Genève, 1674, p. 296-298 [Année 297], spécialement p. 297-298 : « Il est à remarquer que les écrivains ecclésiastiques qui ont esté proches de ce temps ne font point mention de cette histoire et que Grégoire de Tours (qui a écrit près de 300 ans depuis) est le premier qui l'a fort célébrée au livre de gloire des Martyrs, c. 76 [sic ! = c. 74]. Mais à ceci on peut appliquer ce que dit le Cardinal Baronius en l'an 109, section 49 : *Il faut donner ces choses, comme aussi plusieurs autres, à la simplicité de Grégoire de Tours, qui reçoit facilement quantité de choses, comme aussi Hilduin l'excuse, disant : Au reste il faut pardonner à la simplicité de Grégoire évesque de Tours, homme religieux, qui pensant les choses tout autrement qu'elles ne sont en vérité, les a laissées par escrit, non par fraude malicieuse, mais par l'amour qu'il avait pour la bonté et la simplicité.* Depuis Grégoire cette histoire de la légion Thébaine a esté rapportée par Ado de Vienne dans sa Chronique, par Usuard et par Ado de Trèves dans leurs martyrologes. » L'auteur, qui semble s'appuyer sur le récit rapporté par Surius, ne prend pas explicitement position contre l'historicité, même s'il ne la défend pas.

38 J. J. HOTTINGER, *Helvetische Kirchengeschichten*, 1698-1729 ; cf. *Helvetische Kirchengeschichten. Aus Joh. Jac. Hottingers älterem Werke und andern Quellen neu bearbeitet von Ludwig WIRZ*, Zurich, 1808-1819, p. 19 : « *Unter den Legenden, woraus die Pflanzung des Christenthums in Helvetien während der Herrschaft der Römer bewiesen werden soll, ist die Legende von der thebäischen Legion die berühmteste, wiewohl sie lange nicht die beglaubteste ist. [...] Wenn man der Glaubwürdigkeit dieser Legende nachforschet, so entstehen so große Schwierigkeiten dagegen, daß der Glaube, den sie in Helvetien allgemein gefunden hat, diese Schwierigkeiten kaum zu heben im Stande ist. Denn erstlich wurde sie nicht eher als im sechsten Jahrhundert aufgezeichnet, und zwar von einem Manne, den selbst angesehenen Schriftsteller der römischen Kirche für einen leichtgläubigen Thoren erklären. Hiernächst nahm man damahls keine Christen unter die Soldaten ; noch weniger war es also möglich, daß eine ganze Legion aus lauter Christen bestand. Und endlich hat es überall nie*

Basnage de Beauval (1653-1723)<sup>39</sup> et d’autres lui emboîteront le pas, sans aller beaucoup plus loin dans la critique des sources.

### *Jean Armand Dubourdieu (1652-1729)*

Celle-ci ne commence vraiment qu’avec le ministre protestant Jean Armand Dubourdieu au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Né en France en 1652 et mort à Londres en 1729, Dubourdieu débuta sa carrière comme prédicateur à Montbéliard, fut ensuite ministre à Montpellier et attaché plus tard à la chapelle française de la Savoie, à Londres. C’est lorsqu’il occupait cette dernière fonction qu’il publia, sur les instances de Bayle, en 1705 à Amsterdam, une *Dissertation historique et critique sur le Martyre de la Légion Thébéenne ; avec l’Histoire du Martyre de cette Légion attribuée à St Eucher ; en Latin et en François*, dont une version anglaise avait déjà paru à Londres en 1696<sup>40</sup>.

Comme il était d’usage à l’époque, Dubourdieu commence sa *Dissertation* en exposant les raisons qui l’ont conduit à rédiger son ouvrage. En 1691, il accompagnait, en qualité de chapelain, le duc de Schomberg, qui se rendait dans le Piémont au secours du duc de Savoie, lequel était pressé par l’armée française. Turin risquait en effet d’être assiégée et le prince d’être dépouillé de tous ses États. Mais les Français furent finalement repoussés et Turin libérée de ses craintes. Or les saints patrons protecteurs de cette ville sont trois soldats rattachés depuis longtemps (*i. e.* Maxime de Turin) à la Légion Thébaine : *Soluteur*, *Adventeur* et *Octave*. À l’occasion de cet événement, on fit des prières publiques pour remercier le ciel de cette libération et on ne manqua pas de rendre hommage aux martyrs protecteurs de Turin, dont les reliques étaient conservées dans l’église des Jésuites. Dubourdieu assista au sermon d’un de ces Pères, qui s’écria plusieurs fois<sup>41</sup> : « *Peuples de Turin, bénissez vos libérateurs, bénissez ces saints martyrs qui veillent pour votre conservation, et dont les mérites et les prières ont sauvé votre ville, vos familles et vos biens !* » Dubourdieu fut encore témoin du service solennel que l’on rendit quelque temps plus tard aux soldats thébains dans la même église des Jésuites. Il vit qu’on plaça les reliques de ces martyrs sur un trône couvert de brocard d’or et éclairé d’un grand nombre de flambeaux. De plus, l’archevêque officiait comme un pontife et la cour tout entière assista à ce service. Pire encore, elle « *adora l’urne qui renferme ces corps sacrés* », selon les termes mêmes de cette cérémonie que fit imprimer le Jésuite Carolo Hiacinto Ferrero<sup>42</sup>.

*thebäische Legionen gegeben. Dem zufolge ist es beynah gewiß, daß die ganze Erzählung ein Märchen ist.* » Johann Jakob Hottinger était le fils du Zurichois Johann Heinrich Hottinger (1620-1667), lequel a enseigné la théologie à Heidelberg au côté de Friedrich Spanheim le Jeune, dont il pouvait évidemment connaître les positions. Sur le père et le fils, voir R. FELLER – E. BONJOUR, *o. l.* ci-dessus note 34, p. 348-352 et 396-397.

39 J. BASNAGE DE BEAUVAL, *Histoire de l’Église depuis Jésus-Christ jusqu’à présent*, t. II, Rotterdam, 1699, p. 1223-1224. Voyez sa conclusion : « *Ainsi il faut renvoyer les Martyrs de la Légion Thébéenne, avec les autres qui sont imaginaires et chimériques.* » Mais l’intérêt de Basnage est moins de rejeter l’historicité du martyre que de vérifier qu’Eucher n’a pu encourager la dévotion pour les martyrs (le titre du chapitre est : *Histoire du culte des Saints depuis l’an 431 jusqu’à la fin du V<sup>e</sup> siècle*).

40 On lit parfois qu’une version latine a été publiée parallèlement à la version française d’Amsterdam, mais je n’en ai trouvé aucune trace et Danny SCHLUMPF, qui a centré son travail (*o. l.* ci-dessus note 2) sur cet auteur, n’en a pas connaissance.

41 Dubourdieu dit « cent fois ».

42 C. H. FERRERO, *Vita de’ primi protettori*, p. 203.

Devant la ferveur qu'il observa de tous côtés, le ministre Dubourdiou se sentit, comme il le dit lui-même, « *pénétré de douleur de voir la dévotion de tant de sortes de personnes occupée à honorer des Saints, au lieu de se répandre sur Dieu seul, le vrai Auteur de leur délivrance et de leur repos. Et ma douleur* », ajoute-t-il, « *était d'autant plus grande que je me sentais particulièrement attendri par les honnêtetés que je recevais de tout le monde à Turin, où ma qualité de Ministre, si odieuse dans le reste de l'Italie, ne m'a jamais rendu de mauvais office, pendant près de deux ans que j'y ai prêché.* »<sup>43</sup> Dubourdiou forma dès lors le dessein d'examiner l'histoire de cette légion, et, de retour en Angleterre, il s'y appliqua de toutes ses forces, non sans s'être préalablement arrêté à St-Maurice d'Agaune pour y étudier la topographie du site.

Dans son ouvrage, Dubourdiou s'attache à démontrer que le récit des martyrs thébains que donne Surius ne peut être d'Eucher, car il mentionne Sigismond et désigne même des temps postérieurs à celui-ci. Dubourdiou en conclut que ce récit ne peut être antérieur au VII<sup>e</sup> siècle.

À l'époque où Dubourdiou écrit sa *Dissertation*, une autre version du martyre de la Légion Thébaïne était accessible : celle que le Jésuite Pierre-François Chifflet (1592-1682) publia à Dijon en 1662 dans son *Paulinus illustratus* et qu'il dit avoir tirée d'un manuscrit du monastère de Condat (Saint Rambert de Joux, Saint-Claude) en Franche-Comté. Il s'agit de l'actuel Parisinus latinus 9550 (Suppl. lat. 839) daté du VIII<sup>e</sup> siècle par Chifflet, du VII<sup>e</sup> par Krusch. C'est ce même texte confirmé par d'autres manuscrits – notamment un témoin vieux de 900 ans et provenant de l'abbaye de Saint-Maur-des-Fossés – que reproduiront le mauriste Thierry Ruinart (1657-1709)<sup>44</sup> dans ses *Actes des premiers martyrs* en 1689<sup>45</sup>, puis Jean Clé (1722-1800)<sup>46</sup> dans les *Acta sanctorum de septembre*, publiés en 1757<sup>47</sup>.

43 J. A. DUBOURDIEU, *Dissertation historique et critique sur le Martyre de la Legion Thebèene ; avec l'Histoire du Martyre de cette Legion attribuée à St Eucher ; en Latin et en François*, Amsterdam, 1705, p. 7. Comparer avec le portrait qu'en donne le capucin Anne-Marie dans ses « Notices sur la martyre de la Légion thébèenne » publiées en 1881, dans la *Revue de la Suisse catholique* : « c'en était bien assez pour agacer les nerfs protestants de notre ministre, mais la crise devint plus aiguë encore, lorsqu'il lut dans une brochure que le même Père publia sur la solennité, ce passage : "Indi sopravene la corte, e s'èpose a la publica adorazione l'urna d'sacri corpi." » (p. 6).

44 Voir notamment G. FATOUROS, « Ruinart », dans *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* 8 (1994) 981-984 (mise à jour en février 2003 sur le site internet [http://www.bautz.de/bbkl/r/ruinart\\_t.shtml](http://www.bautz.de/bbkl/r/ruinart_t.shtml)).

45 Traduits dans plusieurs langues vernaculaires : *Les véritables Actes des martyrs, recueillis, revus et corrigés, sur plusieurs anciens manuscrits, sous le titre de Acta primorum martyrum sincera et selecta*, par le R. P. D. Thierry Ruinart, bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur, et traduits en français par M. Drouet de Maupertuy, Paris, 1708 ; Paris, 1737<sup>2</sup> ; Besançon, 1818<sup>3</sup> (t. II, p. 388-398 et 568-570, pour le martyre de saint Maurice et de ses compagnons) ; *Echte und ausgewählte Acten der ersten Martirer. Nach den ältesten Ausgaben und Handschriften kritisch gesammelt und beleuchtet durch Theodorich Ruinart, Benedictiner-Ordens-Priester der Congregation des heiligen Maurus, mit einer allgemeinen polemischen Einleitung. Aus dem Lateinischen übersetzt nach der Amsterdamer Ausgabe des Heinrich Wettstein vom Jahre 1713, I-VI*, Vienne, 1831-1835 (Der Acten III. des ganzen Werkes IV. Band, 1833, p. 98-124, pour notre martyre) ; F. M. LUCHINI, *Atti sinceri de' primi martiri della Chiesa cattolica*, I-IV, Rome, 1777-1779 ; *Los actos verdaderos de los martires*, I-IV, Madrid, 1844.

46 Sur ce bollandiste, voir C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles-Paris, 1896, t. II, cols. 1224-1225. Voir ci-dessous.

47 *Acta sanctorum septembris*, Anvers, t. VI, Anvers, 1757, p. 303-408.



Dubourdieu n’accorde pas plus de crédit à ce récit qu’au précédent et il s’efforce de démontrer qu’Eucher ne peut pas davantage en être l’auteur, étant donné la piètre qualité du style et de l’éloquence. Dubourdieu en vient à supposer que le manuscrit de Condat transmet une version remaniée du récit publié par Mombricitus et Surius. Pour Dubourdieu, ce remaniement serait l’œuvre d’un faussaire, qui, plus habile que son prédécesseur, aurait eu soin de supprimer les anachronismes et les contradictions pour le faire passer pour un écrit authentique et plus ancien. Par les insinuations dont il parsème sa *Dissertation*, Dubourdieu n’est pas loin de sous-entendre que ce faussaire pourrait être Chifflet lui-même : « *Il faut avouer que les Jésuites sont des gens admirables : ils trouvent des expédients à tout. Tout le monde étoit prêt à se désabuser des soldats Thébéens et des Actes de leur martyre ; mais le P. Chifflet a trouvé tout à propos un manuscrit dans un monastère du Mont Jura, où la Passion de la Légion Thébéene est fidèlement rapportée ; c’est-à-dire qu’on n’y remarque pas ces caractères de fausseté, qui sautent aux yeux dans les Actes de Surius et de Baronius [...] Il ne manque dans celle de Chifflet que deux ou trois événements, qui pouvoient servir d’époque certaine pour connoître le temps auquel elle avoit été faite. Des gens plus soupçonneux que moi, croiroient que ce n’est pas sans mystère, que ces endroits se sont éclipsés dans le manuscrit de Chifflet.* »<sup>48</sup> Mais il ajoute aussitôt : « *On auroit raison d’avoir moins d’ombrage, s’il y en manquoit quelques autres de peu de conséquence, et qui ne servissent point à caractériser le temps et l’âge de la pièce. [...] le P. Chifflet veut qu’il n’y ait que son seul manuscrit de sincère, et que ceux de tous les autres écrivains soient faux et corrompus. Qui lui a dit que le sien n’a pas été corrigé par quelque moine qui avoit assez de connoissance dans l’Histoire pour être frappé des Anachronismes et des contradictions qu’il remarquoit dans les Actes du martyre de la Légion Thébéene. Cela n’est pas sans exemple.* »<sup>49</sup> Ce qui ne l’empêchera pas de revenir à la charge un peu loin : « *Il y en a d’autres [des savants] qui ne pouvant souffrir que leur culte soit appuyé sur de faux Actes des saints et des martyrs, croient faire assez de ôter de la fable les plus fabuleux, mais qui en conservent toujours le fonds. Peut-être que le P. Chifflet étoit de ce nombre, et que c’est pour cela qu’il a trouvé fort à propos un manuscrit de la Passion des martyrs d’Agaunum plus correct et plus fidèle que les manuscrits de Surius et de Baronius* »<sup>50</sup>, pour se raviser par la suite : « *Nous nous sommes déjà expliqués sur la bonne opinion que nous avons de la droiture du P. Chifflet. Nous ne prétendons pas nous rétracter. Cependant si ce n’est pas lui, qui a fait éclipser cet endroit, des Actes du martyre de la Légion Thébéene, on ne doit pas trouver mauvais que nous soupçonnions que d’autres ont pu faire ce retranchement. Quelque antiquité que l’on donne au manuscrit du P. Chifflet, il est sûr que les fourbes sont encore plus anciens que ce manuscrit.* »<sup>51</sup> C’est là peut-être le point le plus faible dans l’argumentation de Dubourdieu, qui ne s’est pas donné la peine d’examiner de près les deux versions du récit et qui n’a pas tenu compte des manuscrits parallèles à celui de Chifflet découverts et publiés par Ruinart en 1689<sup>52</sup>.

48 J. DUBOURDIEU, *o. l.* ci-dessus note 43, p. 54-55.

49 *Ibid.*, p. 55-56.

50 *Ibid.*, p. 62.

51 *Ibid.*, p. 139.

52 Dubourdieu n’ignore pas que Ruinart a reproduit le texte de Chifflet, mais il ne sait pas ou se garde de préciser que Ruinart a trouvé d’autres manuscrits conformes à la version de Chifflet : « *Ruinart a suivi l’exemplaire de Chifflet, dans la Collection des Actes des Martyrs, qu’il a fait imprimer à Paris en 1689.* Il

Finally, after having sketched a general picture of the events at the time of Diocletian, Dubourdiou considers that there is no place for the martyr of Agaune and that everything must be relegated to the domain of *fables*<sup>53</sup>.

### *Joseph De l'Isle (1690-1766)*<sup>54</sup>

The *Dissertation* of Dubourdiou found many admirers among historians and theologians of the Protestant faith. In their eyes, the question was definitively settled<sup>55</sup>. But it was without counting on the defenders of the martyr. In the last volume of the *Acta sanctorum de juin*, published in 1717, the Père Jean-Baptiste Du Sollier (1669-1740) promised to refute the minister Dubourdiou when the moment would come to address this subject, on September 22<sup>56</sup>. The death would not allow him to keep his promise. The religious of Saint-Maurice did not learn until 1730 of the new attacks directed against their protectors. They estimated it their duty to retaliate, but they did not have the material possibility. They therefore prayed to Joseph De l'Isle, who had stayed at Saint-Maurice in the capacity of instructor of novices, to undertake the defense of their martyrs<sup>57</sup>. The abbot of the Benedictines of Nancy accepted and a few years later he had published a *Défense de la vérité du Martyre de la Légion Thébéenne, autrement de S. Maurice et de ses compagnons. Pour servir de réponse à la Dissertation critique du Ministre Dubourdiou ; avec l'histoire détaillée de la même Légion*, Nancy, 1737 (VIII +317 p.).

Conformément au genre de la *disputatio*, the Père De l'Isle follows Dubourdiou step by step, taking up one by one each of his assertions to refute them in turn with force.

The *Dissertation* of Dubourdiou having found its motivation in the opposition to the minister to the cult of relics and in his fear of seeing the faithful fall into idolatry, Joseph De l'Isle begins by exposing at length the Catholic doctrine

*avouë que les Actes que Surius avoit publié étoient supposés, que ceux que Mombricitus avoit donné ne valaient guere davantage, et que lors que l'on desespéroit d'avoir les vrais Actes des Martyrs d'Agaune, Chifflet les avoit heureusement trouvés dans un autre Manuscrit* » (*ibid.*, p. 53-54).

53 Pour de plus amples détails, voir D. SCHLUMPF, *o. l.* ci-dessus note 2, p. 35-50.

54 Sur ce moine bénédictin, voir J. C. F. HOEFER, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1855, vol. 13, col. 477.

55 Edward Fuller, évêque de Gloucester, écrit à Dubourdiou pour lui dire que la lecture de la version anglaise de sa *Dissertation* est à l'origine de sa conversion (détail rapporté par J. CLÉ, *Acta sanctorum septembris*, Anvers, 1857, VI, p. 310).

56 *Acta sanctorum Junii*, Anvers, 1731, p. 550-551 : « Inclytissimae legionis Thebaeae martyrium tot antiquissimis et indubitatis monumentis firmatum et stabilitum est, ut satis mirari nequeam ministelli cuiusdam Anglo-Sabaudici temeritatem, qui agmen illud sacrosanctum audaci ore arrodere ausus fuerit. Erit tempus, quo hypercriticam eius dissertationem, Anglice et Gallice editam, favente Deo convellamus », ainsi traduit en français par Léonard Baulacre (1670-1761 ; cf. ci-dessous) : « *Le fameux martyr de la légion thébéenne est établi sur de si solides fondements, disent-ils, qu'on ne saurait assez s'étonner de la témérité d'un certain petit ministre, moitié Anglais et moitié Savoyard, qui a essayé de mordre sur cette troupe sacrée. Un temps viendra, s'il plaît à Dieu, que nous renverserons sa dissertation.* »

57 Dans la livraison de juin 1743 de leurs *Mémoires*, les journalistes de Trévoux en rendent compte de la façon suivante : « *M. Claret, abbé de Saint-Maurice d'Agaune, avait résolu de prendre la défense de ses saints patrons. Mais ses occupations ne lui ayant pas permis de faire les recherches nécessaires pour un pareil ouvrage, il s'est déchargé de ce soin sur le révérend P. de l'Isle. Le séjour assez long que celui-ci a fait à Saint-Maurice [à partir de 1722], et les secours qu'il a trouvés dans la riche bibliothèque de l'abbaye de Moyennouëtier (en Lorraine), l'ont mis en état d'exécuter ce dessein avec tout le succès possible* » (p. 1021) Comp. avec ce que De l'Isle lui-même déclare au début de sa *Défense*, p. 48 : « *J'ai demeuré à l'Abbaye de S. Maurice l'espace d'environ 16 mois avec une liberté entière d'en visiter l'archive.* »

sur le culte des saints et des reliques et y revient chaque fois que l’occasion se présente<sup>58</sup>. Par là, on comprend que la préoccupation première dans le débat sur le martyr de la Légion Thébaine est d’ordre théologique et doctrinal avant que d’être historique.

Pour prouver ensuite, contre Dubourdiu, l’ancienneté de la *Passion des martyrs*, De l’Isle met en relief des arguments que son prédécesseur semble avoir ignorés. La pièce principale est un fragment d’homélie que l’on doit à Avit de Vienne<sup>59</sup>, lequel affirme que le jour anniversaire du martyr, soit le 22 septembre, il est d’usage de lire ce texte dans l’église et qu’il venait lui-même de le faire comme la coutume l’exigeait. Or, comme Avit a prononcé cette homélie à Agaune en 515, il n’en fallut pas davantage pour inciter Joseph De l’Isle à faire remonter la *Passion* à une époque bien antérieure. D’autre part, Dubourdiu ayant mis en doute l’authenticité du récit rapporté par Chifflet, De l’Isle rétorque en invoquant le « *grand nombre d’autres manuscrits pareils et très anciens, qu’on a découverts depuis* »<sup>60</sup> et dont l’accord permet d’écarter tous les soupçons d’interpolation qui planait sur lui. S’appuyant enfin sur la lettre dédicatoire qui accompagne le récit publié par Surius, De l’Isle ira même jusqu’à prétendre que la *Passion des martyrs d’Agaune* a été écrite par l’évêque Théodore lui-même<sup>61</sup>.

Les auteurs protestants ne tarderont pas à déceler des points faibles dans cette *Défense*. Ils reprocheront en particulier à son auteur de n’avoir pas déterminé l’époque du martyr et de n’avoir pas lié les circonstances de l’événement avec l’histoire profane. La question restait donc ouverte.

### *Léonard Baulacre (1670-1761)*<sup>62</sup>

Parmi les critiques les plus lucides, j’aimerais évoquer une figure souvent oubliée dans l’histoire de ce débat. Il s’agit de Léonard Baulacre, bibliothécaire de la République de Genève et auteur d’une étude sur la Légion Thébaine parue en trois livraisons dans le *Journal helvétique* de mai, juin et juillet 1746<sup>63</sup>. Baulacre est le premier, à ma connaissance, à donner l’impression de vouloir s’élever un peu au-dessus des préjugés confessionnels pour évaluer la question. Il n’hésite pas à relever les failles des attaques de son coreligionnaire Dubourdiu, malgré l’admiration qu’il lui porte et les mérites qu’il lui reconnaît.

Il affirme, par exemple, que dans sa volonté de rendre l’histoire du martyr « *moins ancienne* », Dubourdiu « *est allé trop loin* ». « *Il est prouvé* », écrit-il, « *que, dès le cinquième siècle, on racontait déjà cette histoire à peu près comme on la trouve chez Chifflet.* » Et il en veut pour preuve l’homélie d’Avit que Dubourdiu a ignorée. Quant à la version de

58 J. DE L’ISLE, *Défense de la vérité du Martyre de la Légion Thébéenne...*, Nancy, 1737, p. 7-26.

59 Dont les œuvres avaient été publiées par Jacques Sirmond (1559-1651) sur un très ancien manuscrit que possédait le célèbre Jacques Auguste de Thou (1553-1617).

60 O. l. ci-dessus note 58, p. 64.

61 Pour de plus amples développements, voir D. SCHLUMPF, o. l. ci-dessus note 2, p. 51-66.

62 Sur ce citoyen genevois formé en théologie, voir R. FELLER – E. BONJOUR, o. l. ci-dessus note 34, p. 517-518.

63 L. BAULACRE, « Du martyr de la légion thébéenne », *Journal helvétique* Mai-Juin-Juillet 1746 (reproduit dans *Œuvres historiques et littéraires de Léonard Baulacre, ancien bibliothécaire de la République de Genève (1728-1756)*, recueillies et mises en ordre par Edouard MALLET, t. 2, Genève-Paris, 1857, p. 47-88). Notons qu’une partie de cette étude a paru, sans nom d’auteur, sous le titre « Lettre d’un bibliothécaire de Genève sur le Martire de la Légion Thébéenne » dans la *Bibliothèque raisonnée des savants de l’Europe*, t. XXXVI, Avril, Mai et Juin 1746, p. 427-454. J. SCHMID (o. l. ci-dessus note 29, p. 12) attribue par erreur cette lettre à Charles-Guillaume Loÿs de Bochat (1695-1754 ; voir ci-dessous).

Surius, elle représente aux yeux du bibliothécaire genevois une forme remaniée et amplifiée du récit publié par Chifflet.

Mais Baulacre relève à juste titre que l'ancienneté de la *Passion des martyrs thébains* une fois admise, on n'en a toujours pas démontré l'historicité. Et il est vrai que jusque-là le débat a essentiellement porté sur l'authenticité du récit attribué à Euchère et non sur la réalité des faits qu'il rapporte. À cet égard, l'analyse de la lettre dédicatoire à Salvius va se révéler décisive. Pour le bibliothécaire genevois, cette lettre ne figurait pas dans les Actes du martyr connus du temps d'Avit et n'a été ajoutée qu'ultérieurement. Baulacre s'étonne en particulier que ce soit un évêque de Lyon, Euchère, qui informe un évêque du Valais, Salvius, de ce qu'il devait savoir beaucoup mieux que lui, qui n'était pas sur les lieux. Il lui semblerait plus naturel que ce récit fût composé par Salvius et envoyé au prélat de Lyon.

Non seulement le bibliothécaire genevois doute de l'authenticité de la lettre à Salvius, mais il pense que son contenu ultime est sans fondement. Selon lui, si Théodore était effectivement l'auteur de la *Passion* – comme Joseph De l'Isle le déduit de la lettre –, « *il en paraîtrait quelque chose dans les œuvres de saint Ambroise* », dont l'évêque d'Octodure était suffragant et qu'il avait rencontré au moins à deux reprises, en 381 et 390. Or, il n'en est rien. D'autre part, la lettre dédicatoire dit explicitement qu'il n'y avait rien d'écrit sur ce martyr auparavant<sup>64</sup>.

Ce faisceau d'indices conduit Baulacre à décréter que, faute de témoignage d'écrivains contemporains, l'historicité du martyr ne saurait être reconnue. Bien avant Rettberg<sup>65</sup>, Dufourcq<sup>66</sup> et Van Berchem<sup>67</sup>, il l'interprétera comme le transfert en Occident d'une légende orientale, celle du martyr de Maurice d'Apamée de Syrie. La conviction que Théodore, auquel le billet d'accompagnement de la *Passio* attribue l'*invention* des reliques de Maurice et de ses compagnons martyrs, était un nom d'origine orientale a pesé fortement en faveur de cette hypothèse. Baronius et Spanheim avaient déjà établi

64 Il est intéressant de noter que Thierry Ruinart avait déjà exprimé sa perplexité devant cette lettre dédicatoire dans une missive adressée à Le Nain de Tillemont : « *Je ne scay pas pourquoi la lettre de S. Euchère à Silvius qui est à la teste des Actes de S. Maurice ne se trouve dans tous les mss. que j'ay veu, qu'au commencement des mauvais Actes qui sont semblables à ceux que Surius a donné, et que dans les mss. ou ces Actes se trouvent bons, on n'y voit point cette lettre* » (citée par F. DOLBEAU, « Le Nain de Tillemont, conseiller de Dom Ruinart, durant la préparation des *Acta primorum martyrum* (1689) », *Le Nain de Tillemont et l'historiographie de l'Antiquité romaine. Actes du colloque international organisé par le Centre Le Nain de Tillemont et tenu à la Fondation Singer-Polignac présidée par Monsieur Édouard Bonnefous les 19 et 20 novembre 1998 et à l'Institut de France le 21 novembre 1998*, Paris, 2002, p. 110). Par la suite, Ruinart trouvera à la Bibliothèque du Roi un manuscrit dans lequel les « Actes bons » étaient précédés de la lettre d'Euchère, découverte qui semble avoir levé ses doutes. Sur ce problème, voir les *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, Paris, 1689, p. 285.

65 F. W. RETTBERG, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Göttingen, 1846, t. I, p. 94-111, pour ce point précis, p. 100-101.

66 A. DUFOURCQ, *Étude sur les gesta martyrum romains*, t. II : *Le mouvement légendaire lérinien*, Paris, 1907, p. 11-110.

67 D. VAN BERCHEM, *Le martyr de la Légion Thébaïne. Essai sur la formation d'une légende* (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 8), Bâle, 1956, p. 42-43 ; cf. les comptes rendus de B. DE GAIFFIER, *Analecta Bollandiana* 74 (1956) 260-263 ; H. G. PELAUM, *Revue des études latines* 34 (1956) 410-413 ; CH. ROTH, *Revue suisse d'histoire* 7 (1957) 511-514 ; H.-I. MARROU, *Revue de l'histoire des religions* 152 (1957) 236-240.

un rapprochement entre les deux saints, sans exploiter plus avant cette piste, qui fera florès chez les érudits des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles<sup>68</sup>.

*Charles-Guillaume Loÿs de Bochat (1695-1754)*<sup>69</sup>

Dans les *Mémoires critiques pour servir d’éclaircissements sur divers points de l’histoire ancienne de la Suisse et sur les monuments d’antiquité qui la concernent*<sup>70</sup>, publiés chez Marc-Michel Bousquet & Compagnie à Lausanne entre 1747 et 1749, Charles-Guillaume Loÿs de Bochat, successeur de Baulacre à la bibliothèque de la ville de Genève, reconnaît, comme ce dernier, que le martyr de la Légion Thébaine est fondé sur des témoignages assez anciens, mais il y voit une fraude pieuse, qui doit son origine à la volonté de contrôle du clergé et à la crédulité du peuple.

*Johann Jacob Spreng (1699-1768) et Josef Anton Felix Balthasar (1737-1810)*<sup>71</sup>

Johann Jacob Spreng a sorti la question du cadre de la controverse scientifique pour la faire passer sur le terrain de la polémique politique et confessionnelle. Dans le sixième paragraphe de ses *Abhandlungen von dem Ursprunge und Altertum der mehrern und mindern Stadt Basel, wie auch der raurachischen und baselischen Kirche*, publiés à Bâle en 1756, il attaque en termes que les catholiques qualifieront d’injurieux les saints patrons de Soleure, Ours et Victor, et les autres membres de la Légion Thébaine. Cela lui vaudra d’être convoqué par une commission constituée par l’État de Bâle à la demande des autorités de Soleure et de Fribourg<sup>72</sup>. Par la suite, le pape fera mettre son ouvrage à l’Index. Entre-temps, les catholiques répliqueront, à l’instar de Josef Anton Felix Balthasar de Lucerne, qui publie en 1760 une *Défense de la Légion Thébaine* dirigée explicitement contre Spreng, suivie une année plus tard d’un complément à cette défense : *Schutzschrift für die Thebaeische Legion, oder den Heiligen Mauritius und seine Gesellschaft, Wider den Professor Spreng, et Zusatz zu der Schutzschrift für die Thebaeische Legion, oder den Heiligen Mauritius und seine Gesellschaft...* De même, Ignace Dominique Schmid (1707-1775) publie en 1760 une défense du martyr qui prend notamment appui sur la dissertation latine de son prédécesseur à Ingolstadt : Pierre Stevart<sup>73</sup>.

68 Pour de plus amples détails, voir D. SCHLUMPF, *o. l.* ci-dessus note 2, p. 66-71.

69 Sur cet historien, voir R. FELLER – E. BONJOUR, *o. l.* ci-dessus note 34, p. 531-533.

70 T. 1, p. 557-558.

71 Sur ces deux personnages, voir R. FELLER – E. BONJOUR, *o. l.* ci-dessus note 34, p. 479-480 et 501-504.

72 *Eidgenössische Abschiede*, Bd. VII, Zweite Abteilung, vom Juli 1760 : « Die Gesandtschaft von Solothurn berichtet, dass Jakob Spreng von Basel ein schon 1756 gedrucktes und wider die Landfrieden laufendes Schmach- und Lasterbuch herausgegeben habe, worin nicht nur Solothurn heilige Stadt- und Landpatrone, Urs und Viktor, zusamt der ganzen Gesellschaft mit frechen und ärgerlichen Schmähworten durchzogen, sondern auch die katholische Religion angegriffen werde. Es wird beschlossen, duchr eine Deputatio bei der Gesandtschaft von Basel sich zu beschweren und Satisfaktion zu verlangen. Die baslerischen Gesandten antworten, dass das Buch zwar den Häuptern und dem Rate dediciert und vom Stadtschreiber censiert worden sei, dass derselbe es aber wahrscheinlich wegen seiner vielen Geschäfte nicht gründlich untersucht habe. Sie versprochen, den Antrag der Gesandten ihren genannten Herren und Oberrn zu hinterbringen und für Genugthuung zu sorgen, damit die eidgenössische Freundschaft nicht gestört werde. Ihre genannte Herren und Oberrn würden das Benehmen Sprengs um so weniger billigen, als derselbe zu Basel selbst als ein “unruhiger und unbändiger Kopf” angesehen werde. Der zu fassende Beschluss werde beförderlichst mitgeteilt werden. »

73 [IGN. DOM. SCHMID], *Thebeische Marter-Legende, Oder Vollständige Geschichte von dem glorwürdigen Blut-Zeugen Christi S. Mauritio und seiner gantzen heiligen Gesellschaft : So wie es ehevor Der H. Eucherius*

*Johann Conrad Füsslin (1704-1775)*<sup>74</sup>

Non content des thèses avancées par Spreng et Balthasar, un auteur suisse se faisant passé pour un anglais qui écrit en allemand, publie en 1765 un recueil de vingt-cinq lettres destinées à répondre aux adversaires et aux défenseurs de l'historicité du martyr de la Légion Thébaïne : *Der Christe ein Soldat unter den Heydnischen Kaysern, in der Geschichte des Kriegs-Obersten Moriz und der Thebäischen Legion, der vermeynten Märtyrer beleuchtet und von allen Seiten aus kritischen Gründen in XXV. Briefen aufgekläret, von Phileleutherio*, Frankfort-sur-le-Main/Leipzig (XIV + 376 pages)<sup>75</sup>. L'auteur, qui a été identifié depuis comme étant Johann Conrad Füsslin, camérien du chapitre de Winthertour et pasteur de Veltheim dans le canton de Zurich, nie vigoureusement l'historicité du martyr, comme il l'avait déjà fait dans l'*Epitome Historiae Helvetiae antiquae*.

*Jean Clé (1722-1800)*

Sans se douter de ce qui se tramait à un niveau plus ou moins régional, les Bollandistes avaient repris le flambeau laissé éteint par la disparition du Père Jean-Baptiste du Sollier en 1740. Jean Clé, Jésuite d'origine néerlandaise, déploya toutes les armes de la critique historique à sa disposition pour défendre l'historicité du martyr. En 1757, il publie dans les *Acta sanctorum de septembre*, en guise d'introduction aux récits de la *Passion*, un long mémoire dans lequel il confronte les opinions de ses prédécesseurs, en particulier Guglielmo Baldesano, Dubourdiou et Joseph de l'Isle, en affichant clairement sa préférence pour ce dernier. Sans apporter quelque chose de vraiment neuf au débat, Clé est, avec Baulacre, le premier à offrir un véritable panorama de la controverse sur l'historicité du martyr de la Légion Thébaïne. Il pense pouvoir prouver l'historicité des événements d'Againe en se fondant sur des témoignages des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles relatifs au culte des martyrs thébains<sup>76</sup>. Car la réalité du culte garantit à ses yeux la vraisemblance historique du martyr. À l'un des arguments principaux des adversaires de l'historicité, à savoir le silence des sources contemporaines et de peu postérieures sur ces événements, Clé répond que les témoignages incriminés (Eusèbe, Lactance, Sulpice Sévère, Orose, etc.) n'avaient aucune raison d'évoquer le martyr et qu'il est par conséquent erroné d'en attendre quelque chose, puisque l'intention des auteurs était autre. Sur la question des deux *Passions*, Clé se rallie à Le Nain de Tillemont (1637-1698)<sup>77</sup>, qui accepte la paternité eucharistique du récit de Chifflet, mais il s'en écarte à propos du récit de Surius, que Tillemont estime postérieur et chargé d'additions, tout en y reconnaissant des

*Bischoff zu Lion, hinnach Surius, auch andere so alt- als neuere Martyrologien, aus ihnen folgendes Stevartius, und jüngstbin am weitläufigsten die Bollandisten mit rit.-gelehrten Anmerkungen in Latein auf d. XII Septembris beschrieben ; Nunmehr aber Samt vielen Beyträgen in das Teutsche übers. u. hrsg. Ignaz Dominicus Cyriacus Schmid, Ingolstadt : M. A. Schlegin, 1760.*

74 Sur ce théologien et historien zurichois, voir R. FELLER – E. BONJOUR, *o. l.* ci-dessus note 34, p. 449-450.

75 La page de titre de l'ouvrage annonce vingt-cinq lettres, mais seules vingt-quatre ont été prévues, comme le laisse entendre le titre général qui suit le long avant-propos (*Vorrede*) aux lecteurs, qui forme la première des vingt-cinq lettres : *Abhandlung der Geschichte von dem Soldatenstande der ersten Christen, vornehmlich von dem berühmten Kriegsobersten Moriz, und seiner Thebaeischen Legion, in XXIV. Briefen, mit der kritischen Zugabe.*

76 Pour de plus amples détails, voir D. SCHLUMPF, *o. l.* ci-dessus note 2, p. 75-90.

77 Sur cet illustre historien, on lira bien sûr B. NEVEU, *Un historien à l'école de Port-Royal : Sébastien Le Nain de Tillemont, 1637-1698*, La Haye, 1966.

éléments historiques fort anciens<sup>78</sup>, tel le lien entre le martyr et la répression des Bagaudes au début du règne de Maximien, que Clé n’est pas prêt de suivre. Celui-ci incline à situer le martyr au début de la grande persécution, soit vers 303. Il est aussi le premier à désigner la version du récit publiée par Surius de *Passio interpolata*, qu’il édite et commente, non en suivant le texte de son prédécesseur chartreux, mais sur la base d’un manuscrit du XIII<sup>e</sup> siècle, le *codex Treverensis*. Ce sont les deux points sur lesquels son apport est le plus substantiel.

### *Voltaire (1694-1778)*

On ne peut retracer l’histoire de la controverse autour de l’historicité du martyr de la Légion Thébaine jusqu’à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle sans évoquer Voltaire et ses positions très tranchées. C’est en 1762-1763 dans son *Traité sur la tolérance* que le locataire de Ferney aborde pour la première fois la question, dans le chapitre IX consacré aux martyrs. « *Qu’on voie combien la fable de la légion thébaine ou thébéenne, massacrée, dit-on, tout entière pour la religion, est une fable absurde. Il est ridicule qu’on ait fait venir cette légion d’Asie par le Grand-Saint-Bernard ; il est impossible qu’on l’eût appelée d’Asie pour venir apaiser une sédition dans les Gaules, un an après que cette sédition avait été réprimée ; il n’est pas moins impossible qu’on ait égorgé six mille hommes d’infanterie et sept cents cavaliers dans un passage où deux cents hommes pourraient arrêter une armée entière. La relation de cette prétendue boucherie commence par une imposture évidente : “Quant la terre gémissait sous la tyrannie de Dioclétien, le ciel se peuplait de martyrs.” Or cette aventure, comme on l’a dit, est supposée en 286, temps où Dioclétien favorisait le plus les chrétiens, et où l’empire romain fut le plus heureux. Enfin ce qui devrait épargner toutes ces discussions, c’est qu’il n’y eut jamais de légion thébaine : les Romains étaient trop fiers et trop sensés pour composer une légion de ces Égyptiens qui ne servaient à Rome que d’esclaves, Verna Canopi : c’est comme s’ils avaient eu une légion juive. Nous avons les noms de trente-deux légions qui faisaient les principales forces de l’empire romain ; assurément la légion thébaine ne s’y trouve pas. Rangeons donc ce conte avec les vers acrostiches des sibylles qui prédisaient les miracles de Jésus-Christ, et avec tant de pièces supposées qu’un faux zèle prodigua pour abuser la crédulité.* »

Voltaire y revient sur le même ton dans une missive du 9 février 1769 écrite en réponse à une lettre anonyme dans laquelle l’auteur évoque les critiques du jésuite Nonnote à l’encontre du philosophe. Celui-ci affirme, en faisant preuve d’une grande légèreté historique : « *Il [Nonnote] ne sait pas que le martyr de la légion thébaine, sur laquelle il est revenu deux ou trois fois, est une fable absurde, dont Grégoire de Tours est le premier inventeur. Il ne sait pas que des moines attribuèrent ensuite ce conte à un évêque de Lyon, nommé Eucherius, mort en 454. Il ne sait pas que, dans cette légende, qu’on suppose écrite avant 454, il y est parlé d’un Sigismond, roi de Bourgogne, tué en 523. Il ne sait pas que cet événement du*

78 S. LE NAIN DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l’histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1696, t. IV, p. 421 : « *La première histoire que nous en ayons est parfaitement bien écrite, digne du grand S. Eucher de Lion dont elle porte le nom, et qui vivoit dans le V. siècle, au milieu duquel il mourut. Cette vie ne nous a été donnée que depuis quelques années dans les remarques que le P. Chifflet a publiées pour éclaircir les ouvrages de S. Paulin. On voit que celle de Surius est tirée de celle-ci, mais avec quelques changemens, et des additions. Il y a apparence que c’est quelque moine de S. Maurice qui a fait cette dernière après l’an 650, sur les traditions de son monastère, ou sur quelque autre ancien auteur. Car le style en est fort beau dans les choses même qu’il ne tire pas de S. Eucher. C’est pourquoi nous avons crû nous en pouvoir servir en quelques endroits.* »

*prétendu saint Maurice et de la prétendue légion thébaine, est supposé être arrivé sous Dioclétien, l'an 287, temps auquel Dioclétien, loin de persécuter les chrétiens, était leur protecteur déclaré ; temps auquel les principaux officiers de son palais étaient chrétiens, et que même sa femme Prisca était chrétienne. Croiriez-vous bien, monsieur, que ce pauvre Nonotte me traite d'impie parce que je n'ai pas eu autant de foi aux jésuites bollandistes qu'aux saints évangelistes ? »*

Comparé à l'argumentaire mis en œuvre dans la controverse opposant Dubourdieu, De l'Isle, Baulacre et Clé, le propos de Voltaire fait pâle figure et ne dépasse guère le niveau de la polémique pure et simple. Il est particulièrement frappant de constater que Voltaire ne s'est pas donné la peine d'enregistrer des informations historiques déjà connues de la plupart de ses contemporains.

### *Pierre-Joseph de Rivaz (1711-1772)*<sup>79</sup>

La dernière grande étude que le XVIII<sup>e</sup> siècle a produite sur le martyr de la Légion Thébaïne est celle, bien connue, du Valaisan Pierre-Joseph de Rivaz. Dans l'ouvrage que ses fils feront paraître à titre posthume<sup>80</sup>, ce savant polymorphe reprend de fond en comble la question, en faisant preuve d'une minutie exemplaire, puisque, comme Jean Clé, il examine et commente dans le détail l'ensemble des témoignages à sa disposition et passe en revue les opinions des adversaires et des défenseurs de l'historicité. Comme De l'Isle et Jean Clé, il s'attache en particulier à répondre aux objections du ministre Dubourdieu, dont la *Dissertation* a marqué de toute son empreinte le débat sur l'historicité du martyr au XVIII<sup>e</sup> siècle. Le mérite principal de de Rivaz est d'avoir confirmé la distinction opérée par Clé entre *Passion* d'Eucler et *Passion interpolée*<sup>81</sup>, et d'avoir ainsi sorti de l'impasse où il s'enlisait depuis Dubourdieu le débat autour des deux Euchers.

### *Conclusion*

Comme chacun le sait, la controverse autour de l'historicité du martyr de la Légion Thébaïne ne prend pas fin avec Pierre de Rivaz, même s'il faut attendre plusieurs décennies avant que d'autres historiens n'osent rouvrir le dossier. Et si, par la suite, le débat se recentre de plus en plus sur l'analyse des sources, il n'en sera pas moins presque toujours déterminé par l'appartenance confessionnelle du chercheur et restera de ce fait partisan.

J'ose espérer que le survol forcément un peu rapide et réducteur que j'en ai donné ne suscitera pas la même polémique enflammée qui a animé les esprits au cours des siècles passés !

79 Sur cet illustre personnage, cf. H. MICHELET, *Pierre de Rivaz, inventeur et historien 1711-1772. Sa vie et ses occupations professionnelles. Ses recherches techniques. Ses travaux historiques*, paru en deux livraisons dans *Vallesia* 41 (1986) 1-192 et *Vallesia* 42 (1987) 197-339 (réuni en un volume de 339 pages également publié par *Vallesia*).

80 [P.-J. DE RIVAZ], *Éclaircissements sur le martyr de la légion thébéenne et sur l'époque de la persécution des Gaules sous Dioclétien et Maximien par P. de Rivaz*, Paris, 1779 [XX + 368 p.].

81 Qu'il attribue à un moine vivant à Agaune vers l'an 524, soit un bon siècle avant la datation retenue par ses prédécesseurs pour la version du récit publiée par Surius. Quant au martyr proprement dit, il aurait eu lieu le 22 septembre 302, lorsque, Maximien se trouvant dans le Valais à la tête d'une armée, il reçut de son collègue un édit condamnant à mort tous les soldats chrétiens qui refuseraient de donner de l'encens aux Idoles (p. 11).



# Die Ausbreitung der Thebäer-Verehrung nördlich und südlich der Alpen

Hans Reinhard Seeliger  
Universität Tübingen

Sieht man von dem sich erst in jüngster Zeit regenden Interesse der koptischen Kirche an Mauritius und der Thebäischen Legion einmal ab<sup>1</sup>, so ist trotz der östlichen Vorliebe für Reiter- und Soldatenheilige der Kult des Mauritius und der Thebäer ein ausschließlich westliches Phänomen geblieben. In den byzantinischen Synaxarien, Menologien und Menaien gibt es keinerlei Zeugnisse für ihn<sup>2</sup>.

Eine Skizze der Verbreitung dieses Kultes kann sich also auf den Westen beschränken, kommt dabei jedoch nicht umhin, eine Fülle von teilweise höchst disparatem Quellenmaterial, von Grabungsergebnissen und teilweise schwer zugänglichen Einzelstudien in den Blick zu nehmen. Heiligenkulte entfalten sich stets in mehreren Dimensionen : Sie schlagen sich in literarischen Schriftquellen (Prosa wie Dichtung) nieder, in der Verehrung von Reliquien, in Patrozinien, in der Liturgie (Martyrologien, Festkalendern, Orationen, Litaneien), in Wallfahrten, in der religiösen Bilderwelt, im religiösen Brauchtum und anderem. Thomas Bauer hat diese Dimensionen in seiner Studie zu « Heiligenverehrung und Raum » in drei konzentrischen Kreisen angeordnet, wobei er als innerster Kern die « liturgische Verehrung » mit ihren « offiziellen Schriftquellen » bestimmt, an den sich die weitere « kultische Verehrung » anlagert, der er die sonstige schriftliche Überlieferung, die Verehrung der Reliquien und die Patrozinien zuordnet. Als äusseren Ring definiert er Brauchtum und Volksglauben<sup>3</sup>. Sein Kultmodell soll hier nicht näher diskutiert

- 1 Am 19. November 1990 erhielt der koptische Patriarch Shenouda III. bei einem Besuch in der Benediktinerabtei Tholey/Saar aus deren Reliquienschatz eine Mauritius-Reliquie : vgl. Ökumenische Begegnung an der Reliquie des heiligen Mauritius. Papst Shenouda III. besuchte die Benediktinerabtei Tholey, in : Paulinus. Trierer Bistumsblatt 1990, Nr. 48, 20. Am 12. Juli 2004 besuchte Shenouda auch St-Maurice, um die heiligen Thebäer zu verehren : vgl. Neue Zürcher Ztg vom 13. Juli 2004. – Die Studien von S. F. Girgis, Die thebäische Legion im Lichte der koptischen Quellen = St. Pachomius Publikationen 1 (Zürich – Wien 1984) und ders., Die koptische Herkunft der thebäischen Legion = St. Pachomius Publikationen 8 (Zürich – Wien 21991) sind zwar ingenüös, halten der wissenschaftlichen Kritik jedoch in weiten Teilen nicht Stand.
- 2 Vgl. Ch. Walter, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition* (Aldershot – Burlington 2003) 254.
- 3 Vgl. Th. Bauer, *Heiligenverehrung und Raum. Allgemeine Grundlagen und Entwicklung, Methoden der Erforschung am Beispiel des Raumes zwischen Schelde, Mass und Rhein*, in : M. Polfer (Hrsg.), *L'évangélisation des régions entre Meuse et Moselle et la fondation de l'abbaye d'Echternach (V<sup>e</sup> – IX<sup>e</sup> siècle)* = Publ. de la section historique de l'Institut G.-D. de Luxembourg 177/Publ. du Centre luxembourgeoise de documentation et d'études médiévales 16 (Gasperich 2000) 147-188, hier 153f. – Zur Kategorie des « Volksglaubens » vgl. die Überlegungen von A. Holzem, « Volksfrömmigkeit ». Zur Verabschiedung eines Begriffs, in : *Theol. Quartalschr.* 182 (2002) 258-270.

werden, obwohl zur Erörterung methodischer Fragen – wieweit sich die « nicht-offiziellen » Schriftquellen, die Reliquienverehrung, die Kirchenpatronzinnen und die Liturgie gegenseitig bedingen – gerade die Entfaltung des Thebäerkultes reiches Material bietet. Doch dies ist hier nicht das Thema. Die Rekonstruktion der hagiographischen Räume, in denen sich der Kult des Mauritius und seiner Gefährten entfaltet, ist nicht möglich, wenn man primär von den liturgischen Quellen ausgeht.

Man kann dabei neben zahlreichen Einzelstudien für den Überblick auf Vorarbeiten zurückgreifen, unter denen an erster Stelle die Studien des Ehrenkanonikers von Saint-Maurice, Jean-Bernard de Montmélian<sup>4</sup>, aus dem 19. Jahrhundert zu nennen sind, die jüngeren Arbeiten von Maurice Zufferey<sup>5</sup> und Berthe Widmer<sup>6</sup> sowie insbesondere eine Skizze von Daniel Thurre<sup>7</sup>. Diese ist zwar in erster Linie dem Thema der Entstehung von Mauritiusdarstellungen in der mittelalterlichen Kunst gewidmet, entwirft aber im Zusammenhang damit das Bild der geographischen Verbreitung des Mauritiuskultes in sechs Zonen oder Räumen. Mit einigen Modifikationen soll dieses Bild hier übernommen werden.

Thurre unterscheidet die folgenden sechs Kultzonen<sup>8</sup> :

- die *Kernzone* in der römischen Provinz Maxima Sequanorum mit Saint-Maurice als Zentrum
- *Zone I* : Gallien mit dem Schwerpunkt Burgund
- *Zone II* : den süddeutsch-raetischen Raum (Lotharingen – Alemannien – Bayern)
- *Zone III* : Oberitalien mit dem Schwerpunkt Piemont
- *Zone IV* : den Rhein-Mosel-Raum (mit angrenzendem Westfalen)
- *Zone V* : den Elbe-Raum mit Magdeburg als Zentrum

Bei der Analyse der räumlichen Ausdehnung des Thebäer-Kultes zeigt sich schnell, dass dieser sich auf zwei Wegen verbreitete : Zum einen in Form der Ausbreitung des Kults des heiligen Mauritius und seiner Gefährten als solcher und zum anderen durch die Inkorporation von immer mehr Martyrern in die Thebaische Legion, ihre « Thebaisierung », d. h. die Hinzufügung von Heiligennamen zu dieser Gruppe.

Die Räume, in denen der Mauritius-Kult im ersteren, engeren Sinne dominiert, sind die Zonen I und V, während ein Zuwachs von Namen, die von einem bestimmten Zeitpunkt an mit der Thebäischen Legion konnotiert werden, die Räume II, III und IV

4 J.-B. de Montmélian, *Saint Maurice et la légion thébaine*, 2 Bde. (Paris 1888).

5 M. Zufferey, *Der Mauritiuskult im Früh- und Hochmittelalter*, in : HJ 106 (1986) 23-58.

6 B. Widmer, *Sankt Mauritius und seine Verehrer in der grossen Welt und in der Schweiz*, in : *Der Geschichtsfreund* 148 (1995) 5-66. Vgl. neustens auch die Skizze von J.-M. Roessli, *Le Martyre de la Légion Thébaïne : Culte et diffusion de l'Antiquité au Moyen Age*, in : *Kunst u. Architektur i. d. Schweiz* 54 (2003) Nr. 3,6-15.

7 D. Thurre, *Culte et iconographie de saint Maurice d'Agaune : bilan jusqu' au XIII<sup>e</sup> siècle*, in : *Zschr. f. Schweiz. Archäologie u. Kunstgesch.* 49 (1972) 7-18 ; ähnlich nochmals in ders., *L'atelier romain d'orfèvrerie de l'abbaye de Saint-Maurice* (Sierre 1992) 38-48.

8 Ebd. 8.

kennzeichnet. In der Kernzone findet man sehr früh beide Ausbreitungsformen vor ; die Grundlage für beide wurde hier geschaffen.

Wenn dies nun im Einzelnen für die jeweiligen Zonen gezeigt wird, so wird dabei der Schwerpunkt stets auf die Anfangsphase der Kultgeschichte in jedem der genannten Räume gelegt, d.h. auf die Jahrhunderte der Spätantike und des Frühmittelalters.

### *I. Die Kernzone*

Unter kultgeographischen Gesichtspunkten ist nicht unerheblich, dass die Nachrichten über die Kernzone, die wir in Form der Passio des Eucherius von Lyon<sup>9</sup> haben, für das zweite Viertel des 5. Jahrhunderts bereits über diese hinausweisen, mit anderen Worten : Was wir über Anfänge der Verehrung des hl. Mauritius wissen, ist uns nur dadurch bekannt, dass die früheste Schriftquelle bereits Zeugnis eines überregional bedeutsamen Kultes ist.

Der Beginn in Saint-Maurice ist im späten 4. Jahrhundert im Bau der von Bischof Theodor von Octodurum errichteten *basilica adiuncta rupi*<sup>10</sup> zu sehen, an der es nach dem Bericht des Eucherius einen gewissen Wallfahrtsbetrieb gab und Heilungswunder geschahen<sup>11</sup>. Mitte des 5. Jahrhunderts liest man dann in den so gen. Leben der Juraväter über Abt Romanus von Condat († 460), er habe auf dem Grab des heiligen Mauritius gelegen (*supra urnam sancti Mauriti recumbit*)<sup>12</sup>, wie der heilige Johannes an der Brust des Herrn geruht habe. Damit sind entweder Inkubationspraktiken in Saint-Maurice oder ein besonderer « Wächterdienst des Mönches am Martyrgrab » gemeint<sup>13</sup>. In jedem Fall aber sind die Vitae patrum Iurensium ein Zeugnis dafür, dass es schon vor der Gründung der Abtei von Saint-Maurice im Jahre 515 eine Mönchsgemeinschaft am Grab des hl. Mauritius gab ; sie sind nämlich zwei Brüdern von Acaunus, Johannes und Armentarius, gewidmet, und ihr anonymer Verfasser erwähnt, dass er Marinus, dem Abt von Lérins, die *institutata* des Coenobiums von Acaunus zusammengestellt und übersandt habe<sup>14</sup>. Saint-Maurice war also Ende des 5. Jahrhunderts eine Wallfahrtsstätte mit monastischer Besiedlung.

Die Inkorporation weiterer Namen von Martyrern in die Schar der Thebäischen Legionäre hat nun ebenfalls, und zwar früh, den Ursprung in der Kernzone. Die Passio des Eucherius liefert dafür den Beleg, wenn sie durchaus vorsichtig formuliert, es werde gesagt (*fuisse dicuntur*), es hätten die Martyrer Ursus und Victor, die der *fama* nach bei

9 Zur Vita vgl. C. Scherließ, Literatur und conversio. Literarische Formen im monastischen Umkreis von Lérins = Europ. Hochschulschr. 15, 82 (Frankfurt 2000) 63-66.

10 Pass. Acaun. 16 (MGH.SRM 3, 38 Krusch).

11 Ebd. 18 (39) ; vgl. auch Eucher. ep. ad Salvium (CSEL 31, 173 Worke ; MGH.SRM 3, 40 Krusch), wo *munera* am Grabe der Martyrer *ex diversis locis atque provinciis* erwähnt werden.

12 Vitae patr. Iurens. 2 (SC 142, 238, 7-9 Martine).

13 K. S. Frank, Frühes Mönchtum im Abendland 2 : Lebensgeschichten (Zürich – München 1975) 285.

14 Vitae patr. iurens. 179 (432). Zu dieser Stelle C. M. Kasper, Theologie und Askese. Die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins im 5. Jahrhundert = Beitr. zur Gesch. des alten Mönchtums u. des Benediktinerordens 40 (Münster 1991) 360-362. – Zum Ganzen : F. Masai, La Vita Patrum iurensium et les débuts du monachisme à Saint-Maurice, in : FS. Bernhard Bischoff (Stuttgart 1971) 43-69 sowie den Beitrag von K. Zelzer in diesem Band.

Solothurn gelitten hätten, der Thebäischen Legion angehört<sup>15</sup>. Zufferey rechnet diese Notiz bereits zu der von ihm rekonstruierten Urfassung einer Passio, wie sie Eucherius vorgelegen habe<sup>16</sup>. Diesbezüglich bin ich etwas skeptischer; die Zusammenfügung der Traditionen von Acaunus und Solodurum sieht eher aus wie das Werk eines Interpolators.<sup>17</sup> Um den Kult der Heiligen Ursus und Victor in Solothurn bleibt es ansonsten nämlich bis ins 7. Jahrhundert auffällig still<sup>18</sup>, sieht man von der Übertragung der Gebeine des Victor nach Genf in Zusammenhang der Ende des 5. Jahrhunderts durch die Burgunderprinzessin Sideleuba dort erfolgten Gründung des gleichnamigen Klosters<sup>19</sup> einmal ab. Um diese Zeit dürfte der Interpolator tätig gewesen sein.

Ein schon der 515 gegründeten Abtei von Saint-Maurice angehörender Mönch, der als Interpolator der Passio des Eucherius erkennbar auftritt, liefert uns für die Mitte des 5. Jahrhunderts einen weiteren Namen: Er teilt mit, die Rhône habe den Leib des heiligen Innocentius freigegeben und dieser sei in Anwesenheit der Bischöfe Domitian von Genf, Gratus von Aosta und Protasius von Octodurum, mithin im Jahre 451<sup>20</sup>, *intra ambitum* der Basilika von Saint-Maurice übertragen und den anderen Martyrern beigegeben worden<sup>21</sup>.

Auf der Basis dieser kultgeschichtlichen Entwicklung, die schon früh, d. h. noch in spätantiker Zeit, in der Mitte des 5. Jahrhunderts, über die « ursprünglichen » Agaunensischen Martyrer Mauritius, Exuperius, Candidus und Victor hinaus weitere Namen in den Kreis der als thebaische Legionäre Verehrten aufnimmt, baute die weitere Kultgeschichte auf.

## II. Zone I

Zeuge für die Verbreitung des Kults im spätantiken Gallien ist natürlich Eucherius als Bischof von Lyon selbst. Rhôneabwärts gelangen die Kenntnisse über die Agaunensischen Martyrer zu ihm, vermittelt durch den Genfer Bischof Isaak, welcher freilich zum Zeitpunkt der Abfassung der Passio Acaunensium schon tot ist<sup>22</sup>. Doch bereits zur Zeit der Abfassung der Passio gab es in Auxerre eine von Bischof Germanus, der zwischen 418 und 448 dort wirkte und aus dem hohen gallischen Adel stammte, als Bischofssepultur

15 Pass. Acaun. 14 (38).

16 M. Zufferey, Le dossier hagiographique de Saint Maurice, in: Zschr. f. Schweiz. Kirchengesch. 77 (1983) 3-46, hier 7.

17 Vgl. dazu den Beitrag von W. Steinmann in diesem Band.

18 Vgl. B. Widmer, Der Ursus- und Victorkult in Solothurn, in: Solothurn. Beiträge zur Entwicklung der Stadt im Mittelalter = Veröff. d. Inst. für Denkmalspflege a. d. ETH Zürich 9 (Zürich<sup>2</sup> 1991) 33-81, hier 41. – Zum Kult in der Neuzeit vgl. J. Straub, Die Heiligengräber in der Schweiz. Ihre Gestalt und ihr Brauchtum. Ein Beitrag zur Geschichte der schweizerischen Heiligenverehrung, Diss. phil. Zürich 1983, 96f.

19 Fredegar, Chronicae 4, 22 (MGH.SRM 2, 129 Krusch); dazu C. Santschi, Saint-Victor de Genève, in Helvetia Sacra 3,2 (1991) 274 Anm. 1. Die Frage, ob der ursprünglich in Genf verehrte Victor der gleichnamige Gefährte der heiligen Corona, mithin ein östlicher Heiliger gewesen sei, wie dies D. van Berchem, Le martyre de la légion thébaine. Essai sur la formation d'une légende = Schweiz. Beitr. z. Altertumswiss. 8 (Basel 1956) 44 vermutete, soll hier nicht weiter diskutiert werden; dies setzte eine gründliche Studie der Frühgeschichte des in ottonischer Zeit in der Tat im Westen verbreiteten Coronakults voraus. Zu diesem vgl. LThK<sup>3</sup> 2, 1315 s.v. Corona.

20 Vgl. B. Krusch in: MGH.SRM 3, 25f.

21 Pass. Acaun. app. II (40f).

22 Vgl. Van Berchem, Martyre, 15.

errichtete und mit Reliquien aus Saint-Maurice ausgestattete Coemeterialbasilika, in der der nach seinem Tode dann sofort selbst als Heiliger verehrte Bischof *ad sanctos* bestattet werden wollte<sup>23</sup>. Im Laufe des 6. Jahrhunderts vermehrt sich dann die Zahl der Mauritiuspatrozinien in Gallien auf insgesamt elf bzw. zwölf.<sup>24</sup> Eine besondere Verbindung zwischen Saint-Maurice und Vienne lässt 515 bei der Stiftung der Abtei von Saint-Maurice durch König Sigismund, damals Mitregent und ab 516 Alleinherrscher Burgunds<sup>25</sup>, die Anwesenheit des Bischofs Avitus von Vienne erkennen, der bei dieser Gelegenheit eine in Fragmenten erhaltene Predigt hielt<sup>26</sup>.

Avitus war Berater König Sigismunds. Wie Saint-Maurice gehörte auch das Bistum Vienne zum Königreich Burgund<sup>27</sup>; es war dessen Metropolitansitz. Ob der Bischof der spätantiken Stadt an der Rhône sich schon damals in den Besitz des Mauritius-Schädels (oder zumindest eines wesentlichen Teils davon) gebracht hat, wie vermutet wurde<sup>28</sup>, ist durchaus fraglich, denn erst bei Ado von Vienne (†875) hören wir, dass Bischof Ewald (Eoaldus) von Vienne († 716) Reliquien des Mauritius in eine Krypta der Kathedrale von Vienne übertragen habe, die dann auch sein Patronat annahm<sup>29</sup>. Im 9. Jahrhundert ist dann jedenfalls Vienne ein Hauptort der Mauritiusverehrung. Graf Boson von Vienne, Schwager Kaiser Karls des Kahlen und Herzog der Provence, der sich 879 als Usurpator zum König von Niederburgund wählen ließ<sup>30</sup>, stattete das Kopfreliquiar des Heiligen in der Kathedrale von Vienne mit einer (heute verlorenen) Krone aus<sup>31</sup>. Diese muss natürlich primär als Martyrerkrone gedeutet werden, doch wurde damit der Heilige gleichzeitig auch zum Reichsheiligen Burgunds gekrönt; die Bügelkrone, die dem

23 Vgl. L. Dupraz, *Les passions de Saint-Maurice d'Againe. Essai sur l'historicité de la tradition et contribution à l'étude de l'armée pré-dioclétienne (260-286) et des canonisations tardives de la fin du IV<sup>e</sup> siècle = Studia Friburgensia. N.S. 27 (Fribourg 1961) 155. – Zur Person des Germanus : R. Nürnberg, Germanus v. Auxerre, in : LThK<sup>3</sup> 4, 531f. – Zur Coemeterialkirche : R. Louis, *Autessiodorum christianum. Les églises d'Auxerre des origines au XI<sup>e</sup> siècle (Paris 1952) 128f.**

24 Neben Vienne : Angers, Arles, Auxerre, Cohors, Clermont, Semur, St-Chef, St-Maurice-d'Arcisse (Diözese Vienne), Toul, Tours, Sens (?) : vgl. die Karte der Mauritiuspatrozinien bei F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert) (Darmstadt 1998) Karte IV B*; E. Ewig, *Die Kathedralpatrozinien im römischen und fränkischen Gallien, in : ders., Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften = Francia. Beih. 3,2 (Zürich – München 1979) 260-317, hier 303, nennt für das 7. Jh. zusätzlich Reims und für das 9. Jh. Noyon.*

25 Vgl. L. Boehm, *Geschichte Burgunds. Politik – Staatsbildungen – Kultur (Wiesbaden 1998) 61.*

26 Avit. Vien. hom. 25 (MGH.AA 6,2, 145f Peiper). – Zu den Quellen zur Gründung des Klosters vgl. *Helvetia Sacra* 3,1, 304-306 (= *Helvetia Sacra* 4,1, 282-284).

27 Zur Bedeutung der Stätten im Burgunderreich vgl. Boehm, *Geschichte*, 14.

28 So Widmer, *Sankt Mauritius*, 12. Zu den dazu ganz im Gegensatz stehenden späten Legenden, die den Erwerb der Kopfreliquie von Vienne sogar in die Zeit des Martyriums und des Bischofs Paschasius von Vienne Anfang des 4. Jahrhunderts verlegen wollen und erst im 16. Jahrhundert belegt sind vgl. Montmélian, *Saint Maurice* 1, 331-333.

29 J. Dubois – G. Renaud, *Le martyrologe d'Adon. Ses deux familles, ses trois recensions (Paris 1984) 218 : 7. Juli, Nr. 3 ; Ado Vien. chronica a. 718 (MGH.SS 2, 319 Pertz).*

30 Vgl. Boehm, *Geschichte Burgunds*, 96-98.

31 Belegt durch das Epitaph Bosos : MGH.PL 4, 1054. Zum Ganzen : R. Poupardin, *Le royaume de Provence sous les Carolingiens = Bibl. de l'Éc. des Ht. Ét. 131 (Paris 1901) 357-368*; F. Mutherich, *Die ursprüngliche Krone des Mauritiusreliquiars in Vienne, in : Kunstchronik 6 (1953) 33-36 ; 46f ; E. Kovács, Le chef de saint Maurice à la cathédrale de Vienne (France), in : CCMéd 7 (1964) 19-26.*

Kopfreliquiar des heiligen Mauritius aufgesetzt wurde, war nämlich aller Wahrscheinlichkeit nach eine Krone, die Boso selbst getragen hatte<sup>32</sup>.

Kulte weiterer Angehöriger der Thebäischen Legion spielten im alten Gallien neben Mauritius selbst offenbar keine wesentliche Rolle. In Auxerre verehrte man zwar auch das Haupt des seit dem 5. Jahrhundert zu den Thebäern gezählten Innocentius<sup>33</sup>, doch weitere Namen fallen nicht. Gregor von Tours erwähnt lediglich die *reliquiae Acaunensium*, die er suchte und fand, als er 589 die neue Martinsbasilika baute<sup>34</sup>; sie müssen also schon früher in Tours gewesen sein. Venantius Fortunatus dichtete etwa zur gleichen Zeit Distichen « De sanctis Agaunensibus »; auch hier fallen außer dem des Mauritius keine anderen Namen<sup>35</sup>.

### III. Zone II

Anders im süddeutsch-raetischen Raum: Hier trifft man die Mauritius-Verehrung neben der anderer Thebäer an. Um 613 stattete der heilige Gallus, als er sich nach seiner Trennung von Columban im oberen Tal der Steinach eine Eremitenkapelle baute, diese mit Reliquien der heiligen Jungfrau, des Desiderius (von Vienne)<sup>36</sup> und des Mauritius aus<sup>37</sup>. Und in der Tat, auf dem kurz vor 830 entstandenen St. Galler Klosterplan ist dann auch ein Mauritiusaltar verzeichnet<sup>38</sup>. Um diese Zeit hatte die Mauritiusverehrung den weiten Bodenseeraum bereits intensiv erfasst und aus diesem Raum, Alemannien, vermutlich von der Reichenau, kamen die Mönche, die das 731 vom Bayernherzog Odilo gestiftete Kloster Niederaltaich an der Donau im Bereich der Isar-Mündung besiedelten, welches von Anfang an den heiligen Mauritius als Patron verehrte<sup>39</sup>. Von hier fasste sein Kult in den südöstlichen Gebieten Deutschlands Fuß<sup>40</sup>.

Im alemannischen Raum wurden allerdings auch neue Namen in den Umkreis der Thebäer eingeordnet: Felix und Regula in Zürich und Verena in Zurzach. Es bleibt jedoch unklar, ab wann diese zu den Personen der Thebäischen Legion hinzu gezählt wurden; selbst die literarische Verbindung ist in beiden Fällen eher locker: Dass das Geschwisterpaar Felix und Regula sich auf den Ratschlag des hl. Mauritius in die einsame Ödnis der Glarner Alpen aufmachte, von wo sie dann später nach Zürich als dem Ort ihres

32 P. E. Schramm, Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zur ihrer Geschichte vom dritten bis zum sechzehnten Jahrhundert 2 = Schr. d. MGH 13,2 (Stuttgart 1955) 398-400.

33 Hericus, *Miracula sancti Germani* (BHL 3462) 2,3,12; *ActaSS* Jul. 7, 278 E.

34 Greg. Tur. Franc. 10, 31, 18 (MGH.SRM 1,1, 534f Krusch/Levinson). – Die spätere Tradition weiß davon, dass diese Reliquien (Blutampullen) von Martin von Tours mitgebracht worden seien; vgl. Zufferey, *Mauritiuskult*, 35.

35 Ven. Fort. carm. 2,14 (Venance Fortunat, *Poèmes* 1, ed. M. Reydellet [Paris 1994] 70f; 190f).

36 Zu diesem Heiligen vgl. E. Gruber, *Der Desideriuskult in St. Gallen*, in: *Zschr. f. Schweiz. Kirchengesch.* 36 (1942) 213-220.

37 Wettinus, *Vita Galli* 11 (MGH.SRM 4, 263, 4-6 Krusch).

38 Vgl. I. Müller, *Die Altar-Tituli des Klosterplanes*, in: J. Duft (Hrsg.), *Studien zum St. Galler Klosterplan* [1] = *Mitt. z. vaterländischen Gesch.* 42 (St. Gallen 1962) 129-176, hier 152f.

39 Vgl. B. Pfister, *Nachwort*, in: G. Stadtmiller – B. Pfister, *Geschichte der Abtei Niederaltaich 731 – 1986*. Neudr. [der Ausg. von 1971] mit einem Nachwort (Grafenau 1986) 518f.

40 Zur Ausbreitung des von Niederaltaich ausgehenden Mauritiuskultes im bayerisch-österreichischen (und vermutlich auch böhmischen) Raum vgl. A. J. Herzberg, *Der heilige Mauritius. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mauritiusverehrung* = *Forsch. z. Volkskde* 25/26 (Düsseldorf – Mainz <sup>2</sup>1981) 43-47.

Martyriums gelangten, sagt uns erstmals die Passio aus der 2. Hälfte bzw. vom Ende des 8. Jahrhunderts<sup>41</sup>. Ähnliches gilt für die hl. Verena, wenn wir der Vita prior vom Ende des 9. Jahrhunderts<sup>42</sup> folgen : Die Heilige stammte danach aus Theben, kam im Gefolge des Mauritius nach Mailand, hörte dort vom Martyrium der Thebäer und wandte sich deshalb dem Raum Solothurn zu, wo sie zunächst als Eremitin lebte, später einer Frauengemeinschaft vorstand<sup>43</sup>. Als Ausgangspunkt dieser Legendenbildung ist allerdings in Zurzach ein kultisch verehrtes Grab bereits des 5. oder 6. Jahrhunderts gesichert<sup>44</sup>.

Dieses Muster, die « Thebaisierung » im Sinne der Verknüpfung bestehender Kulte mit dem der Thebäer, kennzeichnet insbesondere die Entwicklung in den Zonen III (Oberitalien) und IV (Mosel- und Rheinland).

#### IV. Zone III

Beispielhaft für die Entwicklung, deren Schwerpunkt im Piemont<sup>45</sup> liegt, ist die Verehrung der Heiligen Adventor, Octavius und Solutor von Turin. Ein erster Hinweis auf Märtyrer liegt in einem der Sermones des Maximus von Turin vor, die zwischen 400 und 420 gehalten wurde, jedoch ohne Nennung von Namen in der betreffenden Predigt selbst<sup>46</sup>. Erst die von der Passio Acaunensium des Eucherius abhängige Passio Adventoris,

41 Vgl. I. Müller, Die frühkarolingische Passio der Züricher Heiligen, in : Zschr. f. Schweiz. Kirchengesch. 65 (1971) 132-187, hier 175 ; die Passio Felicis et Regulae ebd. 135-144. – Leider ist der 1. Teil der Diss. von C. Ramer, Die Züricher Stadtheiligen Felix, Regula und Exuperantius in Legende und Kunst (9. – 17. Jh.) (Zürich 1972), in welchem die Verf. die Passio und ihre späteren Legendenfassungen untersucht, ungedruckt geblieben. – Die anthropologische Untersuchung der nach der Reformation nach Andermatt (Kanton Uri) gelangten Reliquien erbrachte, dass es sich um « Schädelteile von zwei Individuen aus römischer Zeit (...) aus dem – vermuteten – römischen Gräberfeld beim Großmünster » in Zürich handeln könne : vgl. H. F. Etter, Die Untersuchung an den Reliquien, in : ders. – U. Baur u.a. (Hrsg.), Die Züricher Stadtheiligen Felix und Regula. Legenden, Reliquien, Geschichte und ihre Botschaft im Licht moderner Forschung (Zürich 1988) 103-119, hier 116. Die physikalische Altersbestimmung mittels der Radiocarbon-Methode ergab zumindest für einen Knochenrest den Zeitraum von 123 bis 338 n. Chr. : vgl. G. Bonani – W. A. Keller, Die Datierung der Reliquien, in : ebd. 120f. Beide Untersuchungen besagen jedoch nicht unmittelbar etwas für den spätantiken Ursprung des Kultes.

42 Zur Datierung der Vita prior : G. Philippart, Les légendes latines de sainte Verena. Pour une histoire de leur diffusion, in : AB 103 (1985) 253-302, hier 255.

43 Text der Vita bei A. Reisle, Die heilige Verena von Zurzach. Legende, Kult, Denkmäler = Ars docta 6 (Basel 1948) 26-31 ; den Bemerkungen des Autors zur Beurteilung der thebaischen Herkunft, 146, ist nach wie vor nichts hinzuzufügen.

44 Vgl. H. R. Sennhauser, Heiligengrab und Siedlungsverlegung, in : Die Alamannen, hrsg. v. Archäologischen Landesmuseum Baden-Württemberg (Stuttgart 1997) 465-470, hier 469f ; C. Jäggi, Spätantikes Christentum und das Kontinuitätsproblem nach archäologischen Quellen, in : S. Lorenz – B. Schollmann (Hrsg.), Die Alemannen und das Christentum. Zeugnisse eines kulturellen Umbruchs = Schr. zur südwestdt. Landesgesch. 48 Quart 2/Veröff. d. Alemannischen Inst. 71 (Leinfelden-Echterdingen 2003) 39-53, hier 46-49 sowie den Beitrag ders. in diesem Band.

45 Grundlegend : F. Alessio, I Martiri tebei in Piemonte, in : C. Patrucco – F. Alessio u.a. (Hrsg.), Miscelanea Valdostana = Bibl. della società storica subalpina 17 (Pinerolo 1903). Neustens auch E. Destefanies – S. Uggè, Il culto dei martiri tebei in Piemonte, in : Kunst u. Architektur i. d. Schweiz 54 (2003) Nr. 3, 30-34.

46 Max. Taur. serm. 12 (CCL 23 41f Mutzenbecher). Die Namen der Heiligen werden nur in der Überschrift genannt und sind deshalb mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit sekundär. Das Inhaltsverzeichnis des Codex mit der ältesten Handschrift (5./6. Jh.) hat lediglich die Überschrift *De passione martyrum*. – Zu den Datierungsfragen vgl. A. Merkt, Maximus I. von Turin. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext = VChr. Suppl. 40 (Leiden 1997) 1-8, zu serm. 12 ebd. 243-248.

Octavii et Solutoris (BHL 85)<sup>47</sup> führt die Namen der Turiner Martyrer an und bringt sie mit den Thebäern in Verbindung. Die Passio wird in der Literatur unscharf « zwischen dem Ende des 5. und dem 10. Jahrhundert » datiert<sup>48</sup>. Es lässt sich aber ein Terminus post quem angeben, denn ihr Autor zitiert eingangs, gleich nach dem Exordium, wörtlich die hier schon erwähnte Predigt des Bischofs Avitus von Genf, die dieser 515 hielt<sup>49</sup>. Außerdem lässt die Passio mit der Erwähnung der aus vornehmer Familie stammenden *femina Juliana*, welche sich die Leiber der Martyrer aus Epreodia (Ivrea) besorgt, sie nach Turin überführt und dort in einer von ihr erbauten *cellula* beigesetzt hat, in der sie dann auch selbst begraben wird, noch deutlich die Verhältnisse des 4. Jahrhunderts erkennen, als es zunächst einen sehr stark privatisierten Martyrerkult gab, gegen den Bischöfe wie Damasus von Rom oder auch Augustinus dann angehen<sup>50</sup>. Erst Bischof Victor von Turin, welcher um 494 zu datieren ist<sup>51</sup>, habe, so die Passio<sup>52</sup>, die *cellula* in eine Basilika umgewandelt und entprivatisierte damit den Kult. Die in vielen Zügen deutlich legendarische Passio nimmt damit auf ein historisches Entwicklungsstadium des Martyrerkultes Bezug, was freilich für die Historizität der Zugehörigkeit ihrer Helden zur Thebäischen Legion nichts bedeutet, hingegen wohl, dass der Text kein reines, frühmittelalterliches Phantasieprodukt ist. Auch aus stilistischen Gründen kann die Passio in die Mitte des 6. Jahrhunderts datiert werden<sup>53</sup>. Sie ist deshalb in unserem Zusammenhang als ältestes Dokument für die Inkorporation von Martyrern in die Schar der Thebäer südlich der Alpen zu bewerten.

In diesem Zusammenhang gehören auch die Passio des heiligen Carpophorus und seiner Gefährten von Como sowie die des hl. Alexander von Bergamo (BHL 275f). Sie sind samt der Zuschreibung zu den Thebäern ein frühmittelalterliches Produkt<sup>54</sup>. Die

47 Text bei B. Mombritius, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum*, neu hrsg. v. H. Quentin (Paris 1910, Nachdr. Hildesheim 1978) 1, 30f; 618; eine Neuedition auf breiterer Handschriftenbasis bietet S. Cerisola, *I santi martiri torinesi Solutore, Avventore ed Ottavio nella storia, nel culto e nella leggenda*, Diss. phil. masch., Torino 1961/62, 106-114; den Text der ältesten Handschrift edierte nochmals separat L. Ballario, *Ottavio, Solutore e Avventore. Monografia sui santi martiri torinesi. Saggio di critica agiografica-storico-filologica* (Torino 1968) 61-63.

48 So Merkt, *Maximus*, 243.

49 Vgl. Mombritius – Quentin 30,15 bzw. Cerisola 109,10 mit Avit. *Vien. hom.* 25 (MGH.AA 6,2, 145,32f); dazu Cerisola, 28f.

50 Vgl. J. Quasten, *Die Reform des Martyrerkultes durch Augustinus*, in: *Theol. u. Glaube* 25 (1933) 318-331; Ch. Pietri, *Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)* = *Bibl. des Éc. franç. d'Athènes et de Rome* 224 (Rome 1976, Nachdr. 1993) 604-617; P. Brown, *Die Heiligenverehrung. Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit* (Leipzig 1991) 36-54; zu Damasus' zahlreichen Initiativen zur Reform des Martyrerkultes vgl. *Saecularia Damasiana. Atti del Convegno internazionale per il XVI centenario della morte di Papa Damaso I (11-12-384 – 10/12-12.1984)* = *Studi di antichità cristiana* 39 (Città del Vaticano) 1986.

51 F. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII* = *Studi e testi* 35 (Faenza <sup>3</sup>1927, Nachdr. Modena 1980) 2, 1047f.

52 Mombritius – Quentin 30,52f; Cerisola 113,13.

53 S. Cerisola, 52. Vgl. zu diesem Text auch den Beitrag von R. Luzzi Testa in diesem Band.

54 F. Savio, *La légende des SS. Fidèle, Alexandre, Carpophore et autres martyrs*, in: *AB* 21 (1902) 29-39, zur Datierung 32; zum kultgeschichtlichen Hintergrund J.-Ch. Picard, *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au X<sup>e</sup> siècle* = *Bibl. des Éc. franç. d'Athènes et de Rome* 268 (Rome 1988) 267f; 588f.



Traditionen über eine gewisse Grata, die nach der Passio den Leichnam Alexanders barg, sind zwar auf Grund der diffusen Quellenlage vorsichtig und kritisch zu beurteilen<sup>55</sup>. Doch handelt sich allerdings mit großer Wahrscheinlichkeit um Kulte, die in ihrem Ursprung ins 4. Jahrhundert zurückgehen<sup>56</sup>.

Der norditalienische Raum ist bis in die frühe Neuzeit bei der Subsumtion von Heiligen unter die Schar der Thebäer sehr kreativ gewesen. Verwiesen sei hier auf Antoninus von Piacenza<sup>57</sup>, den heiligen Bessus von Ivrea<sup>58</sup>, den heiligen Chiaffredo (Theofried) von Saluzzo<sup>59</sup> und den heiligen Theonestus von Vercelli. Letzterer ist zweifellos ein spätantiker Heiliger, den schon Bischof Eusebius von Vercelli verehrte; er ließ sich in dessen Nähe beisetzen<sup>60</sup>. Theonestus gehörte auch im Mittelalter zu den in der Kathedrale von Vercelli verehrten Heiligen, es gab hingegen in der Diözese nur eine ihm geweihte Kirche<sup>61</sup> und sein Kult lebte erst nach 1581 auf Grund des Funds einer spätantiken (bzw. für spätantik gehaltenen) Inschrift<sup>62</sup> wieder deutlicher auf. Erst seit dieser Zeit wurde er der Thebäischen Legion zugerechnet<sup>63</sup>.

Den Höhepunkt der «Thebaisierungen» in der Zone III markiert die Liste von – neben den ursprünglichen agaunensischen Märtyrern – insgesamt 41 weiteren Angehörigen der Thebäischen Legion, die der 1737 verstorbene Kanoniker Pier Giacinto Gallizia aus dem Kollegiatstift von S. Lorenzo in Giaveno zusammenstellte. Sie wurde posthum in der königlichen Druckerei in Turin innerhalb eines Werkes über die Heiligen im Piemont und in Savoyen, dessen Herrscherhaus sich Mauritius und den Thebäern besonders verbunden fühlte, veröffentlicht<sup>64</sup>. Gallizia würdigte bei seiner Aufzählung die Kultradiationen in vielen Fällen durchaus kritisch. Folgende Namen behandelt er: Abundius von Caramagna, Albanus von Fossano, Antoninus von S. Antonino (Valle du Susa), Benignus in Turin (S. Solutore), Bessus von Ivrea, Caesarius von Caramagna, Chiaffredo von Saluzzo, Constans, Constantinus, Dalmatius und Victor von Villar San Costanzo, Desiderius von S. Didero (Valle di Susa), Demetrius von Caramagna, Difendens in Casale Monferrato, Atilus in Trino de Monferrato, Barolus in S. Barolo

55 Vgl. zu dieser P. Bertochi, Grata di Bergamo, in: ebd. 7 (1996) 151-155.

56 Vgl. ebd. 29f und ders., Alessandria, in: BiblSS 1 (1998) 770-776.

57 Vgl. die *Inventio corporis sancti Antonini martyris Placentini* (AB 10 [1891] 120, 4f), die aus dem 9. Jahrhundert datiert und welche die Auffindung der Gebeine in die Zeit des Bischofs Savinus von Piacenza (zwischen 375 und 396) legt. Zur Datierung: Picard, *Souvenir*, 313 Anm. 4. Zu Antoninus: Th. Baumeister in: LThK<sup>3</sup> 1, 785.

58 Zu diesem H. R. Seeliger in: LThK<sup>3</sup> 2, 321: Inkorporation in die Thebäergruppe im 15. oder 16. Jahrhundert.

59 Dazu A. Ferrua, *Sull' origine del culto di S. Chiaffredo*, in: AB 68 (1950) 362-368: Inkorporation in die Thebäergruppe im 11. Jahrhundert (?).

60 Vgl. Picard, *Souvenir*, 292f.

61 Vgl. G. Ferraris, *Le chiese « stazionali » delle rogazioni minori a Vercelli dal sec. X al sec. XIV* (Vercelli 1995) 60f.

62 L. Bruzza, *Iscrizioni antiche di Vercellesi* (Roma 1874) 284-287 (Nr. CXXVI). – Zu den Umständen der Auffindung vgl. G. Cantino Wataghin, *Fonti archeologiche per la storia della chiesa vercellese*, in: E. dal Covolo – R. Uglione – G. M. Vian (Hrsg.), *Eusebio di Vercelli e il suo tempo* = *Bibl. di scienze religiose* 133 (Roma 1997) 23-61, hier 29-33 und A. Monaci Castagno, *La prima evangelizzazione a Vercelli*, in: ebd. 63-76, hier 67-69.

63 Vgl. P. G. Gallizia, *Atti de'santi, che fiorirono ne' dominj della reale Casa di Savoia* 1 (Torino 1756) 71.

64 Ebd. 55-129.

(Langhe), Florens von Bastia, Egidius von S. Gilio (Valle di Susa), Gorius oder Georgius im Castello di S. Giorgio (Valle di Susa), Magnus in Valle Macra und Castelmagno (Val Grana), Marchese<sup>65</sup> von Altessano, Martianus, Julianus und Bisutius in Turin (Kathedrale), Mauritius, den Soldaten<sup>66</sup>, und Tiberius in Pinerolo, Menas aus der Nähe von Genf, Valerianus von Cumiana (Valle di Susa), Juvenalis von Andrate, Solor, Adventor und Octavius von Turin, Alverius und Sebastianus in Fossano (Kathedrale), Valerius im Monferrato, Mombus oder Mombotus in Valle Stura, Isidorus in Turin (Kathedrale), Theodorus im Piemont, Candidus in Merusengo, Quilicus oder Quiricus in Asti und Theonestus von Vercelli.

#### V. Zone IV

Nicht ganz so lang wie in Oberitalien dauern die «Thebaisierungen» im Rhein- und Moselraum an. Hier breitete sich die Mauritiusverehrung ausgehend von dem im frühen 7. Jahrhundert gegründeten Kloster Tholey im Westen des Hunsrücks aus, das von dem zur merowingischen Reichsaristokratie gehörenden Diakon Adalgisel-Grimo errichtet worden war und von ihm 634 dem Bischof von Verdun vermacht wurde<sup>67</sup>. Das Testament Grimos, innerhalb dessen dies geschieht, nennt allerdings den hl. Mauritius nicht<sup>68</sup>. Um 642 erfolgte jedoch von Tholey aus durch den hl. Roding (Rouin bzw. Chrauding) die Gründung des Klosters Beaulieu-en-Argonne in der Lorraine, das, wie die *Vita altera* des Roding sagt, nach dem Muster von Tholey von Anfang an Mauritius geweiht war<sup>69</sup>. Roding stand mit dem hl. Gallus in Verbindung<sup>70</sup>. Entweder hatte er die Reliquien von diesem oder aus Saint-Maurice selbst, das er der *Vita* (BHL 7281) nach auf der Rückkehr von einer Romreise aufsuchte<sup>71</sup>. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat er sie in der Zeit nach 634 zunächst nach Tholey gebracht. Von dort verbreitete sich die Mauritius-Verehrung dann in den Diözesen Trier, Mainz, Speyer und Metz<sup>72</sup>.

65 Wegen des für alemannischen Ursprungs gehaltenen Namens von Gallizia, 78 nicht für einen eigentlichen Thebäer gehalten, sondern nur einen mit ihnen vereinigten.

66 Vom gleichnamigen Anführer der Truppe unterschiedener Soldat.

67 Vgl. W. Levison, Das Testament des Diakons Adalgisel Grimo vom Jahre 634, in: *Trierer Zschr. f. Gesch. u. Kunst des Trierischen Landes u. seiner Nachbargebiete* 7 (1932) 69-85 = ders., *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit* (Düsseldorf 1948) 118-138. – Zu den Problemen der Tholeyer Frühgeschichte vgl. F. Staab, Wann beginnt die monastische Tradition Tholeys?, in: *Zschr. f. d. Gesch. der Saargegend* 36 (1988) 17-25; ders., Noch einmal zur Diskussion Kloster oder Stift Tholey, in: M. Polfer (Hrsg.), *L'évangélisation* (Anm. 3), 391-409.

68 Die gegenteilige Angabe von Staab, ebd. 401, ist irrig.

69 Neben der von Mabillon bzw. den Bollandisten einzig veröffentlichten *Vita S. Rodingi* (BHL 7281) existiert eine weitere, in die *ActaSS* nicht aufgenommene, dort *Vita altera* genannte Fassung, die aus Beaulieu stammt und sich bei H. Menard, *Martyrologium sanctorum ordinis divi Benedicti* (Paris 1629) 690-695 findet. Die Abhängigkeitsverhältnisse sind nur unzureichend untersucht. In dieser Fassung heißt es a.O. 691: *in ea [i.e. ecclesia abbatiae Belliloci] erant altaria quatuor & viginti: de nomine S. Mauricii & sociorum martyrum dedicata fuit, ut olim monasterium Theologensi [i.e. Tholey] templum.*

70 *Vita S. Rodingi* (BHL 7281) 1 (*ActaSS* Sept. 5, 514).

71 Ebd. 10 (515). Von dieser Reise und dem dabei erfolgten Kauf der Reliquien in St-Maurice weiß die *Vita altera* hingegen nichts. – Vgl. zum Ganzen: E. Ewig, *Trier im Merowingerreich. Civitas – Stadt – Bistum* (Trier 1954) 122 = *Trierer Zschr.* 21 (1952) 5-367, hier 122; A. Thiele, *St. Rodingus in der Frühzeit von Tholey*, in: *Archiv f. mittelrhein. Kirchengesch.* 7 (1955) 337-344.

72 Vgl. Herzberg, *Mauritius*, 28-30 und Staab, *Noch einmal*, 404-414, wo zahlreiche von Tholey abhängige Mauritiuspatrozinien genannt sind.

Ein halbes Jahrhundert früher macht jedoch schon die Verehrung von « Fünfzig Thebäern » in Köln auf sich aufmerksam. Freilich ohne die Nennung einzelner Namen begegnen sie als solche um 590 bei Gregor von Tours, jedoch mit der Angabe, ihre Verehrungsstätte sei die *Basilica ad sanctos aureos*, wo sich durch heilkräftigen Staub aus ihrem Grab Wunderheilungen ereigneten<sup>73</sup>. Die hier genannte Basilika ist mit der Kirche von St. Gereon in Köln zu identifizieren<sup>74</sup>, bei deren spätantikem Ursprungsbau es sich möglicherweise um das Mausoleum des *magister militum* Arbogast aus der Zeit Kaiser Theodosius d. Gr. handelt<sup>75</sup>. Ihr heutiger Titelheiliger, der zwar schon im Martyrologium Hieronymianum erwähnt ist<sup>76</sup>, wird jedoch erst ab dem frühen 9. Jahrhundert der Thebäischen Legion zugerechnet<sup>77</sup>. In ottonischer Zeit wird dann die Legende so ausgestaltet<sup>78</sup>, dass Gereon zum zentralen Heiligen der sogenannten « Rheinischen Thebäer » wird. Dabei schuf die Legende (BHL 3446) gleichzeitig auch die Verknüpfungen mit dem in Xanten verehrten Victor und den in Bonn verehrten Cassius und Florentius<sup>79</sup>.

In Xanten haben die Ausgrabungen ein Grabhaus für ein Kleinkind aus dem Zeitraum zwischen 310/317 und 367<sup>80</sup>, die Gräber zweier Erschlagener aus der Zeit nach 346 bis 350<sup>81</sup> sowie das eines äußerst ehrenvoll bestatteten Enthaupteten aus den Jahren nach 335<sup>82</sup> zutage gefördert. Die Bedeutung der Befunde für die Xantener Kultgeschichte ist bis heute unklar<sup>83</sup>.

Die suggestive Anlage unter dem Bonner Münster, die mit ihrer umlaufenden Sitzbank und den steinernen Tischblöcken mit Recht an eine Totenmemorie denken lässt und in der Literatur vielfach als Martyrergedenkstätte des 4. oder sogar späten 3. Jahrhunderts interpretiert wird<sup>84</sup>, wird in der jüngsten Forschung insgesamt deutlich

73 Greg. Tur. glor. mart 61 (MGH.SRM 1,1, 530 Krusch). Ausführlich zu dieser Stelle J. Kremer, Studien zum frühen Christentum in Niedergermanien (Diss. phil. Bonn 1993) 131-134.

74 Vgl. J. G. Deckers, Kult und Kirchen der Martyrer in Köln. Beginn die Verehrung der Jungfrauen und der Legionäre erst im 6. Jahrhundert ? in : RQA 83 (1988) 25-43, hier 31-35.

75 Ders., St. Gereon in Köln – Ausgrabungen 1978/79. Neue Befunde zu Gestalt und Funktion des spätantiken Zentralbaus, in : JbAC 25 (1982) 102-131, hier 129f.

76 Mart. hieron., VIII id. oct. (ActaSS Nov 2,1 [130] de Rossi – Duchesne).

77 Vgl. F. W. Oedinger, Das Bistum Köln von den Anfängen bis zum Ende des 12. Jahrhunderts = Gesch. des Erzbistums Köln 1 (Köln 1971) 30f.

78 J.-F. Nieuw, La passion de S. Géréon de Cologne (BHL 3446). Une composition d'époque ottonienne, in : AB 115 (1997) 5-38, zur Datierung : 25.

79 Text : ActaSS Oct. 5, 36-40 = PL 222, 759-772.

80 Th. Otten, Die Ausgrabungen unter St. Viktor in Xanten = Rhein. Ausgrabungen 53,1-2 (Mainz 2003) 203 zum Bau ; zum Grab 344f (Nr. 85), Taf. 134,1.

81 Ebd. 264 (Nr. B 44), Taf. 141,2.

82 Ebd. 415 (Nr. 66/36), Taf. 141,3.

83 Vgl. H. H. Henrix, Was berechtigt, in Xanten von einer Martyrer-Memoria zu sprechen ? in : Trierer theol. Zschr. 84 (1976) 216-235. Weitere Lit. bei H. R. Seeliger, Victor v. Xanten, in : LThk<sup>3</sup> 10, 766f. – Zur Verbreitung des Victor-Patroziniums s. W. Stüwer, Die Patrozinien im Kölner Grossarchidiakonats Xanten. Beiträge zur Kultgeschichte des Niederrheins (Bonn 1938) 149-157. – Zu den Xantener und Bonner Befunden vgl. in diesem Band auch den Beitrag von C. Jäggi, der ich gleichzeitig für verschiedene Literaturhinweise danke.

84 Vgl. z.B. E. Dassmann, Die Anfänge der Kirche in Deutschland = Urban Taschenbücher 444 (Stuttgart 1993) 142-145.

kritischer beurteilt und es wird die Frage gestellt, ob hier eine Kultkontinuität überhaupt rekonstruiert werden könne<sup>85</sup>. Die Namen des Cassius und Florentius tauchen jedenfalls erstmals in einer Urkunde von 691/92 auf<sup>86</sup> und in die Thebaische Legion rücken sie erst ein mit der genannten Gereonslegende der ottonischen Zeit. Denkbar erscheint, dass in Bonn in einen Grabbau des 6. Jahrhunderts erst in merowingischer Zeit Reliquien eingebracht wurden, deren kultische Verehrung sich dann verselbständigte<sup>87</sup>.

Den Abschluss der Entwicklung im Rhein-Mosel-Raum macht schließlich die Inventio der Gebeine der Heiligen Thyrsus und Palmatus und ihrer Gefährten im Jahre 1071 im Trierer Stift St. Paulin zusammen mit einer der Authentik dienenden Bleitafel, welche Thyrsus als *dux* der Thebäischen Legion bezeichnete. Dass es sich bei der heute verlorenen Tafel um eine Fälschung, wohl aber um die Entdeckung antiker Gräber auf dem Gräberfeld von St. Paulin handelte, ist allgemein anerkannt<sup>88</sup>. Trier benötigte um diese Zeit, nachdem das stets konkurrierende Erzbistum Köln den Gereonskult kräftig ausgebaut und das neue Erzbistum Magdeburg zu einem Zentrum des Mauritiuskultes geworden war, eben auch noch einen der Thebäer, deren Kult in so hoher Blüte stand. Trotz der mit Eifer betriebenen Legendenbildung am Niederrhein und an der Mosel begegnet jedoch di Thebäerverehrung in dieser Zone nirgends liturgisch im Range eines Hochfestes<sup>89</sup>.

## VI. Zone V

Die Verehrung der Thebäer in Magdeburg, der Grenzstadt an der Elbe, begann 937 mit der Weihe des von Kaiser Otto d. Gr. dort gestifteten Moritzklosters an Mauritius und Innocentius<sup>90</sup>. Zunächst wurden nur Reliquien von Letzterem in den Osten übertragen. Mauritiusreliquien folgten erst nach dem Reichstag von Regensburg 960<sup>91</sup>. Unklar ist, ob sie aus dem nahen Niederrhein kamen oder ob sie zu den Reliquien gehörten, die Bischof Ulrich von Augsburg, der dem Kaiserhaus eng verbunden war, beschaffte. 940,

85 Vgl. die Befundinterpretation bei Kremer, Studien, 229-294 sowie die kritischen Einwände von Ch. Keller – U. Müsemeier, Die merowingerzeitlichen und karolingerzeitlichen Bauten unter dem Münster in Bonn, in E. Pohl u.a. (Hrsg.), Archäologisches Zellwerk. Beiträge zur Kulturgeschichte in Europa und Asien. F Schr. H. Roth = Internat. Archäologie. Studia honoraria 16 (Rahden/Westf. 2001) 287-318 und Ch. Keller, From a Late Roman Cemetery to the Basilica Cassii et Florentii in Bonn, Germany, in : M. O. Carver (Hrsg.), When the Cross Goes North. Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300-1300 (Woodbridge – Rochester NY 2003) 415-427. Auch Otten, St. Viktor, 49f äußert sich skeptisch.

86 W. Levison, Die Bonner Urkunden des frühen Mittelalters, in : BJ 136/137 (1932) 217-270, hier 236 (Nr. 5). Zur Auseinandersetzung um die Datierung der Urkunde s. Kremer, Studien, 283 Anm. 1.

87 So die Vermutung ebd. 293f; zustimmend : Keller – Müsemeier, Bauten, 306f.

88 Text der Tafel MGH.SS 8, 166f. – Zur Bewertung : F.-J. Heyen, Die Öffnung der Paulinus-Gruf in Trier im Jahre 1072 und die Trierer Märtyrrelgende, in : Archiv f. mittelrhein. Kirchengesch. 16 (1964) 23-66 ; N. Gauthier, L'évangélisation des pays de la Moselle. La province romaine de Première Belgique entre antiquité et moyen-âge (III<sup>e</sup> – VIII<sup>e</sup> siècles) (Paris 1980) 67-70 ; H. Heinen, Frühchristliches Trier. Von den Anfängen bis zur Völkerwanderung (Trier 1996) 45-49.

89 Vgl. Bauer, Heiligenverehrung (Anm. 3), 157 und 175 (Abb. 3) : Karte der liturgisch-heortologischen Verehrung der Thebäer.

90 Vgl. Zufferey, Mauritiuskult, 46-51.

91 A. Brackmann, Die politische Bedeutung der Mauritius-Verehrung im frühen Mittelalter, in : Sitzgsber. der Preuß. Akad. der Wiss. Phil.-hist. Kl. Nr. 30, 1937 = ders., Gesammelte Aufsätze (Darmstadt 1967) 211-241, hier 231.

zu einem Zeitpunkt, als das Kloster von Saint-Maurice nach einem Sarazeneinfall völlig verwüstet war und Otto d. Gr. eine Lehensvormundschaft über die verwaisten Kinder König Rudolfs II. von Burgund und damit quasi ein Protektorat über das ganze Gebiet ausübte<sup>92</sup>, erwarb er vor Ort Reliquien, von denen verschiedene Klöster und Stifte Teile erhielten<sup>93</sup>.

Seit dieser Zeit wurde Mauritius zum besonderen Patron der ottonischen Politik<sup>94</sup> und galt schließlich im 11. Jahrhundert als *tocius regni summus patronus*<sup>95</sup>.

Seine Verehrung in der so entstandenen elbischen Kultzone ist von denen der anderen Regionen dadurch unterschieden, dass sich hier eine besondere Mauritius-Ikonographie etablierte: Der Anführer der Legion aus der Thebais wird hier als Schwarzer verehrt<sup>96</sup>.

### VII. Motive der Kultverbreitung

Was war der Antrieb dieser Kultentwicklung bis zum Reichspatron? Ihr zu Grunde liegen im Wesentlichen die folgenden drei Muster: Eine militärische Gestalt wie Mauritius musste sich zum einen natürlich allen, die ein Heer zu führen hatten, als *Schlachthelfer* anbieten. Er war ein wehrhafter Heiliger, besonders in Grenzgebieten. Hinzu kam als zweites Motiv das in der Passio des Eucherius an einem Heiden bewirkte Strafwunder, das diesen zur Konversion veranlasste<sup>97</sup>; dies musste Mauritius zugleich als Patron der Mission geeignet erscheinen lassen, was zu unterschiedlichen Zeiten im spätantiken Gallien, im frühmittelalterlichen Alemannien sowie an der östlichen Donau- und Elbegrenze, wo man, wie in Niederaltaich und Magdeburg, vor Missionsaufgaben stand, wichtig war. Für das in Personenverbänden denkende Mittelalter eignete sich schließlich die Zahl der Mauritiusgefährten in Legionsstärke dazu, sich einen himmlischen Verband, geradezu ein himmlisches Heer vorzustellen und damit eine Potenzierung von

92 Vgl. Boehm, Geschichte Burgunds, 155f.

93 P. Rummel, Ulrich von Augsburg. Bischof, Reichsfürst, Heiliger (Augsburg 1993) 54, 61; M. Weitlauff, Bischof Ulrich von Augsburg (923-973). Leben und Wirken eines Reichsbischofs der ottonischen Zeit, in: Jb. des Vereins für Augsburger Bistumsgesch. 26/27 (1993) 69-142, hier 110. Ulrich hat um diese Zeit auch Kirchen in Süddeutschland zu Mauritiusreliquien verholten, z.B. dem Morizstift in Rottenburg-Ehningen; vgl. zur dortigen Reliquiengruft aus dem frühen 13. Jh.: D. Manz, Mauritiusreliquien und Mauritiuswallfahrt, in: ders., Rottenburger Miniaturen 2 (Rottenburg 1995) 155-159. Die Abtei Einsiedeln erhielt von ihm 952 einen Arm des hl. Mauritius; vgl. E. A. Stückelberg, Geschichte der Reliquien in der Schweiz = Schr. der Schweiz. Ges. f. Volkskde. 1 (Zürich 1902) 12.

94 Vgl. A. Brackmann, Die politische Bedeutung (passim); H. Beumann, Laurentius und Mauritius. Zu den missionspolitischen Folgen des Ungarnsiegts Ottos des Großen, in: Fschr. Walter Schlesinger 2 (Köln – Wien 1974) 238-275. – Die in diesem Zusammenhang wichtige Frage der Verehrung der Heiligen Lanze des Longinus bzw. Mauritius sowie ihrer Kopien wird hier, da sie bezüglich der damit verbundenen Traditionen sehr verwickelt ist, bewusst ausgeklammert und damit auch die der Ursprünge der Verbreitung des Mauritiuskultes in Polen.

95 Vgl. MGH.D 6,2, 417 Nr. 316: Diplom Heinrichs IV. von 1079 für das Kloster Niederaltaich und die von dessen Abt stammende Schrift: Hermanus, De inst. Alth. (MGH.SS 17, 371) aus dem 12. Jahrhundert.

96 Vgl. dazu G. Suckale-Redlefsen, Mauritius: Der heilige Mohr – The Black Saint Maurice (Houston – München – Zürich 1987); D. Flühler-Kreis, Mauritius – heiliger Ritter, Mohr und Reichspatron, in: Kunst u. Architektur i. d. Schweiz 54 (2003) Nr. 3, 16-22.

97 Pass. Acaun. 17 (39).

Virtus und Kraft, der man sich durch Verehrung fromm zu versichern trachtete<sup>98</sup>. All dies bildete einen wohl einmaligen, bestens auf die mittelalterlich-feudalen Lebensverhältnisse zugeschnittenen Zusammenhang.

98 Vgl. zum Motiv des Schlachtenhelfers und des himmlischen Heeres H. Günter, *Psychologie der Legende. Studien zu einer wissenschaftlichen Heiligen-Geschichte* (Freiburg 1949) 156-160, bes. 158 ; zu anderen Motiven, die in der Mauritiusverehrung eine Rolle spielen, vgl. ebd. das Register.



Die Verehrung des hl. Mauritius und der Thebäischen Legion : historische Kultzonen (bearbeitet auf der Basis einer Karte von D. Thurre von A. Traut).





# Poetische Paraphrasen der *Passio Acaunensium* Martyrium des Eucherius von Lyon

Karla Pollmann

University of St Andrews, Schottland/NIAS<sup>1</sup>

Abgesehen von der komplexen Überlieferung der Prosafassung von Eucherius' Bericht über das Martyrium der Thebäischen Legion dokumentieren auch mehrere poetische Paraphrasen dieser hagiographischen Erzählung seine Beliebtheit und anhaltende Wirkung. Mein Beitrag wird einige dieser Dichtungen vorstellen (Venantius Fortunatus, Walahfrid Strabo, Siegbert von Gembloux ; Texte und Übersetzungen im Anhang) und dabei auf ihren Gehalt, auf ihre poetische Technik sowie auf die wichtigsten Veränderungen gegenüber der Vorlage und deren Funktion eingehen. Ferner soll, soweit möglich, der jeweils spezifische « Sitz im Leben » dieser Werke untersucht werden.

## *I. Einleitung*

Die reiche und komplexe Überlieferung des eucherianischen Berichts über das Martyrium der Thebäischen Legion (die *Passio Acaunensium Martyrum*) manifestiert sich nicht nur in diversen Prosafassungen<sup>2</sup>, geographisch und diachron weitgespannten Kultstätten<sup>3</sup> und einer reichen Ikonographie<sup>4</sup>, sondern es finden sich auch eine ganze Reihe von metrischen Paraphrasen (sogenannten *Passiones metricae*) dieser Erzählung bis in das Hochmittelalter, die von unterschiedlicher Länge und geographisch relativ weit verbreitet sind. Die mir bekannten seien hiermit aufgeführt<sup>5</sup>:

- 1 Dieser Beitrag wurde unter idealen Arbeitsbedingungen am Netherlands Institute for Advanced Study (NIAS) geschrieben. Sowohl Fellows als auch Staff sei an dieser Stelle ganz herzlich für Unterstützung und Inspiration gedankt.
- 2 Vgl. die Beiträge von Steinmann, Bruggisser und Chevalley in diesem Band.
- 3 Vgl. die Beiträge von Seeliger, Jäggi, Antonini und Descœudres in diesem Band.
- 4 Vgl. die Beiträge von Aubert und Meier in diesem Band.
- 5 S. die Listen in J. Huemer, *Mittellateinische Analekten*, Jahresbericht des K.K. Staatsgymnasiums im IX. Bezirke in Wien für das Schuljahr 1881/2, Wien 1882, 2-3, in den *Socii Bollandiani* (Hgg.), *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, Brüssel 1898-99, Bd. 2, 841-844 und in E. Dümmler, *Siegbert's von Gembloux Passio Sanctorum Thebeorum*, Abh. d. Kgl. Akad. d. Wiss. zu Berlin, Phil.-hist. Klasse 1, Berlin 1893, 12-13. Meine obige Aufzählung berücksichtigt nicht Dichtungen, die mit historischen Personen des Klosters von St-Maurice verbunden sind, wie z.B. das vielleicht um 523 entstandene Gedicht *In S. Achivi Abbatis Agaunensis*, veröffentlicht in C. Blumes, *Die Hymnen des Thesaurus Hymnologicus*, Leipzig 1908, 256 (Hymnus no. 213a.). Unberücksichtigt bleiben hier ferner thematisch periphere Dichtungen, wie ein Gedicht aus dem 12. Jh. über die Pilgerreise des hl. Martin nach Acaunus und Péan Gatineaus *Carmen Godfridi Viterbensis de lancea sancti Mauricii* in leoninischen Versen, und inschriftenartige Versifikationen (s.u. Anm. 45 zur Frage, ob Venantius, *carm.* 2.14 ursprünglich eine Inschrift war).

- Venantius Fortunatus (etwa 530 bis nach 600 ; Italien und Gallien), *Carmen* 2.14 *De sanctis Agaunensibus*<sup>6</sup>,
- Walahfrid Strabo (etwa 808 bis 849 ; Schwaben, Kloster Reichenau), *Carmen* 21 *Ymnus de Agaunensibus martyribus*<sup>7</sup>,
- *Passio metrica anonyma*, 250 Hexameter, vielleicht aus dem 9./10/ Jh.<sup>8</sup>,
- Siegbert von Gembloux (etwa 1030 bis 1112 ; Brabant/Lothringen), *Passio Sanctorum Thebeorum*<sup>9</sup>,
- Marbod von Rennes (um 1035-1123 ; Frankreich), *Passio metrica*<sup>10</sup>,
- Reiner von Lüttich († um 1182 ; Mönch im Kloster St. Lorenz), *Passio metrica*<sup>11</sup>.

Diese reiche und flexible literarische ‚Wucherung‘ ist generell charakteristisch für hagiographische Texte. D. van Berchem<sup>12</sup> rechnete hagiographischer Texte daher zur Kategorie instabiler Texte und verknüpfte deren ‚instabilität‘ mit ihrer historischen Unzuverlässigkeit<sup>13</sup>. L. Dupraz<sup>14</sup> hat in seinem gedankenreichen Methodenkapitel dieses Vorgehen zu Recht kritisiert. Zum einen betont er dabei, dass viele Textsorten nicht die

Ebenfalls nicht miteinbezogen wird hier die reiche Tradition der Sequenzdichtung, die Mauritius und die Thebäische Legion thematisiert und am Festtag des hl. Mauritius im Hochamt gesungen wurde, wozu s. J. Szövérfy, Die Annalen der lateinischen Hymnendichtung. Bd. 1, Berlin 1964, 301, 306-307, 326, 333, 405-408. Weiteres Material ist abgedruckt in J. Bernard de Montmélian, S. Maurice et la Légion Thébéenne, Paris 1888, Bd. 2, 283-357 und H.-G. Butz, Les Martyrs Thébaïns dans l'art et la littérature de Suisse alémanique, Annales valaisannes 28 (1953) 413-420.

- 6 Ediert von F. Leo, *MGH AA*, Berlin 1881, 42-43. S. jetzt auch die schöne zweisprachige Ausgabe mit hilfreichen Anmerkungen von M. Reydellet, Venance Fortunat. Poèmes. Tome 1 : Livres I-IV, Paris 1994, 70-71.
- 7 Ed. E. Dümmler, *MGH Poetae Latini Aevi Carolini*, Berlin 1884, 367-369.
- 8 Ed. Huemer (Anm. 5) 5-11. Ich danke meiner Wiener Kollegin Christine Harrauer, deren intensive Bemühungen mir den Zugang zu dieser Edition ermöglicht haben.
- 9 Ed. Dümmler (Anm. 5) 44-125. Eine englische Übersetzung des Epilogs von Siegberts *Passio* in 3.1054-1074 (ohne die Verse 1055-1056) findet sich in H. Waddell, *Mediaeval Latin Lyrics*, London 1929 (und Nachdrucke), 160-161.
- 10 Ed. H. Hagenus, *Carmina medii aevi maximam partem inedita*, Bern 1877, 152-160 (mit Textlücken) und Bernard de Montmélian (Anm. 5) 345-350. Siegbert, *vir.ill.* 159 Witte (Anm. 75) erwähnt dieses Gedicht : *scripsit* (sc. Marbodus Redenensis) *metricè passionem Thebeorum quasi pedibus vadens in sententiam Eucherii Lugdunensis episcopi, qui eam urbana prosa scripserat ad Silvium episcopum*. Dümmler (Anm. 5) 13 betont jedoch zu Recht, dass das Gedicht von Marbod, einem jüngeren Zeitgenossen Siegberts, wahrscheinlich nach Siegberts Gedicht über die Thebäische Legion entstanden ist.
- 11 Nicht ediert, cf. Socii Bollandiani (Anm. 5) 843, no. 5755. Es ist davon auszugehen, dass es noch weitere solche unedierte metrische Versionen gibt.
- 12 D. van Berchem, *Le martyre de la Légion Thébaïne*, Basel 1956, 23.
- 13 Der Streit um die historische Glaubwürdigkeit des eucherianischen Berichts über das Martyrium der Thebäischen Legion reicht zurück bis in das 16. Jh., und wurde besonders durch die umfassende und scharfe Kritik von Jean Armand Dubourdieu (1696) intensiviert : siehe dazu die Beiträge von Näf und Roessli in diesem Band. Zur gegenwärtigen Diskussion über die Historizität des Berichts vgl. besonders L. Dupraz, *Les passions de S. Maurice d'Agaune*, Fribourg 1961 ; D.F. O'Reilly, *The Theban Legion of St Maurice*, *VigChr* 32 (1978) 195-207 ; E. Gegenschatz, *Der Bericht des Eucherius über das Martyrium des hl. Mauritius und der ‚Thebäischen Legion‘*, in : P. Neukam (Hg.), *Dialog Schule - Wissenschaft. Neue Perspektiven. Klassische Sprachen und Literaturen* 23 (1989) 96-140, und jüngst D. Woods, *The origin of the legend of Maurice and the Theban Legion*, *The Journal of Ecclesiastical History* 45 (1994) 385-395 mit weiterer Literatur. Für eine gute Zusammenfassung der Probleme mit den widersprüchlichen historischen Angaben in der eucherianischen *Passio* s. M. Zufferey, *Die Abtei Saint-Maurice d'Agaune im Hochmittelalter (830-1258)*, Göttingen 1988, 23-28, sowie die Beiträge von Carrié und Szidat in diesem Band.
- 14 Dupraz (Anm. 13) 13-27.

Darstellung historischer Fakten und Ereignisse zum Ziel haben (15), wozu auch die hagiographischen Texte (sowie Teile der Bibel !) gerechnet werden sollten<sup>15</sup>. Nichtsdestotrotz müßten aber auch solche Texte dem Prinzip der Glaubwürdigkeit verpflichtet sein (obligation de fidélité). L. Dupraz (19) unterscheidet die literarischen Gattungen Hagiographie und Historiographie dahingehend, dass Hagiographie zwar unter Umständen Elemente der Historiographie in unterschiedlichem Ausmaß enthalten kann<sup>16</sup>, jedoch im Wesentlichen dem Ziel der religiösen Erbauung (*édification* ; *aedificatio*) verpflichtet ist.

Wenden wir uns nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen nun speziell der dichterischen Paraphrase zu, auf die L. Dupraz nicht gesondert eingeht. Letzteres ist insofern nicht überraschend, als bis heute diese literarische Gattung von der Forschung mit relativ wenigen Ausnahmen vernachlässigt wird. Reinhart Herzog<sup>17</sup> hat gezeigt, dass frühchristliche Dichtung, abgesehen von dem Einfluß der Tradition der paganen rhetorischen Paraphrase<sup>18</sup>, besonders unter dem Gesichtspunkt der religiösen Erbauung als ihrem Hauptziel verstanden werden muß. Die spezifisch poetische Zusatzdimension (die in der Gebundenheit in Verse und in der Verwendung besonderer sprachlich-stilistischer Mittel und exegetischer Ausdrucksformen besteht)<sup>19</sup> hat ihre Funktion bzw. ihren ‚Sitz im Leben‘ entweder in konkreten liturgischen Kontexten<sup>20</sup> oder aber in den Bereichen der literarischen Unterhaltung, der religiösen Andacht außerhalb eines engeren kirchlichen Kontexts oder der politisch-moralischen Ermahnung. Zu letzteren Bereichen können alle der im folgenden analysierten Gedichte gerechnet werden, nämlich diejenigen von Fortunat, Walahfrid und Siegbert<sup>21</sup>. Sie schließen sich mehr oder weniger eng an ihre Hauptquelle, die *Passio* des Eucherius, an, wobei sie diese in einer jüngeren Überarbeitung (X<sup>2</sup>) benutzen<sup>22</sup>. Zusätzlich spielen aber auch andere pagane und christliche Texte als Vorlagen für Umgestaltungen, Einschübe und Erweiterungen eine wichtige Rolle.

Das Außerordentliche an diesem Bericht ist die schiere Quantität des Massenmartyriums : 6600, 6660, oder gar 6666 Soldaten sollen auf einmal den Märtyrertod

15 Methodologisch und theologisch läßt sich dies auch dadurch rechtfertigen, dass auch Teile der Bibel zu diesen Textsorten gehören, was in der neutestamentlichen Forschung in der sogenannten Formgeschichte und in der Klassischen Philologie in der Gattungsgeschichte untersucht wird ; s. z.B. D. Norton, *A history of the Bible as literature*, Cambridge 1993.

16 S. dazu auch den Beitrag von Näf in diesem Band mit seinen sorgfältigen Differenzierungen. Hier muß gattungsgeschichtlich und aussagenanalytisch noch mehr von der Forschung für die Erschließung der Hagiographie getan werden.

17 S. besonders sein Buch *Die Bibelepik in der Spätantike I*, München 1975, aber auch viele seiner Einzeluntersuchungen, von denen ein Gutteil nun bequem zugänglich ist in P. Habermehl (ed.), *Reinhart Herzog. Spätantike. Studien zur römischen und lateinisch-christlichen Literatur*, Göttingen 2002.

18 S. hierzu besonders die Arbeiten von M. Roberts, *Biblical Epic*, Liverpool 1985 und Ders., *The Jeweled Style. Poetry and poetics in Late Antiquity*, Ithaca N.Y. 1989.

19 S. hierzu W. Otten/K. Pollmann (Hgg.), *Poetry and Exegesis* (in Vorbereitung befindliche Sammlung von Aufsätzen zu diesem Thema).

20 Dies gilt besonders für die Sequenzdichtung, s.o. Anm. 5.

21 Texte und Übersetzungen finden sich im Anhang am Ende dieses Beitrags.

22 Diese könnte aus der Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert stammen, vgl. Zufferey (Anm. 13) 24. Allgemein zu X<sup>2</sup> s. Dupraz (Anm. 13) 43ff.

erlitten haben. Abgesehen von der vor Eucherius<sup>23</sup> fehlenden schriftlichen Bezeugung dieses Ereignisses, welches so gar nicht römischer Praxis entsprechen würde<sup>24</sup>, bedeutet diese Massenhinrichtung ein probates Mittel für literarische Erweiterungen und damit einen zusätzlichen Ansporn für literarische Mutierungen. Denn bereits Eucherius sagt, dass er nicht alle Märtyrer namentlich nennen könne, diese aber im Buch des Lebens aufgezeichnet seien<sup>25</sup>. Dies führte in verschiedenen Regionen zur naheucherianischen Hinzufügung außeragaunischer Märtyrer, die sozusagen nachträglich in die Thebäische Legion als einem ruhmreichen und glaubwürdigen Rahmen für ein Lokalmartyrium inskribiert wurden<sup>26</sup>. So schenkte der Lokalpatriotismus einer großen Zahl von Orten von Oberitalien bis zum Niederrhein thebäische Heilige<sup>27</sup>. Dieses für diese *Passio* spezifische, aber nicht einzigartige Merkmal wird auch in unserer folgenden Untersuchung von Bedeutung sein.

## II. *Venantius Fortunatus, Carmen 2.14*

Venantius Fortunatus lebte zuerst in Italien und dann in Gallien. Als umherreisender Dichter streifte er Mainz, Köln, Trier, Metz, Verdun, Reims, Paris und Tours; er wurde um 600 Bischof von Poitiers<sup>28</sup>. Wegen seiner guten Kenntnis klassischer Schriftsteller und wegen der klassizistischen Form seiner Dichtung wird er gerne als der letzte römische Dichter, aber manchmal auch als der erste mittelalterliche Dichter bezeichnet<sup>29</sup>. Seine dichterische Tätigkeit brachte ihn mit vielen Würdenträgern und Potentaten seiner Zeit sowohl aus dem weltlichen wie dem geistlichen Bereich zusammen, für die er teilweise Gelegenheitsgedichte verfaßte<sup>30</sup>.

23 Vgl. die immer noch lesenswerte kritische Diskussion bei F. Stolle, *Das Martyrium der thebaischen Legion*, Breslau 1891, 28-37, ferner M. Zufferey, *Der Mauritiuskult im Früh- und Hochmittelalter*, *Historisches Jahrbuch* 106 (1986) 22-58, hier 22.

24 Stolle (Anm. 23) 75-79.

25 Euch. *Passio* 13 Krusch *haec nobis tantum de numero illo martyrum conperta sunt nomina, id est beatissimorum Maurici, Exuperi, Candidi adque* [sic] *Victoris; cetera vero nobis quidem incognita, sed in libro vitae scribta sunt.*

26 Zu dieser Gruppe gehören u.a. Felix und Regula in Zürich und Verena in Zurzach, s. F. Graus, *Sozialgeschichtliche Aspekte der Hagiographie der Merowinger- und Karolingerzeit. Die Viten der Heiligen des süddalemanischen Raumes und die sogenannten Adelsheiligen*, in: A. Borst (Hg.), *Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau, Sigmaringen* 1974, 131-176, hier 136 Anm. 31. Ursus und Viktor mit ihrem Martyrium in Solothurn, die in Eucherius' *Passio* in Kapitel 14 erwähnt werden (Dupraz (Anm. 13) 179), könnten diese geographische Ausweitung erleichtert haben.

27 Zur Verbreitung des Mauritiuskults vgl. Zufferey (Anm. 13) 37ff. und Stolle (Anm. 23) 48-49, der 81 in Mauritius, Exuperius, Candidus und möglicherweise dem Veteranen Viktor und den Solothurnern Ursus und Viktor den historischen Kern der *Passio* vermutet; s. auch H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Brüssel 1933, 355 (vgl. in diesem Band den Beitrag von Rita Lizzi).

28 Für eine Rekonstruktion von Fortunats Reisen und Werdegang vgl. B. Brennan, *The career of Venantius Fortunatus*, *Traditio* 41 (1985) 49-78; R. Koebner, *Venantius Fortunatus: seine Persönlichkeit und seine Stellung in der geistigen Kultur des Merowingerreiches*, Berlin 1915 (Nachdruck Hildesheim 1973), und J. George, *Venantius Fortunatus: a Latin poet in Merovingian Gaul*, Oxford 1992.

29 Vgl. J. George, *Variations on themes of consolation in the poetry of Venantius Fortunatus*, *Eranos* 86 (1988) 53-66, 53 Anm. 2 mit Literatur zum Einfluß verschiedener paganer und christlicher Dichter im Werk des Fortunat. Er schrieb auch einiges Wenige in Prosa, vgl. den fundierten Überblick über sein gesamtes Oeuvre bei W. Meyer, *Der Gelegenheitsdichter Venantius Fortunatus*, Berlin 1901, und F.J.E. Raby, *A history of secular Latin poetry in the Middle Ages*, Oxford<sup>2</sup> 1957, Bd. 1, 127-142.

30 S. George (Anm. 28) *passim*.

Sein Gedicht *De Sanctis Agaunensibus* besteht aus fünfzehn reimlosen elegischen Distichen in korrekter Prosodie und wurde wohl auf Bitten Gregors von Tours als Preisgedicht auf die Reliquien der Märtyrer verfaßt, welche von Gregor in den Ruinen der abgebrannten Basilika des hl. Martin in Tours entdeckt und nach der Kathedrale von Tours, ihrem ursprünglichen Sitz, überführt worden waren<sup>31</sup>. Das Gedicht ist sorgfältig gegliedert<sup>32</sup>: Die Verse 1-4 stecken in einer allgemeinen, metaphorisierenden Sentenz das rahmende Oberthema des Gedichts ab, nämlich die leidenschaftlichen Kriege (4 *fervida bella*) des Glaubens in Zeiten der Verfolgung. Im zentralen Mittelteil 5-26 erfolgt eine Umwertung der Bedeutung des Soldatenstandes. Dies ist eine konsequente Weiterentwicklung des Ansatzes bei Eucherius, da bereits bei ihm greifbar ist, dass der Soldatenstand nicht mehr, wie etwa bei Tertullian, als unvereinbar mit dem Christsein verstanden wird<sup>33</sup>. Durch die klare Trennung der Bereiche in das, was dem Kaiser, und das, was Gott zusteht (natürlich im Anschluß an Lukas 20.25)<sup>34</sup>, wird Soldatsein nun als eine legitime mögliche Lebensform für einen Christen verstanden. Im Falle eines Dilemmas hat natürlich die Pflicht gegenüber Gott den Vorrang, gegebenenfalls auch mit der Konsequenz der Opferung des eigenen Lebens: Der *miles Christi* repräsentiert eine höhere und komplexere Form des Soldatseins.

Bei Fortunat wird dieser Vorrang nun in einer radikalen Umkehrung der Werte antithetisch auf die Spitze getrieben. Stilistisch unterstützt wird dies durch das elegische Distichon, ein Versmaß, das sich besonders gut für pointierte Antithesen eignet. Besser als jeder irdische militärische Sieg (9 *pectore belligero poterant qui vincere ferro*), normalerweise

31 Greg. *Hist.Franc.* 10.31.18 *Nonus decimus Gregorius ego indignus ecclesiam urbis Turonicae, in qua beatus Martinus vel ceteri sacerdotes Domini ad pontificatus officium consecrati sunt, ab incendio dissolutam dirutamque nactus sum, quam reaedificatam in ampliori altiorique fastigio septimo decimo ordinationis meae anno dedicavi; in qua, sicut a longevis aevo presbiteris conperi, beatorum ibidem reliquiae Acaunensium ab antiquis fuerant collocatae. Ipsam etiam capsulam in thesauro basilicae sancti Martini repperi, in qua valde putredine erat pignus dissolutum, quod pro eorum religionis est virtute delatum. Ac dum vigiliae in eorum honore celebrarentur, libuit animo haec iterum, praeluciscente cereo, visitare. Quae dum a nobis attente rimantur, dicit aedis aedituus: 'Est hic', inquit, 'lapis opertorio tectus, in quo quid habeat, prorsus ignoro, sed nec praecessores ministros huius custodiae scire conperi. Deferam eum et scrutamini diligenter, quid contineat infra conclusum'. Quem delatum reseravi, fateor, et inveni in eo capsulam argenteam, in qua non modo beatae legionis testium, verum etiam multorum sanctorum tam martyrum quam confessorum reliquiae tenebantur. Nanti etiam sumus et alios lapides, ita ut hic erat concavos, in quibus sanctorum apostolorum cum reliquorum martyrum pignora tenebantur. Quod munus ego divinitus indultum admirans et gratias agens, celebratis vigiliis, dictis etiam missis, haec in ecclesia collocavi.* Die Reliquien müssen zwischen 573 und 577 aufgefunden worden sein, s. Meyer (Anm. 29) 55. Es ist nicht ganz klar, warum Meyer *ibid.* von einem Festgedicht auf die « Translatio jener Reliquien » spricht, da sich hierauf in dem Gedicht selbst kein Hinweis findet. Es ist aber in der Tat wahrscheinlich, dass die Translation dieser Reliquien von der Basilika des hl. Martin nach der Kathedrale von Tours den Anlaß für dieses Gedicht bildet, vgl. Reydellet (Anm. 6) 190 n. 95.

32 Nämlich in die Versgruppen 4 – 11 – 11 – 4, s. oben das Folgende. Insofern ist George (Anm. 29) 53 ungenau, wenn sie verallgemeinert, Fortunats kürzere Gedichte seien « no less well written for being more informal in structure. »

33 S. jüngst H.-L. Barth, Das Verhältnis des frühen Christentums zum Militär, in: W. Blümer et al. (Hgg.), *Alvarium*. FS Ch. Gnllka, Münster 2002, 1-25 mit älterer Literatur; ferner J. Helgeland, *Christians and the Roman army AD 173-337*, ANRW II 23.1 (1979) 774ff.; J.-M. Hornus, *It is not lawful for me to fight: early Christian attitudes towards war, violence, and the state*, Scottsdale/Penn. 1980, und in diesem Band den Beitrag von Feiertag.

34 Euch. *Passio* 3 *Krusch euangelici praecepti etiam sub armis non immemores reddebant quae Dei erant Deo et quae Caesaris Caesari restituebant*; s. auch unter IV. Siegbert von Gembloux.

die Berufspflicht des Soldaten, sei die Niederlage in Christus (7-8 *quos* (sc. *viros*) *positis gladiis armasti dogmate Pauli*<sup>35</sup> | *nomine pro Christi dulcius esse mori, 10 vulnera cara* – ein Oxymoron, 11 *clade sua*, 12 *in alterius caede*), die einen höheren Lohn und Siegestriumph nach sich ziehen werde. Dies wird exakt ab der Mitte des Hauptteils deutlich, am Übergang von Vers 15 zu 16 *tali fine polos felix*<sup>36</sup> *exercitus intrans* | *iunctus apostolicis plaudit honore choris*. Dort wird erklärt, dass das Ende (*tali fine*) der Thebäischen Legion in Wirklichkeit einen neuen, besseren Anfang bedeutet, nämlich das Eintreten in das Himmelreich : Nach Niederlage und Tod (18 *mors*) erlangen die Soldaten nun Ehre, ewiges Leben und die Gemeinschaft mit den Heiligen und Gott (16 *honore, apostolicis choris*, 17 *angelico senatu*, 18 *lux*, 19 *triumphantum*). Der Kontrast zwischen elendem Diesseits und herrlichem Jenseits wird dann in den Versen 19-26 mit dem Hinweis auf die Unscheinbarkeit des irdischen Ortes<sup>37</sup> der Anbetung der Märtyrer im Gegensatz zu deren bereits jetzt gewisser himmlischer Herrlichkeit analog fortgesetzt. Daran schließen sich die Endverse 27-30 nahtlos an. Sie fassen zuerst (27-28) die Kernaussage zusammen, dass nur durch den Tod das Himmelreich erlangt werden kann, was sozusagen einer christianisierten Version von *per aspera ad astra* entspricht, nämlich *per necem ad caelum*. Darin bestehen die wahren Kriege des Glaubens. Ganz am Ende (29-30) steht die persönliche Bitte des Dichters um den Beistand der Märtyrer, ihn vor der Hölle zu bewahren.

Die kunstvolle dichterische Technik des Gedichts entspricht dem, was wir auch sonst von Fortunats Können gewohnt sind<sup>38</sup> : Er liebt ‚physikalische‘ Antithesen wie die brennenden Kämpfe des Glaubens zwischen eisigen Felsen (4 *rupibus in gelidis fervida bella*), wobei die eisigen Felsen in wieder typischer Überspielung der Grenze zwischen Metaphorik und Realität sowohl konkret die Gegend von Acaunus als auch metaphorisch die feindseligen Bedingungen für Christen in Zeiten der Verfolgung bezeichnen. Ähnliches gilt für *per fulgida dona tonantis* (2.14.29), was wohl eher metaphorische als konkrete « Unwetter » bezeichnet. Die Sprache ist klassizistisch geprägt. Auch der Gedanke, dass man seinen Häschern willig den Hals zur Tötung hinstreckt (10), geht mindestens auf die Beschreibung von Ciceros Ende zurück, der dasselbe tat<sup>39</sup>. Der dichterische Kunstgriff, das Leiden der Gefallenen durch dessen Auswirkung auf die Natur hyperbolisch zu dramatisieren (13-14), findet sich so spätestens in der *Thebais* des Statius (1. Jh. n. Chr.). Charakteristisch ist auch das Wortspiel am Ende, wo *ffortunatus* (erstes Wort in Vers 29) erst einmal als Adjektiv verstanden werden könnte ; spätestens *crucier* (30) macht dann aber deutlich, dass hier der Dichter von sich selbst

35 Gemeint ist konkret *Phil* 1.21 *mibi enim vivere Christus est et mori lucrum*.

36 In *Carmen* 8.3.172 nennt Fortunat die Thebäische Legion *legio felix Agaunensis*, was auf ihren seligen Märtyrerstand hindeutet.

37 Konkret handelt es sich dabei um die Kathedrale von Tours, die im Jahre 589 restauriert wurde. Dieses Gedicht dürfte davor abgefaßt worden sein, aber dennoch ist die Ausdrucksweise hier hyperbolisch zu verstehen : Die Herrlichkeit dieser Kathedrale ist erbärmlich im Vergleich zur zukünftigen himmlischen Herrlichkeit.

38 Vgl. K. Pollmann, *Das Epos in der Spätantike*, in : J. Rüpke (ed.), *Von Göttern und Menschen erzählen*, Stuttgart 2001, 93-129, hier 119-125, und Dies., *Re-appropriation and disavowal : pagan and Christian authorities in Cassiodorus and Venantius Fortunatus*, in : J. Frishman/W. Otten/G. Rouwhorst (Hgg.), *Religious identity and the problem of historical foundation*, Leiden 2004, 289—316, hier 304-315.

39 Vgl. Plutarch, *Cic.* 48.

spricht<sup>40</sup>. Die Doppeldeutigkeit des Begriffs *Ffortunatus* macht es weiterhin möglich, dass das Gedicht theoretisch auch von einem anderen männlichen Betenden oder Bittenden zitiert werden könnte, der dann nicht unbedingt den Namen « Fortunatus » haben muß, sondern sich generell als mit der Eigenschaft *fortunatus* versehen bezeichnen kann, wenn sein Gebet erhört wird.

Wichtig in unserem Zusammenhang ist der Sitz im Leben dieses Gedichts. Es ist klar, dass nicht nur die Geschichte, sondern auch der spezifische Ort der Märtyrerverehrung als bekannt vorausgesetzt wird ; es besteht also ein starker Lokalbezug<sup>41</sup>. Daher fehlt auch, im Gegensatz zu Eucherius, jegliche Berufung auf Zeugen, um das Ereignis glaubwürdiger zu machen<sup>42</sup>. Ferner erleichtert es die abrupte, für die Gattung Elegie typische Darstellungsweise, dass nicht alle Fakten in gleicher Gewichtung dargestellt werden und eine stark subjektiv-emotionale Qualität besitzen. Mit Namen wird lediglich Mauritius als der herausragendste Märtyrer genannt<sup>43</sup>, während die Identität der vier weiteren Soldaten, deren Reliquien in Tours gefunden wurden (20 *quattuor ... procerum pignora sancta*), nicht enthüllt wird, aber aus dem außergedichtlichen Kontext für den informierten Leser erschließbar ist<sup>44</sup>. Typisch elegisch ist schließlich die persönliche Perspektive, die in der dichterischen Bitte um eschatologischen Schutz und Hilfe bei der Erlangung des ewigen Seelenheils kulminiert – und wie bereits weiter oben erwähnt, läßt sich dieses Gedicht verallgemeinert als persönliches Gebet eines jeden männlichen Gläubigen verstehen. Meyer (Anm. 29) 55 betont ganz richtig : « Dies [sic] Gedicht ist nicht an einem Ort geschrieben, wo die Märtyrer gelitten haben, sondern da, wo Reliquien von ihnen liegen. »<sup>45</sup> Die Verbindung mit dem konkreten Ort der Anbetung,

40 Es ist nicht ganz klar, warum Meyer (Anm. 29) 55 diese Abschlußverse als « eine Begleitschrift des Fortunat, ähnlich wie I 5, 23/24 (II 16, 165/6) » bezeichnet.

41 Das Pilgerwesen nach St-Maurice begann wohl nach der Klostergründung von 515 durch König Sigibert, vgl. Zufferey (Anm. 13) 28ff. ; s. aber auch die einschlägigen Beiträge in diesem Band. Seit dem sechsten Jahrhundert finden sich Hymnen auf Mauritius und seine Gefährten, vgl. D. Thurre, *Culte et iconographie de saint Maurice d'Agaune : bilan jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle*, *Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte* 49 (1992) 7-18, hier 9. Es ist bemerkenswert, dass Fortunat nicht wie sein Zeitgenosse Gregor von Tours (*Gloria martyrum* 74-75 Mirakel in St-Maurice) über Wunder und Reliquien an der Anbetungsstätte berichtet.

42 Dies war bei Eucherius sehr wichtig, vgl. die Berufung auf charakterlich einwandfreie Zeugen in seinem Brief an Salvius (*ab idoneis auctoribus*) sowie auch beim Bericht der an der Märtyrerstätte später geschehenen Wunder (*Passio* c. 17-18).

43 Eine solche Herausstellung des Mauritius findet sich bei Eucherius, Gregor dem Großen und Marius von Avenches nicht, cf. Zufferey (Anm. 13) 28, 32-33.

44 Bei Gregor von Tours werden überhaupt keine Namen genannt, vgl. den o. in Anm. 31 zitierten Text. Wie bereits erwähnt, nennt Eucherius neben Mauritius mehrere weitere Märtyrer mit Namen. Die Interpolation B der *Passio* 19 (Dupraz p. 5\*) berichtet, dass die Leiche eines weiteren Märtyrers mit Namen Innozenz um 470 in der Rhone gefunden wurde und im Grab der anderen Märtyrer bestattet wurde, vgl. Reydellet (Anm. 6) 71 n. 97. Die Tatsache, dass Fortunat die Namen der weiteren Märtyrer nicht nennt, mag vielerlei Gründe haben, zum einen, da sie eventuell schriftlich in der Kathedrale angegeben waren, zum anderen vielleicht auch, um das Ganze etwas allgemeiner zu halten.

45 Besonders E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1856, Bd. 1, 253-255, sowie allgemein seine *Préface* *ibid.* CXXXIV-CXXXV, hielt dieses Gedicht mit einigen anderen Fortunats für eine Inschrift auf der Reliquienstätte, vor allem wegen des deiktischen *hic* in 2.14.20 sowie wegen der Verwendung des Präsens in 2.14.21-22. Meyer (Anm. 29) 50 widerlegt dies zu Recht : « Für eine Inschrift passt nicht der Umfang des Heiligenlobes : in II 14 handelnd 2 Zeilen von der Kapelle [konkret : die Kathedrale von Tours, Anm. d. Verf.], 26 von den Heiligen ».

d.h. der Kathedrale von Tours (19 *ecce*, 20 *hic*, 21 *luteo tumulo*, 22 *vilis arena*), bedeutet, dass das Gedicht als persönliches Preis- und Bittgedicht gesehen werden kann, das jeder männliche Andächtige rezitieren kann, wenn er die Reliquienstätte besucht. Wenn das Gedicht dort wohl auch nicht als Inschrift angebracht war, wie z.T. von der Forschung vermutet wurde, ist es doch denkbar, dass das Gedicht als erbaulicher Text am Wallfahrtsort für Pilgerreisende erhältlich war.

### III. *Walahfrid Strabo, Hymnus 21*

Walahfrid Strabo wirkte in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts als Erzieher am Hof Ludwigs des Frommen (ab 829) und später als Abt von Reichenau (ab 838). Seine umfassende Gelehrsamkeit schlug sich in einem vielseitigen Oeuvre nieder, das hagiographische, exegetische und theologische Schriften sowie Prosa und Poesie in verschiedenen Metren umfaßte. Er gilt als hervorragender Dichter, dessen formgewandte Werke trotz Anlehnung an klassische Muster persönliches Gepräge bewahren<sup>46</sup>.

Sein *Hymnus de Agaunensibus Martyribus* (*carm.* 21) besteht aus 132 reimlosen, prosodisch korrekten Phalazeen oder Hendekasyllaben (« Elfsilblern » : xx-uu-u-u-x), einem Versmaß, das besonders aus der Dichtung Catulls (*carm.* 1 u.a.), aber auch des Horaz, Stadius und Martial, des Prudentius (*Cath.* 4 ; *Perist.* 3 und 6) und Boethius (*cons.* 1 metr. 4) bekannt ist und die Gelehrsamkeit Walahfrids bekundet, der es, neben anderen lyrischen Versmaßen, noch öfters verwendet<sup>47</sup>. Dieser Hymnus gilt als einer der beiden bedeutendsten Walahfrids<sup>48</sup> und Raby urteilt, dass « none of Walahfrid's hymns possesses an equal measure of vigour or assurance. »<sup>49</sup>

Die Gliederung des Hymnus ist ähnlich sorgfältig wie bei Fortunat, dessen Dichtungen Walahfrid wohl kannte<sup>50</sup>: Die drei ersten, jeweils vier Verse umfassenden Strophen rufen Gallien in einem Makarismos (1.1 *Felix Gallia*) als das Land an, in dem dieses weltberühmte Martyrium stattgefunden hat. Die drei Schlußstrophen vervollständigen den konkret gegenwartsbezogenen Rahmen des Gedichts mit der Apostrophe an den Grafen Konrad und die Bitte des Dichters um Gnade und ewiges Heil für sich selbst aufgrund der Verdienste der Märtyrer. Der zentrale Hauptteil (Strophen 4 bis 30)

46 Für einen ausführlichen Überblick über seine Werke vgl., immer noch lesenswert, J. König, Über Walahfrid Strabo von Reichenau, Freiburg 1868, 411-464, sowie H. Haffter, Walahfrid Strabo und Vergil, Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte 16 (1958) 221-228 (wiederabgedruckt in H. Haffter, Et in Arcadia ego, Baden/Schweiz 1981, 182-189), F. Brunhölzl, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. Band 1, München 1975, 345-358, A. Önnersfors, Walahfrid als Dichter, in : H. Maurer (Hg.), Die Abtei Reichenau, Sigmariningen 1974, 83-113 (wiederabgedruckt in A. Önnersfors, Mediaevalia, Frankfurt a.M. 1977, 169-201), P. von Winterfeld, Die Dichterschule St. Gallens, in : K. Langosch (Hg.), Mittellateinische Dichtung, Darmstadt 1969, 131-154, hier 132-137, wo besonders Walahfrids Bedeutung für spätere karolingische Dichter hervorgehoben wird, und M. Brooke, The prose and verse hagiography of Walahfrid Strabo, in : P. Goodman/R. Collins (Hgg.), Charlemagne's heir. New perspectives on the reign of Louis the Pious (814-840), Oxford 1990, 551-564. Alle eben genannten Arbeiten gehen auf das im folgenden behandelte *carm.* 21 leider nicht näher ein.

47 Dieses Versmaß findet sich sonst nur selten im Frühmittelalter, cf. M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters 1, München 1911, 313 und Brunhölzl (Anm. 46) 347.

48 König (Anm. 46) 420.

49 S. F.J.E. Raby, A history of Christian Latin poetry from the beginning to the close of the Middle Ages, Oxford 1927, 188.

50 König (Anm. 46) 381.



beschäftigt sich mit der Erzählung des eigentlichen Martyriums. Diese ist wesentlich detaillierter und dramatischer gestaltet als bei Fortunat, was auch die bedeutend größere Verszahl erklärt<sup>51</sup>. Wieder wird das Ereignis als bereits wenigstens grob bekannt vorausgesetzt<sup>52</sup>. Daher sind die drei ersten Strophen hier wieder allgemeinen Erörterungen gewidmet: Mauritius ist die zentrale Gestalt, aber er wird tatkräftig unterstützt von seinen Getreuen Candidus und Exuperius. Erneut wird auch die spezifische Qualität des Militärdienstes dieser Armee (5.3 *veri militiam secuti regis*) hervorgehoben, d.h. Selbstopferung als angemessene Praktizierung des christlichen Glaubens. Ebenso sind die drei Schlußstrophen dieses Teils (Strophen 28 bis 30) allgemein gehalten. In einer Apostrophe an die preiswürdige Thebäische Legion, deren Vollendung sich schon zahlensymbolisch in der Anzahl ihrer Soldaten (6666 als Supersymbol der Vollkommenheit)<sup>53</sup> ausdrückt, wird die besonders effiziente Rolle der soldatischen Schutzpatrone hervorgehoben: 30.3 *quorum (sc. 6666 militum) oratio quod petit meretur*, was Walahfrid gleich darauf fast wörtlich für sich beansprucht: 32.3-4 *sanctorum meritis diu petitam | Strabonem*<sup>54</sup> *veniam a deo mereri*. Im engeren Hauptteil (Strophen 7 bis 27) sind folgende auffällige Merkmale hervorzuheben: Erstens wird mehrfach Fortunat ämulierend überboten, z.B. in der Umwertung des Soldatendienstes in eine Bewährung des Glaubens (9.1-10.4; vgl. Fort. *carm.* 2.14.9-12) und der Auswirkung des Martyriums auf die Natur (19.1-20.4; vgl. Fort. *carm.* 2.14.13-14). Dabei spielt der Fluß Rhone durchgängig eine herausragende Rolle (bereits 3.1, dann 19.3 bis 21.4), was in seiner Heiligung durch das in ihm vergossene Märtyrerblut gipfelt (19.3-4 *ipse per cruorem | sanctorum Rhodanus sacratus exit*). Wie in 3.4 wird auch in 22.4 die weltweite Berühmtheit dieses Lokaleignisses hervorgehoben. Im Gegensatz zu Fortunat wird in 24.1-27.4 der Episode des zum Märtyrer gemachten Veteranen Viktor relativ ausführlich gedacht. Neu gegenüber Eucherius<sup>55</sup> und Fortunat ist die Betonung, dass die Soldaten zur Götzenanbetung durch Opferung für die heidnischen Götter gezwungen werden sollen (7.1-4, 12.1-4, 14.1-4)<sup>56</sup>. Leitmotivartig wird der sich im Gedicht

51 Önnorfors (Anm. 46) 105 nennt das *carm.* 21 « gewissermaßen Epik in lyrischer Form »; Brunhölzl (Anm. 46) 357 spricht von einer « hagiographischen Ballade ».

52 In der Karolingerzeit taucht eine Maritiusmesse auf, und der Hl. Mauritius findet Eingang in die karolingische Liturgie, vgl. Zufferey (Anm. 23) 40-41. Zur Geschichte der Abtei Saint-Maurice im frühen 9. Jh. vgl. Zufferey (Anm. 13) 38-52. Mauritius war bereits im 9. Jh. ein Patron in Reichenau, vgl. Thurre (Anm. 41) 9. F. Prinz, Frühes Mönchtum in Südwestdeutschland und die Anfänge der Reichenau. Entwicklungslinien und Forschungsprobleme, in: A. Borst (Hg.), Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau, Sigmaringen 1974, 37-76, hier 40 betont, dass « das große Märtyrerheiligtum ... den weiteren Bodenseeraum sehr früh und intensiv » erfaßte.

53 Hier folgt Walahfrid der Version X<sup>2</sup> (Dupraz (Anm. 13) 64-65). Zurecht zitiert Krusch in seinem Parallelenapparat Isid. *Etym.* 3.4.2 *senarius namque numerus, qui partibus suis perfectus est, perfectionem mundi quadam numeri significatione declarat*. Es ist überlegenswert, ob Walahfrid 132 (= 66 + 66) Verse für dieses Gedicht gewählt hat, um damit die Zahl 6666 widerzuspiegeln. E.R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, London 1953 (Deutsches Original Bern 1948), 505-509 behandelt einige Gedichte Walahfrids unter diesem Gesichtspunkt, leider aber nicht dieses.

54 Strabo nennt sich hier, wie Fortunat in *carm.* 2.14, ebenfalls selbst. Strabo bedeutet ‚der Schielende‘, aber im Gegensatz zu Fortunat ist hier wohl kaum mit einem Wortspiel zu rechnen.

55 In der Überarbeitung X<sup>2</sup> findet sich dieses Motiv ebenfalls, cf. Zufferey (Anm. 13) 26.

56 Dupraz (Anm. 13) 64 Anm. 3.

fortentwickelnde Gedanke der *corona* verwendet<sup>57</sup>: Den angehenden Märtyrern wird von Mauritius in 9.4 eine *maior corona* (nämlich im Jenseits, vgl. 10.1-4) in Aussicht gestellt. In 20.3-4 krönt die Rhone durch das in ihr zum Meer fließende Märtyrerblut alle Teile Galliens mit dem Tod der Märtyrer (*omne Galliarum | regnum de nece martyrum coronans*). Schließlich bildet des Dichters Bitte um ewiges Heil durch die Fürbitte der Märtyrer den Höhepunkt und Abschluß des Hymnus: 33.3-4 *virtus una, salus permennis, ipsa | semper nos prece martyrum coronet*.

Wie bei Fortunat ist der abrupte Einsatz des Hymnus hervorzuheben, der auch hier durch die Gattung gerechtfertigt ist. Die Epiklese an *Felix Gallia* (1.1-4) macht sofort die Perspektive klar: Im Mittelpunkt stehen nicht die Märtyrer wie bei Fortunat (Anrufung von Mauritius und von vier weiteren, namentlich nicht genannten Märtyrern in 2.14.19-20), sondern der Fokus richtet sich auf eine geographisch-politische Landschaft, um deren Elogium es geht<sup>58</sup>, wobei die Sprache generell klassisch geprägt ist<sup>59</sup>. Bemerkenswert ist, dass Walahfrid hier, abgesehen von der *Passio* des Eucherius, einen bestimmten Hypotext als intertextuellen Referenzhorizont im Auge hat, nämlich Prudentius, *Peristephanon* 6<sup>60</sup>. Dies wird schon im Einleitungsvers deutlich, da das ganz am Anfang positionierte *Felix Gallia* das an derselben Stelle platzierte prudentianische *Felix Tarraco* aus *Perist.* 6.1 aufgreift. Ferner ist das gewählte Versmaß in beiden Fällen identisch; allerdings ist Prudentius' Gedicht mit 162 Versen etwas länger. Das Leitmotiv der Märtyrerkrone (*corona*) bei Walahfrid stammt ebenfalls von Prudentius, *Perist.* 6.5-6 *Hiberam | trino martyre trinitas coronat*. Auch die Erweiterung, dass die Soldaten zur Götzenanbetung gezwungen werden sollen, hat, neben X<sup>2</sup>, auch Prudentius, *Perist.* 6.34-42 zum Vorbild. Ferner sind viele Einzelmotive zwar nicht in der Formulierung, aber doch vom Inhalt her ähnlich (die aber grundsätzlich naheliegende Erzählelemente darstellen): besonders die Szene, wo der Bischof Fructuosus seine Gefährten zum Durchhalten ermuntert (*Perist.* 6.19-27)<sup>61</sup>, der Gedanke der Fürbitte der Märtyrer für andere (*Perist.* 6.84)<sup>62</sup>, ihre Einkleidung in die weißen Gewänder der Apokalypse (*Perist.* 6.139)<sup>63</sup> und schließlich der Gesichtspunkt, dass diese Märtyrertat dem Ort des Geschehens

57 Angeregt durch Prudentius (s.o.).

58 Der Preis einer Landschaft oder Stadt war eine beliebte Form der Gelegenheitsdichtung, die auf die Antike zurückging und in der Regel handfeste politische und/oder ideologische Ziele hatte, cf. Curtius (Anm. 53) 157-159; C.J. Classen, *Die Stadt im Spiegel der Descriptions und Laudes urbium in der antiken und mittelalterlichen Literatur bis zum Ende des 12. Jahrhunderts*, Hildesheim 1986, und M. Chazan, *Erudition et conscience urbaine dans L'«Eloge de la ville de Metz» de Sigebert de Gembloux*, Les Cahiers Lorrains 1992, 441-453.

59 Der Parallelenapparat in Kruschs Ausgabe verzeichnet Vergil und Ovid. Auffallend ist der praktisch fehlende direkte Bibelbezug.

60 Dies bemerkten bereits ganz knapp A. Ebert, *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande*. Band 2: Die lateinische Literatur vom Zeitalter Karls des Grossen bis zum Tode Karls des Kahlen, Leipzig 1880, 162 und Raby (Anm. 49) 187.

61 Cf. M. Roberts, *Poetry and the cult of the martyrs. The Liber Peristephanon of Prudentius*, Ann Arbor 1993, 79-80, 110-112. Es verdient Beachtung, dass der aristokratische Bischof bei Prudentius in Walahfrids Hypertext seine Gegenfigur in den Soldaten findet. Graus (Anm. 26) 140 Anm. 53 bezeichnet die thebäischen Heiligen als eine Sondergruppe auch in sozialgeschichtlicher Hinsicht.

62 Aber für *Perist.* 6.157-159 mit der Aussicht, dass Tarraco durch Bischof Fructuosus vor der ewigen Verdammnis bewahrt werden wird, fehlt ein Äquivalent bei Walahfrid.

63 Aus *Offb* 6.11, 7.14; s. A.-M. Palmer, *Prudentius on the Martyrs*, Oxford 1989, 221.

weites Ansehen verleiht (*Perist.* 6.142-147) und das Gedicht dem Dichter durch Fructuosus Heil gewährt wird (*Perist.* 6.160-162 *fors dignabitur et meis medellam | tormentis dare prosperante Christo, | dulces hendecasyllabos revolvens*)<sup>64</sup>.

Über den exakten Anlaß des Gedichts ist nichts bekannt<sup>65</sup>. Über seinen Sitz im Leben kann daher nur eine genaue Analyse des Gedichts Aufschluß geben : Auffallend sind die Hervorhebung der Person des Dichters als Teils einer Gemeinschaft (30.2 und 33.4 *nos*) sowie am Ende (31.2-4) die Wendung an den Grafen Konrad, den Bruder der Kaiserin Judith, der zweiten Gattin Ludwigs des Frommen<sup>66</sup>. Daher hat der *Ymnus* 21 wohl die konkrete politische Situation seiner Zeit zum Anlaß, nämlich die innenpolitischen Wirren und den Streit um den Thron Ludwigs des Frommen in den 830er und 840er Jahren<sup>67</sup>. Die Bezüge bleiben aber durchweg allgemein und wenig spezifisch : In 5.3 relativiert *veri ... regis* die Ansprüche und Bedeutung aller irdischen Könige, und in 7.1-2 bleibt ein schlechter Kaiser (*imperator*)<sup>68</sup> ungenannt. Am Ende des Hymnus versichert Walahfrid dem Grafen Konrad, dass ihm durch die treue Verehrung der Märtyrer Friede (31.4 *pax*) zuteil werden wird. Deren Standhaftigkeit und Prinzipientreue dienten als nachahmenswertes und lohnendes Vorbild, Tugenden, die sich in Varianten als Leitmotiv durch das ganze Gedicht ziehen : 4.1 *magni ... rigoris*, 4.3 und 6.4 *fidem*, 8.2 *stabilem ... mentem*, 11,1 *perstant intrepidi*, 14.1 *stant inflexibiles*, allgemeiner 18.3 *pia ... turba* und 28.1-2 *pia ... legio*, dann bezogen auf die Gegenwart des Dichters 30.2-3 *nos ... confidimus*, 31.1 *servitium fidele*, 32.2 *credo*. Dadurch, dass der Fokus auf Gallien (als dichterischem Synonym für ‚Franken‘) liegt, wird impliziert, dass diese Tugenden ein ganzes Land groß machten sowie seinen Bestand und seine Prosperität garantieren.

Prudentius hatte in einer Ringkomposition die spanische Stadt Tarraco gleich zu Beginn (*Perist.* 6.1) und dann wieder am Schluß erwähnt (*Perist.* 6.158), dort im Zusammenhang mit der Versicherung, dass der Bischof Fructuosus, der in dieser Stadt

64 Roberts (Anm. 61) 20-28.

65 Mir ist jedenfalls nichts bekannt ; vgl. Brunhölzl (Anm. 46) 357 : « Gedichte dieser Art lassen sich kaum mit einiger Sicherheit einem bestimmten Abschnitt im Leben dieses Dichters zuordnen ». In der mir zugänglichen Sekundärliteratur ist hierzu auch nichts zu finden, abgesehen von knappsten Bemerkungen bei Manitius 1 (Anm. 47), die ich im folgenden verwerte.

66 S. Manitius 1 (Anm. 47) 303, 307. Das Gedicht ist also auf jeden Fall nach 829 geschrieben, als Walahfrid an den kaiserlichen Hof nach Aachen ging und die Bekanntschaft vieler hochgestellter Persönlichkeiten machte, vgl. Brooke (Anm. 46) passim und P. Goodman, *Poets and Emperors*, Oxford 1987, 146-148. Walahfrid richtete auch *carm.* 37 an Konrad, wo seine Ergebung und Ehrfurcht ähnlich stark ausgedrückt sind, aber keine so feierliche Anrede gebraucht wird wie in *carm.* 21.31.2 *o Chonrade, pater mihi colende*.

67 Vgl. zur politischen Krise mit der Folge der Bruderkriege und der verschiedenen Reichsteilungen und zur dubiosen Rolle Konrads J.L. Nelson, *The last years of Louis the Pious*, in P. Godman/R. Collins (eds), *Charlemagne's Heir*, Oxford 1990, 147-159, hier 152 mit Anm. 30, und vgl. den Index s.v. « Conrad, brother of Judith ». Zu den Klosterreformen kurz vor dieser Krise s. D. Geuenich, *Gebetsgedenken und anianische Reform – Beobachtungen zu den Verbrüderungsbeziehungen der Äbte im Reich Ludwigs des Frommen*, in : R. Kottje/H. Maurer (Hgg.), *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert*, Sigmaringen 1989, 79-106.

68 Eine interessante Änderung im Vergleich zu Prud. *Perist.* 6.34, wo es der Richter Aemilianus im Auftrag des Statthalters (13 *praeses*) ist, der die Märtyrer verurteilt. Hier wird eine höhere, oder richtiger : die höchste politische Ebene in der Person des Kaisers angepeilt, was auch in allen anderen Versionen der *Passio Acaunensium Martyrum* der Fall ist, obgleich manchmal eine Mittelsperson dazwischengeschaltet ist. Generell ist anzumerken, dass auch Prudentius frei mit seinen Quellen umging, s. Palmer (Anm. 63) 205-226.

das Martyrium erlitten hatte, selbige Stadt als ihr Patron<sup>69</sup> vor der Hölle bewahren wird. Zum Abschluß drückt Prudentius dann seine Hoffnung auf die eigene Erlösung aus. Bei Walahfrid wird etwas anders argumentiert : Am Ende seines Gedichts gibt es keinen Rückbezug auf Gallien als Ganzes, sondern zuerst eine Apostrophe an den neu eingeführten Konrad und dann die Zuversicht in bezug auf Walahfrids eigene Erlösung. Beide werden durch ‚wir‘ (*nos* in 30.2 und 33.4) verbunden. Hier liegt der Akzent also am Ende nicht mehr auf der Region insgesamt, sondern, in einer Einengung der Perspektive im Vergleich zum prudentianischen Hypotext, auf der Beziehung zwischen Konrad und Walahfrid (letzterer als Ermahner des ersteren) sowie auf der Beziehung zwischen Konrad und Gallien. Implizit wird gefolgert, dass das Wohl und der Friede Galliens vom Verhalten Konrads abhängen. Obgleich er, wie die Thebäische Legion (6.1 und besonders 9.1-4 !), die Möglichkeit zu Widerstand und Kampf hätte, soll er darauf verzichten. Verehrung ist hier ganz konkret-didaktisch als Ausrichtung an einem verbindlichen Vorbild mit zeitgenössisch-politischen Konsequenzen zu verstehen.

#### IV. Siegbert von Gembloux, *Passio Sanctorum Thebeorum*

Siegbert von Gembloux ist einer der bedeutendsten Gelehrten und Literaten der zweiten Hälfte des 11. und des beginnenden 12. Jahrhunderts. Sein Wissen und sein Werk sind von außerordentlicher Vielfalt gekennzeichnet und können hohe Qualität und Bedeutung beanspruchen. Besonders wichtig ist seine Weltchronik über die Jahre 381 bis 1111, welche diejenige Eusebs (in der lateinischen Übersetzung durch Hieronymus) fortsetzt<sup>70</sup>. Das Kloster von Gembloux verdankt Siegbert seinen intellektuellen Ruf zu dieser Zeit als Bildungsstätte und als geistiges Zentrum weit über die Diözese hinaus<sup>71</sup>.

Im Auftrag seines Abtes Thietmar verfaßte Siegbert in Gembloux nach eigenen Angaben im Alter von etwa 44 Jahren<sup>72</sup> (also ungefähr zwischen 1074 und 1078)<sup>73</sup> das hagiographische Epos *Passio sanctorum Thebeorum*. Einer der herausragenden Führer der Thebäischen Legion, der bereits erwähnte Exuperius, war einer der Titelheiligen von Gembloux, und seine Reliquien wurden dort aufbewahrt. Mit dieser Dichtung knüpfte Siegbert an seine Metzger Arbeiten an. Wie schon in der *Vita Theoderici* nutzte er Exkurse zu ausführlichen Ausblicken auf die historischen Hintergründe<sup>74</sup>. Siegbert

69 S. Palmer (Anm. 63) 222-223.

70 M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters 3, München 1931, 344 ; in *vir. ill.* 171 beruft Siegbert sich auf Euseb. Cf. J. Beumann, Siegbert von Gembloux und der Traktat *de investitura episcoporum*, Sigmaringen 1976, 7-14 für biographische Zeugnisse zu Siegbert und 15-22 für eine Übersicht über seine Werke. Immer noch unübertroffen ist der Überblick über Siegberts literarisches Schaffen in Manitius 3,332-350.

71 Vgl. J. Toussant, L'abbaye de Gembloux. Les origines et l'âge d'or (940-1136), Gembloux 1972, besonders 5. Zu den sozialen Bedingungen der Gründung des Klosters von Gembloux und seines Aufstiegs unter den Äbten Olbert (1012-1048) und Liethart (1092-1113) s. E. Linck, Sozialer Aufstieg in den klösterlichen Grundherrschaften des 11. bis 13. Jahrhunderts. Studien zu den *familiae* von Gembloux, Stablo-Malmedy und St. Trond, Göttingen 1979, 22-58.

72 *Pass. S. Theb.* 3.1030 *et quater undenos emensus circiter annos.*

73 S. Dümmler (Anm. 5) 8.

74 Wie bereits Sidonius Apollinaris mißverstand Siegbert Horazens in der *Ars poetica* ausgedrückte Abneigung gegen Exkurse und ist im Gegenteil stolz auf sie, s. Curtius (Anm. 53) 91, 531.

selbst bezeugt sich als Autor dieses Epos in *vir. ill.* 172<sup>75</sup>, wo er die Thebäische Legion als Patronin von Gembloux ansieht<sup>76</sup>. Die generell weite Verbreitung des Kultes des Mauritius insbesondere im 11./12. Jh<sup>77</sup>, sowie das hohe Ansehen, der Reichtum und Einfluß des Klosters Saint-Maurice d'Againe zu dieser Zeit<sup>78</sup> erklären dieses Bedürfnis, hier religiös-gesellschaftlichen Anschluß zu finden und auch ökonomischen Nutzen aus der Werbewirksamkeit eines solchen Werkes zu ziehen, welches Gembloux als Wallfahrtsort etablieren sollte<sup>79</sup>. So wurde nicht nur der Festtag der Thebäischen Legion, der 22.9., sondern auch der Festtag des hl. Exuperius, der 8.7., jährlich mit Prunk in Gembloux gefeiert<sup>80</sup>. Dies alles ist auch deswegen wichtig, da Siegbert zugeben muß, dass Gembloux selbst keine eigenen Märtyrer hervorgebracht hat (3.1003).

Das drei Bücher und insgesamt 2896 Verse umfassende, umfangreiche Epos besteht aus klassizistischen, prosodisch korrekten elegischen Distichen für die persönlich gehaltenen Einleitungspartien der drei Bücher (1.1-142 ; 2.1-64 ; 3.1-32) und aus Hexametern für den narrativen Hauptteil. Der überwiegende Teil der Verse ist leoninisch gebaut, also mit einem Binnenreim versehen, was wegen der antiken Prosodie aber in den Hexametern nicht so auffällt. Neben der jüngeren Überarbeitung der eucherianischen *Passio* benutzte Siegbert auch zahlreiche andere pagane und christliche Quellen für die Ausarbeitung seines Epos<sup>81</sup>.

Die im Epos vorgenommene Ausgestaltung der *Passio* besteht im wesentlichen darin, dass die Hauptlinien der Handlung beibehalten werden, aber durch Einschübe eine universalhistorische Einordnung der Handlung erfolgt : Ein Exkurs erwähnt z.B. die vier Hauptsitze der spätantiken Kirche (1.399-516 : Jerusalem, Alexandria, Antiochia und Rom), ein anderer den Papst Marcellinus (1.551-602), ein weiterer vergleicht, im Anschluß an Augustin, *civ.* 18.52<sup>82</sup>, die zehn ägyptischen Plagen mit den zehn

75 Vgl. *vir. ill.* 172 *regressus ad monasterium Gemblacense scripsi Passionem Thebeorum, patronorum nostrorum, heroico carmine*, zitiert nach R. Witte, *Catalogus Sieberti Gemblacensis monachi de viris illustribus*. Kritische Ausgabe, Frankfurt a.M. 1974, 103-104.

76 Zu dem Titelheiligen Exuperius vgl. Siegbert, *Gesta Abbatum Gemblacensium* 57 (p. 545 Pertz = PL 160.600) und die *Vita S. Wicberti* 4.

77 S. Thurre (Anm. 41) 10-12.

78 Nach einem Niedergang erlebte das Kloster im 11./12. Jh. mit seiner Selbstverwaltung eine neue Zeit wirtschaftlichen Wohlstands und kultureller Blüte, s. Zufferey (Anm. 13) 117-315.

79 Dies war in besonderem Maße auch das Ziel von Siegberts *Vita Gilberti*, die dem Gründer des Klosters von Gembloux gewidmet war und nachweislich zur Reputationssteigerung des Klosters beitrug.

80 S. S. Hirsch, *De vita et scriptis Sigiberti Monachi Gemblacensis*, Berlin 1841, 254, und Dümmler (Anm. 5) 8.

81 S. Dümmler (Anm. 5) 9-11, 15 und Manitius 3, 338-340. R.G. Babcock, Siegbert of Gembloux and the «Waltharius», *Mittelalterliches Jahrbuch* 21 (1986) 101-15 zeigt, dass Siegbert für Passagen der *Passio S. Thebeorum* den ‚Waltharius‘ benutzt hat.

82 Damit nicht der Linie Augustins folgend, der zwischen den altägyptischen Plagen und den frühchristlichen Verfolgungen keinen Zusammenhang sehen will ; vgl. *civ.* 18.52 *Proinde ne illud quidem temere puto esse dicendum siue credendum, quod nonnullis uisum est uel uidetur, non amplius ecclesiam passuram persecutiones usque ad tempus Antichristi, quam quot iam passa est, id est decem, ut undecima eademque nouissima sit ab Antichristo. Primam quippe computant a Nerone quae facta est, secundam a Domitiano, a Traiano tertiam, quartam ab Antonino, a Seuero quintam, sextam a Maximino, a Decio septimam, octauam a Valeriano, ab Aureliano nonam, decimam a Diocletiano et Maximiano. Plagas enim Aegyptiorum, quoniam decem fuerunt, antequam exire inde inciperet populus Dei, putant ad hunc intellectum esse referendas, ut nouissima Antichristi persecutio similis uideatur undecimae plagae, qua Aegyptii, dum hostiliter sequerentur Hebraeos, in mari Rubro populo Dei per siccam transeunte perierunt. Sed ego illa re gesta in*

Christenverfolgungen unter den Kaisern Nero bis Diokletian (3.1-202). Durch all dies erreicht Siegbert eine enge Verbindung dieses Martyriums mit der gesamthistorischen Situation des Römischen Reiches und mit der Geschichte der frühchristlichen Kirche insgesamt. Dies ist von der Technik her in etwa vergleichbar mit dem Vorgehen des Evangelisten Lukas, der die Jesusgeschichte mit der Regentschaft des Kaisers Augustus verknüpft, dem damals mächtigsten Mann der Welt. Im Werkzusammenhang ist das Martyrium der Thebäischen Legion somit keine Einzelepisode in einem relativ unspektakulären Teil des Römischen Reiches, sondern wird als repräsentatives Zentralereignis gesehen, das eine Beziehung zu fundamentalen Vorgängen innerhalb der Geschichte der frühchristlichen Kirche hat. Da diese Vorgänge aber auch einschlägig für die weitere Entwicklung der Kirche waren, steht damit auch das Martyrium der Thebäischen Legion in unmittelbarem Zusammenhang mit der Situation des Lesers dieses Epos zur Zeit Siegberts. Dies wird besonders deutlich in den persönlich gefaßten Prologen zu den drei Büchern, wo konstant ein enger Bezug zwischen den besungenen Märtyrern, der erhabenen und kontinuierlichen geistigen Tradition der Kirche sowie der Gegenwart des Autors hergestellt wird.

Eine weitere, bereits aus der antiken Geschichtsschreibung vertraute Technik der Ausgestaltung und Dramatisierung des Stoffes ist dessen Anreicherung mit oft recht langen Reden aus dem Munde der beteiligten Akteure<sup>83</sup>. Auffallend ist, dass die Anzahl der namentlich genannten Märtyrer, ebenso wie bei Walahfrid, nicht über das aus Eucherius Bekannte hinausgeht : nämlich lediglich Mauritius, Exuperius, Candidus und etwas später der Veteran Viktor. Gegen Ende des Epos erwähnt Siegbert, in ämulierender Steigerung der bereits erwähnten Aussage bei Eucherius<sup>84</sup>, dass die eigentliche Zahl der Märtyrer unendlich sei und man deshalb gar nicht alle ihre Namen kennen könne (3.684-688). Nach einer, ebenfalls aus Walahfrid vertrauten, aber viel ausführlicheren zahlensymbolischen Auslegung der Anzahl der Soldaten (6666), die die Vollkommenheit repräsentiert (3.689-857) und nach einigen weiteren Bemerkungen zum Festtag der Thebäer (3.858-907) und zum Ausgang der Geschichte (3.908-921) kann Siegbert daher dann problemlos zum Abschluß seines Werks auf die weite geographische Verbreitung der Verehrung der Thebäer eingehen (3.922-1000), die elegant als Krönung in den Preis der Anbetungsstätte Gembloux mündet (3.1001-1051).

Die enge Verbindung der geschilderten Ereignisse aus der Vergangenheit mit der Gegenwart in Gembloux wird aber nicht nur durch diese abschließende Eulogie des dortigen Klosters erreicht. Es überrascht nicht, dass Siegbert dem Titelheiligen von Gembloux, Exuperius, eine dominantere Position gibt als seine literarischen Vorgänger, ohne allerdings unausgewogen zu werden. Dies erreicht er bereits in Buch 1 bei der Vorstellung der drei Haupthelden Mauritius, Exuperius und Candidus, deren Einheit in ihrer Dreiheit mit derjenigen der hl. Trinität selbst verglichen wird (1.362-398). Ferner haben sie eine ideale Vorbild- und Anspornfunktion für die ihnen unterstellten Soldaten.

*Aegypto istas persecutiones propheticas significatas esse non arbitror ; quamuis ab eis, qui hoc putant, exquisite et ingeniose illa singula his singulis comparata uideantur, non propheticis spiritu, sed coniectura mentis humanae, quae aliquando ad uerum peruenit, aliquando fallitur.*

83 S. Dümmler (Anm. 5) 9.

84 Zitiert weiter oben (vgl. Anm. 25).

Letzteres kann natürlich leicht auch auf Gläubige und Pilger bis in die Gegenwart bezogen werden, insbesondere, da Zahl und Namen dieser ‚Legion‘ nicht auslotbar sind : Grundsätzlich können alle Gläubigen ‚Soldaten‘ dieser Legion sein, was sich besonders deutlich in einer entsprechenden Pilgerschaft an einen Ort ihrer Verehrung manifestieren kann. Die konkret transmittorische Macht der drei Anführer der Thebäischen Legion wird bei Siegbert besonders schön in einem Vergleich verdeutlicht : So wie ein strahlender Kristall die Flammen der Sonne aufnimmt und sie gebündelt weitergibt und dadurch ein Feuer entzünden kann, ebenso nehmen auch die Gemüter der drei Anführer die Flammen der Tugend auf, dabei sogar stärker als ein Kristall aufleuchtend, geben selbige an die ihnen Unterstellten weiter und erwärmen sie dabei mit den Strahlen des Glaubens (1.374-378). Dies erinnert an die wertvollen, funkelnden Kassetten, in denen manchmal Reliquien aufbewahrt wurden.

Exuperius hält ferner eine Rede, was in der literarischen Tradition auf die anonyme *Passio* zurück geht<sup>85</sup> : In schöner kompositorischer Symmetrie spricht Mauritius nach der ersten Dezimierung der Legion (2.428-601), Exuperius nach der zweiten (2.651-789). Der Vergleich der beiden Reden bei Siegbert ist erhellend. Während Mauritius in leidenschaftlicher Weise eine eschatologische Vision entwirft, in der die vergangenen und die bevorstehenden Leiden der Märtyrer einen himmlischen Lohn erlangen werden, ist die Rede des Exuperius wesentlich verhaltener, persönlicher und dient praktisch als Anbetungsanweisung für die Gläubigen und Pilger zur Zeit Siegberts. Exuperius erklärt nämlich unter anderen, dass er nicht mehr ein Fahnenträger für den Krieg sondern nunmehr ein Ziehkind des Friedens sei und das Banner des wahren Friedens trage (2.693-695). Ferner charakterisiert er sich selbst zweimal in seiner Rede als potenten Fürsprecher vor Gott (2.696-701, 759-760). Da die anderen Märtyrer durch ihr eigenes Leiden einer solchen Fürsprache eigentlich nicht bedürfen, ist dies passender als an die Zeitgenossen Siegberts gerichtet zu verstehen, was damit die wichtige spirituelle Funktion und Wirkung der Reliquien des Exuperius in Gembloux unterstreichen soll.

### *V. Zusammenfassung*

Wie nicht anders zu erwarten, haben wir bei der Analyse dieser drei metrischen Paraphrasen der *Passio Acaunensium Martyrum* unterschiedliche Motive und Funktionen für die Abfassung dieser Werke gefunden, die eng mit den ganz verschiedenen jeweiligen zeitgenössischen Bedingungen zusammenhängen : nämlich devotionale Erbauung an einer wiederhergestellten Reliquienstätte, moralisch-didaktische Aufforderung zu politischer Mäßigung, sowie schließlich die panegyrische Etablierung eines Klosters als potenter Wallfahrtsstätte. Allen ist aber auch eines gemeinsam : Der Stoff, mit seinem elastischen Grundmuster des christlichen Widerstandes gegenüber staatlich-militärischer Gewalt bei gleichzeitiger Wahrung der militärisch-ethischen Etikette, eignete sich sowohl metaphorisch als auch konkret in mannigfaltigen Bereichen für die Generierung von

85 *Passio Sanctorum qui passi sunt in Acauno X KL. octobris*, in : *Vallesia* 45 (1990), 96-111 ; Rede auf S. 104-106.

Aussagen, die besonders auf die Verbindung von soldatischen Tugenden und christlicher Standhaftigkeit bzw. Bewährung abhoben<sup>86</sup>.

Für Walahfrid, wie auch für viele<sup>87</sup> seiner Vorgänger, war Poesie eine höhere, des Gelehrten würdige Form der Darstellung. Besonders in der Hymnenpoesie diente der vorgegebene Stoff als Gegenstand der subjektiven Verinnerlichung und Vertiefung durch das andächtige Individuum. Zugleich besitzt er aber dennoch für alle Menschen Gültigkeit, da er so präsentiert wird, dass sich alle darin wiedererkennen können<sup>88</sup>. Dies traf bereits für Fortunats *carm.* 2.14 zu und gilt auch für Siegberts Paraphrase, aber jeweils auf andere Weise.

*Anhang : Texte mit Prosa-Übersetzungen*

1. Venantius Fortunatus, *carm.* 2.14<sup>89</sup>

- Turbine sub mundi cum persequabantur iniqui  
 Christicolasque daret saeva procella neci,  
 frigore depulso succendens corda peregit  
 rupibus in gelidis feruida bella fides.
5. quo, pie Maurici, ductor legionis opimae  
 traxisti fortes subdere colla uiros,  
 quos positis gladiis armasti dogmate Pauli  
 nomine pro Christi dulcius esse mori.  
 pectore belligero poterant qui uincere ferro
10. inuitant iugulis uulnera cara suis.  
 hortantes se clade sua sic ire sub astra  
 alter in alterius caede natauit heros.  
 adiuuit rapidas Rhodani fons sanguinis undas,  
 tinxit et Alpinas ira cruenta niues.
15. tali fine polos felix exercitus intrans  
 iunctus apostolicis plaudit honore choris.  
 cingitur angelico uirtus trabeata senatu :  
 mors fuit unde prius, lux fouet inde uiros.  
 ecce, triumphantum ductor fortissime, tecum
20. quattuor hic procerum pignora sancta iacent.  
 sub luteo tumulo latitat caeleste talentum  
 diuitiasque Dei uilis arena tegit,  
 qui faciunt sacrum paradisi crescere census

86 Dies ist ein wesentlicher Grund für den Aufstieg besonders des Mauritius im Spätmittelalter zum Patron der sächsischen Könige und später des germanischen Reichs, vgl. Zufferey (Anm. 23) 58. Für weitere Verehrungsmuster im Zusammenhang mit dem Kult um die Thebäische Legion s. Seeliger in diesem Band.

87 Besonders in den Anfängen war die Rolle von Dichtung als christlicher Ausdrucksform nicht unumstritten, vgl. Otten/Pollmann (Anm. 19).

88 Vgl. König (Anm. 46) 411, 413.

89 Ed. F. Leo, MGH AA, Berlin 1881, p. 42-43 ; siehe auch M. Reydellet, Venance Fortunat. Poèmes Tome 1, Paris 1994, p. 70-71.



- heredes Domini luce perenne dati.  
 25. sidereo chorus iste throno cum carne locandus,  
 cum ueniet iudex, arbiter orbis erit.  
 sic pia turba simul, festinans cernere Christum,  
 ut caelos peteret, de nece fecit iter.  
 Fortunatus enim per fulgida dona Tonantis,  
 30. ne tenebris cruciet, quaeso feratis opem.

Als in chaotischen Zuständen der Welt die Sünder die Christusverehrer verfolgten und ein grausamer Wirbelsturm letztere dem Tod übereignete, da vertrieb der Glaube die Kälte, entzündete die Herzen und führte so glühende Kriege zwischen eisigen Felsen. Dort hast Du, frommer Mauritius, als Führer einer stattlichen Legion tapfere Männer dazu gebracht, ihre Nacken in Ergebung zu beugen. Als sie ihre Schwerter niedergelegt hatten, hast Du sie mit der Lehre des Paulus bewaffnet, dass es süßer sei, für den Namen Christi zu sterben. Sie, die in ihrer kriegerischen Leidenschaft mit dem Schwert hätten siegen können, laden stattdessen mit ihren dargebotenen Kehlen zu ihnen willkommenen Verwundungen ein. Während sie einander ermahnten, dass sie so durch ihre Niederlage zum Himmel auffahren werden, schwamm jeder Held im Blutbad des nächsten. Ein Strom von Blut ließ die Wogen der Rhone reißend anschwellen, und die blutige Raserei befleckte den alpinen Schnee. Nach einem solchen Ende betritt die selige Legion den Himmel und jubelt, in Ehren vereint mit den apostolischen Chören. Ihre mit königlichem Staatsgewand bekleidete Tapferkeit ist umringt vom Senat der Engel : Wodurch den Männern zuvor der Tod zuteil wurde, dadurch belebt sie jetzt das Licht. Siehe, Du tapferster Anführer der Triumphierenden, mit Dir liegen hier die heiligen Reliquien von vier edlen Männern. Unter einem Erdhügel liegt himmlisches Talent verborgen, und unscheinbarer Sand hat die Schätze Gottes bedeckt, d.h. die Männer, die bewirken, dass der heilige Zins des Paradieses stetig anwächst, und die im ewigen Licht als Erben des Herrn empfangen wurden. Dieser Chor wird in fleischlicher Gestalt um den Sternenthron herum platziert sein und wird, wenn der Richter kommen wird, der verurteilende Lenker der Welt sein<sup>90</sup>. So hat die fromme Schar, die es drängte, Christus zu schauen, durch ihren Tod zugleich den Weg bereitet, um den Himmel zu erreichen. Ich, da beglückt durch die glänzenden Geschenke des Allmächtigen, bitte deshalb darum, dass ihr mir Hilfe bringt, damit ich nicht in der finsternen Hölle gemartert werde.

## 2. Walahfridus Strabo, *carm.* 21<sup>91</sup>

1. Felix Gallia, fortibus trophaeis,  
 ubertate soli, virum nitore,  
 regni nomine purpurata magno  
 Romanae soror urbis atque consors.

90 Der Sinn dieses Verses ist umstritten. Meine Übersetzung folgt Reydellet (Anm. 6 und 89) ad loc.

91 Ed. E. Duemmler, MGH Poetae Latini Aevi Carolini vol. 2, Berlin 1884, p. 367-369.

2. Haec, inquam, melius dicata Christi  
signis, illita martyrum cruore,  
excellentius has togas frequentat,  
quas non impius inquietat hostis.
3. Thesauros Rhodani quidem fluento  
vallatos colit Alpibus sub ipsis,  
sed non sola tenet decus sacratum,  
quod toto liquet eminere mundo.
4. Magni Mauritium loquor rigoris,  
cum quo Candidus Exsuperiusque,  
armorum comitis fidem secuti,  
iuerunt ducis optimi calorem.
5. Thebaeae legio beata gentis,  
his concredita lege militari,  
veri militiam secuta regis  
vexillo crucis impetivit hostem.
6. Nullas sontibus intulere caedes,  
quin ipsi gladiis deo immolati,  
quam terris Orientis imbiberunt  
castris occiduis fidem recludunt.
7. Auget crimina saevus imperator,  
quem nec carmine nominare dignum,  
dum sanctos iubet idolis litare  
nolentesque necem subire mandat.
8. Dux primus socios simul coactos  
hortatur stabilem tenere mentem :  
'Nullus deficiat timore, nemo  
perturbetur', ait, 'deum sequamur.
9. Armis iam satis hactenus caducis  
hostes stravimus aemulante dextra,  
nunc virtute animi domandus hostis  
maior, maior enim corona restat.
10. Nec dilata diu fatigat ergo  
merces stemmatis, ecce laurearum  
pugnantes hodie trophaea vosmet,  
si vincatis, apud deum manebunt'.
11. Perstant intrepidi, loquuntur ore  
uno : 'Praecipe, Caesar, expeditos  
pro tutamine publicisque rebus  
depugnare viros, oboedimus.
12. At si forte deo cupis relicto  
nos servire tuis, profane, divis,  
te contemnimus et severitatis  
temptamenta tuae minasque viles.
13. Iam nunc rumpe moras, abi satelles,  
haec conamina nuntia tyranno,

- exurat, perimat licet necetque  
limpha fluminis, aut secat lapillis'.
14. Stant inflexibiles manentque fixi,  
non dant liba diis genuve ponunt,  
rex et conditor est quibus per aevum  
Christus, vivere commorique lucrum.
15. Haec postquam ferus impiusque lictor  
crudeli domino relata perfert,  
commotum scelus ardet in cruentis  
statim pectoribus magisque fotum.
16. 'Hanc', inquit, 'gravibus notam querelis  
mecum vix tulerim, quod ordo nostri  
tales officii remandat ausus,  
exemplum dabo iam per hos futuris.
17. Miles perge, neca viros protervos,  
et primo decimum recide quemque :  
sic saltim mea iussa pertimescent'.  
His actis calor invenitur idem.
18. Instaurat reus integratque caedem,  
in totumque movet gregem machaeram,  
certat se pia praevenire turba,  
serum quisque sibi putat, quod instat.
19. Caeduntur gladiis, replentur ipsae  
valles corporibus, fluuntque rivi  
sacri sanguinis, ipse per cruorem  
sanctorum Rhodanus sacratus exit.
20. Hinc iam nobilior, suoque maior  
excursu, mare cum decore magnum  
maiori petit, onme Galliarum  
regnum de nece martyrum coronans.
21. O quam nobilis unda, quae beatas  
solvens exequias, lavare plagas  
et secum meruit sacrata ferre  
et se corpora possidere circa.
22. Quae pridem leve nomen indicabant  
felicis loca iam placent Agauni,  
angustos aditus refulget inter  
quod miratur amans quadratus orbis.
23. Postquam carnifices scelus peractum  
clauserunt, epulis dedere sese,  
inter funera pro dolore luctus  
ausi laetitiam sequi iocosam.
24. Ad convivia mente saniori  
pervenit stupidis senex medullis  
Victor : 'cur geris', inquiens, 'maligna  
miles gaudia, stragis in cruore ?'

25. 'Iussit providus imperator', aiunt,  
'omnem militiam deos colendo  
complacare sibi, quod haec rebellis  
nolens turba luit furore poenas'.
26. Suspirans senior, 'Quid', inquit, 'istam  
aetatis seriem miser peregi ?  
quam vellem, optio si daretur, inter  
hos finire pios gravem senectam'.
27. Dicentem rapiunt, senem trucidant,  
fit martyr sociusque candidati  
coetus, et quibus ante concupivit  
iungi, protinus additur manipulis.
28. O summis pia laudibus colenda  
sanctorum legio, cruore lota,  
quam perfectior omnibus figuris,  
hoc senarius ordinat decore.
29. Nam sex milia sexiesque centum,  
seni tum decies semelque seni,  
dicuntur numero fuisse pleno ;  
nil sanctos melius potest decere.
30. Tanto munere gaudeamus omnes  
qui caeli super astra nos patronos  
tot confidimus inclitos habere,  
quorum oratio quod petit meretur.
31. His si servitium fidele cures,  
o Chonrade, pater mihi colende,  
totis viribus exhibere, iugis  
te per grandia facta pax sequetur.
32. Nam quamvis miser atque criminosus  
sim, credo tamen hoc labore parvo  
sanctorum meritis diu petitam  
Strabonem veniam a deo mereri.
33. Sanctae gloria magna trinitati  
sit per saecula cuncta, laus, potestas,  
virtus una, salus perennis, ipsa  
semper nos prece martyrum coronet.  
Amen.

1. Glückselig ist Gallien mit seinen Trophäen der Tapferkeit, mit seinem fruchtbaren Boden, mit dem Ruhm seiner Männer, und, geschmückt mit dem Purpurgewand des großen Namens eines Königreiches, ist es Schwester und Mitregentin der römischen Stadt. 2. Dieses Gallien ist jedoch, sage ich, besser geheiligt durch die Abzeichen Christi, da es mit dem Blut von Märtyrern getränkt ist, und es bringt massenhaft in herausragenderer Weise diejenigen Bürger zusammen, die nicht ein sündiger Feind beschwert. 3. Denn Gallien verehrt Schätze, welche vom Fluß Rhone gerade in den

Alpen gehütet werden, aber Gallien besitzt diese geheiligte Zierde nicht allein, die völlig offensichtlich auf der ganzen Welt berühmt ist.

4. Ich spreche von Mauritius, einem Mann von grosser Standhaftigkeit, mit der Candidus und Exuperius, dem Glauben des Waffengefährten nachfolgend, die brennende Determiniertheit des herausragenden Führers unterstützten. 5. Die selige Legion vom Stamm der Thebäer, eingeschworen auf ihre Anführer nach dem Militärgesetz, folgte dem Aufruf zum Kriegsdienst des wahren Königs und attackierte den Feind unter dem Banner des Kreuzes. 6. Sie richteten unter den Schuldigen kein Blutbad an, sondern opferten sich selbst Gott durch das Schwert : So offenbarten sie den Glauben, den sie im Gebiet des Orient aufzogen, in dem im Westen gelegenen Militärlager ihrer Niederlage.

7. Der grausame Kaiser, den man in diesem Gedicht nicht ohne Verlust der Würde beim Namen nennen kann, vergrößert das Verbrechen, indem er den heiligen Soldaten befiehlt, Götzen anzubeten, und anordnet, diejenigen, die sich weigerten, zu töten. 8. Der Anführer Mauritius versammelt sogleich seine Gefährten um sich und ermahnt sie als erster, einen standhaften Sinn zu bewahren : « Keiner soll aus Furcht weichen, niemand soll irre werden », sagt er, « wir wollen Gott folgen. 9. Wir haben bis zum jetzigen Zeitpunkt schon in ausreichender Weise mit vergänglichen Waffen Feinde durch unsere kampfwillige Rechte niedergestreckt. Jetzt muß ein größerer Feind mit der Tapferkeit des Geistes überwunden werden ; es geht nämlich um eine bedeutendere Siegeskrone. 10. Und der Lohn des Siegeskranzes läßt nun nicht lange auf sich warten und welkt nicht : Seht, die Trophäen des Siegeslorbeers werden eben euch Kämpfende, wenn ihr siegen solltet, bei Gott erwarten. » 11. Sie bleiben unverzagt standhaft und sagen wie aus einem Mund : « Caesar, befiehl uns, kampfbereite Männer als Verteidigungsmaßnahme und im öffentlichen Interesse durch Gefecht zu überwinden, und wir werden gehorchen. 12. Jedoch, wenn du etwa begehrt, dass wir unseren Gott im Stich lassen und Deinen Göttern, Du Unheiliger, dienen, dann verachten wir Dich und die Erpressungen seitens Deiner Strenge und die nichtigen Drohungen. 13. Nun zögere nicht länger und geh, Vasall, und melde dieses Angebot dem Tyrannen, auch wenn er uns verbrennt, hinschlachtet oder im Flußwasser ertränkt oder steinigt ». 14. Sie stehen da, ohne sich zu rühren, und bleiben unbewegt. Sie geben den Göttern keine Opfer und knien nicht vor ihnen nieder, sie, die Christus als König und Schöpfer in Ewigkeit haben und für die es ein Gewinn ist, für ihn zu leben und zu sterben. 15. Nachdem der grausame und sündige Liktör diese Nachricht dem Kaiser überbracht hat, entbrennt sogleich in dessen grausamem Herzen ein verbrecherischer Gedanke, für den der Kaiser sich mehr und mehr erwärmt. 16. Er sagt : « Diese Nachricht könnte ich kaum ohne ernste Schwierigkeiten auf mir sitzen lassen, dass eine Soldatenkompanie im kaiserlichen Dienst mir solche Unverschämtheiten als Antwort gibt ; also will ich jetzt durch diese ein Exempel für die Zukunft statuieren. 17. Auf, Soldat, töte die vorlauten Männer und strecke zuerst jeden Zehnten nieder : So werden sie doch wenigstens meine Befehle fürchten lernen ». Aber nach dieser Dezimierung ist immer noch dieselbe leidenschaftliche Determiniertheit im Heer vorhanden. 18. Der Verbrecher beginnt von neuem und wiederholt die Strafe, und er schwingt das Schwert gegen die ganze Menge. Die fromme Schar streitet darum, wer zuerst dran kommt, und jeder glaubt, dass das, was ihm bevorsteht, zu spät kommt. 19. Sie werden mit Schwertern getötet, und just die Täler füllen sich mit ihren Körpern, und Ströme von heiligem Blut werden vergossen, und die Rhone selbst fließt durch das Blut der Heiligen geweiht weiter.

20. Dadurch wird die Rhone rasch noch ansehnlicher und bedeutender an ihrer Mündung, da sie mit größerer Zierde das große Meer erreicht und das ganze Königreich aller Teile Galliens mit dem Tode der Märtyrer krönt. 21. O was für eine berühmte Woge, die die seligen Überreste auflöste und es verdient hat, die Wunden zu waschen und die geheiligten Körper mit sich zu tragen und in ihrer Umgebung zu besitzen. 22. Der Ort des seligen Acaunus, der zuvor einen unbedeutenden Namen sein eigen nannte, gewinnt nun schon an Beachtung, und zwischen den engen Zugängen leuchtet das auf, was der Weltkreis mit allen vier Erdteilen in Liebe bestaunt. 23. Nachdem die Henker das Verbrechen ausgeführt und zu Ende gebracht hatten, gaben sie sich dem Schmause hin und wagten es, zwischen den Leichen anstelle des Trauerschmerzes ausgelassener Fröhlichkeit zu frönen. 24. Zu dem Gelage kam ein Greis namens Viktor, mit nüchternerem Sinn und im Innern erstaunt. Er sagt : « Warum, Soldat, feierst Du bössartige Freudenfeste mitten im Blut des Schlachtfeldes ? » 25. Die Soldaten antworten : « Der weise Kaiser hat befohlen, dass ihm das gesamte Herr durch die Anbetung der Götter willfahren soll ; weil diese rebellische Schar das nicht wollte, hat sie dafür als Folge des kaiserlichen Zorns eine Strafe bezahlt ». 26. Da seufzt der Greis und sagt : « Wozu habe ich Elender diese so lange Zeitspanne durchlebt ? Wie sehr wünschte ich – falls dieser Wunsch gewährt werden sollte –, unter diesen Frommen mein beschwerliches Alter zu beenden ». 27. Kaum sagt der Greis dies, da ergreifen ihn die Soldaten und metzeln ihn nieder. So wird er ein Märtyrer und Gefährte der strahlend weißen Schar ; er wird sogleich den Manipeln eingeschrieben, mit denen er zuvor vereint sein wollte.

28. O fromme Legion der Heiligen, die mit dem höchsten Preis verehrt werden muß, die mit Blut reingewaschen ist und die die Sechszahl, die vollkommener als alle anderen Zahlen ist, schmuckreich in Reihen anordnet. 29. Denn 6000 und 600, dann sechsmal je zehn und einmal je sechs, heißt es, sei ihre Gesamtzahl gewesen ; nichts kann den Heiligen mehr zustehen. 30. Über ein solch gewaltiges Geschenk mögen wir alle uns freuen, die wir vertrauen, dass wir über den Sternen des Himmels so viele berühmte Patrone haben, deren Fürbitte verdient, was sie erbittet.

31. Wenn Du, o Konrad, mir verehrenswürdiger Vater, Sorge tragen solltest, dass Du diesen Patronen treuen Dienst mit all Deinen Kräften leistest, dann wird Dir durch erhabene Taten ständiger Friede zuteil werden. 32. Denn wenngleich ich elend und voller Unzulänglichkeiten bin, so glaube ich dennoch, dass ich, Strabo, mit dieser kleinen Arbeit die durch die Verdienste der Heiligen lange erflehte Gnade von Gott verdienen werde. 33. Großer Ruhm sei der heiligen Trinität zuteil in alle Ewigkeit, Preis und Macht. Die einzige Kraft und das ewige Heil mögen uns immer gerade durch die Fürbitte der Märtyrer krönen. Amen.

3. Siegbert von Gembloux, *Passio Sanctorum Thebeorum* 2.651-789<sup>92</sup>

Rede des Anführers Exuperius vor den Soldaten der Thebäischen Legion nach der zweiten Dezimierung durch den Kaiser.

- Armatum telis me tollere signa videtis,  
 Vos, quibus anteibam, vobiscum bella subibam,  
 Quae vires vobis reparabant, gaudia nobis,  
 Cum super hanc aquilam, Victoria, stare putabam  
 655 Te quatiendo tuas nobis certantibus alas,  
 Monstrantem palmas nobis pulchrasque coronas.  
 Haec modo ferre pudet, gestasse diu modo taedet.  
 Quo mihi Romuleos pro signo ferre maniplos ?  
 Paenitet auratas iovialis et alitis alas  
 660 Has gestasse manus, vani monumenta reatus.  
 Nunquid vera putes, quod bellatrix Iovis ales  
 Quae spem regnandi regi portenderit ipsi,  
 Pro Iove bellando, bellanti fulmina dando  
 Caelo Tytanem deiecit, vel Ganimedem  
 665 Unguibus abreptum Iovis asportavit ad usum ?  
 Anne draconiferum me dici rebor honestum ?  
 Me campigenium vocitari sit mihi pulchrum, —  
 Tanquam militibus pudet ista retexere, virtus  
 Accrescat genii, virtute mea generati —  
 670 Cum bene per campum disponere gestio bellum ?  
 Absint, o comites, absint haec vana, quirites,  
 Nunc aliis bellis, aliis signis modo, telis  
 Nunc aliis, aliis utendum viribus, illis  
 Quos ad regna vocat, quos palma perpete donat  
 675 Rex summus Sabaoth, per quem perit ille Behemoth  
 Tam vehemens, violens, vel Leviathan nimis ingens.  
 En vexilla crucis sint frontibus ista choruscis  
 Signa, micant tutis in dextris arma salutis,  
 Spiritus en gladium donat, patientia scutum,  
 680 Multis missilibus nos armat plurima virtus.  
 His bellate precor, his fidite fortiter hortor,  
 His nos aereas iam debellasse catervas,  
 His nos nequitiae caelestis diripuisse  
 Castra recordamur. quid restat ? quid remoramur ?  
 685 Excidit his animis, o pugnax miles, in armis  
 Esse mori pulchrum ? pretium captate laborum  
 Extremamque manum bellis imponite mecum.  
 Proiciant vestrae feralia spicula dextrae,

92 Ed. E. Duemmler, Abh. D. kgl. Akad. d. Wiss. zu Berlin, Phil.-hist. Klasse 1, Berlin 1893, p. 44-125.

- Primus proicio ; clipeos deponite, pono.  
 690 His pro vexillis mortis vexilla salutis  
 Sunt gestanda mihi, clauso certamine belli  
 Cum iam victrices aquilae referentur ad arces.  
 Hunc Exuperium meliori scemate vestrum  
 Non iam signiferum belli, sed pacis alumnum  
 695 Cernetis verae pacis vexilla tenere.  
 Coram rege meo vos nomine quenque ciebo,  
 Vestros sudores replicans ibi regis ad aures,  
 Vos singillatim laudabo, notabo viritim,  
 Ut dentur vobis palmaria digna laboris.  
 700 Hactenus incentor pugnae fueram, repetitor  
 Nunc mercedis ero, non vobis, non mihi deero.  
 Ecce subarrastis caelorum gaudia vobis,  
 Obsidibusque datis pactum vitae pepigistis.  
 Quae lux, quae requies, quae gloria, quantaque merces  
 705 Obsidibus vestris ibi sit de munere regis,  
 His, qui tanta dedit nobisque dabit, patefecit  
 Verbis Mauritii caelis iam mente propinqui.  
 Invidet hic omnes, ó desperatio, partes  
 Virtus nostra tibi, quae nescia cedere morti,  
 710 Scit sperando mori, non desperando resolvi.  
 Si gladios gladiis, si scuta repellere scutis  
 Vellent, dextris, credo, victoria vestris  
 Annueret laudis titulos braviumque salutis.  
 Nobiscum dominus virtutum, brachia nudus  
 715 Hostis habet carnis, carnis confisus in armis.  
 Confisus domino, quis erit confusus in ullo ?  
 Scimus Samsonem manibus lacerasse leonem,  
 Milleque mandibula stravisse viros asinina,  
 Multos viventem, multo plures morientem  
 720 Prostravisse dei fultum virtute potenti.  
 Vires divinas gemit hybrida nempe Goliass,  
 Dum pueri funda cadit icta superbia summa.  
 Ligni vermiculus, David rex ipse tenellus,  
 Ursos informes, catulos, fortesque leones  
 725 Exterrere pedo, solitusque necare lacerto,  
 Bis quadringentos stravit pugnans inimicos.  
 Accedunt fidei vestraeque spei Machabaei,  
 Experti rebus, quid possit vivida virtus :  
 Sic vos non mortem, non formidabitis hostem.  
 730 Martyrii si nos nequaquam nomine dignos  
 Christus censeret, gladios credo removeret  
 A iugulis nostris, viresque repelleret hostis.  
 Quod primogeniti Taneos, paterentur et ipsi,  
 Aut ut per Moysen tunc involvit mare Chencren



- 735 Utque Dathan, Abiron, Chore tunc propter Aaron  
 Deglutivit humus, vivosque recepit Avernus.  
 Sic nos ulciscens te, Maximiane, dehiscens  
 Deglutiret humus maris aut sorberet abyssus,  
 Angelus aut domini, domini gladio sciis uti,
- 740 Qualis in Assyrios, talis saeviret in istos.  
 Lucifer et crucifer nobis duo pocula noster  
 Offert martyrii, tu gratus utrumlibet hauri.  
 Hoc defecato vino rubet et bene passo,  
 Hoc madet a minii vitreo dulcore liei.
- 745 Sanguine dextra rubet, laeva confessio dulcet,  
 Iam nobis istud placuit, decoctius illud  
 Nunc attemperemus, nectar tam dulce probemus.  
 Hoc omnes abiget curas, hoc me mihi reddet,  
 Si quid forte dolet penitus, penitus mihi tollet.
- 750 Hoc genimen vitis, quod se Christus mera vitis  
 Dixit nobiscum patris in regno bibiturum.  
 Cur ego vos onero verborum sirmate ? cerno,  
 Cerno molestari vos, et mea verba gravari.  
 Est animo cupido pia maturanda cupido :
- 755 Rumpite, rumpo moras, patriae curramus ad oras.  
 Certi curremus, sum certus quo veniemus.  
 Non sic pugnandum, caedamus ut aera tantum :  
 Dicite quae dicam, quae dicitis ipseque dicam.  
 Ex vestris verbis haec auri nuntio regis,
- 760 Vosque meis verbis haec auri dicite regis.  
 Asto quidem miles, Caesar, tuus, asto satelles  
 Nostri zelotis, quem viribus ambio totis.  
 Tu longi nobis das donativa laboris,  
 Ille salutis opem praestat veramque quietem.
- 765 Illi debemus latrariam : latrariam sibi demus,  
 Et tibi debemus dulciam : dulciam tibi demus.  
 Debita, Caesar, habes ; cur invidias homo partes  
 Quas debemus ei, qui torquet sidera caeli ;  
 Qui nos formavit, deformatos reparavit,
- 770 Teque velis nolis fecit, qui te quoque donis  
 Ditaret vitae, si velles credere vitae ?  
 Hoc, Caesar, solo, rex hoc disconvenit uno  
 Inter nos et te, quod ei supponere recte  
 Te non horremus, nec thura diis adolemus,
- 775 In sanctisque deum non persequimur, sed amamus.  
 Non hanc ex animis radicem vellere nostris  
 Mortis formido poterit vitaeve cupido.  
 Nostra tuae legis sunt subdita corpora paenis :  
 Nunc debachator, grassator, et exagitator
- 780 In nos tormentis, furias simul exige mentis,

Dissice, dilapida, lacera, dissolve, trucida.  
 Hoc canis atque lupus poterit, leo, tygris et ursus.  
 Nobis horrores hi vident atque dolores,  
 His iocundamur, gaudemus, si patiamur.

785 Devotos cernes morti, sternemur inermes.  
 Dat Paulus nobis obliviam grata doloris,  
 Nos animans veris ad amanda perennia verbis :  
 'Mundi condignae non sunt existimo paenae  
 Ad spem, quam verae supplebit gloria vitae'.

Ihr seht mich, mit Geschützen bewaffnet, die Feldzeichen erheben, ihr, denen ich immer voranschritt, und mit euch habe ich immer Kriege auf mich genommen. Diese Feldzeichen stellten euch die Kräfte wieder her und waren mir eine Freude, als ich glaubte, dass Du, Victoria, über diesem Adler standest und, während wir fochten, Deine Schwingen schütteltest und uns Deine Siegespalmen und schönen Siegeskronen zeigtest. 657 Bald schäme ich mich nun, diese Feldzeichen zu tragen, bald widert es mich an, dass ich diese lange für wert gehalten habe. Wozu nützt es mir, die Manipel des Romulus als Feldzeichen zu tragen ? Ich bereue es, dass diese Hände die vergoldeten Flügel des Jupiter-Vogels getragen haben, Zeugnisse nichtswürdigen Verbrechens. 661 Hältst Du es etwa für Wahrheit, dass der Kriegsvogel Jupiters, der angeblich dem König selbst die Hoffnung auf Regentschaft vorhersagte und, indem er für Jupiter kämpfte und dem kämpfenden Jupiter Blitze übergab, den Titan vom Himmel stürzte, oder dass er Ganymed mit seinen Klauen entführte und zum Dienst als Mundschenk für Jupiter wegtrug ? 666 Oder werde ich denken, dass ich ein anständiger Standartenträger genannt werde ? Soll es für mich schön sein, wohldisziplinierter Soldat genannt zu werden – so wie es mich geniert, dies den Soldaten zu enthüllen, möge die Kraft des Verstandes zunehmen, der durch meine Tugend erzeugt wurde -, wenn ich intensiv danach trachte, das Kriegsgefecht auf dem Schlachtfeld gut auszurichten ? 671 Sie seien ferne, o Kameraden, sie seien ferne, all diese Nichtigkeiten, o Mitbürger ; jetzt sollen andere Kriege, nun andere Feldzeichen, nun andere Waffen und andere Kräfte eingesetzt werden, von jenen Menschen, die Gott zum himmlischen Königreich ruft, die er mit der ewigen Siegespalme beschenkt, 675 er, der höchste König Sabaoth, durch den jenes Ungeheuer Behemoth zugrunde ging, das so wild und gewalttätig war, oder auch der allzu ungeheure Leviathan. Da, diese Standarten des Kreuzes seien die Feldzeichen für die strahlenden Stirnen ; es blitzen in den treffsicheren Händen die Waffen des Heils, nun schenkt der Hl. Geist das Schwert, die Geduld den Schild, und die höchste Tapferkeit bewaffnet uns mit zahlreichen Geschossen. 681 Ich bitte darum : kämpft mit diesen ; ich ermuntere euch : vertraut diesen tapfer ; ich erinnere mich, dass wir mit diesen bereits die luftigen Scharen der Feinde besiegt haben und dass wir mit diesen das Kriegslager der Schlechtigkeit im Himmel zerstört haben. Was bleibt übrig ? Worauf warten wir ? 685 Entfällt es diesen Gemütern, o kämpferischer Soldat, dass es schön ist, in Waffen zu sterben ? Nehmt den Preis für eure Mühen in Empfang, und legt mit mir die letzte Hand an in den Kriegshandlungen. Eure Hände mögen die tödlichen Geschosse nach vorn schleudern, und ich schleudere als erster ; legt eure Schilde ab, und ich tue es als erster. 690 Anstelle von diesen Standarten des Todes müssen die Standarten des Heils von mir getragen werden, wenn nach Abschluß der Kriegshandlung bereits die siegreichen

Legionsadler zur Festung getragen werden. Ihr werdet sehen, dass dieser Exuperius hier in einer besseren Form nicht mehr euer Standartenträger für den Krieg ist, sondern dass er als Zögling des Friedens die Standarten des wahren Friedens hält. 696 Vor meinem König werde ich einen jeden von euch mit Namen ausrufen und dort vor den Ohren des Königs eure Mühen aufzählen. Ich werde euch einzeln preisen, ich werde euch Mann für Mann herausheben, damit euch Siegespalmen überreicht werden, die eurer Strapaze würdig sind. 700 Bislang war ich der Antreiber zum Kampf gewesen, nun werde ich der Eintreiber eures Lohnes sein, und ich werde weder euch noch mich im Stich lassen. Seht, ihr habt euch die Freuden des Himmels mit einem Pfand gesichert, und nach der Stellung von Geiseln habt ihr den Pakt des Lebens abgeschlossen. 704 Welches Licht, welche Ruhe, welcher Ruhm und wieviel Lohn euren Geiseln dort durch die Gunst des Königs zuteil werden wird, hat er, der uns so Gewaltiges gegeben hat und geben wird, durch diese Worte des Mauritius, der in seinem Sinn dem Himmel bereits nahe ist, geoffenbart. 708 Hier neidest du, o Verzweiflung, unsere Tapferkeit alle Teile, unsere Tapferkeit, die, unkundig dem Tod auszuweichen, es versteht, in Hoffnung zu sterben und nicht in Verzweiflung zugrunde zu gehen. Wenn ihr Schwerter mit Schwertern, wenn ihr Schilde mit Schilden bekämpfen wolltet, dann würde, glaube ich, der Sieg durch eure Hände Lobestitel und den Kampfpfeis des Heils gewähren. 714 Mit uns ist der Herr der Tugenden, der nackte Feind hält die Arme des Fleisches in Schach und vertraut auf die Waffen des Fleisches. Wer aber wird in irgendeiner Sache verwirrt werden, der auf den Herrn vertraut? Wir wissen, dass Samson mit seinen Händen einen Löwen zerfleischt hat und mit einer Eselskinnlade tausend Männer hingestreckt hat und viele als Lebender, noch viele mehr aber als Sterbender zu Tode gebracht hat, da er sich auf die mächtige Kraft Gottes stützte. 721 Der Bastard Goliath beklagte wahrlich göttliche Kräfte, als sein überragender Hochmut, getroffen von der Schleuder des Knaben David, zu Boden fiel. Er, ein Holzwürmchen, der König David selbst, war es als ganz junger Mann gewohnt, unförmige junge Bären und tapfere Löwen mit seinem Hirtenstab zu erschrecken und mit dem bloßen Arm zu töten, und er streckte zweimal vierzig Feinde im Kampf nieder. 727 Zu eurem Glauben und eurer Hoffnung kommen die Macchabäer als Bekräftigung hinzu, die darin erfahren sind, was die lebendige Kraft in menschlichen Angelegenheiten vermag: Ebenso werdet ihr den Tod und den Feind nicht fürchten. Wenn Christus uns in keiner Weise der Bezeichnung Martyrium für würdig erachtete, dann würde er, glaube ich, die Schwerter von unseren Kehlen entfernen und die Macht des Feindes vertreiben. 733 Was die Erstgeborenen der ägyptischen Stadt Taneos erlitten, würden dann auch unsere Feinde erleiden, oder wie damals durch Moses das Meer die Ägypter verschlang und wie damals wegen Aaron die Erde Dathan, Abiron und Chore verschlang und die Unterwelt sie lebendig aufnahm. 737 Um uns zu rächen, würde so auch Dich, Maximianus, die Erde in einer gähnenden Spalte verschlingen oder der Abgrund des Meeres aufnehmen, oder der Engel des Herrn, kundig im Gebrauch des Schwertes des Herrn, würde, ebenso wie einst gegen die Assyrer, so nun gegen diese unsere Feinde wüten. 741 Unser Lichträger und Kreuzträger bietet uns zwei Becher des Martyriums an, und Du bist willkommen zu entscheiden, aus welchem der beiden auch immer getrunken werden soll. Der eine Becher ist rot von Wein, der gut vergoren und gekeltert ist, der andere ist feucht von der durchsichtigen Süße zinnoberröten Weins. Der rechte Becher ist rot von Blut, die Märtyrerbekenntnis ist süß im linken, und schon hat das eine unseren Beifall gefunden,

bald wollen wir dann jenes andere Ausgereifere probieren und den so süßen Nektar kosten. 748 Dies wird alle Sorgen vertreiben, dies wird mich mir zurückgeben, und wenn irgendetwas vielleicht in meinem Inneren schmerzt, wird es mir aus meinem Inneren beseitigt werden. 750 Dies ist die Frucht des Weinstocks, weil Christus sich den unverfälschten Weinstock nannte und verkündete, dass er im Reich seines Vaters wieder mit uns trinken werde. Warum soll ich euch mit einem langschleppenden Gewand von Wörtern belasten ? Ich sehe es, ich sehe es, dass ich euch zur Last falle und euch meine Worte lästig sind. 754 Im Geist wohnt eine fromme Begierde, eine Begierde, die reifen muß : Durchbrecht das Zaudern ; ich durchbreche es ; wir wollen zum Gestade des Vaterlandes eilen. Wir werden in Sicherheit eilen ; ich bin mir sicher, wohin wir kommen werden. 757 Es muß nicht so gekämpft werden, dass wir nur Luft töten : Sagt, was ich sagen werde, und ich selbst werde sagen, was ihr sagt. Von euren Worten melde ich dies dem Ohr des Königs, - und ihr sagt mit meinen Worten dies dem Ohr des Königs. Ich stehe freilich bereit, Caesar, als Dein Soldat ; ich stehe jedoch auch bereit als Gefolgsmann unseres eiferüchtigen Gottes, dem ich mit allen Kräften nachfolge. 763 Du gibst uns Geschenke für unsere langwährende Mühe, jener verleih die Kraft des Heils und wahre Ruhe. Jenem schulden wir Gefolgschaft : wir wollen ihm Gefolgschaft leisten. Auch Dir schulden wir Dienst : wir wollen Dir den Dienst leisten. Du, Caesar, bekommst, was Dir geschuldet wird ; warum bist dann Du als Mensch neidisch auf die Teile, die wir dem schulden, der die Sterne am Himmel ihre Kreise ziehen läßt, der uns gestaltet hat und uns, als wir Schaden genommen hatten, wiederhergestellt hat und der auch Dich, ob Du willst oder nicht, geschaffen hat, der auch Dich mit den Gaben des Lebens beschenken würde, wenn Du dem Leben vertrauen wolltest ? 772 In diesem allein, Caesar, in diesem einzigen Punkt erzeugt der König, unser Gott, eine Dissonanz zwischen uns und Dir, weil wir nicht davor zurückscheuen, Dich ihm in rechter Weise unterzuordnen, und wir zünden keinen Weihrauch für die Götzen an, und wir verfolgen Gott nicht in seinen Heiligen, sondern lieben ihn. 776 Weder die Furcht vor dem Tod noch die Gier nach Leben könnten diese Grundüberzeugung aus unseren Gemütern reißen. Unsere Körper sind den Strafen Deines Erlasses unterworfen : Du, jetzt als rasender Tyrann, Bandit und Zensor gegen uns durch Folterungen, vertreibe zugleich die Furien des Verstandes, zerschneide uns, steinige uns, zerfleische uns, vernichte uns, schlachte uns hin. 782 Dies sollten der Hund und der Wolf können, der Löwe, der Tiger und der Bär. Diese Schrecken und Schmerzen gelten uns nichts. Wir spotten über sie ; wir freuen uns, wenn wir leiden. Du wirst uns als dem Tod Hingegebene sehen, und wir werden waffenlos niedergestreckt werden. 786 Paulus gibt uns willkommenes Vergessen des Schmerzes, indem er uns mit wahren Worten zur Liebe der ewigen Dinge ermuntert : « Die Strafen der Welt sind, glaube ich, nichts im Vergleich mit der Hoffnung, die die Herrlichkeit des ewigen Lebens erfüllen wird. »

# Les sources littéraires du plaidoyer des Thébains adressé à l'Empereur dans la *Passio Acaunensium Martyrum* (chap. 9) attribuée à Eucher de Lyon (BHL 5737-5739).

Jean-Louis Feiertag  
Université de Fribourg

Quelles que soient les interprétations proposées par les historiens au sujet des événements que prétendent rapporter les deux versions de la Passion de la Légion Thébaine, il existe parmi eux un consensus pour reconnaître que les discours des différents protagonistes, aussi bien dans la version attribuée à Eucher que dans sa concurrente anonyme, sont des fictions littéraires. Aucune édition et aucune étude détaillée n'a fourni à ce jour une liste des sources ou plutôt des allusions présentes à l'arrière-plan de ces discours<sup>1</sup>. Tel est l'objet de cette contribution. Pour les passages concernés, nous ne notons pas de différences entre les éditions de la version euchérienne par B. Krusch<sup>2</sup> et C. Wotke<sup>3</sup>. Nous citons donc d'après l'édition la plus récente et la mieux fondée sur la tradition manuscrite : celle de Krusch dans les MGH.

En guise d'avant-propos, il convient de signaler au lecteur que la Passion des Thébains elle-même ne cite jamais nommément les auteurs dont elle s'inspire. Mais on sait que la version attribuée à l'évêque de Lyon est parfois accompagnée d'une lettre qui la présente. Cette lettre est placée par quelques manuscrits<sup>4</sup> sous le nom d'Eucher, qui

- 1 On trouvera toutefois quelques parallèles notés par S. PRICOCO, *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico (Filologia e critica 23)*, Roma 1978, p. 223-244.
- 2 B. KRUSCH, *MGH. Script. rer. merov.* 3, 1896, p. 32-39.
- 3 Dans *CSEL* 31, 1894, p. 165-172.
- 4 Enumérés dans J.M. THEURILLAT, *L'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune des origines à la réforme canoniale, 515-840 environ, Vallesia*, 9 (1954), p. 12-13. Cette lettre se place immédiatement après le récit dans le ms. le plus ancien (Paris. B.N. Lat. 9550, VII<sup>e</sup> s.). Outre le fait que ces ms. ne sont pas nombreux, on devra souligner que la Passion elle-même n'est généralement pas précédée du nom de son auteur dans les témoins qui la transmettent, et qu'Avit de Vienne témoigne dans une homélie prononcée à Agaune en 515 (*MGH.AA*, 6/2, p. 145) de la lecture de la Passion dans la Basilique, mais sans l'attribuer à Eucher. A l'intérieur même de la lettre, on notera, dans le texte de l'éditeur B. KRUSCH, une certaine tension dans la dernière phrase, où l'auteur s'adresse à un groupe de personnes (*mementote uos...*) en même temps qu'à l'évêque destinataire (*domine*) : *Mementote uos quoque nostri, in conspectu Domini sanctorum semper officiis inhaerentes, domine sancte et merito beatissime frater*, ed. B. KRUSCH, *MGH. Script. rer. merov.* 3, 1896, p. 40,10-12. On attendrait plutôt ici : *memento tu...inhaerens*. Mais l'apparat critique de KRUSCH précise que ce texte résulte d'une deuxième main dans le ms. de Paris. B.N. Lat. 9550 alors que la première est illisible. Une nouvelle édition serait donc souhaitable. Ces remarques ne suffisent sans doute pas, en l'absence

devient ainsi l'auteur de cette version de la Passion. On y apprend qu'il a reçu de certaines personnes un *ordo*<sup>5</sup> et présente sa narration comme *scripta haec nostra*<sup>6</sup> en s'en attribuant ainsi sans la moindre réserve la paternité intégrale. Étant admis que la Passion n'est pas une invention pure et simple de son esprit<sup>7</sup>, on ne peut donc exclure qu'il se soit servi d'un récit complet déjà en circulation — où auraient figuré les discours mis dans la bouche des martyrs — qu'il aurait simplement remanié dans un travail rédactionnel de portée limitée. Si on pouvait accepter cette hypothèse<sup>8</sup>, à vrai dire difficilement vérifiable, ce récit pourrait alors être une source commune à la version d'Eucler et à la Passion anonyme (BHL 5741-5745), qui en dépendrait également. Mais, en sens inverse, l'éventualité d'une utilisation du texte d'Eucler, à côté d'autres sources, par la version anonyme, au moins à un certain moment de son évolution, ne peut pas non plus être rejetée.

Dans tous les cas, il faudra reconnaître que le travail d'Eucler, auteur ou peut-être seulement interpolateur, s'est exercé à partir de certaines données de manière à produire une œuvre originale. Qu'ils soient entièrement ou partiellement son œuvre, les discours mis dans la bouche des martyrs se présentent comme des élaborations littéraires. Ces plaidoyers empruntent en effet des thèmes et une terminologie d'origine apologétique soulignant l'incompatibilité de la foi chrétienne avec tout acte considéré comme idolâtre. Mais leur auteur insiste d'autre part, en accord avec une tendance contemporaine, sur la légitimité et l'utilité du service militaire. Il faut noter que cette insistance n'est pas présente dans la version anonyme de la Passion des Thébains (BHL 5741-5745), qui ne fait plus ressortir que l'incompatibilité de la foi avec les exigences impériales.

d'autres éléments, à rejeter l'attribution traditionnelle à Eucler de Lyon, confortée notamment par le fait que le ms. B.N. Lat. 9550 – d'origine inconnue, mais qui fut utilisé par Florus de Lyon au IX<sup>e</sup> s. et aurait donc pu avoir été copié dans la ville épiscopale d'Eucler (comme le note E. A. LOWE, *Codices Latini Antiquiores*, t. 5, n. 589) – inclut la Passion et sa lettre d'accompagnement dans un recueil essentiellement consacré à des œuvres de l'évêque de Lyon. Ce dernier aurait donc fort bien pu vouloir mettre en circulation la Passion comme un texte anonyme, alors que la lettre d'accompagnement adressée à son destinataire n'aurait été reproduite (sans l'autorisation d'Eucler ?) qu'en un petit nombre d'exemplaires.

- 5 L'évêque de Lyon affirme qu'il s'est renseigné auprès d'*idonei auctores* — dépendant eux-mêmes d'Isaac de Genève — dont il a reçu un *ordo* du récit : *Porro ab idoneis auctoribus rei ipsius ueritatem quaesiui, ab his utique, qui adfirmabant, se ab episcopo Genauensi sancto Isaac hunc quem praetuli passionis ordinem cognouisse*, ed. B. KRUSCH, *MGH. Script. rer. merov.* 3, 1896, p. 40,2-4. Le même mot revient au début de la Passion elle-même : *Sanctorum passionem martyrum, qui Acaunum glorioso sanguine inlustrant, pro honore gestorum stilo explicamus, ea utique fide, qua ad nos martyrii ordo peruenit...* ed. B. KRUSCH, *MGH. Script. rer. merov.* 3, 1896, p. 32,36-37-33,1. *Ordo* peut recevoir de multiples sens : il est possible qu'il qualifie une histoire ou des informations chronologiques concernant tel personnage ou tel fait, et donc un récit (voir *Thesaurus Linguae Latinae*, t. 9, col. 956,65-77). Mais il peut aussi désigner seulement le déroulement d'un fait qui n'est pas consigné par écrit. Un récit oral de pèlerins — selon l'hypothèse envisagée par J.M. THEURILLAT, L'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune des origines à la réforme canoniale, 515-840 environ, *Vallesia*, 9 (1954), p. 13 — ou des informations transmises par lettre sont donc tout aussi plausibles.
- 6 Ed. B. KRUSCH, *MGH. Script. rer. merov.* 3, 1896, p. 40,7.
- 7 La basilique d'Agaune et le culte de ses martyrs sont antérieurs à l'épiscopat d'Eucler. Voir L. BLONDEL, Les anciennes basiliques d'Agaune, *Vallesia*, 3 (1948), p. 18-23.
- 8 Sur cette hypothèse, voir H. DE RIEDMATTEN, L'historicité du martyr de la légion thébaine, *Annales Valaisannes*, 2ème série, 11 (1961-1962), p. 338-340. Avant lui, M. BESSON, *Monasterium Acaunense*, Fribourg 1913, p. 12 sv. avait déjà envisagé l'antériorité de la version anonyme par rapport à Eucler.

Les résultats de la présente analyse ne parviendront pas à démontrer — bien qu'on ne puisse pas l'exclure — une lecture directe par Eucher ou par sa source des auteurs et des textes — dont il utilise les expressions ou partage les idéaux. Les passages proposés comme parallèles ne constituent pourtant pas que de simples rapprochements doctrinaux envisagés en dehors de toute chaîne de transmission : ils pouvaient lui être connus à travers des intermédiaires ou des traditions. On n'oubliera pas non plus que, citant dans son *de contemptu mundi* les exemples de différents auteurs qui ont rompu avec le monde pour embrasser la vie ascétique, l'évêque de Lyon mentionne Clément de Rome, Grégoire le Thaumaturge, Grégoire de Nazianze et Paulin de Nole<sup>9</sup>. Quelques lignes plus loin, il cite d'autres représentants de l'éloquence chrétienne<sup>10</sup> : Firmianum, Minutium, Cyprianum, Hilarium, Ioannem<sup>11</sup>, Ambrosium. De brèves listes de noms plus ou moins semblables à ces derniers se rencontrent dans les lettres 70<sup>12</sup> et 58<sup>13</sup> de Jérôme, ainsi que dans le *de Doctrina Christiana*<sup>14</sup> d'Augustin. Cela ne signifie pourtant pas qu'Eucher veut faire croire à ses lecteurs qu'il possède une culture littéraire étendue en mentionnant simplement les noms d'auteurs célèbres sans avoir lu leurs ouvrages. L'analyse de P. Courcelle — qui ne dit toutefois rien de la Passion des Thébains —, dans son étude sur les sources de l'évêque de Lyon, a proposé d'attribuer à Eucher une lecture directe de certaines œuvres d'Augustin, Lactance, Jérôme, Ambroise, Jean Cassien, Rufin d'Aquilée, des Sentences du Pseudo-Sextus, mais aussi du *de officiis* de Cicéron et de passages de Virgile<sup>15</sup>. L'évêque de Lyon ne mentionne pas Tertullien, mais, dans un tel environnement littéraire, il est difficile qu'il l'ait ignoré. Par conséquent, il est fort vraisemblable que, comme Jérôme, Augustin, ou même son collègue Salvien<sup>16</sup>, il ait aussi lu certaines œuvres de l'Africain tout en refusant de lui accorder une place d'honneur en raison de son lien avec le montanisme<sup>17</sup>.

Dans la Passion attribuable à Eucher, on peut relever la présence de trois réponses des Thébains aux exigences de l'empereur. La première est extraite du chap. 4. Il s'agit d'un simple refus<sup>18</sup>. La seconde se trouve au chap. 6 : les Thébains proclament à nouveau leur opposition à la demande impériale de persécution des chrétiens. Elle est ici appuyée sur une brève profession de foi<sup>19</sup>.

9 Ed. S. PRICOCO, *Eucherio di Lione. Il rifiuto del mondo (Biblioteca Patristica 16)*, Firenze 1990, p. 80,366-82,396.

10 Ed. S. PRICOCO, *Eucherio di Lione. Il rifiuto del mondo (Biblioteca Patristica 16)*, Firenze 1990, p. 82,396-399 avec le commentaire p. 175-177.

11 Jean Cassien.

12 *Epist.* 70,5.

13 *Epist.* 58,10.

14 *Doctr. christ.* 2,40,61.

15 P. COURCELLE, Nouveaux aspects de la culture lérinienne, *Revue des Etudes Latines*, 46, (1968), p. 399.

16 Voir J.P. WALTZING, Tertullien et Salvien, *Musée Belge*, 19 (1929), p. 37-47.

17 Sur l'usage de Tertullien en dehors d'Afrique, voir Y.M. Duval, L'influence des écrivains africains du III<sup>e</sup> s. sur les écrivains chrétiens de l'Italie du Nord dans la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> s., *Antichità Altoadriatiche*, 5 (1974), p. 223.

18 *solī crudelitātis ministerium detrectare ausi sunt adque huiusmodi praeceptis se obtemperaturos negant*, ed. B. KRUSCH, *MGH. Script. rer. merov.* 3, 1896, p. 34,4-5.

19 *uociferatio passim ac tumultus in castris exoritur adfirmantium, numquam se ulli in haec tam sacrilega ministeria cessuros, idolorum se profana semper detestatos, christianis se inbutos sacris et diuinæ religionis cultu institutos*,

A propos du vocabulaire de ce passage du chap. 6, on peut remarquer que certaines expressions s'enracinent dans la littérature apologétique : le christianisme est fréquemment présenté comme *religio diuina* dans les Institutions Divines de Lactance. De même, l'adjectif *profanus*, trouvé dans l'expression *profana idolorum*, qualifie le culte païen dans les œuvres de Tertullien<sup>20</sup>, Lactance<sup>21</sup>, et Firmicus Maternus<sup>22</sup>, ainsi que dans des textes des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> s.<sup>23</sup> qui réutilisent ce vocabulaire. Toujours à propos de cette expression, on notera qu'on trouve un frappant parallèle dans une loi du Code Théodosien 16,10,21<sup>24</sup>. Elle interdit d'admettre dans l'armée et l'administration ceux qui auront participé à l'*error profanus* du culte païen. Il n'y a sans doute pas ici d'allusion à la loi dans la Passion. Mais le même état d'esprit est lisible au chap. 6 : les soldats chrétiens protestent qu'ils ont toujours refusé les *profana idolorum*. D'ailleurs, plusieurs autres lois des empereurs des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> s. restreignant les droits des païens se servent d'un vocabulaire semblable, d'origine apologétique<sup>25</sup>. Il devient donc courant à cette époque de se servir de telles expressions lorsqu'il est question des païens.

Venons-en à la troisième réponse des Thébains ! C'est le discours le plus long et le plus construit. On le trouve au chap. 9. Il fait suite aux exhortations de Maurice, Exupère et Candide, qui rappellent à leurs camarades la nécessité de rester fidèles au *sacramentum Christi* et aux *leges diuinae*<sup>26</sup>. Ce vocabulaire nous renvoie d'abord aux apologètes Tertullien et Lactance. Les compagnons d'armes du soldat chrétien sont désignés par le même terme : *commilitones*, dans le *de corona* de Tertullien<sup>27</sup>. Le *sacramentum Christi* fait allusion au baptême en tant que serment. C'est une autre thématique issue des œuvres de l'Africain<sup>28</sup>. L'expression *lex diuina* au sens de religion chrétienne apparaît chez Lactance (Inst. V,13,5) et appartient à ce vocabulaire apologétique de base réutilisé dans une vaste littérature anti-païenne<sup>29</sup>, à laquelle nous avons fait allusion au paragraphe précédent.

Cette troisième réponse des Thébains<sup>30</sup> est conforme aux exigences de leurs chefs. Elle est introduite par l'expression : *quae feruntur fuisse in hunc modum*. Il s'agit de propos

*unum se aeternitatis Deum colere, extrema experiri satius esse, quam aduersum christianam fidem uenire,*  
ed. B. KRUSCH, MGH. Script. rer. merov. 3, 1896, p. 35,3-8.

20 *Coron.* 13,7.

21 *Inst.* 4,10,11.

22 *Err.* 6,1.

23 Voir le *Thesaurus Linguae Latinae* à l'article *profanus*, t. 10/2, col. 1665,28-68.

24 *Qui profano pagani ritus errore seu crimine polluantur, hoc est gentiles, nec ad militiam admittantur nec administratoris uel iudicis honore decorentur.* Cette loi est datée du 7 déc. 416, mais ne porte pas le lieu de sa promulgation.

25 *Cod. Theod.*, ed. Th. MOMMSEN, 16,2,5 : *ritum alienae superstitionis ; qui sanctissimae legi seruiunt* (= les chrétiens) ; 16,10,3 : *superstitio* ; 16,10,7 : *sacrilegus ; excolendum ; profanandum* ; 16,10,10 : *quis profano ritui deditus* ; 16,10,12,2 : *uiolatae religionis reus ; superstitione* ; 16,10,17 : *profanos ritus* ; 16,10,19,3 : *sacrilegi ritus* ; 16,10,25 : *uenerandae christianae religionis*.

26 Chap. 8 : *Fidelium commilitonum et iam martyrum exempla ingerens, pro sacramento Christi, pro diuinis legibus, si ita necessitas ferret, omnibus et moriendum suadebat...*, ed. B. KRUSCH, MGH. Script. rer. merov. 3, 1896, p. 35,18-20.

27 TERT., *cor.* 15 (CCSL 2, p. 1065,17).

28 Voir D. MICHAELIDES, *Sacramentum chez Tertullien*, Paris 1970, p. 48 ; 166-168.

29 Voir l'article *lex* du *Thesaurus Linguae Latinae*, t. 7, col. 1245.

30 *Milites sumus, imperator tui, sed tamen serui, quod libere confitemur, Dei. Tibi militiam debemus, illi innocentiam ; a te stipendium laboris accepimus, ab illo uitae exordium sumpsimus. Sequi imperatorem in hoc nequaquam possumus, ut auctorem negemus Deum, utique auctorem nostrum, Deum auctorem, uelis nolis, tuum. Si non in*



que l'on rapporte avoir été tenus de la manière suivante. *In hunc modum* est une expression équivalente à *sic* ou *ita*, qui, lorsqu'elle introduit un discours prononcé oralement ou une objection possible, en marque le caractère fictif<sup>31</sup>. Le lecteur en est donc informé. Elle s'articule en trois moments principaux, dont on retrouve un équivalent à l'intérieur du Discours de Maurice dans la Passion anonyme :

1) L'affirmation de la subordination du service militaire terrestre au service du Dieu unique et créateur. Elle justifie le refus d'obéir à l'ordre de persécution.

2) L'affirmation de l'existence d'une guerre menée par des soldats chrétiens sans préjudice pour la foi chrétienne. Cette guerre est celle que les Thébains ont menée avant la réception de l'ordre de persécution. Leurs états de service sont alors rappelés en même temps que leurs idéaux et leur vaillance, déjà soulignée au chap. 3.

3) L'affirmation de la détermination des légionnaires à mourir pacifiquement pour leur foi malgré l'exécution de leurs camarades<sup>32</sup>. Elle est suivie d'une profession de christianisme (*christianos nos fatemur*), telle qu'on en trouve dans les récits d'interrogatoires de chrétiens.

Les trois parties de cette réponse ont un équivalent dans les Actes de certains martyrs de l'époque de Dioclétien. Un parallèle a déjà été noté avec ces récits, mais non approfondi, par Ernst Gegenschatz<sup>33</sup>. Cet auteur remarque simplement qu'Eucler fait des Thébains de valeureux soldats au contraire des déserteurs ou réfractaires chrétiens condamnés dans certains des textes dont il va être question maintenant. Il s'agit des Actes du centurion Marcellus, du vétéran Iulius et de Maximilianus, avec lesquels on remarque non seulement le parallélisme d'opposition noté par Gegenschatz, mais de frappantes ressemblances dans le déroulement de l'interrogatoire. Ces martyrs militaires ont été exécutés, comme il est dit de la Légion Thébaine, sous Dioclétien, mais on ne peut savoir à quelle époque les Actes

*tam funesta compellimur, ut hunc offendamus, tibi, ut fecimus hactenus, adhuc parebimus; si aliter, illi credebimus potius, quam tibi. Offerimus nostras in quemlibet hostem manus, quas sanguine innocentium cruentare nefas ducimus. Dexteræ istæ pugnare aduersum impios adque inimicos sciunt, laniare pios et ciues nesciunt. Meminimus, nos pro ciuibus potius, quam aduersus ciues arma sumpsisse. Pugnauius semper pro iustitia, pro pietate, pro innocentium salute. Haec fuerunt hactenus nobis pretia periculorum. Pugnauius pro fide; quam quo pacto conseruabimus tibi, si hanc Deo nostro non exhibemus? Iurauimus primum in sacramenta diuina, iurauimus deinde in sacramenta regia; nihil nobis de secundis credas necesse est, si prima perumpimus. Christianos ad poenam per nos requiri iubes. Iam tibi ex hoc alii requirendi non sunt, habes hic nos confitentes: Deum patrem auctorem omnium et filium eius Iesum Christum deum credimus. Vidimus laborum periculorumque nostrorum socios, nobis quoque sanguine aspersis, trucidari ferro, et tamen sanctissimorum commilitonum mortes et fratrum funera non fleuimus, non doluimus, sed potius laudauimus et gaudio prosecuti sumus, quia digni habitis essent pati pro domino Deo eorum. Et nunc non nos uel haec ultimæ uitæ necessitas in rebellionem coegit, non nos aduersum te, imperator, armauit ipsa saltim, quæ fortissima est in periculis, desperatio. Tenemus, ecce! arma et non resistimus, quia mori quam occidere satis malumus, et innocentes interire, quam noxii uiuere præoptamus. Si quid in nos ultra statueris, si quid adhuc iusseris, si quid admoueris, ignes, tormenta, ferrum subire parati sumus. Christianos nos fatemur, persequi christianos non possumus, ed. B. KRUSCH, MGH. Script. rer. merov. 3, 1896, p. 36,5-37,5.*

31 Voir par ex. LIV. 34,13,10; AUG., c. Faust. 27,1 (CSEL 25, p. 738,4-5).

32 L'énumération des peines qu'ils sont prêts à supporter : *ignes, tormenta, ferrum*, restitue une association bien connue dans la littérature latine chrétienne, où toutefois *ferrum* est remplacé par *gladius* : voir CYPR., *patient.* 12 : *gladius, bestiae, ignes, cruces omnia denique tormentorum ac poenarum genera* (CCSL 3A, p. 125,234-235); HIER., in *Mich.* 1,4,1-7 : *gladius, ignes, tormenta* (CCSL 76, p. 471,176); AUG., in *epist. Ioh.* 3,12 : *ignes, tormenta, bestias* (PL,35,2004).

33 Der Bericht des Eucherius über das Martyrium des hl. Mauritius und der Thebäischen Legion, dans *Neue Perspektiven (Klassische Sprachen und Literaturen 23)*, München 1989, p. 122.

de leur martyre ont été rédigés. Ceux de Marcellus et Maximilianus transmettent un compte-rendu concis et daté avec plus ou moins de précision de leur interrogatoire et de leur condamnation par tel ou tel magistrat. On ignore s'il est basé sur des témoignages, vrais ou faux, de chrétiens ayant assisté à l'audience ou sur un procès-verbal officiel. Quoi qu'il en soit, la rédaction, réalisée sans doute dans un milieu chrétien, ne peut pas être trop éloignée de l'époque des faits. On admettra en tout cas que ces Actes sont largement antérieurs à l'époque d'Eucher, même si nous n'en connaissons pas de citations au IV<sup>e</sup> s. Dans les Actes de Marcellus et Iulius, on peut distinguer trois parties dans la réponse du soldat lors de son interrogatoire :

1) La déclaration par le soldat de son refus de servir accompagné d'une profession de christianisme<sup>34</sup>.

2) Le rappel des états de service du militaire<sup>35</sup>.

3) La réaffirmation par ce dernier de sa désobéissance volontaire suivie de la condamnation à mort<sup>36</sup>.

Ces trois moments (affirmation de la foi — états de service — réaffirmation de la foi face à la mort) se retrouvent, mais avec des nuances très différentes, à l'arrière-plan du discours des Thébaïnes au chap. 9 de la Passion attribuée à Eucher. On note aussi quelques parallèles textuels.

1) La première partie de cette réponse, consacrée au thème de la subordination du service militaire terrestre au service de Dieu est construite sur une série d'oppositions relatives, où, dans chaque cas, les réalités opposées ou plutôt associées, doivent se tolérer réciproquement<sup>37</sup>. Il y a tout d'abord l'association du soldat (*miles*) de l'empereur au serviteur de Dieu (*seruus dei*). *Seruus dei* est une expression d'origine biblique (Dn 6,20 ; 9,11) ayant reçu par la suite différentes significations<sup>38</sup>. Dans la Passion, il s'agit simplement du sens biblique : le serviteur de Dieu par opposition à celui des idoles. Nous trouvons ensuite l'association du service militaire à l'*innocentia* réclamée par Dieu. Ces notions étaient irréductiblement opposées l'une à l'autre dans le *de corona* de Tertullien<sup>39</sup> de même que dans les Actes de Maximilianus, où le jeune réfractaire, fils d'un vétéran, affirme : *non possum militare, non possum malefacere : christianus sum*<sup>40</sup>. Mais la Passion adopte sur le même thème une perspective totalement opposée à celle des Actes en affirmant qu'il est possible de rendre à l'empereur le service militaire et en même temps à Dieu une vie d'intégrité. De l'empereur, le soldat peut recevoir la solde correspondant

34 *Acta Marcelli* 2,1 (*The Acts of the Christian Martyrs*, transl. H. MUSURILLO, Oxford 1972, p. 251,17-21 : *Marcellus respondit — dei omnipotentis*) ; *Acta Iulii* 1,3-4 (MUSURILLO, p. 260,6-13 : *praeses — obliuisci*).

35 *Acta Marcelli* 4,1 (MUSURILLO, p. 252,11-12 : *centurio — militabam*) ; *Acta Iulii* 2,3 (MUSURILLO, p. 260,22-262,1 : *quam militiam — ueteranus*).

36 *Acta Marcelli* 4,2—5,1 (MUSURILLO, p. 252,17-254,5 : *proieci — placet*) ; *Acta Iulii* 3,6-7 (MUSURILLO, p. 264,2-5 : *elegi — sententiam*).

37 On relira à propos de ce passage le commentaire de S. PRICOCO dans l'*op. cit.* au n. 1, p. 232-234.

38 Notamment dans la littérature ascétique, voir L. Th. LORIÉ, *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii (Latinitas christianorum primaeva* 11), Nijmegen 1955, p. 93-94 ainsi que J. VAN DER LOF, The Threefold Meaning of « *seruus dei* » in the Writings of saint Augustine, *Augustinian Studies*, 12 (1981), p. 43-60.

39 TERT., *cor.* 11 (CCSL 2, p. 1056,9-11) : *...licebit in gladio conuersari, domino pronuntiante gladio periturum qui gladio fuerit usus ?*

40 MUSURILLO, p. 244,11.

à son travail (*stipendium laboris*) tout en recevant de Dieu l'origine même de sa vie (*exordium uitae*). On lit dans les Actes de Maximilianus une expression de même sens : *uitae principem*, mais qui désigne le Christ lui-même, suivi par tous les chrétiens, et appelé aussi *salutis auctorem*<sup>41</sup>. Il n'est pas possible, est-il encore dit, de suivre l'empereur au point de renier le Dieu créateur. Euchèr ou sa source inverse ici le thème cyprienique du *Christum sequi*<sup>42</sup> et conditionne cette fidélité à l'empereur en lui imposant de ne pas renier le *Deum auctorem*, expression fréquente chez les apologistes Tertullien et Minucius Felix, et passée chez divers auteurs du IV<sup>e</sup> s.<sup>43</sup>

2) Dans la seconde partie du Discours, l'auteur insère dans le rappel des états de service des Thébains une théorie de la guerre juste conforme à ce qu'on peut lire chez Ambroise ou Augustin. Il est important ici de rappeler qu'Euchèr nomme explicitement l'évêque de Milan parmi les auteurs chrétiens à l'intérieur de son *de contemptu mundi*<sup>44</sup>. En ce qui concerne Augustin, l'évêque de Lyon ne le cite pas explicitement, mais P. Courcelle<sup>45</sup> ainsi que S. Pricoco<sup>46</sup> ont montré des allusions à différents passages des Confessions, du *de Ciuitate Dei*, du *de Trinitate*, ou du *de Genesi ad Litteram*. Il est de toute façon connu dans les milieux léridiens de l'époque d'Euchèr en raison de la controverse dite semi-pélagienne<sup>47</sup>.

Les soldats disent notamment avec insistance qu'ils ont combattu pour les citoyens, et ne les ont jamais massacrés<sup>48</sup>. Cela est conforme au rejet de la guerre civile par Ambroise<sup>49</sup> ou Augustin dans le *de Ciuitate Dei*<sup>50</sup>, mais, d'une manière plus générale, cela s'accorde bien avec la littérature païenne latine, qui souligne régulièrement le grave danger des guerres civiles pour l'Etat<sup>51</sup>. Ils ont combattu pour la justice, pour la *pietas*, que l'on peut traduire dans ce contexte par l'attachement à la patrie, pour le bien des innocents<sup>52</sup>. Nous mettrons ce passage en parallèle avec un extrait du *de Officiis* d'Ambroise (1,127-130). Dans sa réflexion sur la connexion des principales vertus entre elles, l'évêque de Milan — notant que de la justice relève la *pietas* vis-à-vis de Dieu, de la patrie et des parents — y fait l'éloge du courage qui protège la patrie contre les barbares, défend les faibles ou les alliés contre les bandits et relève par là de la vertu de justice<sup>53</sup>.

41 *Acta Maximiliani* 4 (MUSURILLO, p. 246,14-15) : *Hunc sequimur uitae principem, salutis auctorem.*

42 Cfr S. DELEANI, *Christum sequi. Étude d'un thème dans l'œuvre de Saint Cyprien*, Paris 1979.

43 Sur *auctor* appliqué à Dieu, voir la *Bibliographie zur lateinischen Wortforschung*, hg. v. O. HILTBRUNNER, t. 3, Bern 1988, p. 27-28.

44 Passage cité au n. 10.

45 Op. cit. au n. 15, p. 381-399.

46 Dans le commentaire de l'édition citée au n. 9.

47 Cfr R. H. WEAVER, article « Léridiens », dans *Augustine Through the Ages*, ed. A.D. FITZGERALD, Grand Rapids 1999, p. 491-492.

48 *Dexteræ istae...laniare pios et ciues nesciunt ; ...nos pro ciuibus potius, quam aduersus ciues arma sumpsisse* (ed. B. KRUSCH, *MGH. Script. rer. merov.* 3, 1896, p. 36,13 et 15).

49 *Apol. Dav.* 1,6,27 : *...sic romana uirtus suis motibus fracta consenuit* (SC 239, p. 108,19).

50 3,23-31.

51 A ce sujet, voir P. JAL, *La guerre civile à Rome. Etude littéraire et morale de Cicéron à Tacite*, Paris 1963, p. 360 sv.

52 *Pugnauius semper pro iustitia, pro pietate, pro innocentium salute* (ed. B. KRUSCH, *MGH. Script. rer. merov.* 3, 1896, p. 36,14-15).

53 *Off.* 1,127 : *iustitiae autem pietas est : prima in Deum, secunda in patriam, tertia in parentes, item in omnes...* (ed. M. TESTARD, t. 1, CUF, Paris 1984, p. 156) ; 1,129 : *Liquet igitur et has et reliquas cognatas sibi esse*

Les soldats ajoutent qu'ils ont combattu pour la *fides*, la fidélité aux engagements<sup>54</sup>. Cet idéal est affirmé dans un fragment du *De Republica* de Cicéron, conservé dans le *de Ciuitate Dei*<sup>55</sup>. Une cité doit entreprendre une guerre *aut pro fide aut pro salute*. Finalement, les Thébains affirment qu'ils ont prêté d'abord serment à Dieu, et seulement ensuite à l'empereur<sup>56</sup>. Cette thématique de l'opposition des deux *sacramenta* — également présente dans la Passion anonyme<sup>57</sup> — c'est-à-dire le baptême et le serment militaire, reprend celle du chap. 11 du *de Corona* de Tertullien<sup>58</sup>. Le serment militaire est subordonné aux engagements baptismaux, impliquant la non-reconnaissance de toute divinité extérieure à l'unique Dieu créateur. Mais il y a bel et bien une place pour la fidélité à l'empereur, même si elle est soumise à des conditions posées par la foi.

On ne trouvera pas dans la Passion anonyme une telle théorie de la guerre juste. Cette dernière se contente de mentionner que les soldats se sont engagés à défendre l'Etat<sup>59</sup> sans indiquer, comme dans la version attribuée à Eucher, qu'ils ont effectivement combattu *pro iustitia, pro pietate, pro innocentium salute, pro fide*. Cette insistance sur les vertus du service militaire va dans le même sens qu'une autre position défendue par l'évêque de Lyon dans son *de contemptu mundi*, composé vers 430 : l'Empire romain est un instrument de propagation de la foi chrétienne<sup>60</sup>. En soutenant cette vue, commune à Ambroise<sup>61</sup>, Prudence<sup>62</sup>, Jérôme<sup>63</sup> et Orose<sup>64</sup>, Eucher ne semble pas admettre, même s'il ne le dit pas explicitement, l'idée que l'Empire puisse disparaître à plus ou moins court terme. En cela, il s'oppose à son contemporain et confrère de Lérins : Salvien de Marseille, pour lequel l'Empire, moralement dépravé, n'en a vraisemblablement plus pour très longtemps<sup>65</sup>. En raison même de cette situation, il ne serait pas concevable que Salvien admette que l'Empire contemporain est encore un instrument de diffusion du christianisme. Son défaitisme<sup>66</sup>, qui voit derrière la victoire des Goths un châtement divin des vices de l'Empire romain, manifeste pourtant la même acceptation d'une guerre

*uirtutes siquidem et fortitudo quae uel in bello tuetur a barbaris patriam uel domi defendit infirmos uel a latronibus socios, plena iustitiae sit* (ed. M. TESTARD, p. 157).

54 *Pugnauius pro fide* (ed. B. KRUSCH, *MGH. Script. rer. merov.* 3, 1896, p. 36,16).

55 22,6,2 (*BAug.* 37, p. 552).

56 *Iurauimus primum in sacramenta diuina, iurauimus deinde in sacramenta regia* (ed. B. KRUSCH, *MGH. Script. rer. merov.* 3, 1896, p. 36, 17-18).

57 *Sacramenta olim dedisse nos memini quod...defensare rem publicam deberemus...Quid Christo spondente faciendum est si hoc potuimus militiae deuotione promittere ?*, ed. E. CHEVALLEY, *Vallesia*, 45 (1990), p. 102,16-17 ; 19-20.

58 *Credimusne humanum sacramentum diuino superduci licere, et in alium dominum respondere post Christum ?* (*CCSL*, t. 2, p. 1056,4-6). Sur ce parallèle, voir S. PRICOCO, op. cit. au n. 1, p. 230-231.

59 *Sacramenta olim dedisse nos memini quod...defensare rem publicam deberemus*, ed. E. CHEVALLEY, *Vallesia*, 45 (1990), p. 102,16-17.

60 Ed. S. PRICOCO (voir n. 9), p. 92,546-95,576, ainsi que, du même auteur : *Barbari, senso della fine e teologia politica. Su un passo del De Contemptu mundi di Eucherio di Lione, Romanobarbarica*, 2 (1977), p. 209-229.

61 *In psalm.* 45,21,3 (*CSEL* 64, p. 344,5 sv.).

62 *C. Symm* 2,583 sv. (ed. M. Lavarenne, *CUF*, Paris 1963, p. 178-179).

63 *In Mich.* 1,4,1-7 (*CCSL* 76, p. 469,121-470,1).

64 *Hist.* 5,2 (*CSEL* 5, p. 280-281).

65 *Gub.* 6,82-84 (*SC* 220, p. 414-416).

66 *Gub.* 7,44 (*SC* 220, p. 460).

moralement juste, qui est pour lui celle des barbares, instruments de Dieu, bien qu'ils soient des hérétiques ariens.

3) La troisième partie de la réponse réaffirme la détermination des Thébains. Comme dans les Actes de Marcellus et Iulius apparaît la thématique de l'exemple : contrairement aux attentes du persécuteur, les soldats se réjouissent de mourir<sup>67</sup>. Dans la Passion de Maximilianus, le juge prononçant la sentence capitale ajoute qu'elle doit servir d'exemple aux autres<sup>68</sup>. Après la condamnation de Iulius, un soldat chrétien s'approche de lui, et le condamné l'exhorte à prendre le même chemin<sup>69</sup>.

On remarque dans la confession de foi des Thébains l'expression considérée par certains<sup>70</sup> comme anti-arienne : *filium eius Iesum Christum deum credimus*. Il est important de relever qu'un équivalent de cette expression se trouve déjà dans les Actes du martyr du vétéran Iulius, dont nous avons parlé dans ce qui précède. Peu de temps avant de recevoir sa condamnation, le soldat confesse que le Christ-Dieu demeure pour les siècles des siècles : *deus uero idem ipse Christus permanet in saecula saeculorum*<sup>71</sup>. Nous ignorons s'il s'agit d'une interpolation anti-arienne tardive dans un document dont l'essentiel a probablement dû apparaître avant l'époque de la controverse arienne. Si tel est le cas, il faudrait le démontrer par une étude de la tradition manuscrite.

Si l'on sait que les Actes en question, de même que ceux de Maximilianus et Marcellus, présentent par rapport à la Passion des Thébains les parallèles que nous avons notés, il est légitime de considérer ces textes comme la source ultime à partir de laquelle a été conçue la structure des discours des martyrs, même si Eucher (ou sa source) ne les a connus qu'à travers des intermédiaires, ou même seulement d'une manière indirecte à travers des souvenirs de lecture de textes qui s'en inspiraient. Ceci étant admis, on devrait être prêt à reconsidérer la portée de la confession anti-arienne des Thébains dans la Passion : son auteur aurait simplement pu se conformer à un modèle littéraire, sans vouloir marquer, en utilisant cette expression, une préoccupation anti-arienne particulièrement importante ou exclusive de toute autre. Pourtant, on ne peut exclure non plus qu'il se soit servi d'une expression trouvée dans une source pour exprimer une authentique préoccupation de combattre l'arianisme des Burgondes<sup>72</sup>. On sait qu'au temps du roi burgonde Sigismond, fondateur de l'Abbaye de Saint-Maurice (515), et dont la politique était modérément anti-arienne<sup>73</sup>, l'association de la Légion Thébaine et de la formule de foi nicéenne était établie. Eucher avait-t-il déjà tenté lui-même de combattre l'arianisme par l'autorité des martyrs thébains ? La question reste ouverte.

67 *sanctissimorum conmlitonum mortes et fratrum funera non fleuimus* (ed. B. KRUSCH, *MGH. Script. rer. merov.* 3, 1896, p. 36,23-24).

68 *Acta Maximiliani* 3,1 : *ad ceterorum exemplum* (ed. MUSURILLO, p. 248,7).

69 *Acta Iulii* 4,3 : *festina, frater, uenire* (ed. MUSURILLO, p. 264,15).

70 Voir plus bas n. 72.

71 *Acta Iulii* 3,4 (ed. MUSURILLO, p. 262,26-27).

72 L. DUPRAZ, *Les Passions de saint Maurice d'Agaune*, (*Studia Friburgensia, nouvelle série* 27), Fribourg 1961, p. 62, avait considéré comme anti-arienne la profession de foi au Christ-Dieu et l'avait mise en relation avec l'établissement des Burgondes ariens dans une région appelée *Sapaudia*. Sur cette dernière, voir J. FAVROD, *Histoire politique du Royaume burgonde (443-534)* (*Bibliothèque historique vaudoise* 113), Lausanne 1997, p. 100-117.

73 Voir J. FAVROD, *op. cit.* au n. précédent, p. 380-386.

Pour conclure, un autre point doit également être mis en évidence : dans la Passion attribuable à Eucher, les légionnaires disent qu'ils ont été aspergés du sang de leurs camarades<sup>74</sup>. Sur ce point-là, la Passion anonyme fait dire à Maurice que non seulement il est couvert du sang des saints, mais qu'il porte des reliques de ce sang sacré sur ses propres vêtements<sup>75</sup>. Ce n'est pas le seul point sur lequel il semble y avoir eu contamination entre les traditions des deux versions<sup>76</sup>. On ne saurait pourtant dire avec certitude si la mention du port d'étoffes tachées de sang est un ajout par rapport à un texte (en l'occurrence celui d'Eucher) qui ne disait rien à ce sujet, ou si la version attribuable à Eucher a elle-même retranché cet élément d'une source qui le mentionnait<sup>77</sup>. À propos de la conservation du sang des martyrs, on notera qu'il existe une tradition littéraire hagiographique dans laquelle certains personnages recueillent, à travers des linges ou d'une autre manière, le sang d'un martyr qui vient de mourir. C'est le cas dans la Vie de Cyprien par Pontius<sup>78</sup> ou dans le Peristephanon de Prudence<sup>79</sup>. On expliquera plutôt l'attitude de ces personnages par un transfert littéraire sur le sang des martyrs des propriétés extraordinaires du sang des gladiateurs dans l'Antiquité<sup>80</sup>.

74 *nobis quoque sanguine aspersis*, (ed. B. KRUSCH, *MGH. Script. rer. merov.* 3, 1896, p. 36,22-23).

75 Ed. E. CHEVALLEY, *Vallesia*, 45 (1990), p. 102, 11-12 : ...*aspersus sum cruore sanctorum et sacri sanguinis reliquias uestibus meis porto...*

76 Comme nous l'avons relevé dans cet article, malgré plusieurs expressions identiques (ed. E. CHEVALLEY, *Vallesia*, 45 (1990), p. 102,1,3,10 et 20 : *commilitones optimi* ; *commilitones uestros* ; *commilitonum meorum* ; *fortissimi commilitones* ; p. 102,7 : *Deus Christus* ; 102,16 : *sacramenta olim dedisse nos memini* ; 102,19-20 : *Quid Christo spondente faciendum est si hoc potuimus militiae deuotione promittere* ? p. 103,2 : *Milites quidem, Caesar, tui sumus*), les discours des martyrs sont différents dans la version anonyme : cette dernière ne présente pas de considérations sur la guerre juste et attribue à Maurice et Exupère des discours distincts, alors que la version d'Eucher attribue les discours aux Thébains envisagés collectivement.

77 La réécriture hagiographique se fait aussi bien par ajouts que par élimination d'éléments, voir M. GOULLET, Vers une typologie des réécritures hagiographiques, à partir de quelques exemples du Nord-Est de la France, dans : *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval (Beihefte der Francia 58)*, Ostfildern 2003, p. 110-113.

78 Chap. 16 (*CSEL 3/3*, p. 108).

79 V,341-344 ; X,841-844 ; XI,141-14.

80 Cfr F.J. DÖLGER, Gladiatorenblut und Märtyrerblut, *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 3 (1926), p. 196-214.

« ... legio sancta pro tui nominis confessione  
meruit uictoriae palmam... »<sup>1</sup>  
Die Märtyrer der Thebäischen Legion in den  
Gebetstexten der eucharistischen Liturgie der  
Westkirchen bis um das Jahr 1000

Martin Klöckener  
Universität Freiburg

### *I. Einleitung*

#### *1. Abgrenzung des Themas*

Die Verehrung von Märtyrern und anderen Heiligen gehört seit der Frühzeit des Christentums zu den prägenden Phänomenen der Frömmigkeit der Menschen, des öffentlichen Gottesdienstes der Kirche sowie bald schon zu den die Gesellschaft durchformenden Elementen des christlichen Glaubens<sup>2</sup>. Die Entstehung christlicher Märtyrerfeste hängt eng zusammen mit der jüdischen Wertschätzung der verstorbenen Gerechten, der Propheten und Märtyrer, noch mehr aber mit dem seit dem 2. Jahrhundert nachweisbaren christlichen Totenkult; von Bedeutung war ebenfalls der Kreuzestod Jesu und das biblisch berichtete Martyrium des Stephanus (Apg 7,54–60). Andere Elemente entstammen der paganen Antike (« Heroenverehrung »), wieder andere sind vom Ursprung her genuin christlich. Charakteristika der christlich-kultischen Märtyrerverehrung sind die Anbindung an das Grab oder die Gedächtnisstätte, Kirche oder Kapelle, die Einhaltung bestimmter Gedächtnistage, vor allem des Todestages, der als « dies natalis », als Tag der Geburt zum neuen und unvergänglichen Leben, bezeichnet wurde, sowie seit der Mitte des 4. Jahrhunderts die Eucharistiefeyer als das Gedächtnis der Selbsthingabe Jesu Christi, in der die Märtyrer den Ursprung der eigenen Lebenshingabe gesehen haben.

Finden sich erste Zeugnisse einer Märtyrerverehrung bereits bei Tertullian um die Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert, so weist in einem fortentwickelten Stadium Cyprian von Karthago um 250 für seine Kirche die Abfassung eines Verzeichnisses der

- 1 *Oratio super populum* im Sakramentar D 3–3 des mailändischen Domkapitels (ed. FREI Nr. 1150); s.u. Anm. 113.
- 2 weiterführende Hinweise zu diesem Beitrag. – Aus der reichen Literatur zum Thema seien einige Titel hervorgehoben: Victor SAXER, *Morts martyrs reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*. Paris 1980 (Théol. historique 55); Peter BROWN, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago, Ill. 1981 (deutsch: *Die Heiligenverehrung. Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit*. Leipzig 1991); Theofried BAUMEISTER, Heiligenverehrung I, in: RAC 14. 1988, 96–150, hier bes. 105–116; Hansjörg AUF DER MAUR, Feste und Gedenktage der Heiligen, in: *Feiern im Rhythmus der Zeit III/1*. Regensburg 1994 (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 6/1) 65–357, hier 81–92; Arnold ANGENENDT, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*. München <sup>2</sup>1997.

Gedächtnistage von Märtyrern und Bekennern an mit dem Ziel, daß ihrer liturgisch gedacht werden kann<sup>3</sup>. Ab dem 4. Jahrhundert mehren sich die Belege, die auf eine liturgische Organisation und Verbreitung der Feste von Märtyrern und bald auch von anderen Heiligen schließen lassen.

Wenn wir uns hier mit den Märtyrern von Acaunus oder der Thebäischen Legion befassen, die in der Nähe des heutigen St-Maurice umgekommen ist und deren Verehrung sich nicht zuletzt wegen der guten Dokumentation in der von Eucherius, dem Bischof von Lyon (ca. 380–ca. 450), verfaßten *Passio* (fortan : *Passio Eucherii*)<sup>4</sup> sowie in einer weiteren anonymen *Passio* (fortan : *Passio anonyma*)<sup>5</sup> rasch verbreitete, greifen wir weit in diese christliche Frühzeit zurück. Verschiedene Untersuchungen im Laufe des 20. Jahrhunderts zur spätantiken, mittelalterlichen und neuzeitlichen Mauritiusverehrung haben Kirchweihen und Patronate des Mauritius und seiner Gefährten, Heiligenbilder und Statuen sowie andere Formen der Verehrung dargestellt<sup>6</sup>. Diesen Forschungen zufolge liegen die Anfänge der Mauritiusverehrung in der Spätantike, erfahren vor allem im 10. und 11. Jahrhundert einen großen Aufschwung und verbreiten sich besonders im deutschen Sprachgebiet, entfernt vom ursprünglichen Verehrungsort, nicht zuletzt durch die Berufung der Ottonen und Salier auf Mauritius und Gefährten in politische Angelegenheiten ; dabei erkoren sie sie zu Reichsheiligen<sup>7</sup>. Der engere liturgische Befund, besonders die Meßtexte, wurde in der bisherigen Forschung wenig beachtet<sup>8</sup>.

3 Vgl. Cypr. epist. 12,2 : « Denique et dies eorum quibus excedunt adnotate, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus » (CSEL 3,2, 503).

4 Edition : Bruno KRUSCH, *Passio Acaunensium martyrum auctore Eucherio episcopo Lugdunensi*, in : MGH.SRM 3. 1896, 20–41. – Fortan wird auf diese Edition mit der Kapitel- und Seitenzählung verwiesen.

5 Edition : Eric CHEVALLEY, La Passion anonyme de saint Maurice d'Againe. Edition critique, in : Vallesia 45. 1990, 37–120, hier 96–110 (mit franz. Übersetzung). – Fortan wird auf diese Edition mit der Seiten- und Zeilenzählung verwiesen.

6 Vgl. die vielen Belege in fast allen Kalendarien des deutschen Sprachraums bei Hermann GROTEFEND, *Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*. 2,1 : *Kalender der Diözesen Deutschlands, der Schweiz und Skandinaviens*. Hannover 1892, passim ; 2,2 : *Ordenskalender, Heiligenverzeichnis, Nachträge zum Glossar*. Hannover 1898, bes. 140 ; Adalbert Josef HERZBERG, *Der heilige Mauritius. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mauritiusverehrung*. Düsseldorf 1936 (Forschungen z. Volkskunde 25/26) ; Neuausgabe Mainz 1981 (Quellen u. Abhandlungen z. mittelh. Kirchengeschichte 42) ; darin (110–123) auch ein Abschnitt speziell über die liturgische Verehrung von Mauritius und Gefährten, überwiegend auf Diözesankalendarien aufbauend ; Maurice ZUFFEREY, *Der Mauritiuskult im Früh- und Hochmittelalter*, in : HJ 106. 1986, 23–58 ; DERS., *Die Abtei Saint-Maurice d'Againe im Hochmittelalter (830–1258)*. Göttingen 1988 (Veröff. des Max-Planck-Instituts für Geschichte 88) ; Christian KÖHLER, *Mauritiuskirchen in deutschen Landen*. Hannover 1986 ; P. W. ROTH, St.-Mauritius-Patrozinien in Österreich und Südtirol, in : *Recht und Geschichte. Festschrift Hermann Baltl zum 70. Geburtstag*. Hg. v. Helfried VALENTINITSCH. Graz 1988, 441–462 ; Daniel THURRE, *Culte et iconographie de saint Maurice d'Againe. Bilan jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle*, in : Zs. für schweiz. Archäologie u. Kunstgesch. 49. 1992, 7–18. Einen guten Überblick bietet Jean-Michel ROESSLI, *Le martyre de la Légion Thébaïne : culte et diffusion de l'Antiquité tardive au Moyen Age*, in : Kunst u. Architektur in der Schweiz 54. 2003, 6–15. Von Interesse ist ebenfalls : Stephan BEISSEL, *Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland im Mittelalter*. Darmstadt 1991 (Bibliothek klass. Texte ; zuerst 1890/92), s. Register. Vgl. auch die guten Überblicksartikel : Karl-Heinrich KRÜGER, *Mauritius*, in : LexMA 6. 1993, 412 ; Felicitas REUSCH, *Mauritius von Agaunum*, in : LCI 7. 1974, 610–613 ; DIES., *Thebäische Legion*, ebd. 8. 1976, 429–432. Reich an historischen Hintergründen ist Jean-Marie THEURILLAT, *L'Abbaye de St-Maurice d'Againe des origines à la réforme canoniale, 515–830 environ*, in : Vallesia 9. 1954, 1–128.

7 Vgl. ZUFFEREY, *Abtei Saint-Maurice* (s. Anm. 6) 114f. HERZBERG (s. Anm. 6) 106–108 bringt auch eine Litanei und andere der Liturgie nahestehende Verehrungsformen damit in Verbindung. Zur Rolle des



Auf das speziell liturgische Gedächtnis in der Eucharistiefeier richtet sich hier das Interesse. Denn die Einfügung von Märtyrern und Heiligen in den liturgischen Kalender, die Abfassung beziehungsweise Komposition von liturgischen Texten und Formularen, mit deren Hilfe das jährliche Gedächtnis an einem bestimmten Tag begangen wird, ist die vorrangige Form, wie die Kirche in ihrer Geschichte über die Zeiten hinweg und oft lokal übergreifend der Heiligen gedacht hat. Bekanntheit und Verehrung der Heiligen stehen in engem Zusammenhang mit ihrem Platz in der Liturgie.

## 2. Zu den Quellen

Aufschluß darüber geben primär die liturgischen Bücher, die ihre Feiern nach dem Rhythmus der Zeit ordnen, also die Eucharistiefeier und die Tagzeitenliturgie (Offizium)<sup>9</sup>. Für die Eucharistiefeier sind dies seit dem Frühmittelalter vornehmlich Sakramentare, Antiphonare und Lektionare, seit dem Hochmittelalter das (Plenar) Missale, das das Sakramentar ablöst und teilweise auch die anderen genannten Bücher integriert. Dabei enthält das Sakramentar in erster Linie die Gebete, die der Bischof oder Priester, der der Eucharistiefeier vorsteht, benötigt (Vorsteherbuch). Informationen über die Tagzeitenliturgie (Offizium) finden sich zunächst in den Offiziums-Antiphonaren, dann in den Hymnaren, seit dem Hochmittelalter in erster Linie in den Brevieren und den Libri ordinarii (Ordinarien). Zu diesen Feierbüchern für Messe und Offizium sind die Kalendarien als Verzeichnisse von Märtyrern und Heiligen, deren in der betreffenden Kirche liturgisch gedacht wird, hinzuzunehmen. Wichtig ist dabei nicht nur die Nennung eines Heiligen an sich, sondern sind auch zusätzliche Hinweise auf den Rang und die Bedeutung eines Festes. Solche kalendarischen Listen enthalten wesentlich mehr Namen von Märtyrern und Heiligen, als eigene Festtagsformulare in den betreffenden Büchern vorhanden sind; in solchen Fällen stehen Commune-Texte bereit, die an vielen Festen benutzt werden konnten. Schließlich seien als liturgische Quellengattung für die hier zu behandelnde Fragestellung die Martyrologien genannt; in ihnen werden neben den Datum-

Mauritius in Krönungsordines des 11. und 12. Jahrhunderts vgl. Mary STROLL, *Symbols as Power. The Papacy following the Investiture Contest*. Leiden u.a. 1991 (Brill's Studies in Intellectual History 24) 236, Index s.v. St. Maurice.

- 8 Vgl. jedoch HERZBERG (s. Anm. 6) 110–123, vornehmlich auf Kalendarien des deutschen Sprachraums gestützt, mit Berücksichtigung einzelner sonstiger liturgischer Handschriften. Vgl. auch die Notizen bei Henri LECLERCQ, Maurice d'Againe (Saint-), in: DACL 10,2. 1932, 2699–2729, hier 2715. 2723–2725; Pierre JOUNEL, *Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au douzième siècle*. Rome 1977 (Coll. de l'École Française de Rome 26) 290, der ebenfalls die geographische Breite der liturgischen Mauritius-Verehrung im Hochmittelalter belegt. – Eine reiche Dokumentation liturgischer Texte (Hymnen, Sequenzen und Prosen, muttersprachliche Gesänge, Litanei, Homilie sowie weitere nicht-liturgische literarische Quellen) zu Mauritius und anderen der Thebäischen Legion zugeordneten Märtyrern bietet Joseph BERNARD DE MONTMÉLIAN, *Saint Maurice et la Légion Thébéenne*. 2. Paris 1888, 283–401 (ich danke Otto Wermelinger, Fribourg, für diesen Hinweis).
- 9 Zu den Typen liturgischer Bücher vgl. umfassend Cyrille VOGEL, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge*. Spoleto 1981 (Biblioteca degli Studi Medievali 1); engl. Ausgabe: *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources*. Revised and transl. by William G. STOREY and Niels Krogh RASMUSSEN. Washington D.C. 1986 (NPM Studies in Church Music and Liturgy); Eric PALAZZO, *Le moyen âge. Des origines au XIII<sup>e</sup> siècle*. Paris 1993 (Histoire des livres liturgiques); Martin KLÖCKENER – Angelus A. HÄUSSLING, Liturgische Bücher, in: *Divina Officia. Liturgie und Frömmigkeit im Mittelalter*. Hg. v. Patrizia CARMASSI. Wolfenbüttel 2004 (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek 83) 341–372.

sangaben und der geographischen Herkunft eines Festes auch knapp Leben und Sterben des Märtyrers oder Heiligen beschrieben.

Eine Untersuchung der liturgischen Feier der Märtyrer von Acaunus in den westlichen Liturgien hat von dieser Quellenlage auszugehen. Dabei ist zu bedenken, daß Liturgie, gerade in Bezug auf den Festkalender, über Jahrhunderte hinweg primär lokal und regional geprägt war. Speziell für die ältere Zeit ist also nicht nur mit einer unterschiedlich intensiven Verehrung einzelner Heiliger an verschiedenen Orten zu rechnen, sondern auch mit entsprechenden Abweichungen bei den liturgischen Texten. Erst mit den liturgischen Vereinheitlichungsbestrebungen des Konzils von Trient (1545–1563) kam es in der katholischen Kirche bei den liturgischen Texten und im Kalender zu stärker systematisierten gesamtkirchlichen Vorgaben; daneben bestanden aber diözesane Festkalender fort. Auch die letzte Kalenderreform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil<sup>10</sup> kennt neben dem universalkirchlichen Kalender, dem *Calendarium Romanum* von 1969, die Regionalkalender, Diözesankalender und Kalender von Orden und Gemeinschaften. In den Kirchen der Reformation haben im allgemeinen die Reformierten die liturgische Heiligenverehrung ganz aufgegeben, die Lutheraner in der Regel allenfalls die biblisch bezeugten Heiligen weitergeführt.

Wegen der Komplexität der Materie nehmen wir zwei Eingrenzungen vor: Zum einen werden wir uns im folgenden auf die Texte für die Eucharistiefeyer konzentrieren und dazu die Sakramentare sowie das Missale als Quellen beziehen. Die älteste zu behandelnde Quelle entstammt der altgallischen Liturgie; daneben werden wir die römische beziehungsweise römisch-fränkische Liturgietradition des Frühmittelalters verfolgen und schließlich einen Ausblick auf die mailändische (ambrosianische) Liturgie geben. Schon die hochmittelalterliche Überlieferung der liturgischen Verehrung des Mauritius und seiner Gefährten ist so breit, daß sie in diesem Rahmen nicht umfassend berücksichtigt werden kann. Das scheint auch deshalb vertretbar, weil sie insgesamt wenig innovativ ist und meistens auf den von den frühmittelalterlichen Quellen vorgezeichneten Wegen verbleibt. Die Tagzeitenliturgie (Offizium) bleibt demnach in unserer Untersuchung außer Betracht.

Die andere Eingrenzung der Thematik geht dahin, daß nur Meßformulare für den Gedenktag des Mauritius und seiner Gefährten am 22. September berücksichtigt werden, nicht aber für die anderen Märtyrer, die der Thebäischen Legion zugerechnet werden, wie Ursus und Victor mit ihrem Martyrium in Solothurn, Felix und Regula in Zürich sowie eine Reihe später dieser Märtyrergruppe zugerechneter Heiliger vor allem entlang des Rheins: Cassius und Florentius in Bonn, Gereon und Gefährten in Köln, Victor und Gefährten in Xanten, im benachbarten geographischen Raum Thyrsus und Gefährten in Trier, schließlich eine Reihe weiterer Heiliger in Norditalien<sup>11</sup>.

10 Durchgeführt mit: *Calendarium Romanum*. Ed. typica. Vaticano 1969; deutsche Ausgabe mit Kommentaren: *Der römische Kalender gemäß Beschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils erneuert und von Papst Paul VI. eingeführt*. Trier 1969 (Nachkonziliare Dokumentation 20).

11 Vgl. den nützlichen Überblick von Hans Reinhard SEELIGER, Thebaische Legion, in: LThK<sup>3</sup> 9. 2000, 1386f.

## II. Das Fehlen der Märtyrer von Acaunus in der ältesten römischen Sakramentarüberlieferung<sup>12</sup>

Die älteste bekannte Sammlung von Meßformularen und Orationen, ein Vorläufer der Sakramentare im eigentlichen Sinn, das sogenannte (*Sacramentarium*) *Veronense* (früher *Leonianum* ; Ve), dessen Orationenbestand auf das 5./6. Jahrhundert zurückgeht, erwähnt weder die Thebäische Legion als ganze noch Mauritius oder einen anderen Märtyrer dieser Gruppe. Das verwundert nicht, ist doch die Anzahl der Heiligenfeste im *Veronense* zum einen sehr begrenzt und zum anderen fast ausschließlich stadtrömisch geprägt.

Das *Sacramentarium Gelasianum Vetus*, das Altgelasianische Sakramentar (GeV), spiegelt ursprünglich die Liturgie einer römischen Presbyteralkirche des 7. Jahrhunderts wider. Die einzige bekannte Handschrift, die um 750 in Chelles in Nordfrankreich geschrieben wurde, hat zwar fränkische Ergänzungen, auch unter den Heiligenmessen, jedoch ebenfalls keinen Hinweis auf die Märtyrer von Acaunus.

Denselben Befund bietet das der Papstliturgie entstammende *Sacramentarium Gregorianum* in seinen ältesten Fassungen, dem *Hadrianum* (GrH) und dem im Frankenreich um 810/815 ergänzten *Supplementum* des Benedikt von Aniane (GrS), sowie im sogenannten Typ III des gregorianischen Sakramentars, dem Sakramentar von Trient (GrTr), das um 825 für Arno von Salzburg geschrieben wurde.

Das Fehlen der Acaunenser oder einzelner Vertreter dieser Märtyrerguppe in diesen bedeutenden Zeugen der frühen Sakramentargeschichte belegt zunächst die geringe Verbreitung des Festes in Rom ; allerdings verzeichnet das *Martyrologium Hieronymianum* den Gedenktag bereits für den 22. September : « X Kal. Oct. sancti Maurici cum sex milibus DCLXVI in Agaunis et aliorum Candidi Exuperi. »<sup>13</sup> Über den Festtermin und den Ort des Geschehens hinaus wird die Anzahl der Märtyrer mit 6666 angegeben ; dazu werden neben Mauritius die Namen Candidus und Exsuperius genannt, nicht aber der in der *Passio Eucherii* und in der *Passio anonyma* genannte und in der späteren Überlieferung oft begegnende Victor<sup>14</sup>. Das Fehlen der Acaunenser in den frühmittelalterlichen Sakramentaren belegt überdies, daß sie in der Karolingerzeit nördlich der Alpen noch nicht zu den « Standardheiligen » gehören ; vielmehr sollte sich ihre Verehrung in diesem geographischen Bereich ab dem Frühmittelalter erst allmählich durchsetzen.

12 Die im folgenden benutzten Abkürzungen finden sich am Ende des Beitrags in Anhang III.

13 *Martyrologium Hieronymianum*, ed. Hippolyte DELEHAYE – Henri QUENTIN, in : ActaSS Nov. 2.2. Bruxelles 1931, 521. Vgl. HERZBERG (s. Anm. 6) 110–112 zum Vorkommen des Mauritius in mittelalterlichen Martyrologien, speziell zum *Martyrologium Hieronymianum* 111f ; ZUFFEREY, *Abtei Saint-Maurice* (s. Anm. 6) 24 ; Els ROSE, *Communitas in commemoratione. Liturgisch Latijn en liturgische gedachtenis in het Missale Gothicum (Vat.reg.lat. 317)*. Diss. Univ. Utrecht 2001, 449f. Am ausführlichsten behandelt das Vorkommen von Mauritius und Gefährten im *Martyrologium Hieronymianum* und in anderen frühmittelalterlichen Martyrologien (Beda, Lyon, Florus von Lyon, Ado) Louis DUPRAZ, *Les Passions de S. Maurice d'Agaune. Essai sur l'historicité de la tradition et contribution à l'étude de l'armée pré-dioclétienne (260–286) et des canonisations tardives de la fin du IV<sup>e</sup> siècle*. Fribourg 1961 (Studia Friburgensia N.S. 27) 68–76. M. ZUFFEREY, Le dossier hagiographique de saint Maurice, in : Zs. f. schweiz. Kirchengeschichte 77. 1983, 3–46, weist den Mauritius-Eintrag der ältesten, italienischen Schicht des *Martyrologium Hieronymianum* zu, so daß der Eintrag bereits vor 430 gemacht worden sein müßte (ebd. 14–16).

14 Vgl. *Passio Eucherii*, c. 12, p. 37f ; *Passio anonyma*, p. 106–110.

### III. Das älteste Zeugnis einer Mauritiusmesse : das altgallische *Missale Gothicum* (*GaGo* ; *Meßformular Typ 1*)

Das erste nachweisbare Formular einer Mauritiusmesse findet sich in der altgallischen Liturgie im sogenannten *Missale Gothicum* unter dem Titel « Missa sancti ac beatissimi Mauricii cum sociis suis »<sup>15</sup>. Der Codex wurde nach Mohlberg in den Jahren 690/710 in Burgund, vermutlich in Autun, geschrieben, verwertete aber älteres Material<sup>16</sup>. So dürfte auch das Meßformular für Mauritius und Gefährten als Libellus bereits in diesem Liturgiebereich zirkuliert sein, ehe es in die Handschrift aufgenommen wurde. Mit der Region Burgund und dem Entstehungsort Autun bewegen wir uns nahe beim Ursprungsort der Überlieferung des Martyriums und im selben liturgischen Einflußbereich. Über die Entstehungszeit der Messe liegen keine sicheren Hinweise vor ; sie ist auf jeden Fall jünger als die um 450 zu datierende *Passio* des Eucherius mit dem Bericht über das Martyrium. Wahrscheinlich wird man zeitlich noch weiter hinaufgehen müssen ; die Messe könnte bald nach der Stiftung des Klosters St-Maurice im Jahr 515 durch König Sigismund entstanden sein<sup>17</sup>. Das *Missale Gothicum* ist der einzige Zeuge der altgallischen Liturgie, der ein Meßformular zu diesem Anlaß enthält.

#### 1. Die praefatio

Das Meßformular umfaßt die der gallischen Liturgie eigenen Vorstehergebete<sup>18</sup>. Die *praefatio* (419) stellt einen Aufruf an die Mitfeiernden, eine Gebetseinladung vor Beginn des im

15 Vgl. GaGo, Formular LXII, Nr. 419–424. – Die angekündigte Neuedition durch Els H. G. ROSE, *Missale gothicum*. Turnholt 2005 (CChr.SL 159D), lag nicht rechtzeitig genug vor, um sie für diesen Beitrag berücksichtigen zu können. Die Edition wird sich jedoch auf die Utrechter Dissertation derselben Kollegin stützen : ROSE, *Communitas* (s. Anm. 13). Rose legt darin eine Neuedition der Handschrift mit niederländischer Übersetzung, einen philologischen sowie einen liturgiewissenschaftlichen Kommentar vor. Wenn nicht anders angegeben, folgen wir der Edition von Mohlberg : *Missale Gothicum. Vat. Reg. lat. 317*. Hg. v. Leo Cunibert MOHLBERG. Roma 1961 (Rerum ecclesiasticarum documenta. Ser. maior, Fontes 5) ; auf wichtige Varianten bei Rose wird aufmerksam gemacht. – Das *Missale Gothicum* wurde schon früh faksimiliert (Textband und Tafelband) : *Missale gothicum. Das gallikanische Sakramentar (Cod. Vatican. Reg. lat. 317) des VII.–VIII. Jahrhunderts*. Hg. v. Leo Cunibert MOHLBERG. Augsburg 1929 (Codices liturgici 1). – Fol. 229<sup>r</sup> der Handschrift mit dem Beginn der *Immolatio missae* wurde bereits von Marius BESSON, *Antiquités de Valais. V–X<sup>e</sup> siècles*. Fribourg 1910, Taf. 28 veröffentlicht ; BESSON druckte die Messe dann auch im Anhang seiner Untersuchung ab : *Monasterium Acaunense. Études critiques sur les origines de l'abbaye de St-Maurice en Valais*. Fribourg 1913, 206–208 (mit eigenen Konjekturen) ; ebd. 208 Anm. 1 verzeichnet er weitere an Mauritius interessierte Publikationen, die das Meßformular wiedergegeben haben ; Abdruck des Meßformulars ebenfalls bei LECLERCQ (s. Anm. 8) 2723–2725, jedoch mit unbefriedigender Auswertung ebd. 2715. Kurze Hinweise zur Mauritiusmesse im GaGo auch bei HERZBERG (s. Anm. 6) 113, mit älterer Literatur.

16 Für die hier genannte Lokalisierung diente unter anderem die Messe am Gedenktag des Mauritius und seiner Gefährten ; vgl. die Einführung in die Edition von MOHLBERG (s. Anm. 15) S. XXIII–XXV. – Matthieu SMYTH, *La liturgie oubliée. La prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non romain*. Paris 2003 (Patrimoine Christianisme) diskutiert ebd. 71–81 die Provenienz dieses Codex und erwägt, im Anschluß an Germain MORIN, Sur la provenance du *Missale Gothicum*, in : RHE 37. 1941, 24–30, eine stärkere keltisch-insulare Prägung, die über elsässische Abteien eingeflossen sein könnte, ohne sich jedoch abschließend festzulegen.

17 Zu dieser Stiftung vgl. ZUFFEREY, *Abtei Saint-Maurice* (s. Anm. 6) 28–37 ; umfassend zu den historischen Hintergründen der frühen Zeit auch THEURILLAT (s. Anm. 6). Zur Messe insgesamt und ihrer historischen Verortung auch ROSE, *Communitas* (s. Anm. 13) 447–453.

18 Vgl. zu dieser liturgischen Familie mit ihren Besonderheiten im Meßritus : Theo A. VISMANS, Oudgallicaanse liturgie, in : *Liturgisch Woordenboek*. 2. Hg. v. Lucas BRINKHOFF u.a. Roermond 1965–1968,

Text nicht überlieferten Gebetes der Gläubigen (Fürbitten) dar<sup>19</sup>. Darin wird ausdrücklich auf den Festinhalt Bezug genommen, der vermutlich ebenfalls in den nachfolgenden Fürbitten thematisiert wurde, ehe die *collectio* (420) diese Gebetseinheit beschloß.

*Missa sancti ac beatissimi Mauricii cum sociis suis*

419 Omnipotentis domini misericordiam in huius diei sex milium sexcentorum martyrum sollemnitate, fratres karissimi, depraecemur, ut qui tante plebi suae gloria<m> martyrii contulit, ita nobis [*i.e.* nos] diei immensa peccaminum [*i.e.* de immensa peccatorum mole] misericordiae suae largitate laetefecit [*i.e.* laetificet] : per dominum nostrum Iesum<sup>20</sup>.

Laßt uns an diesem Festtag (Gedenktag) der 6600 Märtyrer das Erbarmen des allmächtigen Herrn anrufen, allerliebste Brüder, damit er, der seinem so großen Volk den Ruhm des Martyriums schenkte, so [auch] uns angesichts der ungeheuren Last [unserer] Sünden durch das reiche Geschenk seines Erbarmens erfreue : durch unseren Herrn Jesus.

Die *praefatio* rühmt die 6600 Märtyrer und benennt die erhoffte Wirkung dieser Festfeier, nämlich die Vergebung der Schuld. Dabei variiert dieser das Gläubigengebet einleitende Text in erbaulicher Funktion das Motiv der großen Zahl in verschiedener Hinsicht : Der so großen Zahl der 6600 Märtyrer und der sich daraus ergebenden Bedeutung des Martyriums<sup>21</sup> entspricht die ungeheure Last der Sünden derer, die das Fest begehen, und mit dieser Größe der Schuld korrespondiert das überaus reiche Erbarmen Gottes, das die gedenkende Kirche sich von der liturgischen Feier und konkret von ihrem Gebet erhofft.

Die Zahl 6600 entspricht den Angaben in der *Passio Eucherii* und in der *Passio anonyma*<sup>22</sup>.

2084–2094, bes. 2090f; Hans Bernhard MEYER, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*. Mit e. Beitrag v. Irmgard PAHL. Regensburg 1989 (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 4) 154–157 (Literatur); SMYTH, *La liturgie oubliée* (s. Anm. 16) 183–225.

19 Vgl. die exzellente Charakterisierung dieses Gebetstyps durch SMYTH ebd. 333–340.

20 GaGo 419 (ed. MOHLBERG 102f; ROSE 149). Die Korrekturen des lateinischen Textes sind aus dem Apparat von Mohlberg übernommen.

21 Die Handschrift wirft hier Fragen auf, die von den Editoren Mohlberg und Rose unterschiedlich durch Textverbesserungen beantwortet werden. Der Text lautet : « qui tante plebi suae gloria martyrii contulit » (GaGo 419; ed. MOHLBERG 102; ed. ROSE 149). Mohlberg korrigiert lediglich « gloria<m> », so daß sich « tante » auf den Dativ « plebi tuae » bezieht : « seinem so großen Volk » ; dann würde « tanta plebs sua » die Märtyrer von Acaunus meinen. Rose versteht darüber hinaus « tante » nicht als Dativ, sondern als Akkusativ « tantam », also : « qui tantam plebi suae gloriam martyrii contulit » ; demnach würde die Größe des Ruhms, der sich für die plebs sua, d.h. die Kirche, aus dem Martyrium ergibt, besungen. Diese Interpretation dürfte verfehlt sein. Die Größe der Zahl steht hier eindeutig im Mittelpunkt und weniger die Bedeutung des Martyriums. Im übrigen werden die thebäischen Märtyrer in der *Immolutio* (GaGo 423) dreimal ähnlich « dei populus » genannt, was ebenfalls mit der *Passio* des Eucherius übereinstimmt (s. unten den Abschnitt III.4 zur *Immolutio*).

22 Vgl. *Passio Eucherii*, c. 3, p. 33,17 : « quae tunc sex milia ac sexcentos viros in armis habebat ». – *Passio anonyma* : « quae legio sex milia ac sexcentos viros ... habebat » (p. 98,6f). Die textkritischen Apparate beider Editionen verzeichnen einzelne Handschriften, die in Übereinstimmung mit dem *Martyrologium Hieronymianum* von 6666 Soldaten sprechen.

## 2. *Die collectio*

Die *collectio* (420), das Gebet zum Abschluß des Gläubigengebetes (Fürbitten)<sup>23</sup>, weist einen Bezug zur *Passio* vor allem dahingehend auf, daß sie von der Verteidigung des christlichen Namens und vom Mut der Acaunenser spricht<sup>24</sup>. Dieser Mut wird hier wie in der *Passio* auf die Gnade Gottes selbst zurückgeführt, der die Soldaten in ihrem Martyrium bestärkt hat. Erneut klingt das Motiv der Sündenvergebung an, die sich die feiernde Gemeinde auf die Fürsprache der Märtyrer durch Gottes Wirken erhofft<sup>25</sup>. Mit dem Verweis auf die Krönung der Märtyrer durch ihr Bekenntnis im Tod wird ein allgemeiner Topos aus der christlichen Märtyrerliteratur verwendet.

420 Deus, qui sanctis tuis Acauninsebus pro tuicione christiani nominis persecutionis audaciam sustulisti eorumque animum adipiscendam dignetatis tuae martyria perfulgentem gratia [*i.e.* ad adipiscendam ... martyrio praefulgentem gratiam] incetasti : exaudi supplicis tuos et praesta, ut sicut illi tuo munere meruerunt beatifecce coronari, ita eorum suffragiis ab omni conluuione te auxiliante reddamur innoxii : per dominum<sup>26</sup>.

Gott, der du deinen Heiligen von Acaunus zur Verteidigung des christlichen Namens Mut gegeben hast, die Verfolgung zu ertragen, und der du ihren Geist angespornt hast, durch die leuchtende Gnade des Martyriums deiner würdig zu werden, erhöere, die dich gnädig anflehen, und gewähre, daß, wie jene durch deine Gabe es verdienten, zu ihrem ewigen Glück gekrönt zu werden, so wir auf ihre Fürsprache hin durch deine Hilfe aus aller Verwirrung ohne Schuld hervorgehen : durch unseren Herrn.

## 3. *Die collectio post nomina und die collectio ad pacem*

421 *Collectio post nomina*. Auditis nominibus karorum nostrorum, omnipotentem dominum depraecemur, ut plebis suae ministrorumque uota suscipiens oblationis nostras, quas in commemorationem sanctorum Acauninsium ac pro spiritebus karorum nostrorum offerimus, in odorem bonae suauetatis acceptiat. Unde supplicis simus, ut beatissimorum patriarcharum, prophetarum, apostolorum et martyrum omniumque sanctorum piis praecibus adiueumur : per.

*Gebet nach [der Verlesung] der Namen*. Nachdem wir die Namen unserer Lieben gehört haben, laßt uns den allmächtigen Herrn bitten, daß er die Gebete seines Volkes und seiner Diener aufnehme und unsere Gaben, die wir zum Gedächtnis der Heiligen von Acaunus und für die Seelen unserer Lieben darbringen, zum lieblichen Wohlgeruch annehme. Deshalb wollen wir demütig bitten, daß wir durch die frommen Bitten der seligen Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer und aller Heiligen Hilfe erlangen. Durch.

23 Vgl. zu diesem Gebetstyp SMYTH, *La liturgie oubliée* (s. Anm. 16) 343–345.

24 Vgl. die Wendung « christianitatis nomen » in der *Passio Eucherii*, c. 2, p. 33,12. Hier « audacia », in der *Passio* mehrfach das Verb « audere » ; siehe die Textvergleiche bei ROSE, *Communitas* (s. Anm. 13) 450.

25 Die « suffragia », das fürbittende Eintreten, der Acaunenser für die Lebenden werden auch in der *Collectio ad pacem* (GaGo 422) und am Ende der *Immolutio missae* (GaGo 423) thematisiert.

26 Ed. MOHLBERG (s. Anm. 15) 103 ; ROSE, *Communitas* (s. Anm. 13) 149f. Vgl. CO 2076.

422 *Collectio ad pacem*. Deus, cui acceptissimum ac iocundissimum sacrificium esse [*i.e.* est] sanctorum tuorum fides atque deuocio, adesto familiae tuae tibi supplicii misericordia<u> tuam per sanctorum tuorum Acauninsium suffragia postolanti et da, ut qui te peccatorum suorum errore laeserunt, placere tibi per sanctorum tuorum intercessione mereanter : per.

*Gebet zum Friedenskuß*. Gott, dem das wohlgefälligste und angenehmste Opfer der Glaube und die Hingabe deiner Heiligen ist, stehe deiner Familie bei, die dein Erbarmen durch die Fürbitte deiner Heiligen von Acaunus demütig erbittet und gib, daß die, die dich durch den Irrtum ihrer Sünden verletzt haben, dir durch die Fürbitte deiner Heiligen zu gefallen erlangen. Durch.

Die *collectio post nomina*, ein Invitatorium zum Gebet nach dem Herbeibringen der Gaben und der Verlesung der Diptychen<sup>27</sup>, sowie die *collectio ad pacem* zum anschließenden Friedenskuß<sup>28</sup> verwenden stereotype Formulierungen, wie sie sich aus der Funktion dieser beiden Stücke im Kontext der liturgischen Feier ergeben, und schieben darin lediglich den Hinweis auf die « sancti (tui) Acauninses » ein. Die « fides et deuocio » der Märtyrer begegnen zwar häufiger in liturgischen Gebeten im Zusammenhang von Märtyrer- und Heiligenfesten ; doch werden diese beiden Wörter in der *Passio Eucherii* und die « fides » ebenfalls in der *Passio anonyma* mehrfach von den Acaunensern ausgesagt ; gerade die Treue zur « fides » ist ein zentrales Motiv der *Passio* ; ein Bezug zur *Passio* ist deshalb zu vermuten<sup>29</sup>. Die Erwähnung des fürbittenden Eintretens der Märtyrer für die betende Gemeinde in der *collectio ad pacem* bleibt ohne spezifische Aussage über die Acaunenser ; mit dieser Formulierung kann sie an jedem anderen Märtyrerfest verwendet werden.

#### 4. Die immolatio missae

Der erste Teil des Eucharistischen Hochgebetes, die *immolatio missae* (423), die der Präfation in der römischen Liturgie entspricht, ist von ihren Aussagen her weniger ein Lob Gottes in seinen Heiligen als vielmehr eine Schilderung des Martyriums der Thebäischen Legion, die zu einem Bekenntnis zum Handeln Gottes in Zeit und Geschichte entwickelt wird. Der außergewöhnlich lange Text weist starke Anklänge an die *Passio Eucherii* auf, aber ebenfalls auffällige lexikalische Übereinstimmungen mit der *Passio anonyma*.

Im folgenden geben wir zunächst die *immolatio missae* mit den sprachlichen Korrekturen von Mohlberg und Rose wieder ; in zwei weiteren Spalten werden

27 Ed. MOHLBERG (s. Anm. 15) 103 ; ROSE, *Communitas* (s. Anm. 13) 150. Vgl. zu diesem Gebetstyp SMYTH, *La liturgie oubliée* (s. Anm. 16) 345–352 und bes. 356–361. – Oration in CO 340, dort jedoch mit einer irreführenden Angabe über ein angeblich weiteres Vorkommen in einem Mailänder Codex, ediert von Alban DOLD, *Das Sakramentar im Schabcodex M 12 sup. der Bibliotheca Ambrosiana mit hauptsächlich alspanischem Formelgut in gallischem Rahmenwerk*. Beuron 1952 (Texte u. Arbeiten 1,43) 36\* Anm. 1 (falsche Seitenangabe in CO 340) ; vgl. jedoch den Kommentar von DOLD ebd. 35f.

28 Ed. MOHLBERG (s. Anm. 15) 103 ; ROSE, *Communitas* (s. Anm. 13) 151. Vgl. zum Gebetstyp SMYTH, *La liturgie oubliée* (s. Anm. 16) 361–364. – Oration in CO 1126. Dort werden zwei weitere Vorkommen der Oration (mit einer längeren Variante) in spanischen Handschriften des 11. Jh. verzeichnet, und zwar für die « Alia missa de sanctis, <oratio> post nomina » und mit Tilgung des Bezugs zu den Acaunensern.

29 Die Wörter finden sich zusammenhängend in c. 3, p. 33,19f. Speziell zum zentralen Begriff der « fides » vgl. unten den Kommentar zur *Immolatio missae*.

wörtliche Übereinstimmungen und identische Motive in den beiden bekannten Passiones aufgezeigt. Dabei werden lexikalische Übereinstimmungen kursiv hervorgehoben<sup>30</sup>. Nachfolgend wird dieser Text kommentiert.

	<i>Immolatio missae des Missale Gothicum (423)</i>	<i>Passio Eucherii</i>	<i>Passio anonyma</i>
1.	Dignum et iustum est, uere aequum et iustum est, nos tibi gratias agere, domine, sancte pater, omnipotens aeterne deus.		
2.1	Tu enim, domine, <i>Thebeorum</i> exercitum	in exercitu legio militum qui <i>Thebaei</i> appellabantur (c. 3 ; p. 33,16f) cognito ... <i>Thebaeorum</i> responso (c. 6 ; p. 34,18) ad <i>Thebaeos</i> (c. 6 ; p. 35,2)	cui ad supplementum exercitus legionem <i>Thebaeam</i> ex orientalibus militibus dedit (p. 96,5f) ad notitiam <i>Thebaeae</i> legionis (p. 98,7f)
2.2	ad populi tui <i>supplicium</i> <i>distinatum</i> [ <i>destinatum R</i> ]	ad pertrahendam christianorum multitudinem <i>destinarentur</i> (c. 4 ; p. 34,3f) vel ad <i>supplicia</i> vel ad necem rapiebantur (c. 2 ; p. 33,14)	
2.3	ita <i>subita</i> iussionis tuae gratiam [gratia MR] <i>reuocasti</i> ,		Maximianus ... <i>subito</i> iracundiae furore completus satellites mittit ut legionem ad sacramentorum suorum sacrilegia <i>revocarent</i> (p. 98,14–16) <i>subito</i> furore prosiluit (p. 100,10)

30 Für die *Immolatio missae*: ed. MOHLBERG (s. Anm. 15) 103f; ROSE *Communitas* (s. Anm. 13) 151f; vgl. CPraef 4 u. 5, 1589. – Bei den Versuchen der Textverbesserung der *Immolatio missae* weichen Mohlberg und Rose gelegentlich voneinander ab. Auch normalisiert Rose stärker den lateinischen Text, als es Mohlberg offenbar für erforderlich hielt; dadurch sind Roses Versuche der Textverbesserung erheblich zahlreicher. Wir fügen in der Textwiedergabe jeweils in Klammern jene Korrekturen mit dem Sigel M (Mohlberg) und R (Rose) hinzu, die wir übernehmen. Auf weitere verweisen wir in den Anmerkungen. – Die Zählung der Sätze haben wir um der leichteren Benutzbarkeit willen eingefügt.



2.4	ut plus elegerent [eligerent <i>R</i> ] sedola <i>deuocione</i> interfice [interfici <i>R</i> ] quam de christianorum sanguinem [sanguine <i>R</i> ] saciari ;	<i>cf.</i> : erga Christum <i>deuotione</i> certabant (c. 3 ; p. 33,20) <i>cf.</i> : quia mori quam occidere satis malumus, et innocentes interire, quam noxii vivere praeoptamus (c. 9 ; p. 37,1f)	
3.1	nec cum tantis ut [cunctantes ut <i>vel</i> cunctati sunt <i>MR</i> ] te auxiliante persecucione sonus [persecucionis onus <i>MR</i> ] excepere [excipere <i>R</i> ]		
3.2	<i>ceruices</i> suas <i>persequentibus</i> inclinare	depositis armis, <i>cervices persecutoribus</i> praebentes et iugulum <i>percussoribus</i> vel intectum corpus offerentes (c. 10 ; p. 37,11–13)	laeti <i>percussoribus cervices</i> praebent (p. 100,18f) resecandas gladiis <i>percussoribus cervices</i> praebemus intrepidi (p. 106,7)
3.3	et cum <i>rabies</i> inimici <i>decernerit</i> [ <i>decerneret R</i> ],	Maximianus ... una sententia interfici omnes <i>decrevit</i> (c. 10 ; p. 37,6–8) quae umquam <i>rabies</i> (c. 11 ; p. 37,19)	
3.4	ut dei populus <i>denumerationis</i> instantia <sup>31</sup> deperirit [deperiret <i>R</i> ],		traduntur neci quos <i>ordo</i> repperit <i>numerandi</i> (p. 100,18) <i>cf.</i> : quos <i>ordo</i> praemiserit moriendi (p. 100,15)
3.5	ille <i>reptus</i> [ <i>raptus M</i> ] est <i>decemus</i> [ <i>decimus R</i> ],	<i>rapiebantur</i> (c. 2 ; p. 33,14) <i>decimum</i> quemque ex eadem legione gladio feriri (c. 6 ; p. 34, 19f)	<i>decimum</i> quemque morti funesta sors praebat (p. 100,14f) iterum <i>decimum</i> ... consumeret (p. 104,11f)
3.6	qui antecepacione [anticipacione <i>R</i> ] martyrii fierit primitiuos [fieret primitiuus <i>R</i> ].		

31 *denumerationis instantia*] de numerationis instantia *vel* denuntiatio iterata *R*. Nicht übernommen.

4.1	Clamur [clamor <i>R</i> ] in castris oretur [oritur <i>MR</i> ],	vociferatio passim ac tumultus in castris exoritur adfirmantium, numquam se ulli in haec tam sacrilega ministeria cessuros (c. 6 ; p. 353f)	
4.2	uirtus demigandi [dimicandi; <sup>32</sup> ] contemnetur [contemnitur <i>R</i> ],		non ad haec arma provocho, non ad haec bella animos vestros virtutemque compello (p. 104,16f) proiciant dexteræ nostræ arma ista (p. 106,2) tela proicimus (p. 106,5)
4.3	de adsummatione martyrii <i>contentio</i> ardua commouetur ;	reliqua vero se militum multitudo mutuo sermone instigabat, ut in tam praeclaro opere persisteret (c. 7 ; p. 35,13f) incitamentum tamen maximum fidei ... penes sanctum Mauricium fuit ..., qui ... accendebat exhortando singulos et monendo (c. 8 ; p. 35,15–18) fidelium conmilitionum et iam martyrum exempla ingerens ... omnibus et moriendum suadebat sequendosque admonebat socios illos (c. 8 ; p. 35,18–36,1)	solaque inter eos est de gloriosae mortis occupatione <i>contentio</i> (p. 100,19f)
4.4	dei populus <i>ferro</i> <sup>33</sup> confodetur [confoditur <i>R</i> ],	tot pro Christo martyrum milia <i>ferro</i> caesa (c. 1 ; p. 33,5f) stringunt in sanctos impium <i>ferrum</i> (c. 10 ; p. 37,9f) <i>ferro</i> (c. 10 ; p. 37,14)	

32 demigandi] demigrandi *R*. Nicht übernommen.33 ferro] ferre *M*. Nicht übernommen.

4.5	<i>sanguis innocentum</i> effundetur [ <i>innocentium</i> effunditur <i>R</i> ],	<i>sanguine innocentium</i> cruentare (c. 9 ; p. 36,12) <i>innocentes</i> interire (c. 9 ; p. 37,2) vidimus ... socios, nobis quoque <i>sanguine</i> aspersis, trucidari <i>ferro</i> (c. 9 ; p. 36,22f)	
4.6	<i>fides</i> inlibata seruatur.	<i>cf.</i> : pugnavius pro <i>fide</i> (c. 9 ; p. 36,16) <i>cf.</i> : nobiliores <i>fide</i> (c. 3 ; p. 33,19) <i>cf.</i> : extrema experiri satius esse, quam adversum christianam <i>fidem</i> venire (c. 6 ; p. 35,7f) <i>cf. Confessio fidei</i> : « Deum patrem auctorem omnium et filium eius Iesum Christum deum credimus » (c. 9 ; p. 36, 21f)	<i>cf.</i> : hi igitur milites ... <i>fidemque</i> sacram virtuti et armis omnibus praeponabant (p. 96,7–9) <i>cf.</i> : quin immo coepti operis <i>fidem</i> perenni religione complete (p. 102,8f) <i>fides</i> inviolata permaneat (p. 102,21) invicta defensio est <i>fidem</i> quam Deo promisimus in ultimis custodire (p. 104,18f)
5.	Sic, domine, militis proteges [militis protegis <i>R</i> ] tuos, ut nec defuerit in passione paciencia nec infesione [in confessione <i>MR</i> ] <i>constantia</i> .	Maximianus ... desperans, gloriosam eorum <i>constantiam</i> posse revocari (c. 10 ; p. 37,6–8)	
6.1	Inter beatorum <i>bella</i> <sup>34</sup> et beata certamena [certamina <i>R</i> ]	<i>cf.</i> : viri in rebus <i>bellicis</i> strenui et virtute nobiles (c. 3 ; p. 33,19)	<i>cf.</i> : non ad haec arma provoco, non ad haec <i>bella</i> animos vestros virtutemque compello (p. 104,16f)

34 Rose versteht *bella* als Adjektiv, wir hingegen als Substantiv.

6.2	plus metuit <i>gloriosa</i> confessio de <i>cummiletonum</i> [ <i>commilitonum</i> R <sup>35</sup> ] consortio diuidi	fidelium <i>commilitonum</i> et iam martyrum exempla ingerens ... omnibus et moriendum suadebat sequendosque admonebat socios illos (c. 8 ; p. 35, 18–36,1) sanctissimorum <i>commilitonum</i> mortes ... gaudio prosecuti sumus (c. 9 ; p. 36,23–25)	<i>commilitones</i> optimi (p. 102,1) ad necem <i>gloriosam</i> <i>commilitones</i> vestros vidistis (p. 102,2f) fortissimi <i>commilitones</i> (p. 102,20)
6.3	quam mano <i>carnefecis</i> gloriari [manu <i>carnificis</i> gloriari R <sup>36</sup> ].		circumsistit beatam legionem turba <i>carnificum</i> (p. 106,12)
7.	Totus namque dei populus tante <sup>37</sup> ardoris fidei alacretate [alacritate R] <i>flagrabat</i> , ut se [si MR] tardaretur persecutio corporis, praecederit [praecederet R] deuocio passionis.	<i>flagrabat</i> enim iam tunc in beatissimis viris martyrii gloriosus ardor (c. 8 ; p. 36,1f)	
8.	Tanta enim fuit <i>constantia</i> populi et <insania> [ <i>ausradiert</i> ; vgl. M <sup>38</sup> ] inimici, ut nec furor inuenirit [inueniret R] postmodum, quod occiderit [occideret R], nec <i>gloriosum</i> remanserit, quod <i>peririt</i> [ <i>periret</i> R].	gloriosam eorum <i>constantiam</i> (c. 10 ; p. 37,7) tot simul <i>perire</i> (c. 11 ; p. 37,20f)	

35 de *cummiletonum*] decum *miletinum* M. Nicht übernommen.

36 *mano carnefecis gloriari*] manus *carnificis gloriari vel manu c. lacerari* M. Wir folgen Rose.

37 Nicht übernommen.

38 Wir folgen Mohlberg, nicht Rose.

9.1	Factus est <i>sacer ille Agauninsium</i> [ <i>Agaunensium R</i> ] locus per suffragia martyrum salus <i>praesentium</i> praesidium <i>futurorum</i> ,	Et si pro martyribus singulis <i>loca</i> singula, quae eos possident ... insignes habentur ..., quanta excolendus est reverentia <i>sacer ille Acaunensium locus</i> , in quo tot pro Christo martyrum milia ferro caesa referuntur ? (c. 1 ; p. 33,2–6) ille sanctorum populus qui contempsit rem <i>praesentium</i> ob spem <i>futurorum</i> (c. 11 ; p. 37,23f)	
9.2	quam <i>sanguis</i> [quem <i>sanguinis MR</i> ] unda perfudit, <i>praeciosorum</i> corporum societas consecrauit.	fluxerunt <i>pretiosi sanguinis</i> rivi (c. 11 ; p. 37,19)	
10.	Unde merito tibi, domine, inter chorus [ <i>choros R</i> ] martyrum et uocebus [ <i>uoces MR</i> ] <i>angelorum</i> laudis [ <i>laudes R</i> ] tibi debitas agemus [ <i>agimus R</i> ] cum exultatione dicentis [ <i>dicentes R</i> ] : Sanctus.	<i>cf.</i> : Sic interfecta est illa plane angelica legio, quae, ut credimus, cum illis <i>angelorum</i> legionibus iam conlaudat semper in caelis dominum Deum Sabaoth (c. 11 ; c. 24–26)	

423 *Opfergebet [Präfation]*. [1.] Würdig ist es und recht, wahrhaft billig und recht, daß wir dir Dank sagen, Herr, heiliger Vater, allmächtiger ewiger Gott. [2.] Denn du, Herr, hast das Heer der Thebäer, das zur Hinrichtung deines Volkes bestimmt war, so durch die überraschende Gnade deines Befehls zurückgerufen, daß sie [die Thebäer] es vorzogen, in eifriger Hingabe getötet zu werden, statt sich an dem Blut der Christen zu sättigen. [3.] Und sie zögerten nicht, mit deiner Hilfe [selbst] die Last der Verfolgung anzunehmen und ihren Nacken vor den Verfolgern zu beugen, und als die Wut des Feindes beschloß, daß das Volk Gottes durch die sofortige Dezimierung umkomme, wurde [jeder] Zehnte hinweggerafft, so daß diese [Zehnten] durch die Vorwegnahme des Martyriums dessen Erstlinge wurden. [4.] Lautes Geschrei entsteht im Lager, die Tugend des Kampfes wird verachtet, heftiges Eifern um die Annahme des Martyriums wird geweckt ; das Volk Gottes wird vom Schwert durchbohrt, das Blut Unschuldiger wird vergossen, der Glaube wird unversehrt bewahrt. [5.] So, Herr, beschützt du deine Soldaten, daß es im Leiden nicht an Geduld fehlte und im Bekenntnis nicht an Standhaftigkeit. [6.] Innerhalb dieser Schlachten und glückseligen Kämpfe<sup>39</sup>

der Seligen fürchtete die ruhmreiche Märtyrerschar<sup>40</sup> mehr darum, vom Geschick der Waffenbrüder getrennt als durch die Hand des Henkers verherrlicht zu werden. [7.] Denn das ganze Volk Gottes war von so großem Eifer im Glauben entbrannt, daß, wenn die Verfolgung des Leibes sich verzögern würde, die Hingabe in das Leiden vorausseilen würde. [8.] So groß war nämlich die Standhaftigkeit des Volkes und die Raserei des Feindes, daß die Wut weder später etwas fände, was sie töten könnte, noch etwas Ruhmvolleres übrigbliebe, was zugrundeginge. [9.] Jener Ort der Acaunenser ist durch die Fürbitte der Märtyrer zum Heil der Lebenden und zum Schutz der Nachgeborenen geworden. Die Welle des Blutes hat ihn erfüllt, die Gemeinschaft der kostbaren Körper ihn geweiht. [10.] Deshalb bringen wir dir, Herr, zu Recht mit den Chören der Märtyrer und den Stimmen der Engel das dir gebührende Lob dar und rufen mit Jubel : Heilig.

Die *immolatio* hat zu Beginn und am Ende die für diese liturgische Textsorte charakteristischen formelhaften Wendungen (Satz 1 und 10)<sup>41</sup>. In ihrem Corpus berichtet sie in narrativem Stil vom Martyrium der Acaunenser, das als geschichtsmächtiges Handeln Gottes an seinen Heiligen zur Erlangung des Märtyrerruhms gedeutet wird. Gott selbst hat durch sein Gnadenwirken die Legion zurückgerufen, als sie den Auftrag erhielt, bei der Verfolgung der Christen, die hier als « *populus tuus* » bezeichnet werden, mitzuwirken ; er selbst steht hinter der Entscheidung, sich diesem Befehl zu widersetzen (2). Während die *Passio anonyma* von der plötzlich ausbrechenden Wut des Maximian bei Erhalt der Nachricht über die Befehlsverweigerung und vom Rückruf der Legion zum Vollzug des Götteropfers spricht, charakterisiert die *immolatio* mit denselben Worten das Handeln Gottes (2.3). Die Ausrichtung der « *devotio* » (2.4), der frommen Hingabe an Gott, wird in der *immolatio* nicht präzisiert, während Eucherius sie in seiner *Passio* im Zusammenhang der allgemeinen Beschreibung der Eigenschaften der Legion auf Christus hin wendet.

Ab dem dritten Satz geht die *immolatio* vom Gott ansprechenden Gebet zur Schilderung der Ereignisse über ; die göttliche Urheberschaft, die für das gesamte Geschehen gilt, wird dabei noch einmal durch das « *te auxiliante* » thematisiert (3.1) : Mit Gottes Hilfe haben die Soldaten das über sie verhängte Todesurteil freimütig ertragen (3.1) und freiwillig den Nacken vor den Verfolgern gebeugt (3.2), ein Motiv, das sich in beiden *Passiones* teilweise mit identischer Wortwahl dargestellt wird. Die *immolatio* greift das in der *Passio* berichtete Detail der Hinrichtung zunächst jedes zehnten Soldaten auf und bringt die Wut und Raserei des Maximian gegenüber den Christen ins Wort ; doch wird er nur unpersönlich als der « Feind » Gottes und der Christen bezeichnet : « *rabies inimici* » (3.3). Das Wort « *rabies* » findet sich in der *Passio Eucherii* in der abschließenden Deutung und Bewertung des Geschehens. Die als erste auf diese Weise ums Leben Gekommenen werden als die « *primitiuos martyrii* », die Erstlinge im Martyrium, bezeichnet (3.6). Ebenfalls mit Rückgriff auf die *Passio* wird von der aufkommenden Unruhe im Lager gesprochen (4.1), in dem Mauritius – laut *Passio* unterstützt von Candidus und Exsuperius – die Soldaten in einer längeren Rede zur Treue im Glauben und Standhaftigkeit im

40 « *Confessio* » wird hier personal verstanden.

41 Vgl. zu dieser Eröffnung in der altgallischen Liturgie SMYTH, *La liturgie oubliée* (s. Anm. 16) 372–375.

Bekenntnis aufruft, so daß auch die übrigen Soldaten, ganz im Gegensatz zu ihrem anfangs in der *Passio* beschriebenen Mut und der Tapferkeit in sonstigen Kämpfen, ohne jede Gegenwehr (4.2) das Martyrium annehmen, ja sogar darum wetteifern, was die *immolatio* wie die *Passio anonyma* als « contentio » bezeichnet (4.3). Die Schilderung der Hinrichtung hat ihren Zielpunkt in der Bewahrung des Glaubens: « fides inlibata seruatur » (4.6), ein Motiv, das sich in unterschiedlichen Variationen auch im Zentrum der beiden *Passiones* findet.

Die *immolatio* fährt in direkter Anrede an Gott fort (5.) und hebt abermals hervor, daß die Geduld im Leiden und die Standhaftigkeit der Märtyrerschar zum christlichen Bekenntnis, markant ausgedrückt durch die Personalisierung des Wortes « confessio », ihre Ursache im schützenden, erhaltenden Handeln Gottes selbst haben. Ja, aufgrund dieses göttlichen Schutzes kann es unter den Soldatenchristen zur Selbstüberlieferung in das Leiden kommen (7: « devocio passionis »), in dem sie die himmlische Gemeinschaft mit den schon zuvor hingerichteten Gefährten suchen (6.2). Gemäß altchristlichem Martyriumsverständnis gilt der Tod für den christlichen Glauben als Verherrlichung (« gloriari »; 6.3).

Der Ort des Martyriums, der vermutlich wegen der lebendigen Verehrung an den Stätten in beiden *Passiones* eine bedeutende Rolle spielt, wird mit der *Passio Eucherii* abschließend als « locus sacer » bezeichnet (9.1), der sowohl den Lebenden als auch den Nachgeborenen zum Heil gereicht. Die Heiligkeit und Heilswirksamkeit der Richtstätte für spätere Generationen von Christen ist die Frucht der « Welle » des vergossenen Blutes dieser Christuszeugen sowie die unverbrüchliche Treue der Legion im Todesgeschick (9.2). Damit wird zugleich eine Brücke zur je neuen Gegenwart geschlagen, in der diese *immolatio* gebetet wird; die Verehrungspraxis der Märtyrer an diesem Ort wird letztlich theologisch gerechtfertigt. Eucherius und ähnlich die *Passio anonyma* hatten ihre Schilderung des Martyriums damit eröffnet.

Der zum Sanctus hinführende Schlußsatz der *immolatio* bedient sich zwar üblicher formelhafter Wendungen (10); doch findet sich auch dafür eine Parallele in der *Passio Eucherii* am Ende der Beschreibung des Martyriums, wenn die Legion selbst schon als engelgleich bezeichnet wird (« angelica legio »), die mit den Legionen der Engel des Himmels das ewige Lob für Gott Sabaoth singt. Die Eucharistie feiernde Gemeinde verbindet sich im Sanctus mit den Chören der Märtyrer und dem Gesang der Engel; Kirche in ihrer überzeitlichen Dimension wird auf diese Weise in der Eucharistiefeier am Fest der Acaunenser je neu realisiert<sup>42</sup>.

So sehr die *immolatio* wiederholt auf Details der *Passio* zurückgreift, so vermeidet sie es, irgendeinen Namen zu nennen: weder jene der Anführer der Legion, Mauritius, Candidus und Exsuperius, noch jenen des die Christen verfolgenden Kaisers, der allerdings zweimal als « inimicus » genannt wird (3.3 und 8). Dessen Handeln wird nur passivisch umschrieben; somit erscheint der die Christen verfolgende Kaiser als nichts anderes denn

42 Der Topos des gemeinsamen Lobes Gottes durch die Engel und Märtyrer findet sich auch im altchristlichen *Te Deum*: « Tibi omnes angeli, tibi caeli et universae potestates: tibi cherubim et seraphim incessabili voce proclamant: Sanctus, Sanctus, Sanctus... Te gloriosus Apostolorum chorus, te prophetarum laudabilis exercitus, te martyrum candidatus laudat exercitus... » (hier zitiert nach: *Liturgia horarum iuxta ritum Romanum*. Editio typica. 1. Vatikanstadt 1973, 526–528 (Kursivierungen: M.K.).

als ein Werkzeug des göttlichen Heilsplanes, der in den Märtyrern von Acaunus verwirklicht wird. Gott bleibt der eigentlich Handelnde.

Nicht erwähnt wird in der *immolatio* der Schluß der *Passio*, in dem Victor nachträglich an die Richtstätte kommt und, nach seinem Bekenntnis zum Christentum, ebenfalls von den römischen Soldaten hingerichtet wird.

Aufgrund zahlreicher Parallelen bis hin zu wörtlichen Übereinstimmungen darf man davon ausgehen, daß der unbekannt Verfasser der *immolatio* die *Passio* mindestens gut gekannt, ja sie möglicherweise als direkte Vorlage benutzt hat<sup>43</sup>. Dabei zeigt die *immolatio* aufs Gesamt gesehen eine größere Nähe zur *Passio Eucherii* als zur *Passio anonyma*. Allerdings decken sich einige, vor allem lexikalische Besonderheiten der *Passio anonyma* mit der *immolatio*, ohne daß in diesen Fällen in der *Passio Eucherii* eine Parallele vorliegt: Das betrifft die Plötzlichkeit des anfänglichen Entschlusses (« subito » und « subitus »), im selben Zusammenhang das Verb « revocare », selbst wenn in der *immolatio* Gott als der Handelnde erscheint, während in der *Passio anonyma* Maximian das Subjekt ist (2.3). Des weiteren spricht die *immolatio* von der « denumeratio », ein Wort, das sich ähnlich in der *Passio anonyma* wiederfindet, wenn dort vom « ordo numerandi » gesprochen wird (3.4). Das Wetteifern (4.3 : « contentio ») um das Martyrium wird in beiden Fällen hervorgehoben.

Bei diesem Befund muß es offenbleiben, wie die Vorlage des Verfassers der *immolatio* aussah. Wegen der nötigen Umformung des Inhalts der *Passio* in einen liturgischen Text, der bestimmte Anforderungen aufgrund seines Kontextes und seiner Funktion innerhalb der Eucharistiefeier erfüllen mußte, ist der Verfasser relativ frei mit der Vorlage umgegangen<sup>44</sup>. Nach E. Rose legen weitere lexikalische Übereinstimmungen in den anderen Orationen des *Missale Gothicum* zu diesem Gedenktag ebenfalls die Benutzung der *Passio* durch den Verfasser des Meßformulars nahe, eine Auffassung, die wir teilen.

### 5. Die collectio post Sanctus

Die *collectio post Sanctus* dieses Meßformulars (424), ein der altgallikanischen Liturgie eigener Teil des Eucharistischen Hochgebetes « post mysterium », hat epikletischen Charakter. Sie weist keinen Bezug zu diesem speziellen Heiligengedenken auf, sondern ist ausschließlich von ihrer Funktion innerhalb der Feier her formuliert<sup>45</sup>.

### 6. Die Bezeichnung der Märtyrer

Das Meßformular bezeichnet die Märtyrer mit unterschiedlichen Worten: Während der Titel Mauritius, den Führer der Legion, hervorhebt (« sanctus ac beatissimus Mauricius

43 Wenn ZUFFEREY, Mauritiuskult (s. Anm. 6) 40 davon spricht, daß lediglich « eine gewisse inhaltliche Ähnlichkeit » zwischen der *Immolatio missae* des *Missale Gothicum* und der *Passio Eucherii* bestehe trägt er den sehr weitreichenden Parallelen nicht ausreichend Rechnung. Kritisch auch ROSE, *Communitas* (s. Anm. 13) 453.

44 Vgl. zuletzt ROSE, *Communitas* (s. Anm. 13) 447–453; sie bezieht in ihrer Untersuchung allerdings nur die *Passio Eucherii* bei, nicht die *Passio anonyma*, die ihr offenbar unbekannt ist.

45 GaGo 424 *Collectio post Sanctus*. Oremus, fratres dilectissimi, ut dominus ac deus noster speciem istam suo [i.e. nostro] ministerio consecrandam caelestis gratiae inspiratione sanctificet et humanam benedictionem plenitudine[m] diuini fauoris adcomolit: per dominum nostrum Iesum. (ed. MOHLBERG [s. Anm. 15] 104; ROSE, *Communitas* [s. Anm. 13] 152f). – Vgl. zu dieser Oration SMYTH, *La liturgie oubliée* (s. Anm. 16) 57. 434–436.



cum sociis suis »), benennt die *praefatio*, die Zahl aus der *Passio* aufgreifend, in erbaulicher Weise den Festtag als die « *sollemnitatis sex milium sexcentorum martyrum* ». In der *collectio*, der *collectio post nomina* und der *collectio ad pacem* werden die Märtyrer als die « *sancti (tui) Acauninses* » bezeichnet, in der *immolatio* zunächst als « *Thebeorum exercitus* », später als die « *Agauninses martyres* ». Außerdem werden sie « *populus dei* » tituiert. Die unterschiedlichen Bezeichnungen im Titel und in den Gebeten können möglicherweise einen Anhaltspunkt für die Datierung geben; Maurice Zufferey hat nachgewiesen, daß seit der Mitte des 7. Jahrhunderts Mauritius als Einzelgestalt in seiner modellhaften Funktion für die politischen Führer hervorgehoben wurde<sup>46</sup>. Der Titel der Messe könnte unter diesem Einfluß formuliert worden sein; die Meßtexte selbst, die Mauritius nicht ein einziges Mal erwähnen, lassen keine solche Tendenz erkennen und dürften vermutlich älter sein.

#### *IV. Mauritiusmessen in den fränkisch-gelasianischen Sakramentaren des 8. Jahrhunderts (Junggelasiana)*

Nach der Untersuchung der einzigen Mauritiusmesse in altgallischen Quellen wenden wir uns der römisch-fränkischen Liturgie zu. Mauritiusmessen finden sich in der Sakramentargruppe der fränkischen Gelasiana (Junggelasiana), die im Zuge der Pippinischen Liturgiereform in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts entstanden sind (Ursprungsexemplar vermutlich um 760/770 in Flavigny)<sup>47</sup>. Aus dieser in Konzeption und Inhalt weitreichend übereinstimmenden Gruppe von Handschriften haben jedoch nur das Sakramentar von Angoulême, vermutlich zwischen 768 und 781 in und für Angoulême geschrieben (GeA)<sup>48</sup>, und das um das Jahr 800 abgefaßte Berliner Phillipps-Sakramentar, vom Editor Odilo Heiming nach seiner Provenienz Autun *Liber Sacramentorum Augustodunensis* genannt (GeB)<sup>49</sup>, eine Mauritiusmesse, die allerdings untereinander völlig verschieden sind. Dennoch sind diese Handschriften Zeugen des beginnenden Aufschwungs der Mauritiusverehrung, der in dieser Zeit nicht zuletzt in der politischen Unterstützung durch Pippin und Karl dem Großen seinen Grund haben könnte<sup>50</sup>.

##### *1. Die Mauritiusmesse des fränkischen Sakramentars von Autun (GeB; Meßformular Typ 2)*

Als eines der wenigen Meßformulare des Sakramentars von Autun ist die Mauritiusmesse ohne Parallele in zeitgenössischen Quellen und scheint auch kein Nachleben gehabt zu haben. Ist sie Eigengut dieser burgundischen Bischofsstadt gewesen? Vorausgesetzt daß das *Missale Gothicum* derselben Stadt entstammt<sup>51</sup>, würde das GeB die Fortsetzung der dortigen Mauritius-Verehrung bezeugen. Wir geben zunächst den Text der Messe, bei der ersten Oration mit Übersetzung, wieder<sup>52</sup>.

46 Vgl. ZUFFEREY, *Mauritiuskult* (s. Anm. 6) 32f.

47 Eine allgemeine Orientierung über diese und die folgenden Sakramentargruppen findet sich bei PALAZZO, *Le moyen âge* (s. Anm. 9) 69–72; Martin KLÖCKENER, *Sakramentar*, in: LThK<sup>3</sup> 8. 1999, 1455–1459; DERS. – HÄUSSLING, *Liturgische Bücher* (s. Anm. 9) 347f.

48 Vgl. die Einführung des Herausgebers Patrick SAINT-ROCH zum GeA (s. Anhang III), S. VII–XXIV.

49 Vgl. die Einführung des Herausgebers Odilo HEIMING zum GeB (s. Anhang III), S. V–XLI.

50 Vgl. ZUFFEREY, *Abtei Saint-Maurice* (s. Anm. 6) 36f.

51 So die These von Mohlberg; vgl. oben, Abschnitt III.

52 Ed. HEIMING, *Formular CCXLII*, Nr. 877–881, p. 104.

*X kalendas Octobris. Natale Sanctorum Mauricii Exsuperii Candedi Uictoris Innocenti Uitalis cum aliis V milibus DLXXXV martyribus*

877 Omnipotens sempiternus deus qui quanto nos infirmiores esse praeuidisti. tanto sanctorum martyrum copiosiore mun<i>uisti suffragio. Da ut sub his defensoribus constituti. nec ad[d]igamur uitii nec deficiamus aduersis : per dominum.

Allmächtiger ewiger Gott, der du uns, je schwächer du uns [in der Schöpfung] vorgesehen, umso reichlicher durch die Fürsprache der heiligen Märtyrer gestärkt hast : Gib, daß wir unter dem Schutz dieser Verteidiger nicht zu Lastern verführt werden und in Widerwärtigkeiten nicht ermatten. Durch unseren Herrn.

878 Da auxilium domine quaesumus maiestati tue potestatique subiecit <et> quidquid sui meritis non presumunt. sanctorum martyrum tuorum Mauricii Exsuperii Candedi et Uictoris cum sociis eorum praecibus consequuntur : per.

879 *Super oblata.* Magnificasti domine sanctos martyres tuos suscepta passione pro Christo. presta quaesumus ut per hec munera quae tibi offerimus aetiam nos suppliciter caelebrata purifice[n]t : per dominum.

880 *Contestatio.* VD quoniam tu es domine omnium sanctorum insuperabilis fortitudo quae inter mundane conuersationis aduersa praecipuis nos beatorum martyrum glorificatione solaris et ad sublimia exempla patientiae triumphus <nos> sanctorum Mauricii Exsuperii. cum sociis eorum que hodie caelebramus accendis : per Christum.

881 *Post Communionem.* Repleti gustu gratiae tuae et caelestis mense dulcissime uigitati, pro caelebritate sanctis martyribus tuis gratias tibi referimus domine sanctae pater omnipotens aeternae deus : per dominum.

Die erste Oration (877) ist in der frühmittelalterlichen Sakramentarüberlieferung ein singuläres Stück, das lediglich in zwei wesentlich jüngeren liturgischen Büchern nachgewiesen ist<sup>53</sup>. Sie spielt auf die Hilfe für die Beter durch das fürbittende Eintreten der Märtyrer an. Der in der Schöpfung angelegten menschlichen Schwäche entspricht die umso reichere göttliche Hilfe. So wie sich die Märtyrer als Verteidiger des Glaubens erwiesen haben, mögen sie auch als Beschützer den Betern in den Widerwärtigkeiten des Lebens

53 Vgl. CO 4034. – Die Oration ist außer in GeB noch bezeugt im sog. *Sacramentarium Gregorianum « Otonianum »* vom Ende des 11. Jh. ; vgl. *Monumenta Liturgica Ecclesiae Tridentinae saeculo XIII antiquiora*. 3 : *Fontes liturgici. Libri Sacramentorum. Appendices – Indices*. Studia et editionem : Ferdinandus DELL'ORO, adlaborantibus Bonifatio BAROFFIO – Hygino ROGGER. Trento 1988, 73, Nr. 151\* ; vgl. auch Klaus GAMBER u.a., *Codices liturgici latini antiquiores. Supplementum. Ergänzungs- und Registerband*. Freiburg Schweiz <sup>2</sup>1988 [Spicilegii Friburgensis Subsidia 1A] Nr. 921\*). Das Sakramentar stammt möglicherweise aus Freising oder Augsburg, dort im Text der Oration mit Nennung aller Namen der Märtyrergruppe, wie sie auch im Titel des Meßformulars im GeB erscheinen (vgl. unten). Ein in Aquileia gedrucktes Missale von 1519 bringt die Oration, mit minimalen Varianten, für das Fest « Cancii, Canciani et Cancianillae » ; vgl. CO 3724.

zu Hilfe kommen. Die Oration macht keine spezifischen Aussagen zum Fest des Mauritius und Gefährten ; man mag im Begriff der « defensores » eine Anspielung auf die Umstände des Martyriums sehen, doch kann dies für beinahe alle Märtyrer ausgesagt werden. Insofern stellt diese Oration einen austauschbaren Text dar.

Dieselbe Allgemeinheit in der Aussage ist für die anderen Orationen dieses Meßformulars festzustellen. Dementsprechend findet sich die zweite Collecta « Da auxilium domine » (878) in Ve 61 als letzte Oration (Segensgebet ?) in einer nicht näher bestimmten Märtyrermesse des Monats April<sup>54</sup>, die Oration *Super oblata* (879) mit einer Variante zweimal in derselben altrömischen Quelle, jedoch dort jeweils als Gabengebet am Fest der Märtyrer Xystus, Felicissimus und Agapitus sowie im dritten Meßformular für das Fest des Märtyrers Laurentius<sup>55</sup>. Die Präfation (880), mit dem der altgallischen Liturgie entstammenden Begriff *contestatio* bezeichnet, ist in Ve 749 abermals für das Fest des Laurentius vorgesehen ; sie ist möglicherweise eine Schöpfung Leos des Großen<sup>56</sup>. Auch die Oration *Post communionem* (881) hat eine allerdings wesentlich kürzere Vorlage in Ve 761, und zwar als Schlußoration des siebten Meßformulars für Laurentius<sup>57</sup>.

In der Sakramentarforschung bekannt ist die enge Verbindung zwischen dem GeB und dem *Veronense*. Leo Cunibert Mohlberg stellte Entlehnungen über den gesamten Inhalt des *Veronense* fest, « so dass dem Compiler wohl eine dem Ve ganz ähnliche Sammlung vorlag »<sup>58</sup>. Die schöpferische Tätigkeit des Compilers des GeB besteht in erster Linie in der Kombination von vorliegenden Stücken aus älteren, zumeist nicht zusammenhängenden Meßformularen des *Veronense*, die er ohne größere inhaltliche Änderungen dem Fest des Mauritius und seiner Gefährten zuweist. Insofern beinhaltet die Mauritiusmesse des GeB auch keine charakteristischen Aussagen über die Acaunenser und hat ebenfalls keinen Bezug zu den beiden bekannten Passiones.

Der Titel des Meßformulars bringt allerdings eine detaillierte Aufzählung der Märtyrernamen : « Natale sanctorum Mauricii Exsuperii Candedi Uictoris Innocenti Uitalis cum aliis V [!] milibus DLXXXV martyribus ». Die beiden Letztgenannten, Innocens und Vitalis, sind nicht in den Passiones bezeugt ; doch stimmt der Titel exakt mit dem Eintrag im Martyrologium desselben Sakramentars überein, auch hinsichtlich der ungewöhnlichen Zahl von 5585 Märtyrern<sup>59</sup>. Davon abweichend spricht die zweite Collecta (878) von Mauritius, Exsuperius, Candidus, Victor und Gefährten, also jenen Märtyrern, die in den Passiones namentlich genannt werden, während die außerdem in der *Passio Eucherii* (c. 14) mit der Thebäischen Legion in Verbindung gebrachten Ursus und Victor nicht verzeichnet werden. Die *contestatio* wiederum nennt nur Mauritius und Exsuperius und

54 Im vorgenannten « Sacramentarium Ottonianum » steht sie als zweite Oration, jedoch mit der Rubrik *Ad complendum* (ed. BAROFFIO, p. 73, Nr. 152\*). Zu zwei späteren Vorkommen dieser Oration vgl. CO 882.

55 GeB 879 entspricht Ve 708 (Gabengebet am Fest Xystus, Felicissimus und Agapitus ; ed. MOHLBERG [s. Anhang III] 90) sowie Ve 748 (Gabengebet des dritten Meßformulars am Fest Laurentius ; ebd. 95). GeB 879 ergänzt den Satzteil : « per hec munera quae tibi offerimus ». Vgl. CO 3274.

56 Vgl. zur Autorenschaft Edmond MOELLER, in : CPraef 5 (s. Anhang III) 686f, Nr. 1399.

57 GeB 881 ist eine erweiterte Fassung von Ve 761 (ed. MOHLBERG 96).

58 MOHLBERG, *Sacramentarium Veronense* (s. Anhang III) XCVI. MOHLBERG stellt ebd. XCVI–XCVIII die rund 80 vom GeB entlehnten Formeln zusammen.

59 Vgl. das Martyrologium des GeB : « Basille, Sidunis Agauno Mauricii, Exsuperii, Candedi, Uictoris, Innocenti, Uitalis cum aliis V milibus DLXXXV martyrum » (ed. HEIMING [s. Anhang III] 277, Nr. 2031q, Z. 719–721).

faßt die übrigen unter den « socii eorum » zusammen. Hingewiesen sei schließlich auf die Tatsache, daß in der Tauflitanei des GeB Mauritius, jedoch nicht die anderen Märtyrer der Thebäischen Legion, angerufen wird<sup>60</sup>.

2. *Das fränkische Sakramentar von Angoulême (GeA ; Meßformular Typ 3a)*

Im Sakramentar von Angoulême, dem anderen Vertreter der fränkischen Gelasiana des 8. Jahrhunderts mit einer Mauritiusmesse, umfaßt das Meßformular eine Eröffnungsoration, die *Secreta*, die Präfation und die Oration *Post Communionem*<sup>61</sup>.

*X kalendas octobris. Natale sanctorum Mauricii Exsuperii Candidi et Victoris Innocentii et Vitalis*

1355 Deus qui es omnium sanctorum tuorum splendor mirabilis, quique hunc diem in honore beatorum Mauricii Exsuperii Candidi Victoris Innocentii et Vitalis cum sociis eorum martyrio consecrasti, da ecclesiae tuae de natalicio festiuitatis laetari, ut apud misericordiam tuam exemplis eorum et meritis adiuuemur. Per.

Gott, der du der wunderbare Glanz aller deiner Heiligen bist und der du diesen Tag zu Ehren der Seligen Mauritius, Exsuperius, Candidus, Victor, Innocens und Vitalis mit ihren Gefährten durch das Martyrium geweiht hast, gib deiner Kirche, daß sie sich über den festlichen Geburtstag [Todestag] freut, damit uns bei deinem Erbarmen durch ihre Beispiele und Verdienste Hilfe zuteil wird. Durch.

1356 *Secreta*. Respice Domine munera, quae passione sanctorum tuorum Mauricii Exsuperii Candidi Victoris Innocentii et Vitalis cum sociis eorum commemoratione deferimus, et praesta ut quorum honore sunt grata, eorum nobis fiant intercessione perpetua. Per.

1357 VD iustum et dignum est tibi enim semper gratias agere et laudes decantare Domine sancte pater omnipotens aeterne Deus per Christum Dominum nostrum. Quoniam cognoscimus quanta apud te sit preclara uita sanctorum, quorum nos etiam mors preciosa laetificat et tuetur. Quapropter martyrum tuorum Mauricii Exsuperii Candidi Victoris Innocentii et Vitalis cum sociis eorum gloriosa recensentes natalicia, laudes tibi Domine deferimus supplici confessione cum angelis et archangelis. Sanctus.

In Wahrheit ist es gerecht und würdig, dir immer Dank zu sagen und Lob zu singen, Herr, heiliger Vater, allmächtiger ewiger Gott, durch unseren Herrn Christus. Weil wir erkennen, wie groß bei dir das strahlende Leben der Heiligen ist, deren kostbarer Tod auch uns erfreut und schützt, deshalb bringen wir, indem

60 Ed. HEIMING 66, Nr. 537,36.

61 Ed. SAINT-ROCH, Formular CCLVII, Nr. 1355–1358, p. 200f.

wir den Geburtstag [Sterbetag] deiner Märtyrer Mauritius, Exsuperius, Candidus, Victor, Innocens und Vitalis und ihrer Gefährten begehen, dir, Herr, im demütigen Bekenntnis Lob dar mit den Engeln und Erzengeln. Heilig.

1358 *Post Communionem*. Caelestibus refecti sacramentis et gaudiis, supplices te rogamus Domine, ut quorum gloriamur triumphis protegamur auxiliis. Per.

Alle Orationen dieses Meßformulars sind in teils älteren, teils zeitgenössischen Quellen der römisch-fränkischen Liturgie belegt. Die Eröffnungsoration ist innerhalb der Gruppe der fränkischen Gelasiana des 8. Jahrhunderts einzig im GeA diesem Fest zugeordnet, darüber hinaus jedoch in zahlreichen weiteren Handschriften ab dem 11. Jahrhundert unterschiedlichster Provenienz<sup>62</sup>. Doch findet sich die Oration in der älteren Sakramentarüberlieferung mehrfach am Fest der Apostel und Märtyrer Philippus und Jakobus<sup>63</sup>, in weiteren Codices meistens unter den Commune-Texten für Apostelfeste<sup>64</sup>.

Die schon in Ve 43 belegte Sekret begegnet in GeV 862 ebenfalls an Philippus und Jacobus, in GeV 983 zusätzlich zum Fest des Märtyrers Tiburtius, in den zum GeA parallelen Junggelasiana hingegen jeweils zu Laurentius<sup>65</sup>. Mit Blick auf die Vielfalt der Vorkommen zu unterschiedlichen Anlässen handelt es sich hier erneut um eine Standardoration für Heiligenfeste; ja der Inhalt der Oration ist so weit gefaßt, daß sie nicht einmal an Märtyrerfeste gebunden ist<sup>66</sup>. Die Präfation findet sich auch in anderen Junggelasiana jeweils am gemeinsamen Fest der Märtyrer Marcellinus und Petrus<sup>67</sup>. Die Postcommunio ist in frühmittelalterlichen Sakramentaren mehrfach am Gedenktag des Priesters und Märtyrers Rufus bezeugt<sup>68</sup>; in der Folge wird die Überlieferung in mittelalterlichen Handschriften überaus breit und kennt Zuweisungen zu verschiedensten Märtyrerfesten<sup>69</sup>.

Damit benutzt das Meßformular für Mauritius und Gefährten im Sakramentar von Angoulême Gebetstexte ohne Originalität, kombiniert sie jedoch neu miteinander, wie wir es ähnlich für das GeB feststellten und wie man es häufig in der Sakramentarforschung

62 Vgl. CO 1596c.

63 Wir nennen hier nur die Vorkommen im GeV und in fränkischen Gelasiana des 8. Jh.: Im GeV 860 ist es die erste, in GeG 931, GeA 928, GeB 736 und GeS 732 die zweite Oration am Apostelfest Philippus et Iacobus. In GeG 1671 steht sie zusätzlich unter dem Titel *Item or. ad uesperum* am Fest des Apostels und Märtyrers Andreas (vgl. CO 1596f). Schließlich führt das altgallische GaGo 380 das Gebet als erste Oration einer Commune-Messe « in natale unius apostuli [sic!] et martyris » an. Vgl. zu weiteren Vorkommen in jüngeren Handschriften CO 1596a.

64 Vgl. CO 1596b, 1596d und 1596e; vgl. GaGo 380.

65 Ve 43 hat die Oration in einem unbestimmten Formular für ein Märtyrerfest im April. GeG 1309, GeA 1195 und GeS 1062 als *Secreta* beziehungsweise *Super oblata* zu Laurentius mart.; im GeG 1322 außerdem als *Secreta* zu Tiburtius mart.

66 Zu den vielfältigen Vorkommen vgl. CO 5084.

67 So in GeG 1073 und GeS 855. Vgl. die Auflistung der Vorkommen in CPraef 4 u. 5, 1367.

68 So in GeG 1392 und GeS 1127. Im GeA 1262 steht die Oration ohne Einleitungsrubrik am Ende des Meßformulars zu Rufus mart. presb., jedoch gehen hier andere Orationen *Post Communionem* und *Ad populum* voraus. Im Ve 315 steht die Oration bereits in einem unbestimmten Formular zu einem Apostelfest im Juni.

69 Vgl. CO 543 A–D.

antrifft. Es fällt auf, daß in den meisten Fällen euchologische Texte verwendet werden, die wir in fränkischen Gelasiana des 8. Jahrhunderts ansonsten vorwiegend für Laurentius sowie für Philippus et Iacobus, also hochrangig besetzten Märtyrerfesten, antreffen.

Der Titel des Formulars führt dieselben sechs Namen an wie im GeB: « Natale sanctorum Mauricii Exsuperii Candidi et Victoris Innocentii et Vitalis », verzichtet aber auf die « socii ». In den Gebetstexten werden regelmäßig alle diese Namen aufgeführt, jedoch jeweils mit dem Zusatz « cum sociis eorum ».

### 3. Die übrigen fränkisch-gelasianischen Sakramentare des 8. Jahrhunderts

Über die beiden Sakramentare von Angoulême und Autun hinaus kennen die meisten Codices der fränkischen Gelasiana des 8. Jahrhunderts keine Mauritiusmesse, so das *Sacramentarium Gellonense* als wichtigster Vertreter<sup>70</sup>, die Codices 348 und 350 von St. Gallen, die Sakramentare von Rheinau, Monza und weitere. Daß Mauritius mit seinen Gefährten dennoch im fränkisch geprägten Umfeld eine gewisse Rolle spielt, zeigt sich beispielsweise daran, daß er im *Sacramentarium Gellonense* einer von lediglich 13 Heiligen ist, die in der Tauflitanei angerufen werden<sup>71</sup> und außerdem in dessen Martyrologium verzeichnet ist<sup>72</sup>.

### V. Mauritiusmessen in ergänzten Handschriften der gregorianischen Sakramentare

Die Mauritiusmesse des GeA sollte in der römischen Liturgiegeschichte das längste Nachleben haben. Die meisten Stücke dieses Formulars begegnen wenige Jahrzehnte später in mehreren im Laufe des 9. Jahrhunderts ergänzten Handschriften der gregorianischen Sakramentartradition.

#### 1. Sakramentare aus Tours (Meßformular Typ 3b)

Zunächst ist auf zwei Handschriften aus Tours zu verweisen: Der Codex Tours 184 in Verbindung mit Paris B.N. 9430 (*TuI*), aus zwei ungeordnet gebundenen Sakramentarhandschriften entstanden, stammt aus dem letzten Viertel des 9. Jahrhunderts und dem Anfang des 10. Jahrhunderts; der eine Codex wurde für die Abtei St. Martin in Tours geschrieben und dürfte weithin dem Sakramentar entsprechen, das Alkuin um 800 für seine Abtei abfaßte, der andere Codex für die Kathedrale St. Mauritius. Beide Codices sind Zeugen der gregorianischen Überlieferung, aber integrieren darüber hinaus Materialien aus den fränkischen Gelasiana des 8. Jahrhunderts<sup>73</sup>. Der außerdem zu

70 Die Edition von DUMAS – DESHUSSES (s. Anhang III) 200 überschreibt allerdings das Formular GeG 254 mit dem Titel: « CCXLV. Non ocr nal sci Mauricii confesr. » Der Apparat führt auf, daß sich in der Handschrift statt Mauritius der Name Marcus findet, der dann auch in den Orationen selbst vorkommt. Warum die Editoren die Korrektur vorgenommen haben, ist nicht einsichtig, zumal auch vom Datum her Mauritius nicht paßt.

71 Es sind dies: Maria – die Apostel Petrus, Paulus, Andreas, Johannes – die Märtyrer Laurentius, Stephanus, Mauritius – außerdem die einen Ortsbezug verratenden Heiligen Nazarius, Symphorianus, Martinus, Melania, Germanus. Vgl. GeG 332f, Nr. 2313.

72 « Basille. Sidunis agauno, mauricii, exuperi, candedi, uictoris, innocenti, uitalis cum aliis V mil. DLXXXV mar » (GeG 507, Nr. 3047).

73 Vgl. hierzu DESHUSSES SG (s. Anhang III) 1, 46f. Inhalt verzeichnet bei DESHUSSES SG 3, 55–58; dort auch Rekonstruktionsversuch der ursprünglichen Zusammengehörigkeit der beiden Codices Tours 184 und Paris B.N. 9430.

berücksichtigende Codex aus Tours (*Tu2*; Paris, B.N., nouv. acq. lat. 1589) wurde ebenfalls für die Kathedrale St. Mauritius in Tours im letzten Viertel des 9. Jahrhunderts abgefaßt<sup>74</sup>.

Die Mauritiusmesse gehört zu den in den ursprünglichen Bestand eingeschobenen Eigenmessen<sup>75</sup>. Die in Tours lebendige Mauritiusverehrung bezeugte bereits Gregor von Tours (Bischof von 573–594), demzufolge man dort im 6. Jahrhundert Mauritiusreliquien besaß; einer anderen Überlieferung zufolge soll Martin Ende des 4. Jahrhunderts diese Reliquien von einer Wallfahrt mitgebracht haben. Selbst wenn Zweifel an der Glaubwürdigkeit dieser Aussage bestehen, dürfte das für den Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter gesicherte Mauritius-Patronat weiter zurückreichen<sup>76</sup>. Insofern ist die Ergänzung einer Mauritiusmesse in Turenser Handschriften des gregorianischen Sakramentars Ausdruck dieser alten und lebendigen Märtyrerverehrung.

*Die Messe umfaßt folgende Gebetstexte*<sup>77</sup>:

3597 *Annu quaesumus omnipotens deus ut nos sanctorum tuorum mauricii exsuperii candidi uictoris innocentii et uitalis cum sociis eorum laetificet festiua sollempnitas, ut quorum suffragiis nitimur, natalicii gloriemur. Per*<sup>78</sup>.

3598 *Secreta. Respice Domine munera...* (wie GeA 1356).

3599 *Praefatio. VD ... Quoniam cognoscimus quanta...* (wie GeA 1357).

3600 *Ad complendum. Caelestibus refecti sacramentis...* (wie GeA 1358).

## 2. Das gregorianische Sakramentar von Nonantola im Cod. Paris., B.N. lat. 2292 (*GrN*; *Meßformular Typ 4*)

Dieses Prachtsakramentar wurde im fränkischen Reich am Hof Karls des Kahlen im dritten Viertel des 9. Jahrhunderts geschrieben und ist bald danach nach Nonantola in Norditalien geschenkt worden<sup>79</sup>. Unter einer Reihe von Ergänzungen von erster Hand findet sich eine ungewöhnliche Mauritiusmesse (fol. 78), die noch vor der Übergabe nach Nonantola und somit in die letzten Jahrzehnte des 9. Jahrhunderts zu datieren sein dürfte<sup>80</sup>. Ob die Schaffung oder Einfügung dieser Messe mit der Verehrung Karls des

74 Vgl. DESHUSSES SG 2, 21f. Inhalt verzeichnet ebd. 3, 58f.

75 So ebd. 3, 58.

76 Vgl. zum Ganzen ZUFFEREY, Mauritiuskult (s. Anm. 6) 35–37; DERS., *Abtei Saint-Maurice* (s. Anm. 6) 36.

77 Ed. DESHUSSES SG 2, Nr. 3597–3602. – In zwei Codices steht anstelle der Oration 3597 die Oration wie in GeA 1355; vgl. DESHUSSES SG 2, Nr. 3601. S. auch ebd. 3602.

78 Für die spätere Überlieferung vgl. CO 289. Bemerkenswert ist, daß in einem Prämonstratenser-Kollektar des 12. Jh. die Oration Märtyrern der Thebäischen Legion zugewiesen wurde, die im Rheinland als solche verehrt wurden: « Die X<sup>o</sup> mensis Octobris, <in festo> Gereonis, Victoris, Cassii, Florentii et sociorum, collecta » (ebd.).

79 Vgl. DESHUSSES SG 1, 40. Zur Geschichte der Handschrift und Beschreibung vgl. Louis BROU, *Le Sacramentaire de Nonantola*. Ms. Paris, B.N. lat. 2292, in: EL 64. 1950, 274–282; vgl. auch Klaus GAMBER, *Codices liturgici latini antiquiores*. 2. Freiburg Schweiz <sup>1968</sup> (Spicilegii Friburgensis Subsidia 1/2) und den zugehörigen Supplementband (s. Anm. 53), jeweils Nr. 770.

80 Ediert unter den « Additiones interpositae variis codicibus » bei DESHUSSES SG 1, 702f, Nr. 245\*–248\*.

Kahlen für die Acaunenser oder gar mit seinem Besuch von 875 zusammenhängt<sup>81</sup>, muß offen bleiben ; zumindest sei auf einen solche mögliche Verbindung hingewiesen.

Zahlreiche inhaltliche Übereinstimmungen legen die Vermutung nahe, daß dem Verfasser des Meßformulars die *Passio Eucherii* dieses Festtages bekannt war ; zumindest bei der Abfassung der Präfation greift er darauf zurück ; möglicherweise steht aber auch die Eröffnungsoration unter diesem Eindruck.

*X kal. oct. nat. s. Mauritii cum sociis suis*

245\* Deus qui hunc diem passione thebeorum martyrum consecrasti, et beatissimam legionem uitalis mortis praemio euexisti ad caelos, et pii fecisti palma florere certaminis, ut pure nostrae mentis laude diuinitatis splendeant concede. Per.

246\* Plebis tuae domine munera benignus intende, quae maiestati tuae...<sup>82</sup>

Diese singuläre Eröffnungsoration<sup>83</sup> bezeichnet die Märtyrer – wie das *Missale Gothicum*, jedoch anders als alle übrigen untersuchten Orationen – als Thebäer. Ebenfalls gebraucht er den Begriff der Legion, der zwar in den *Passiones* häufig vorkommt, in den Meßformularen jedoch eher selten begegnet. Der Gedenktag, so sagt es die Eröffnungsoration, ist durch das Leiden der thebäischen Märtyrer geheiligt worden ; durch ihren Tod hat Gott ihnen bereits einen Platz im Himmel geschenkt und für sie als den eigentlichen Siegern im frommen Kampf die Palme des Martyriums erblühen lassen. Dieser Glanz möge auch die betende Gemeinde erfüllen.

Das folgende Gabengebet (246\*) macht keine festtypischen Aussagen.

Die Präfation (247\*) verdient umso mehr Beachtung macht, ist sie doch ebenfalls ein singulärer und, wie jene des *Missale Gothicum*, stark narrativer Text, der sich eng an die *Passio Eucherii* anlehnt, jedoch von der *immolatio missae* des *Missale Gothicum* unabhängig ist. Um diese Bezüge zu verdeutlichen, geben wir den Text in synoptischer Gegenüberstellung zu Parallelen in der *Passio Eucherii* wieder<sup>84</sup>.

81 Vgl. ZUFFEREY, *Abtei Saint-Maurice* (s. Anm. 6) 58 ; zur Beziehung Karls des Kahlen zur Abtei St-Maurice vgl. auch ebd. 55.

82 Vgl. CO 4265B. Deshusses verweist für den weiteren Text auf GeS 1184, wo die Oration jedoch beim Fest Cornelius und Cyprianus (dort ist sie häufiger belegt) steht und deren Namen nennt ; vgl. ed. MOHLBERG 182. Es ist anzunehmen, daß die Namen im Codex des GrN bei der anderen Festzuordnung angepaßt wurden. Vgl. auch unten zum Sakramentar von Echternach, Abschnitt VI.

83 Vgl. CO 2090c, allein in dieser Sakramentarhandschrift bezeugt. Das Fuldaer Sakramentar (10. Jh.) und das Prämonstratenser-Missale (12. Jh.) haben variierende Fassungen der Oration zum selben Fest ; vgl. CO 2090a und 2090b. Das Sakramentar von Echternach bringt eine abermals Variante ; vgl. unten Abschnitt VI.

84 Die Satznummerierung wurde um der leichteren Benutzbarkeit willen von uns hinzugefügt. – Wir verzichten in diesem Fall auf den Nachweis einiger weniger lexikalischer Parallelen in der *Passio anonyma*. – Im CPraef 4 u. 5, 1502 verzeichnet, auch dort einzig in der hier benutzten Quelle belegt.



	<i>Praefation im gregorianischen Sakramentar von Nonantola (GrN 247*)</i>	<i>Passio Eucherii</i>
1.	VD aeternae deus.	
2.1	Te in sanctorum <i>thebeorum</i> martyrum tuorum confessione laudare et praedicare,	in exercitu legio militum qui <i>Thebaei</i> appellabantur (c. 3 ; p. 33,16f) cognito ... <i>Thebaeorum</i> responso (c. 6 ; p. 34,18) ad Thebaeos (c. 6 ; p. 35,2) <i>cf. Confessio fidei</i> : « Deum patrem auctorem omnium et filium eius Iesum Christum deum credimus » (c. 9 ; p. 36, 21f)
2.2	quorum nunc cruore <i>agaunensis</i> pinguis terra extat,	<i>cf.</i> : quanta excolendus est reverentia sacer ille <i>Acaunensium</i> locus, in quo tot pro Christo martyrum milia ferro caesa referuntur ? (c. 1 ; p. 33,4–6) <i>cf.</i> : operata est terra illic ... fluxerunt pretiosi sanguinis rivi (c. 11 ; p. 37,18f)
2.3	quam in inmensis <i>spatiis</i> calcantes uestigiis metuimus et ueneramur.	<i>cf.</i> : ut Acaunum per multum itineris <i>spatium</i> deferretur (c. 18 ; p. 39,14)
3.1	Pari enim amore nominis tui domine et conspiratione feruentes, uoluntarium persequentibus praebuerunt cruorem,	<i>cf.</i> : nobiliores fide ... erga Christum devotione certabant . euangelici praecepti etiam sub armis non inmemores reddebant quae Dei erant Deo ... restituebant (c. 3 ; p. 33,19–34,2) <i>cf.</i> : reliqua uero se militum multitudo mutuo sermone instigabat, ut in tam praeclaro opere persisteret (c. 7 ; p. 35,13f)
3.2	et cum resistere aduersariis legio diuina potuisset, <i>armis</i> numero et uirtute praestantior, <i>uitae</i> praesentis interitu<m>, spe immortalitatis elegerunt.	<i>cf.</i> : non nos aduersum te, imperator, <i>armavit</i> ipsa saltim, quae fortissima est in periculus, desperatio (c. 9 ; p. 36,27–37,1)  mori non recusantes <i>uitae</i> amore (c. 10 ; p. 37,10)

4.1	Statim immobiles saeuientibus inimicis firmior habuit turba morientium <i>armatos</i> sotios a dextris <sup>85</sup> , non tamen in hostem libratam, non clypei propulsantis vulneribus tegmen adpositum	tenemus, ecce ! <i>arma</i> et non resistimus, quia ... (c. 9 ; p. 37,1) non reclamantes saltim aut repugnantes, sed, depositis <i>armis</i> , cervices persecutoribus praebentes et iugulum percussoribus vel intectum corpus offerentes (c. 10 ; p. 37,11–13)
4.2	tam ad mortem parati quam de resurrectione securi.	non resistimus, quia mori quam occidere satis malumus, et innocentes interire, quam noxii vivere praeoptamus. Si quid in nos ultra statueris ..., subire parati sumus (c. 9 ; p. 37,1–4)  mori non recusantes vitae amore (c. 10 ; p. 37,10)
5.1	<i>Milites</i> quidem saeculi, <i>serui</i> ut docuit exitus christi, et <i>diuina</i> fideliter <i>sacramenta</i> seruantes,	<i>milites</i> sumus, imperator, tui, sed tamen <i>serui</i> , quod libere confitemur, Dei (c. 9 ; p. 5f)  pro <i>sacramento</i> Christi, pro divinis legibus ... omnibus et moriendum suadebat (c. 8 ; p. 35,19f) iuravimus primum in <i>sacramenta divina</i> , iuravimus deinde in <i>sacramenta regia</i> (c. 9 ; p. 36,17f) <i>cf.</i> : se illum confiteri, qui nec reclamando ad occisionem ductus est et tamquam agnus non aperuit os suum (c. 10 ; p. 37,15f)
5.2	in castris profani caesaris <i>tibi</i> domino <i>militabant</i> .	<i>tibi militiam</i> debemus (c. 9 ; p. 36,6)
6.	Populus denique quem adquisisti tibi hereditate paradyso est collocatus, cui profuit terror alienus.	
7.	Nam ut persecutione gentilium meruit turba sancta martyrium, ita persecutoribus gehenna parata est, <i>caelorum</i> uero regna martyribus.	socios illos et contubernales suos, qui iam <i>in caelum</i> praecesserant (c. 8 ; p. 35,20–36,1) <i>cf.</i> : sic interfecta est illa plane angelica legio, quae, ut credimus, cum illis angelorum legionibus iam conlaudat semper <i>in caelis</i> dominum Deum Sabaoth (c. 11 ; c. 24–26)
8.	Et ideo.	

85 « Immobiles » (zu lesen : « immobilis ») beziehen wir auf « turba ». – Zu dieser Stelle vgl. auch die Rede des Mauritius in der *Passio anonyma*, p. 102,3f : « Quam timui ne quisquam, quod armatis facile est specie defensionis, beatissimis funeribus obvias afferre temptaret ! »

247\* [1.] In Wahrheit... ewiger Gott, [2.1] Dich im Bekenntnis deiner heiligen thebäischen Märtyrer zu loben und zu preisen, [2.2] von deren Blut nun die Erde von Acaunus fruchtbar geworden ist, [2.3] die wir aus weiter Ferne in ehrfürchtiger Scheu verehren. [3.1] Denn gleichermaßen in der Liebe zu deinem Namen, Herr, und in Einigkeit glühend, boten sie den Verfolgern freiwillig ihr Blut dar, [3.2] und obwohl die gottgeweihte Legion, die an Zahl der Waffen und an Tapferkeit überlegen war, sich den Gegnern hätte widersetzen können, wählten sie den Untergang des gegenwärtigen Lebens in der Hoffnung auf die Unsterblichkeit. [4.1] Unbeweglich verharrend und stärker als die wütenden Feinde, hatte die Schar der Sterbenden die bewaffneten Gefährten zur Rechten und schwang dennoch nicht [ihre Lanze] gegen den Feind und bediente sich nicht des Schutzes gegen die Verwundung durch den abwehrenden Schild; [4.2] so sehr waren sie zum Tod bereit, wie sie sich der Auferstehung sicher waren. [5.1] Zwar als Soldaten dieser Welt, [dennoch] als Knechte Christi, wie ihr Tod es gelehrt hat, und glaubenstreu den göttlichen Eid bewahrend, [5.2] kämpften sie im Lager des gottlosen Kaisers für dich als den Herrn. [6.] Das Volk, das du dir zum Erbe erworben hast, hat schließlich im Paradies seinen Platz erhalten; dazu hat der Schrecken der Feinde genützt. [7.] Denn wie die heilige Schar durch die Verfolgung der Heiden das Martyrium erlangt hat, so ist den Verfolgern die Hölle bereitet worden, den Märtyrern aber das Reich des Himmels. [8.] Und darum.

In den durch den liturgischen Kontext der Präfation, dem anametischen Lobpreis Gottes in Schöpfung, Erlösung, Zeit und Geschichte, gegebenen Rahmen wird das Bekenntnis (« *confessio* ») der thebäischen Märtyrer, die die Kirche an diesem Festtag feiert, integriert; die Kirche verbindet sich durch ihre Festfeier mit diesem Bekenntnis, das Gott zum Lob gereicht (2.1). Endete die *immolatio missae* des *Missale Gothicum* mit der Hervorhebung des durch das Martyrium geheiligten Ortes, so setzt die Mauritius-Präfation des Sakramentars von Nonantola den Ort des Geschehens an die erste Stelle und entwickelt von der dort bestehenden Verehrung ausgehend den weiteren Text (2.2). Damit greift sie auf ein Motiv zurück, das in der *Passio Eucherii* – die Erzählung rahmend – am Anfang steht (c. 1) und am Ende von deren Martyriumsschilderung in der Rede von den Strömen des Blutes, die dort geflossen sind, wiederaufgenommen wird (c. 11). Die auffällige Wendung « *cruore pinguis* » (2.2) als Attribut zu « *terra* » ist ohne Parallele in der *Passio*. Weil der Ort mit dem Märtyrerblut « fett » angefüllt ist, ist er fruchtbar geworden für den Glauben und verdient besondere Verehrung, und das auch aus weiter Ferne (2.3). Die Einleitung der Präfation läßt auf einen Verfasser schließen, der weit entfernt von Acaunus seinen Wohnsitz hatte, aber um die Wallfahrt an diesen Ort wußte oder selbst daran teilgenommen hat.

Im folgenden bleibt der Text zunächst relativ unabhängig von der *Passio*, verarbeitet aber deren Motive, ohne um eine exakte inhaltliche Entsprechung bemüht zu sein. So wird auf das zweimalige Urteil des Maximian durch das Abzählen nicht eingegangen; die « *fides* », die in der *immolatio missae* des GaGo in Übereinstimmung mit den beiden *Passiones* im Zentrum des Interesses stand, wird weniger ausdrücklich thematisiert. Unterstrichen wird hingegen das Eifern der Soldaten für den Namen Gottes und ihre Schicksalsgemeinschaft, die auch im Tod nicht zerbrach (3.1), und die Freiwilligkeit des Leidens, hätte die Legion aufgrund des Verhandlungsverlaufs mit den kaiserlichen Boten und wegen

ihrer kämpferischen Überlegenheit gegenüber den zur Hinrichtung aufziehenden Soldaten des Kaisers dem Tod entgehen können (3.1 und 3.2). Das in beiden *Passiones* übereinstimmend geschilderte Detail, daß die Acaunenser den Verfolgern den Nacken beugten, wird hier dahingehend umgewandelt, daß sie den Verfolgern freiwillig ihr Blut darboten (3.1). Ziel der Märtyrer ist es letztlich, die Unsterblichkeit (3.2), das Paradies (6), das Leben im himmlischen Reich (7) zu erlangen.

Die Szene, daß die Soldaten auf die Aufforderung des Mauritius (c. 9) hin ihre Waffen niederlegten, wird in 4.1 mit Details ausgeschmückt, die sich so nicht in der *Passio Eucherii* finden. Das in der Präfation geschilderte Geschehen bezieht sich vermutlich auf die erste Etappe der Hinrichtung, bei der laut *Passio* jeder zehnte Soldat umkam, ohne daß die Kameraden der Legion sich widersetzten; denn die Präfation spricht von den bewaffneten Gefährten, die trotz ihrer Waffenstärke und Tapferkeit nicht eingriffen, weil die Verurteilten in festem Glauben der Auferstehung entgegensahen. So agiert der Verfasser der Präfation jeweils mit Gegensatzpaaren, die das Ziel des freiwilligen Martyriums hervortreten lassen: dem Untergang des irdischen Lebens steht die Hoffnung auf die Unsterblichkeit gegenüber (3.1), der Todesbereitschaft die sichere Hoffnung auf die Auferstehung (4.1).

Die Anlehnung an die *Passio Eucherii* wird am deutlichsten in 5.1, wo die Präfation fast wörtlich die *Passio* zitiert und auch nur von dorthier verständlich ist. In der Botschaft an Maximian, die schließlich zur Hinrichtung der gesamten Legion führt (c. 9), bekennen sich die Soldaten zu ihrem weltlichen Auftrag (« milites quidem saeculi »), aber machen gleichzeitig unzweideutig klar, daß sie in ihrem Dienst der Nachfolge Christi den Vorrang einräumen: « serui ut docuit exitus christi, et diuina fideliter sacramenta seruantes ». Hinter dem Gebrauch des Wortes « serui » steht die *Passio Eucherii*, c. 9, die die Soldaten das Bekenntnis ablegen läßt, « serui Dei » zu sein. Die Präfation verbindet damit eine theologische Interpretation aus c. 10 der *Passio*, wo Jes 53 zitiert wird, um den Tod der Soldaten in der Leidensnachfolge Christi, vorausgebildet im Alten Testament im Gottesknecht, zu deuten; wie ein Schaf zur Schlachtbank geführt wird und seinen Mund nicht auftut, so starb Christus, und so starben auch in seiner Nachfolge die Märtyrer der Thebäischen Legion. Gleichzeitig unterstreicht die Präfation, daß die Soldaten die « diuina sacramenta » bewahrten, womit sie auf ihr Taufversprechen anspielt, das indirekt dem im Militär abgelegten « sacramentum » gegenübergestellt wird; damit wird erneut aus der *Passio Eucherii* geschöpft, die diese Gegenüberstellung mit dem Vorrang der Taufe vor dem militärischen Eid noch klarer formuliert: « iurauimus primum in sacramenta diuina, iurauimus deinde in sacramenta regia » (c. 9). Das führt dazu, daß das gesamte Kampfesgeschehen im Lager trotz, oder besser: gerade wegen des Martyriums als Kampf für Gott verstanden wird; der « profanus caesar » steht wider den christlichen « dominus » (5.2). Die Märtyrer werden schließlich als Volk Gottes bezeichnet, das er sich zum Erbteil erwählt hat (vgl. Ps 32[33], 12) und das das Paradies, das ewige Leben geschenkt bekommt. Der « terror alienus » des Maximian und seiner Soldaten wird damit in den göttlichen Heilsplan eingebaut.

Der Schlußsatz der Präfation (7) bringt das richtende Urteil Gottes: den heidnischen Verfolgern der « heiligen Schar » wurde ein Platz in der Hölle (« gehenna ») zuteil, den Märtyrern aber das Reich des Himmels bereitet.

Die Präfation im Sakramentar von Nonantola (GrN) ist somit ein selbständiger Gebetstext, der der *Passio Eucherii* verpflichtet ist, sie aber in ganz anderer, origineller

Weise ausschöpft, als es der Verfasser der im *Missale Gothicum* überlieferten Mauritiusmesse getan hat. Sie bezeugt auf ihre Weise die Bekanntheit und den Einfluß der *Passio Eucherii* gegen Ende des 9. Jahrhunderts im Umfeld der Schreibstube am Hofe Karls des Kahlen.

Die Schlußoration *Post communionem* dieses Meßformulars weist wiederum keinen Bezug zum Festtag auf. Sie ist in der älteren Sakramentarüberlieferung häufiger belegt, jedoch zu verschiedenen Festen. Nur das Sakramentar von Nonantola schreibt sie dem Fest von Mauritius und Gefährten zu.

248\* *P. com.* Praetende nobis domine misericordiam tuam, et esto populi tui defensor et custos, ut sanctorum tuorum sollemnia securo possint frequentare conuentu. Per.<sup>86</sup>

### 3. Weitere gregorianische Sakramentare des 9. Jahrhunderts (vgl. Meßformular Typ 3a)

Weitere Sakramentare des 9. Jahrhunderts mit Mauritiusmessen seien kurz erwähnt: Codex 1 der Seminarbibliothek Mainz (F), gegen Ende des 9. Jahrhunderts für die Abtei St. Alban zu Mainz geschrieben, zeigt zwar insgesamt Verwandtschaften mit Handschriften von Reichenau und St. Gallen, was offenbar aber nicht für die Mauritiusmesse gilt; denn eine solche fehlt in den älteren Sakramentaren dieser beiden Abteien, während die genannte Mainzer Handschrift eine solche Messe hat<sup>87</sup>. Schließlich hat eines der Sakramentare des späten 9. Jahrhunderts von St-Amand (T3; Paris B.N., lat. 2291), das für die Abtei St-Germain-des-Prés in Paris geschrieben wurde, eine Mauritiusmesse<sup>88</sup>. Bis auf kleine Varianten ist das Meßformular in allen vier Handschriften mit dem des Sakramentars von Angoulême identisch; die beiden Handschriften aus Mainz und St-Amand haben lediglich als Eröffnungsoration « Annue quaesumus omnipotens deus ut nos sanctorum tuorum mauricii »<sup>89</sup>. Unterschiedlich vollständig ist jeweils die Aufzählung der Märtyrernamen im Titel, was hier vernachlässigt werden kann; die Titelfassungen dürften in dieser Zeit unter dem Einfluß der Martyrologien gestanden haben.

### 4. Das gregorianische Sacramentarium Paduense (GrP; Meßformular Typ 5)

Ebenfalls zu den gregorianischen Sakramentaren zählt das *Sacramentarium Paduense*<sup>90</sup>. Die Handschrift, im zweiten Viertel des 9. Jahrhunderts in Nordostfrankreich geschrieben, repräsentiert allein den von Jean Deshusses so bezeichneten Typ II der gregorianischen

86 Vgl. CO 4588. – Das Ve 725 hat die Oration für das Fest « sancti Xysti in coemeterio Callisti » als *oratio super populum*. Im *Missale Gothicum* steht sie für das Fest des Cornelius und Cyprian (GaGo 407), im junggelasianischen GeB 80 für Silvester. Einige wenige spätere Vorkommen können hier übergangen werden. Zum Vorkommen im Sakramentar von Echternach vgl. unten Abschnitt VI.

87 Zur Handschrift vgl. DESHUSSES SG 1, 38. Verzeichnis des Inhalts ebd. 3, 25f; die Zusammenstellung zeigt die hervorgehobene Stellung der Mauritiusmesse.

88 Vgl. DESHUSSES SG 2, 22. Verzeichnis des Inhalts ebd. 3, 39–41; die Mauritiusmesse findet sich unter den zusätzlichen Festmessen auf fol. 189v–192v.

89 Vgl. oben Anm. 75.

90 Benannt nach der aufbewahrenden Bibliothek: Padova, Biblioteca capitolare, ms. D 47. Jetzt maßgebliche Edition: DESHUSSES SG 1, 607–684.

Überlieferung<sup>91</sup>. Die Mauritiusmesse stellt darin einen Einschub des 9. Jahrhunderts, vermutlich westfränkischer Provenienz, dar<sup>92</sup>.

*X kalendas octobres natalis sanctorum Mauricii cum sociis suis*

672 Praesta domine precibus nostris cum exultatione proeuctum, ut quorum diem passionis annua deuotione recolimus, etiam fidei constantiam subsequamur. Per.<sup>93</sup>

673 *Super obt.* Uota populi tui domine propitiatus intende, et quorum nos tribuis, sollempnia caelebrare, fac gaudere suffragiis. Per.<sup>94</sup>

674 VD aeterne deus. Quoniam sancti tui quod in lacrimis seminauerunt in gaudio metere nunc probantur. Et qui euntes ibant et flebant, non morte perterriti, sed ut beatae perciperent plenitudinem passionis, gloriosi sanguinis semina pretiosa mittendo, uenientes ecce nunc ueniunt in exultatione totius ecclesiae, fructum uictoriae sempiternae, et praesentibus referentes praemiis et futuris. Per christum<sup>95</sup>.

In Wahrheit ... ewiger Gott. Deine Heiligen dürfen das, was sie in Tränen gesät haben, nun in Jubel ernten. Und diese gingen beim Gehen weinend, nicht aus Furcht vor dem Tod, sondern daß sie die Fülle des seligen Leidens erfahren durften, indem sie die kostbaren Samenkörner ihres ruhmreichen Blutes vergossen; siehe, sie kommen jetzt beim Kommen unter dem Jubel der ganzen Kirche und bringen die Frucht des ewigen Sieges für den gegenwärtigen und zukünftigen Lohn dar. Durch Christus.

675 *Ad compl.* Exaudi domine preces nostras, et sanctorum tuorum quorum festa sollempniter caelebramus continuis foueamur auxiliis. Per.<sup>96</sup>

Diese Zusammenstellung der drei Orationen und der Präfation für Mauritius ist singular. Das Formular ist eine Kopie des im Formular GrHa 162 vorfindlichen Märtyrerfestes « Natale sanctorum Luciae et Geminiani » im September<sup>97</sup>. Im Zuge der Übernahme dieses Meßformulars für Mauritius ist dafür das Fest Luciae et Geminiani im *Paduense* entfallen, so daß einfach ein überliefertes Formular neu zugeordnet wurde. Die Präfation ist dem Ve 366 entnommen, wo sie mit entsprechender Anpassung bei den Namen am Fest der Apostel Petrus und Paulus (29. Juni) steht. Abgesehen von der Zuweisung zum Mauritiusfest durch den knappen Titel « natalis sanctorum Mauricii cum sociis suis »

91 Vgl. DESHUSSES SG 1, 39f. 57. 75.

92 Vgl. MOHLBERG – BAUMSTARK, *Die älteste erreichbare Gestalt* (s. Anhang III) 81\*. 98\*. 189\*. – Text der Messe bei DESHUSSES SG 1, 659.

93 Vgl. CO 4418b. A–B.

94 Vgl. CO 6108 mit der Zuordnung der Oration zu zahlreichen anderen Festen in der Überlieferung; für Mauritius: CO 6108D.

95 Vgl. CPraef 4 u. 5, 1391.

96 Vgl. CO 2474; Zuweisung zu Mauritius nur im GrP.

97 Vgl. DESHUSSES SG 1, 273f, Nr. 699–701.

stellt das Meßformular einen Passe-partout für mehrere Märtyrer dar und hat nichts Spezifisches für diesen Tag. Das Formular begegnet am 22. September nirgends sonst außer im GrP.

*VI. Eine fränkische gelasianisch-gregorianische Mischform der Mauritiusmesse im Sakramentar von Echternach (Meßformular Typ 6)*

Das Sakramentar von Echternach wird hier exemplarisch als eines der zahlreichen gelasianisch-gregorianischen Mischsakramentare beigezogen, wie sie ab dem 9. Jahrhundert erstellt wurden. Der Codex, für Echternach in den Jahren 895–898 geschrieben und bis zur Französischen Revolution immer in der Abtei verblieben, ist eine für die Liturgiegeschichte wichtige, nach Anlage und Inhalt in vielem originelle Handschrift<sup>98</sup>. Das gilt auch für die Komposition des Meßformulars zu Mauritius und Gefährten.

Bei der Zusammenstellung des Formulars wurden verschiedene Überlieferungen verarbeitet und Orationen mit derselben liturgischen Funktion aus mehreren Quellen zur Auswahl nebeneinandergestellt. Die unterschiedliche Herkunft zeigt sich sowohl in den Einführungsrubriken der Orationen (z.B. *Super oblata* neben *Alia secreta*) als auch in den Texten selbst, in denen die Bezeichnung und Namensnennung der Märtyrer der Thebäischen Legion variiert.

*X kl. octb. natale sanctorum Maurittii, Exuperii, Candidi, Victoris, Innocentii, cum sociis eorum VI DC*

1435 *Deus qui es omnium sanctorum tuorum splendor mirabilis ... (wie GeA 1355)*<sup>99</sup>.

1436 *Item ad missam* : *Deus qui hunc diem natalem sanctorum Thebeorum martyrum tuorum beatissimam legionem uitali mortis praemio euexit ad caelos, et pie fecit palmam florere certaminis pura mentis laude diuinitas splendeat. Per dominum nostrum Iesum Christum.*

*Corr. manu posteriore* : ... *mortis praetio euexisti ad caelos, et pie fecisti palmam florere certaminis, da populo tuo ire pura mentis in laudum tuarum debitis, honore splendeat diuinitatis*<sup>100</sup>.

1437 *Super oblata* : *Respice domine munera ... (wie GeA 1356)*<sup>101</sup>.

1438 *Alia secreta* : *Plebis tuae domine munera ... (wie GrN 246\*)*<sup>102</sup>.

98 Vgl. *The Sacramentary of Echternach* (Paris, Bibliothèque Nationale, MS. lat. 9433). Ed. by Yitzhak HEN. London 1997 (Henry Bradshaw Society 110) 18–21.

99 Die Oration weicht lediglich am Ende geringfügig von GeA 1355 ab. Vgl. CO 1596c. – Zur breiten Überlieferung dieser Oration an unterschiedlichen Festen vgl. oben, Abschnitt 4.2 zur Stelle.

100 Weder in der Version von erster Hand noch in der korrigierten Fassung in CO belegt. Vgl. jedoch CO 2090a–2090c.

101 Vgl. CO 5084 sowie unseren Kommentar zur Oration oben im Abschnitt 4.2.

102 Vgl. CO 4265B, mit nur einem Beleg aus der gregorianischen Sakramentartradition, nämlich dem Cod. Paris. B.N. lat. 2292 (GrN 246\* ; s. oben Abschnitt 5.2, mit Kommentar), dazu in einem Prämonstratenser-Missale des 12. Jh.

1439 <*Praefatio* :> VD <aeterne deus>. Quoniam<sup>103</sup> cognoscimus quanta apud te ... (wie GeA 1357)<sup>104</sup>.

1440 *Praefatio* : VD aeterne deus. Qui sanctorum martyrum tuorum Mauriti cum sociis suis pia certamina ad copiosam perducis uictoriam, atque perpetuum eis largiris triumphum, ut ecclesiae tuae semper sint in exemplum. Praesta nobis quaesumus ut per eorum intercessionem quorum festa caelebramus, pietatis tuae munera capiamus. Per Christum.

1441 *Ad complendum* : Caelestibus refecti sacramentis ... (wie GeA 1358).

1442 *Super populum* : Praetende nobis domine misericordiam tuam ... (wie GrN 248\*)<sup>105</sup>.

1443 *Ad uesperum* : Adesto domine martyrum deprecatione sanctorum, et quas [!] pati pro tuo nomine tribuisti, fac tuis fidelibus suffragari. Per.

Es finden sich zwei Eröffnungsorationen, zwei Gabengebete, zwei Präfationen, eine Oration *Ad complendum*, ein Segensgebet *Super populum* und eine Oration für die Tagzeitenliturgie *Ad uesperum*. Verarbeitet wird zunächst die Überlieferung, die sich erstmals im junggelasianischen Sakramentar von Angoulême und in der Folge in einzelnen gregorianischen Sakramentarhandschriften vom Ende des 9. Jahrhunderts findet. Dort, wo zwei gleichartige Texte zur Auswahl angeboten werden, steht die Oration aus dieser Überlieferung immer an erster Stelle. Es sind dies die Orationen und die Präfation 1435, 1437, 1439 und 1441.

Darüber hinaus wurde ein Meßformular verarbeitet, das weithin mit der oben kommentierten Mauritiusmesse des gregorianischen Sakramentars von Nonantola identisch ist, allerdings ohne Berücksichtigung der außergewöhnlich langen Präfation. Die zweite Eröffnungsoration (1436), mit der Rubrik *Item ad missam* eingeführt, hat einen offensichtlich verderbten Text, was unter anderem zu einer Korrektur von anderer Hand geführt hat. Sie stimmt weithin mit der Eröffnungsoration des GrN überein; die Abweichung ist unter Umständen auf ein Schreiberversehen zurückzuführen. Auch das zweite Gabengebet (1438), mit *Alia secreta* eingeführt, findet sich im GrN zum selben Fest, genauso wie das zweite Schlußgebet, das hier unter der Rubrik *Super populum* firmiert (1442). Beide Orationen haben ebenfalls keinen besonderen Bezug zum Fest.

Eine Sonderstellung hat die Präfation. Ob schon die Vorlage, die der Kompilator des Echternacher Sakramentars benutzte, nicht die narrative Präfation des GrN 247\* enthielt oder ob er selbst sie, vermutlich wegen ihres ungewöhnlichen Inhalts und der Überlänge im Vergleich zu diesem Gebetstyp in der römisch-fränkischen Liturgie, eliminierte und ersetzte, muß offenbleiben. Auf jeden Fall trat als alternative Präfation ein Text hinzu,

103 Der Editor schreibt hier irrtümlich « Quem ».

104 Zahlreiche weitere Vorkommen an anderen Heiligenfesten sind belegt. Vgl. die Auflistung in CPraef 4 u. 5, 1367 sowie oben Anm. 67.

105 Vgl. den Kommentar oben im Abschnitt V.2.



der in der Überlieferung breit und zu unterschiedlichen Märtyrerfesten gestreut ist, jedoch in keiner der im *Corpus Praefationum* verzeichneten Quellen am Fest des Mauritius und Gefährten<sup>106</sup>. Ein Nachweis nennt jedoch abermals das Sakramentar von Nonantola (GrN), das diese Präfation « In natali sanctorum Dionysii, Rustici et Eleutherii » vorsieht<sup>107</sup>. Die Präfation ist nicht festspezifisch, sondern beschränkt sich darauf, an entsprechender Stelle die Namen « Mauritiū cum sociis suis » einzufügen.

Die Oration *Ad uesperum* (1443) ist seit den ältesten römischen Quellen überaus reich als Collecta an Märtyrerfesten, weit überwiegend für Cosmas und Damian, belegt<sup>108</sup>.

Somit vereinigt das Echternacher Sakramentar mindestens zwei verschiedene Überlieferungen von Mauritiusmessen in sich und dokumentiert im letzten Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts damit das Interesse innerhalb dieses Liturgiebereichs, das vorhandene liturgische Gebetsmaterial zu diesem Festtag zu sammeln. Dieses methodische Vorgehen ist nicht singulär in diesem Sakramentar, doch fällt auf, daß es überwiegend nur bei Heiligen angewandt wird, die allgemein oder speziell für Echternach eine besondere Bedeutung haben. Mauritius und Gefährten sind zu dieser Zeit in diesem geographischen Raum dazuzurechnen. Doch gilt für dieses Meßformular dasselbe, was wir bereits in anderen Zusammenhängen festgestellt haben: Abgesehen von der gelegentlichen Einfügung des Namens des Mauritius und seiner Gefährten ist in keinem der Gebetstexte ein Bezug speziell zur Thebäischen Legion erkennbar; vielmehr handelt es sich um Texte, die auch an beliebigen anderen Märtyrerfesten ihren Platz haben können und teilweise haben.

### VII. Die Konkordanz von Mailand und St. Gallen

Ein auf den ersten Blick erstaunliches Phänomen stellt die Übereinstimmung der Mauritiusmesse in mailändischen Sakramentaren und St. Galler Sakramentaren des 10. und frühen 11. Jahrhunderts dar.

#### 1. Die Mauritiusmesse in Mailänder Sakramentaren (Meßformular Typ 7a)

Aus der Mailänder Liturgie sind 13 Sakramentare des 9. bis 12. Jahrhunderts bekannt<sup>109</sup>. Hinzuzurechnen ist das *Sacramentarium Triplex*, das um 1010 in St. Gallen geschrieben wurde und nach Art einer Synopse aus textvergleichendem Interesse Sakramentartexte unterschiedlicher Traditionen, darunter der mailändischen Liturgie, nebeneinanderstellt<sup>110</sup>. In all diesen Sakramentaren findet sich dieselbe Messe von Mauritius und Gefährten, die außerhalb Mailands nur in St. Gallen Parallelen hat<sup>111</sup>. Aufgrund der

106 Vgl. CPraef 4 u. 5, 1211. Dort ist der Gebrauch an fünf verschiedenen Heiligengedenktagen nachgewiesen, dazu als Communetext « In natale plurimorum martyrum ».

107 Vgl. ebd.; DESHUSSES SG 1, 704, Nr. 260\*.

108 Vgl. CO 104.

109 Vgl. Judith FREI, *Das ambrosianische Sakramentar D 3–3 aus dem mailändischen Metropolitankapitel. Eine textkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung der mailändischen Sakramentartradition*. Münster 1974 (*Corpus ambrosianum-liturgicum* 3; LQF 56).

110 *Das Sacramentarium triplex. Die Handschrift C 43 der Zentralbibliothek Zürich*. 1: Text. Hg. v. Odilo HEIMING. Münster 1968; 2: Judith FREI, *Wortschatz und Ausdrucksformen. Ein Wortverzeichnis*. 1983 (*Corpus ambrosiano-liturgicum* 1; LQF 49).

111 Vgl. FREI, *Mailand D 3–3* (s. Anm. 109) 118.

Forschung von Judith Frei ist anzunehmen, daß fränkische Mönche den Kult dieser Heiligen mit nach Mailand gebracht haben und daß das Formular im Zuge der karolingischen Liturgiereform in Mailand unter Benutzung einer Messe für Julianus geschaffen wurde<sup>112</sup>. Es umfaßt, hier bezogen auf den wichtigsten Vertreter, das Sakramentar D 3–3 des mailändischen Domkapitels<sup>113</sup>, gemäß der ambrosianischen Liturgie eine *Oratio super populum* als Eröffnungsgebet (1150), die Oration *Super syndonem* am Ende des Wortgottesdienstes (1151), die Oration *Super oblata* (1152), eine Präfation (1153) und das Gebet *Post Communionem* (1154).

*X kalendas octobris sancti Mauricii (Tr : Natale scorum Mauricii et commilitonum eius. Ambrosiana)*

1150 *Oratio super populum*. Annue quaesumus clementissime deus orationibus populi tui et quos in celebritate beatissimorum martyrum tuorum Mauricii uel eius commilitonum adesse fecisti, eorum propitius praecibus aeterna perfrui beatitudine concedas : per dominum.

1151 *Super syndonem*. Praesta quaesumus omnipotens et misericors deus, ut sicut legio sancta pro tui nominis confessione meruit uictoriae palmam, ita et nos supplices eorum festa deuotis mentibus celebrantes, participes gaudiorum effici mere<a>mur : per.

1152 *Super oblata*. Munera quaesumus domine quae in beati Mauricii festa deferimus, ita si<n>t tibi semper accepta sicut eius effusio sanguinis in conspectu gloriae tuae factus est praeciosus [*Triplex : facta est preciosa*] : per dominum nostrum Iesum Christum.

1153 *Praefatio*. UD Aeterne deus : Cui caterua fidelium diuino lustrata lumine ab extremis terrae finibus ueniens, fideliter supplicauit : Et tam corporeis bellatorum legio mucronibus circumsepta quamque spiritalibus etiam armis uallata, ad martyrium uigili constantia properauit : Quosque pestifer tyrannus, ut eos metu perterreret, bis ad internicionem supplicii gladio decimauit : Atque postmodum constanter eos perdurantes in fide, uniuersos pariter capite plecti praecoepit : Sed hi tanto caritatis ardore feruebant, ut eiectis armis flexo poplite passim geniculantes, spiculatorum tela hilari corde susciperent : Inter quos beatus Mauricius summo amore cupiens [*Triplex : tuae fidei amore succensus*] decertando martyrii est coronam adeptus : per Christum dominum.

*Präfation*. In Wahrheit ... ewiger Gott. Zu ihm betete die Heeresschar der gläubigen [Soldaten], die vom göttlichen Licht erleuchtet von den Enden der Erde kam, in treuem Glauben. Und von den körperlichen Schwertern der Krieger umringt und doch auch durch geistige Waffen geschützt, eilte [die Legion] mit wachsamer

112 Vgl. ebd. 118. 157f.

113 Vgl. ebd. 367f, Formular CCIII : « X kalendas octobris sancti Mauricii », Nr. 1150–1154.

Standhaftigkeit zum Martyrium. Und der verderbenbringende Tyrann dezimierte sie zweimal, um sie mit Furcht zu erschüttern, durch das Henkersschwert mit der Todesstrafe. Und er befahl, als sie standhaft im Glauben aushielten, daß alle enthauptet würden. Aber sie glühten von so großer Liebe, daß sie ihre Waffen wegwarfen, alle die Knie beugten und die Pfeile der Schützen mit heiterem Herzen empfangen. Unter ihnen erlangte der selige Mauritius in tiefster Liebe begierlich im Kampf die Krone des Martyriums. Durch Christus, unseren Herrn.

1154 *Post communionem*. Pietati tuae domine gratias humili seruitute persoluimus, quoniam beatissimorum martyrum tuorum Mauritiū uel eius commilitonum, sicut confidimus praecibus exoratus desideratum contulisti nobis huius perceptionis [*Triplex* : percepti] sacramenti effectum : Ut hic et [*Triplex* : Quo et] tuos cunctos tua dona facias fidenter exposcere, et poscentibus affluenter impendas : per.

Die meisten dieser Gebetstexte haben wenig Spezifisches für Mauritius und Gefährten, sondern wurden lediglich durch deren Namensnennung für diesen Tag eingerichtet. Im Titel und in der *Oratio super oblata* (1152) nennen fast alle Handschriften nur Mauritius, keinen seiner Gefährten. In den übrigen Orationstexten wird dann aber von der Feier « beatissimorum martyrum tuorum Mauricii uel eius commilitonum » (1150 und 1154) und von der « legio » (1153) und der « legio sancta » (1151) gesprochen.

Aus diesem Meßformular sticht ein weiteres Mal die Präfation hervor, die – wie jene des *Missale Gothicum* (GaGo) und des Sakramentars von Nonantola (GrN) – auf der *Passio Eucherii* aufbaut ; sie ist jedoch unabhängig von den beiden genannten Quellen. Anders als die vorgenannten Mauritius-Präfationen mit explizitem Bezug zur *Passio* findet sich hier nicht der Name der Thebäischen Legion ; stattdessen wird zu Beginn die Herkunft der « Heeresschar der Gläubigen » mit « ab extremis terrae finibus » umschrieben. Wenn dem anschließend hinzugefügt wird, daß sie den Weg durch die Erleuchtung eines göttlichen Lichtes fanden, so wird hier unverkennbar mit der Assoziation an die Sterndeuter (Weisen) gearbeitet, die aus dem Osten nach Jerusalem kamen (vgl. Mt 2,1f), als Repräsentanten der Heidenvölker dem neugeborenen Jesus huldigten und ihn damit vor der Welt verkündeten<sup>114</sup>. Die Schilderung des Martyriums der Legion beginnt mit einem Gegensatz von « körperlich » und « geistig » : der Umzingelung durch die leiblichen Soldaten steht der Schutz durch geistige Waffen – gedacht ist an den christlichen Glauben – gegenüber. In dieser Haltung harteten die christlichen Soldaten aus und eilten dem Martyrium entgegen. Maximian, der anonym bleibt, wird als « pestifer tyrannus », als « verderbenbringender Tyrann » beschrieben, ein Charakterbild, das sich ähnlich in der *Passio Eucherii* (c. 2 und öfter) findet ; in c. 15 wird er ausdrücklich « tyrannus » titulierte<sup>115</sup>. Die zweimalige Dezimierung der Legion durch das Abzählen (c. 6 und 7 ; ähnlich in der *Passio anonyma*) wird aufgegriffen, das mit der Hinrichtung der gesamten

114 Darf man darin einen speziellen Ortsbezug zu Mailand sehen, da bis zur Überführung der Gebeine der « Drei Könige » nach Köln im Jahre 1164 die vermeintlichen Reliquien dieser biblischen Gestalten in der Kirche St. Eustorgius bei Mailand aufbewahrt wurden? Vgl. zur Mailänder Verehrung der Heiligen knapp Hansjörg AUF DER MAUR, *Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr*. Regensburg 1983 (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 5) 162f.

115 Vgl. ähnlich die *Passio anonyma*, p. 96,10f und öfter.

Legion endet, weil die Soldaten beständig und unerschütterlich an ihrem christlichen Glauben festhielten. Die « constantia » der Soldaten war schon in den anderen auf die *Passio* aufbauenden Präfationen ein zentrales Motiv gewesen, das in der *Passio Eucherii* besonders in c. 9, in der *Passio anonyma* in den Reden Mauritius und Exsuperius akzentuiert wird. Die glühende Liebe zu Gott, die vor allem auf die Ermahnung und Ermutigung des Anführers Mauritius, unterstützt von Exsuperius und Candidus zurückgeht (c. 8), führt die Soldaten dazu, ihre Waffen wegzuworfen (vgl. c. 9 und 10)<sup>116</sup>, die Knie zu beugen und sich von Wurfgeschossen durchbohren zu lassen. In diesem Punkt weicht die Präfation von den beiden *Passiones* ab, die durchweg von der Hinrichtung durch das Schwert berichten, wozu die Märtyrer freiwillig den Nacken, nicht aber die Knie beugten. Abweichend von der *Passio Eucherii* und der *Passio anonyma*, die die Legion in ihrem Glauben und Bekenntnis als eine Einheit unter dem Anführer Mauritius sehen, läßt die Präfation ihre Darstellung des Martyriums auf die Rolle des Mauritius zulaufen, der unter den Gefährten am meisten von der Liebe zu Gott entzündet ist und die Krone des Martyriums erlangt. Hingegen werden die anderen Soldaten der Thebäischen Legion nicht mehr erwähnt.

Auch diese Präfation bezeugt die Präsenz der *Passio Acaunensium martyrum* im Frühmittelalter; sie zeigt zugleich, wie unterschiedlich dieser Stoff verarbeitet wurde, wenn er in liturgische Texte wie hier den Präfationen einfloß. Dabei scheuen die Verfasser der drei Präfationen nicht, unter Hintanstellung der Nähe zu den *Passiones* je eigene Akzente in der theologischen Bewertung des Martyriums zu setzen.

## 2. Die Mauritiusmesse in St. Galler Sakramentaren des 10. und 11. Jahrhunderts (Meßformular Typ 7b)

Die Mauritius-Verehrung in St. Gallen ist bereits durch den Klosterplan aus dem frühen 9. Jahrhundert belegt; vermutlich hat bereits Gallus, auf den das Kloster zurückgeht, Anfang des 7. Jahrhunderts Mauritiusreliquien besessen<sup>117</sup>. In den Sakramentaren aus diesem Skriptorium findet sich das Fest im 10. und 11. Jahrhundert vielfach bezeugt. Bemerkenswerterweise greifen sechs von sieben eng verwandten St. Galler Sakramentaren des 10. und frühen 11. Jahrhunderts (St. Gallen, cod. 338–341 und 343<sup>118</sup>; Berlin, Staatsbibliothek, Cod. fol.lat. 2<sup>119</sup>) sowie das *Sacramentarium Triplex* bei der Mauritius-

116 Vgl. auch ebd. p. 100,10f; 106,5f und öfter.

117 Vgl. HERZBERG (s. Anm. 6) 66f. Einen Eintrag in einem kurz vor 850 entstandenen St. Galler Martyrologium (Cod. Sang. 454, 10. Jh.) belegt DUPRAZ (s. Anm. 13) 75f. Über den schon Anfang des 9. Jahrhunderts bezugten Mauritiusaltar in der Klosterkirche hinaus wurde im Jahre 1031 eine Mauritiuskapelle geweiht.

118 Eine Beschreibung dieser Sakramentare bei Derek HOWARD TURNER, *Sacramentaries of Saint Gall in the tenth and eleventh centuries*, in: RBen 81. 1971, 186–215, ohne daß er die Besonderheit des Meßformulars von Emmeram und Mauritius thematisiert. – Wir bereiten eine Edition dieser bisher unedierten Sakramentare vor.

119 Vgl. zu diesem Codex, der dem Corpus der Handschriften des Mindener Bischofs Sigebert zugehört, jedoch in St. Gallen geschrieben wurde, Wolfgang MILDE, *Die Handschriften des Bischofs Sigebert von Minden*, in: *Lectionarium. Berlin, Ehem. Preußische Staatsbibliothek, Ms. theol. lat. qu. 1 (z. Zt. Kraków, Biblioteka Jagiellonska, Depositum). Farbmikrofiche-Edition*. Liturgiegeschichtliche Einführung, Verzeichnis der Perikopen und Register von Martin KLÖCKENER. Historische Einführung und Verzeichnis der Handschriften des Bischofs Sigebert von Minden von Wolfgang MILDE. München 1993 (Codicēs illuminati mediū aevi 18) 7–25, hier 15–17.

messe auf die Mailänder und nicht etwa auf eine gregorianische oder gelasianische Tradition zurück. Während das *Sacramentarium Triplex* aus dokumentarischen Gründen und nicht um des liturgischen Gebrauchs willen vollständig alle Orationen wie in der zeitgenössischen ambrosianischen Liturgie wiedergibt, beschränken sich die anderen St. Galler Sakramentare unter Berücksichtigung des abweichenden Ordo Missae auf drei Orationen.

*X kalendas octobris sancti Mauricii (Triplex : Natale scorum Mauricii et commilitonum eius. Ambrosiana)*

*Collecta.* Praesta qs omnipotens et misericors deus, ut sicut legio sancta ... (wie Mailand D 3–3, 1151).

*Secreta.* Munera qs domine quae in beati Mauricii festa deferimus ... (wie Mailand D 3–3, 1152).

*Codd. Sangallenses 339 et 340 : UD p.x.d.n.* Pro cuius nominis confessione beatus Hemmerammus Mauricius Exuperius Candidus Victor Innocentius Vitalis passi in celesta regione eternis perfruuntur gaudiis, et pro eorum solemni recordatione ecclesia religiosus exultat officiis. Per eundem x.d.

*Triplex : Praefatio* wie Mailand D 3–3, 1153.

*Post/Ad communionem.* Pietati tuae domine gratias humili seruitute ... (wie Mailand D 3–3, 1154).

In den St. Galler Codices wurde die mailändische Oration *Super syndonem* zum Tagesgebet, während die *Super oblata* und *Post Communionem* ihren Platz behalten haben. Teilweise wird eine Präfation beigegeben. Dabei ist in St. Gallen das Problem der Festkonkurrenz mit Emmeram zu lösen, dessen am selben Tag (22. September) gedacht wird. Dazu werden die Meßformulare für Emmeram und Mauritius ineinandergearbeitet ; jeweils voran steht die des Regensburger Bischofs, die Oration von Mauritius folgt darauf.

Nicht übernommen wurde die Mailänder Präfation 1153, stattdessen eine bemerkenswerte Alternative « Pro cuius nominis » in den Codices 339 und 340 eingefügt. Vermutlich stellt sie eine St. Galler Neuschöpfung dar, die Emmeram und die Heiligen der Thebaischen Legion in einem Text zusammenbringt. So trug man der Tatsache Rechnung, daß man zwar durchaus mehrere Orationen mit derselben Funktion nacheinander rezitierte, nicht aber die Präfation wiederholte.

### VIII. Zusammenfassung und Ausblick

Worin bestehen die wichtigsten Ergebnisse dieser Untersuchung ?

- Ein Meßformular für dieses Fest begegnet zuerst in Burgund nahe der Ursprungsregion und damit in der altgallischen Liturgie. Die stadtrömische Liturgie kennt – trotz des frühen Eintrags der Märtyrer von Acaunus in das *Martyrologium Hieronymianum* (5. Jahrhundert) – keine eigene Mauritiusmesse, um damit das liturgische Gedächtnis in der Eucharistiefeyer begehen zu können.

- Während die älteste gallische Traditionslinie kein Nachleben hat, kommen unter den Karolingern, das heißt in der römisch-fränkischen Liturgie, im letzten Drittel des 8. Jahrhunderts und zu Beginn des 9. Jahrhunderts neue Meßformulare auf. Ihr Verbreitungsgebiet liegt anfangs im heutigen Frankreich (Angoulême, Autun, Tours und anderswo), bald auch im Rheinland (Mainz).
- Das Faktum, daß mehrere voneinander unabhängige Messen von Mauritius und Gefährten ungefähr gleichzeitig in Umlauf kommen, ist ein Indiz für die Aktualität ihres Gedächtnisses und für die hohe Wertschätzung, die dieser Gruppe von Heiligen seit dem späten 8. Jahrhundert entgegengebracht wird, denn seitdem finden die Mauritiusmessen immer weitere Verbreitung; Mauritius und Gefährten gehören schon bald zu jenen Heiligen, deren Gedenktag nicht nur in Kalendarien und Martyrologien aufgeführt wird und sich in Patronaten etc. niederschlägt, sondern deren Festtag regelmäßig mit einer Eigenmesse ausgestattet wird. Gerade im eucharistischen Gedächtnis der Märtyrer, die für Christus starben, wird eine besonders intensive Möglichkeit der Verbindung mit dem Heilswirken Christi gesehen.
- Die lange Koexistenz mehrerer Messen bestätigt außerdem die trotz vielfacher Vereinheitlichungsbemühungen der Karolinger primär regionale Prägung der Liturgie im Frühmittelalter und ebenso die allgemeine liturgiegeschichtliche Entwicklungstendenz von der Vielfalt hin zur Einheit. Erst mit dem Hochmittelalter setzt sich im Zuge der Tradierung vor allem der gregorianischen Sakramentalinie mehr und mehr jenes Meßformular durch, das in der römischen Liturgie in das nachtridentinische *Missale Romanum* von 1570 Eingang fand und bis in das *Missale Romanum* von 1962 erhalten bleiben sollte.
- Bemerkenswert ist außerhalb des römisch-fränkischen Liturgiebereichs eine ebenfalls seit karolingischer Zeit vielfach nachgewiesene Messe dieser Heiligen in der mailändischen Liturgie und somit außerhalb des Ursprungsgebietes. Wie andere liturgische Materialien findet dieses Meßformular von Mailand aus den Weg über die Alpen nach St. Gallen. Trotz zahlreicher Abschriften in St. Galler Sakramentaren der Zeit und des großen liturgischen Einflusses dieses Skriptoriums kann sich die ambrosianische Messe aber nicht dauerhaft gegen die gregorianische Überlieferung durchsetzen. Es lebt jedoch fort im *Missale Ambrosianum*, ebenfalls bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil<sup>120</sup>.
- Nur wenige Orationen der dargestellten Meßformulare haben einen spezifischen inhaltlichen Bezug zu dieser Märtyrergruppe. Die meisten Orationen für Mauritius und Gefährten können hingegen bei Ersatz der Namen auch an beliebigen anderen Märtyrerfesten, teilweise sogar an allgemeinen Heiligenfesten Verwendung finden. Weniger der Inhalt des jeweiligen Meßformulars scheint deshalb für den liturgischen Vollzug bedeutsam als vielmehr die Tatsache, daß der für ihr Christusbekenntnis Gestorbenen an einem eigenen, jährlich wiederkehrenden Gedenktag in der Eucharistiefeier (wie auch im Offizium) gedacht wird und sie damit als Glaubenszeugen, die sich in besonderer Weise dem Evangelium verpflichtet sahen, präsent bleiben.
- Zeugnisse sowohl aus der altgallischen als auch aus der römisch-fränkischen und der mailändischen Liturgie zeigen, wie die Präfationen als zentrale liturgische Texte der

120 Zitiert in der Ausgabe: *Missale Ambrosianum iuxta ritum sanctae Ecclesiae Mediolanensis*. Editio quinta post typicam. Mediolani 1946, 578–580.

Eucharistiefeyer die Schilderung der *Passiones* aufgriffen, sie aber zugleich an den liturgischen Kontext mit seinen spezifischen Anforderungen anzupassen verstanden und dabei auch über die Aktualisierung des Geschehens den jeweils Mitvollziehenden eine liturgische Rollenidentifikation erlaubten.

- Bei der kritischen Reinigung des Kalenders und der stärkeren Differenzierung von Heiligen mit universalkirchlicher und teilkirchlicher Bedeutung wurde 1969 in der katholischen Kirche das Fest Mauritius und Gefährten aus dem römischen Generalkalender gestrichen, weil gemäß theologisch begründeter Weisung des Zweiten Vatikanischen Konzils nur jene Feste gesamt kirchlich erhalten bleiben sollten, « die wirklich von allgemeiner Bedeutung sind » (Liturgiekonstitution « Sacrosanctum Concilium », Art. 111). Dementsprechend haben die gegenwärtigen liturgischen Bücher für die Gesamtkirche keine liturgischen Texte mehr für diesen Gedenktag; er ist jedoch in den Kalendern jener Teilkirchen und Ordensgemeinschaften verzeichnet, die ihn besonders verehren.
- Im Regionalkalender des deutschen Sprachgebietes hat sich das Fest jedoch als nicht-gebotener Gedenktag erhalten. Dafür wird ein Tagesgebet, aber kein vollständiges Meßformular mehr bereitgestellt; für die übrigen Orationen ist das Commune der Märtyrer beizuziehen<sup>121</sup>. In Deutschland ist Mauritius einer der Patrone des nach der Wende wiederbegründeten Bistums Magdeburg, womit man an die stets lebendig gebliebene mittelalterliche Tradition anknüpfte, derzufolge Kaiser Otto I. nach der Reliquientranslation 937 das Kloster und 967 das Erzbistum dem Schutz des Mauritius unterstellt hatte; in dieser Diözese wird das Gedächtnis im liturgischen Rang des Festes begangen<sup>122</sup>. In den schweizerischen Diözesankalendern wird jetzt der Festtag Mauritius und Gefährten, Patrone des Wallis, im Bistum Sitten als Hochfest begangen, desgleichen innerhalb der Diözese St. Gallen nur in Appenzell sowie in Einsiedeln. In den Bistümern Chur, Lausanne–Genf–Freiburg und St. Gallen ist das Fest gebotener Gedenktag<sup>123</sup>. Im *Missel Romain* werden die Märtyrer « Saint Maurice et ses compagnons » nur im « Propre de Suisse »<sup>124</sup>, nicht aber für das gesamte französische Sprachgebiet aufgeführt. Das gemäß den Prinzipien des Zweiten Vatikanischen Konzils revidierte *Messale Ambrosiano* hat ebenfalls keine Eigenmesse mehr, sondern verweist auf das Commune der Märtyrer<sup>125</sup>. Die Abtei Saint-Maurice,

121 Vgl. *Die Feier der heiligen Messe. Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Das Meßbuch für alle Tage des Jahres*. Einsiedeln u.a. <sup>2</sup>1988, 784.

122 Vgl. *Eigenfeiern des Bistums Magdeburg. Texte zum Meßbuch*. [Hg. von der Diözese Magdeburg.] Leipzig 1999. – Hauptpatron des Bistums ist Norbert von Xanten. Mauritius und Gefährten sind, gemeinsam mit Gertrud von Helfta, Nebenpatrone. Das Meßformular hat keine Eigenpräfatation. – Zu den historischen Hintergründen s. besonders HERZBERG (s. Anm. 6) 73–87 sowie für den Einfluß auf Nachbargebiete ebd. 87–103; ZUFFEREY, *Abtei Saint-Maurice* (s. Anm. 6) 114f; neuestens Matthias HAMANN, Die liturgische Verehrung des Hl. Mauritius am Neuen Stift in Halle, in: *Sammelband zur Zweiten Moritzburg-Tagung* [Halle/Saale, Oktober 2004]. Hg. v. Andreas TACKE (im Druck).

123 Vgl. *Diözesanproprien der deutschsprachigen Schweiz. Beilage zum Messbuch*. Hg. v. Liturgischen Institut Zürich im Auftrag der Bischöfe von Basel, Chur, Lausanne–Genf–Freiburg, St. Gallen und Sitten. Einsiedeln 1976.

124 Vgl. *Missel Romain*. Paris 1978, 767.

125 Vgl. *Messale Ambrosiano secondo il rito della Santa Chiesa di Milano. Riformato a norma dei decreti del Concilio Vaticano II, promulgato dal Signor Cardinale Giovanni Colombo...* Milano 1976, 2, 425.

- jenes Kloster, das die Christen ungezählter Generationen seit dem Anfang des 6. Jahrhunderts ununterbrochen zum Gedächtnis der Märtyrer von Acaunus versammelt hat, hat in sein Meßproprium mehrere der hier behandelten Mauritiusmessen aufgenommen. Die jüngste Ausgabe in französischer Sprache aus dem Jahre 2003 führt in ihren Texten zur Auswahl, neben mehreren seit dem Frühmittelalter für dieses Fest bezugten Orationen, unter anderem die Präfation der für Mailand bezugten Tradition sowie eine weitere Präfation auf, die mit dem ersten Abschnitt aus der *immolatio missae* des *Missale Gothicum* übereinstimmt<sup>126</sup>. Damit ist dieses Proprium derzeit die einzige Quelle, die die hier dargelegten liturgischen Überlieferungsstränge bis in der Gegenwart fortsetzt.
- Die weitgehende Rückkehr der katholischen Kirche zur Regionalisierung der liturgischen Heiligenverehrung hat im Falle des Mauritius und seiner Gefährten zwar die universal-kirchliche liturgische Verehrung dieser Christuszeugen eingeschränkt. In einer Kirche, deren Universalität sich nicht mehr allein auf den mitteleuropäischen Raum beziehen kann, ist das eine konsequente, theologisch und ekklesiologisch richtige Entscheidung. Dennoch lebt die Mauritius-Verehrung fort, und zwar in jenen Ländern und Diözesen, die aus geographischen wie aus frömmigkeitsgeschichtlichen Gründen eine seit langem gewachsene Beziehung zu diesen Märtyrern der christlichen Frühzeit haben.

### *Anhang I : Überlieferungsstränge und Typen der Messe von Mauritius und Gefährten*

#### **Typ 1 : altgallisch im Missale Gothicum (Ursprung : 6. Jh.)**

419 *Praef.*. Omnipotentis dni misericordiam in huius diei.

420 *Coll.* Deus, qui sanctis tuis Acauninsebus pro tuicione christiani nominis.

421 *Coll. p. nomina.* Auditis nominibus karorum nostrorum, omnipotentem dnm deprecemur.

422 *Coll. ad pacem.* Deus, cui acceptissimum ac iocundissimum sacrificium esse.

423 *Immolatio missae.* Dignum et iustum est ... Tu enim, dne, Thebeorum exercitum ad populi tui supplicium destinatum.

424 *Coll. post Sanctus.* Oremus, fratres dilectissimi, ut dns ac deus noster speciem istam.

#### **Typ 2 : fränkisch-junggelasianisch im Berliner « Phillipps »-Sakramentar von Autun (GeB, um 800)**

877 Omps sempiternus deus qui quanto nos infirmiores esse praeuidisti.

878 Da auxilium dne qs maiestati tue potestatique subiecit.

879 *Sup. oblata.* Magnificasti dne sanctos martyres tuos suscepta passione pro Christo.

880 *Contestatio.* VD quoniam tu es dne omnium sanctorum insuperabilis fortitudo.

881 *P. Comm.*. Repleti gustu gratiae tuae et caelestis mense dulcidine uegitati.

#### **Typ 3 : fränkisch-junggelasianisch, im Sakramentar von Angoulême (GeA, 768/781), gregorianisch rezipiert sowie posttridentinisch römisch**

Typ 3a : GeA

1355 Deus qui es omnium sanctorum tuorum splendor mirabilis.

<sup>126</sup> Vgl. *Propre d'Agaune. Textes propres pour la célébration de l'Eucharistie à l'usage de l'Abbaye territoriale de Saint-Maurice d'Agaune. Edition « ad experimentum ».* Saint-Maurice 2003.



- 1356 *Secr.* Respice dne munera, quae passione sanctorum tuorum Mauricii.  
 1357 *VD.* Quoniam cognoscimus quanta apud te sit preclara uita sanctorum.  
 1358 *P. Comm.* Caelestibus refecti sacramentis et gaudiis.

**Typ 3b : fränkisch-gregorianisch in den Codices Mainz 1, Tours 184 in Verb. mit Paris B.N. 9430 (Tu1) und Tours (Tu2 ; Paris, B.N., nouv. acq. lat. 1589) (2. Hälfte 9. Jh. ; DESHUSSES SG 2) und Missale Romanum 1570/1962**

- 3597 *Annue qs omps deus ut nos sanctorum tuorum mauricii* (kleine Varianten im *Miss. Rom.*).  
 3598 *Secr.* Respice dne munera (wie GeA 1356).  
 3599 *Praef. VD.* Quoniam cognoscimus quanta (wie GeA 1357).  
 3600 *Ad complendum.* Caelestibus refecti sacramentis (wie GeA 1358).

**Typ 4 : fränkisch-gregorianisch im Sakramentar von Nonantola (Cod. Paris., B.N. lat. 2292 ; GrN ; 3. Viertel 9. Jh. ; DESHUSSES SG 1)**

- 245\* *Deus qui hunc diem passione thebeorum martyrum consecrasti.*  
 246\* *Sup. oblata.* Plebis tuae dne munera benignus intende, quae maiestati tuae.  
 247\* *Praef. VD.* Te in sanctorum thebeorum martyrum tuorum confessione laudare et praedicare.  
 248\* *P. Comm.* Praetende nobis dne misericordiam tuam.

**Typ 5 : fränkisch-gregorianisch im Sacramentarium Paduense (GrP ; 825/850)**

- 672 *Praesta dne precibus nostris cum exultatione prouectum.*  
 673 *Sup. oblt.* Uota populi tui dne propitiatus intende.  
 674 *VD.* Quoniam sancti tui quod in lacrimis seminauerunt.  
 675 *Ad compl.* Exaudi dne preces nostras, et sanctorum tuorum.

**Typ 6 : fränkische gelasianisch-gregorianische Mischform im Sakramentar von Echternach (895/898)**

- 1435 *Deus qui es omnium sanctorum tuorum splendor mirabilis* (wie GeA 1355).  
 1436 *Item ad missam.* Deus qui hunc diem natalem sanctorum Thebeorum martyrum (vgl. GrN 245\*).  
 1437 *Sup. oblata.* Respice dne munera (wie GeA 1356).  
 1438 *Alia secr.* Plebis tuae dne munera (wie GrN 246\*).  
 1439 *Praef. VD.* Quoniam cognoscimus quanta apud te (wie GeA 1357).  
 1440 *Praef. VD.* Qui sanctorum martyrum tuorum Mauritii cum sociis suis.  
 1441 *Ad complendum :* Caelestibus refecti sacramentis (wie GeA 1358).  
 1442 *Sup. populum :* Praetende nobis dne misericordiam tuam (wie GrN 248\*).  
 1443 *Ad uesperum :* Adesto dne martyrum depraecatione sanctorum.

**Typ 7 : mailändisch (ambrosianisch ; 9.–12. Jh.) und St. Gallen (10./11. Jh.)**

**Typ 7a : mailändisch (ambrosianisch ; Cod. Mailand D 3–3 und weitere sowie Missale Ambrosianum bis zum Vaticanum II)**

- 1150 *Or. sup. populum.* Annue qs clementissime deus orationibus populi tui.  
 1151 *Sup. syndonem.* Praesta qs omps et misericors deus, ut sicut legio sancta.  
 1152 *Sup. oblata.* Munera qs dne quae in beati Mauricii festa deferimus.

1153 *Praef.* UD : Cui caterua fidelium diuino lustrata lumine.

1154 *P. Comm.* Pietati tuae dne gratias humili seruitute persoluimus.

### Typ 7b : St. Gallen (Codd. 338–343)

*Coll.* Praesta qs omps et misericors deus, ut sicut legio sancta (wie Mailand D 3–3, 1151).

*Secr.* Munera qs dne quae in beati Mauricii festa deferimus (wie Mailand D 3–3, 1152).

*Praef.* UD. Pro cuius nominis confessione beatus Hemmerammus Mauricius Exuperius Candidus Victor Innocentius Vitalis passi (*nur Codd. Sangallenses 339 et 340*). – *Triplex* : wie Mailand D 3–3, 1153.

*P./Ad Comm.* Pietati tuae dne gratias humili seruitute (wie Mailand D 3–3, 1154).

### Anhang II : Initien von Orationen und Präfationen der Mauritiusmessen

Adesto dne martyrum depraecatione sanctorum – Echternach 1443 *Ad uesperum*

Annuē qs clementissime deus orationibus populi tui – Mailand D 3–3, 1150 *Or. sup. populum*

Annuē qs omps deus ut nos sanctorum tuorum mauricii – Gr diversa, *Coll.*, Deshusses 3597

Auditis nominibus karorum nostrorum, omnimipotentem dnm depraecemur – GaGo 421 *Coll. p. nomina*

Caelestibus refecti sacramentis et gaudiis – GeA 1358 *P. Comm.* ; Gr diversa, *Ad compl.*, Deshusses 3600 ; Echternach 1441 *Ad compl.*

Da auxilium dne qs maiestati tue potestatique subiecit – GeB 878 *zweite Coll.*

Deus cui acceptissimum ac iocundissimum sacrificium esse – GaGo 422 *Coll. ad pacem*

Deus qui es omnium sanctorum tuorum splendor mirabilis – GeA 1355 ; Echternach 1435 *Coll.*

Deus qui hunc diem natalem sanctorum Thebeorum martyrum – Echternach 1436 *Item ad missam*

Deus qui hunc diem passione thebeorum martyrum consecrasti – GrN 245\* *Coll.*

Deus qui sanctis tuis Acauninsebus pro tuicione christiani nominis – GaGo 420 *Coll.*

Exaudi dne preces nostras, et sanctorum tuorum – GrP 675 *Ad compl.*

Magnificasti dne sanctos martyres tuos suscepta passione – GeB 879 *Sup. oblata*

Munera qs dne quae in beati Mauricii festa deferimus – Mailand D 3–3, 1152 *Sup. oblata* ; Sangall. X/XI s., *Secr.*

Omnipotentis dni misericordiam in huius diei – GaGo 419 *Praef.*

Omps sempiternae deus qui quanto nos infirmiores esse praeuidisti – GeB 877 *Coll.*

Oremus, fratres dilectissimi, ut dns ac deus noster speciem istam – GaGo 424 *Coll. p. Sanctus*

Pietati tuae dne gratias humili seruitute – Mailand D 3–3, 1154 *P. comm.* ; Sangall. X/XI s., *P./Ad comm.*

Plebis tuae dne munera benignus intende, quae – GrN 246\* *Sup. oblata* ; Echternach 1438 *Alia secr.*

Praesta dne precibus nostris cum exultatione prouectum – GrP 672 *Coll.*

Praesta qs omps et misericors deus, ut sicut legio sancta – Mailand D 3–3, 1151 *Sup. syndonem* ; Sangall. X/XI s., *Coll.*

Praetende nobis dne misericordiam tuam – GrN 248\* *P. Comm.* ; Echternach 1442 *Sup. populum*

Repleti gustu gratiae tuae et caelestis mense dulcidine uegitati – GeB 881 *P. Comm.*

- Respice dne munera, quae passione sanctorum tuorum Mauricii – GeA 1356 *Secr.*; Gr diversa, *Secr.*, Deshusses 3598; Echternach 1437 *Sup. oblata*
- VD. Cui caterua fidelium diuino lustrata lumine – Mailand D 3–3, 1153 *Praef.*
- VD. Pro cuius nominis confessione beatus Hemmerammus Mauricius Exuperius Candidus Victor Innocentius Vitalis passi – einige Sangall. X/XI s., *Praef.*
- VD. Qui sanctorum martyrum tuorum Mauricii cum sociis suis – Echternach 1440 *Praef.*
- VD. Quoniam cognoscimus quanta apud te – *Praef.* in: GeA 1357; Gr diversa, Deshusses 3599; Echternach 1439
- VD. Quoniam sancti tui quod in lacrimis seminauerunt – GrP 674 *Praef.*
- VD. Quoniam tu es dne omnium sanctorum insuperabilis fortitudo – GeB 880 *Contestatio*
- VD. Te in sanctorum thebeorum martyrum tuorum confessione laudare et praedicare – GrN 247\* *Praef.*
- VD. Tu enim, dne, Thebeorum exercitum ad populi tui supplicium destinatum – GaGo 423 *Immolatio missae*
- Vota populi tui dne propitiatus intende – GrP 673 *Sup. oblata*

### *Anhang III : Abkürzungen für die liturgischen Quellen und Hilfsmittel*

- CO – *Corpus orationum*. Inchoante Eugenio MOELLER, subsequente Ioanne Maria CLEMENT, totum opus perfecit Bertrandus COPPIETERS ‘T WALLANT. 1–13. Turnholti 1992–2003 (CChr.SL 160–160L).
- CPraef – *Corpus praefationum*. Cura et studio Eugenio MOELLER. 1–5. Turnholti 1980f (CChr.SL 161–161D).
- DESHUSSES SG – Jean DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d’après les plus anciens manuscrits. Édition comparative. 1 : Le sacramentaire, le supplément d’Aniane*. Fribourg Suisse <sup>3</sup>1992 (Spicilegium Friburgense 16) 83–348. – 2 : *Textes complémentaires pour la messe*. <sup>2</sup>1988 (Spicilegium Friburgense 24). – 3 : *Textes complémentaires divers*. <sup>2</sup>1992 (Spicilegium Friburgense 28).
- GaGo – altgallisches *Missale Gothicum*. Edition : *Missale Gothicum. Vat. Reg. lat. 317*. Hg. v. Leo Cunibert MOHLBERG. Roma 1961 (Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior, Fontes 5); Neuedition : Els ROSE, *Communitas in commemoratione. Liturgisch Latijn en liturgische gedachtenis in het Missale Gothicum (Vat.reg.lat. 317)*. Diss. Utrecht 2001.
- GeA – fränkisches Gelasianum von Angoulême. Ed. : *Liber Sacramentorum Engolismensis. Manuscrit B.N. Lat. 816; le sacramentaire gélisien d’Angoulême*. Hg. v. Patrick SAINT-ROCH. Turnholti 1987 (CChr.SL 159C).
- GeB – fränkisches Gelasianum von Autun in Berlin (Cod. Phillipps). Ed. : *Liber Sacramentorum Augustodunensis*. Hg. v. Odilo HEIMING. Turnholti 1984 (CChr.SL 159B).
- GeG – fränkisches Gelasianum von Gellone. Ed. : *Liber Sacramentorum Gellonensis*. Hg. v. Antoine DUMAS – Jean DESHUSSES. 1 : *Textus*. – 2 : *Introductio, tabulae et indices*. Turnholti 1981 (CChr.SL 159–159A).
- GeS – fränkisches Gelasianum von St. Gallen. Ed. : Kunibert MOHLBERG, *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung (Codex Sangall.*

- No. 348). *St. Galler Sakramentar-Forschungen I.* Münster <sup>3</sup>1971 (LQF 1/2); zuerst 1918.
- GeV – *Sacramentarium Gelasianum Vetus.* Ed. : *Liber sacramentorum romanae aeclesiae ordinis anni circuli.* Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56). *Sacramentarium Gelasianum.* In Verb. mit Leo EIZENHÖFER u. Petrus SIFFRIN hg. v. Leo Cunibert MOHLBERG. 3. Aufl., verb. u. erg. von Leo EIZENHÖFER. Roma 1981 (Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior, Fontes 4).
- GrH – *Sacramentarium Gregorianum Hadrianum.* Ed. : DESHUSSES SG 1, 83–348.
- GrN – *Sacramentarium Gregorianum* von Nonantola, Cod. Paris., B.N. lat. 2292. Teiledition : DESHUSSES SG 1, 687–718 (Cod. N).
- GrP – *Sacramentarium Gregorianum* von Padua. Ed. : DESHUSSES SG 1, 607–684. Ältere Edition : Leo Cunibert MOHLBERG – Anton BAUMSTARK, *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche.* Cod. Pad. D 47, fol. 11r–100r. Münster 1927 (Liturgiegeschichtliche Quellen 11/12).
- GrS – *Supplementum* des Benedikt von Aniane zum *Sacramentarium Gregorianum Hadrianum.* Ed. : DESHUSSES SG 1, 349–605.
- GrTr – *Sacramentarium Gregorianum* von Trient. Ed. : *Monumenta liturgica Ecclesiae Tridentinae saec. XIII antiquiora.* Hg. v. Ferdinando DELL'ORO, Iginio ROGGER, Bonifacio BAROFFIO. 2A : *Fontes liturgici libri sacramentorum. Studia et editionem.* Trento 1985 (Collana di monografie / Società per gli Studi Trentini 38).
- Ve – (*Sacramentarium*) *Veronense* (früher : *Leonianum*). Ed. : *Sacramentarium Veronense.* Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV (80). In Verb. mit Leo EIZENHÖFER u. Petrus SIFFRIN hg. v. Leo Cunibert MOHLBERG. Roma 1956 (Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior, Fontes 1).

# Die Neuinszenierung der Thebäerheiligen im ausgehenden Mittelalter

Hans-Rudolf Meier  
TU Dresden

Im Christlichen Museum in Esztergom werden sieben von ehemals acht Tafeln eines Flügelaltars aufbewahrt, der die Legende der Zürcher Thebäerheiligen Felix, Regula und Exuperantius zeigt<sup>1</sup>. Der Altar, der einst in einer Kirche in der Umgebung von Kosičë stand, wurde im letzten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts von einem Künstler gemalt, der in der Nachfolge des sogenannten Schotten-Meisters steht, welcher nach den Tafeln im Wiener Benediktinerkloster benannt ist. Wie die Zürcher Stadtheiligen ins ferne Ungarn beziehungsweise in die Ostslowakei kamen, lässt sich nicht mehr rekonstruieren, ist für die folgenden Überlegungen aber auch nicht weiter von Bedeutung<sup>2</sup>. Unser Interesse gilt der letzten der Tafeln, die zeigt, wie die Gebeine der drei nebeneinander liegenden Heiligen in Anwesenheit von Karl dem Grossen und zweier kirchlicher Würdenträger geborgen werden (Abb. 1) : Der Kaiser und einer der Bischöfe haben sich bereits je einer der wertvollen Kopfreliquien bemächtigt, das Haupt des dritten Bestatteten liegt noch im geöffneten Grab, und zwar – wie es die Legende fordert – abgetrennt vom Rumpf, wenn auch am quasi natürlichen Ort. Die drei Körper sind, wie es sich für Heilige gehört, ansonsten weitgehend unversehrt.

Die Esztergomer Tafel scheint die früheste, wenn nicht gar die einzige Darstellung der Freilegung der Zürcher Heiligengräber zu sein<sup>3</sup>. Für die unmittelbar vorangehende

- 1 Die achte Tafel befindet sich heute im Oberösterreichischen Landesmuseum in Linz ; vgl. Cécile Ramer : Felix, Regula und Exuperantius. Ikonographie der Stifts- und Stadtheiligen Zürichs (Mitteilungen der Antiquarischen Gesellschaft in Zürich Bd. 47 ; 137. Neujahrsblatt), Zürich 1973, Kat.-Nr. 37, 42, 58, 66, 77, 88, 209, 210 ; Margot Seidenberg : Die Zürcher Stadtheiligen Felix und Regula. Legenden, Reliquien, Geschichte und ihre Botschaft im Licht moderner Forschung (Schweizerisches Landesmuseum, Ausstellungsbeihft 1988/2), Zürich 1988, S. 10 ; Alfred Stange : Deutsche Malerei der Gotik, Bd.11 : Österreich und der ostdeutsche Siedlungsraum von Danzig bis Siebenbürgen in der Zeit von 1400 bis 1500, München / Berlin, 1961, S. 51 (mit Zuweisung an die Werkstatt des sog. Meister des Winkler-Epitaphs).
- 2 Die Thebäer-Verehrung reicht in Ungarn zurück bis zum ersten getauften König Waik / Stephan, dem 997 von Otto III. Reliquien der Mauritius-Lanze geschenkt wurden (Ademar, *Historiarum libri*, in : MGH SS 3, S. 130) ; dazu Berthe Widmer : Sankt Mauritius und seine Verehrer in der grossen Welt und in der Schweiz, in : Der Geschichtsfreund. Mitteilungen des Historischen Vereins der fünf Orte Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden ob und nid dem Wald und Zug 148, 1995, S. 5–66, hier : S. 40). Ein durchgehender Kult bis ins Spätmittelalter ist aber nicht anzunehmen und würde auch die Ausweitung auf die Zürcher Thebäer kaum erklären.
- 3 So gemäss dem 213 Nummern umfassenden Katalog von Darstellungen der Zürcher Stadtheiligen bei Ramer 1973 (wie Anm. 1). Ob die kolorierte Federzeichnung von 1576 in der Chronik des Wettinger

Szene mit dem hagiographischen Topos der wunderbaren Auffindung des Bestattungsortes auf der kaiserlichen Jagd gibt es hingegen verschiedene ältere Vorläufer, die – wie das Relief am dritten nördlichen Mittelschiffpfeiler des Zürcher Grossmünsters zeigt – bis ins Hochmittelalter zurückreichen. Allerdings tauchen im 15. Jahrhundert auch in anderen Bildfolgen von Heiligenviten vergleichbare Szenen auf, in denen – stets in Anwesenheit des Klerus – gezeigt wird, wie die Reliquien ganz handfest ausgegraben werden. Überall sind die Körper dabei weitgehend unversehrt – abgesehen von Beeinträchtigungen, die durch die Vita gefordert sind<sup>4</sup>. Mit der Visualisierung der Ausgrabung der Heiligengebeine in Gegenwart von Kaiser bzw. König und hohen Klerikern ist die Esztergomer Tafel überdies ein Vorläufer von Darstellungen wie jener in Heinrich Murers *Helvetia Sancta* von 1648, die zeigt, wie bei der Gründung der Abtei St-Maurice durch den späteren Burgunderkönig Sigismund Gebeine weiterer Thebäer geborgen werden (Abb. 2).

### I.

Nun ist es kein Zufall, dass die Szene der anschaulichen körperlichen Rückgewinnung der Zürcher Thebäerheiligen gerade in der Zeit um 1500 offensichtlich erstmals ins Bild gesetzt wurde. Ich habe andernorts ausführlicher beschrieben, wie im ausgehenden Mittelalter, wo einerseits das Heiligen- und Reliquienwesen boomte, andererseits aber auch die Kritik daran zunahm, den Boden- und Grabfunden als Mittel der Verifizierung des heiligen Geschehens eine verstärkte Bedeutung zukam<sup>5</sup>. Dabei ist es, wie Gabriela Signori am Beispiel der am Dinkelberg bei Basel « entdeckten » drei Exponentinnen der Schar der 11 000 Jungfrauen gezeigt hat, nicht etwa eine diffuse « Volksfrömmigkeit », die sich durch diese Interpretation von Grabfunden artikuliert, sondern es war oft gerade die lokale « Bildungselite », die damit zumeist örtliche Kulte aufgriff oder (re)aktiviert<sup>6</sup>. Das gilt auch für die Auffindung der Gebeine von 37 vermeintlichen Thebäern in Solothurn im Jahre 1473, die vom gelehrten Stadtschreiber Hans von Stall geradezu

Abtes Christoph Silberisen (Kantonsbibl. Aarau, Ms. wett. 16, Bd. I, fol. 55) ebenfalls die Öffnung der Gräber zeigt (Ramer 1973, S. 36, Nr. 213) oder aber die Bestattung der Märtyrer (Martin Illi : *Wohin die Toten gingen. Begräbnis und Kirchhof in der vorindustriellen Stadt, Zürich 1992, S. 119, Abb. 68*), bleibt unklar ; für ersteres spricht die Prozession mit dem Kaiser im rechten Bildteil, für letzteres die frischen Gräber am linken Bildrand.

- 4 Vgl. beispielsweise aus der Werkstatt Rogier van der Weydens die « Exhumierung des Hl. Hubertus », London, National Gallery, um 1440 (ohne Darstellung des Grabens) ; Strassburger Bildteppich mit der Legende der heiligen Attala, um 1450 (Anna Rapp Buri und Monika Stucky-Schürer : *zahn und wild. Basler und Strassburger Bildteppiche des 15. Jahrhunderts*, Mainz 1990, S. 330ff., Kat.-Nr. 104). Ungefähr zeitgleich ist auch Piero della Francesca's Helenallegende in der Franziskanerkirche in Arezzo mit dem Bild der Auffindung des Wahren Kreuzes.
- 5 Hans-Rudolf Meier : *Heilige, Hünen und Ahnen. Zur Vorgeschichte der Mittelalterarchäologie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, in : *Georges-Bloch-Jahrbuch des Kunsthistorischen Instituts der Universität Zürich* 8, 2001 (2003), S. 6–25, bes. 13ff. ; ders. : *Körper und Bild. Strategien der Thebäerverehrung im ausgehenden Mittelalter*, in : *Kunst + Architektur in der Schweiz* 54/3, 2003, S. 35–40.
- 6 Gabriela Signori : *Humanisten, heilige Gebeine, Kirchenbücher und Legenden erzählende Bauern. Zur Geschichte der vorreformatorischen Heiligen- und Reliquienverehrung*, in : *Zeitschrift für Historische Forschung* 16, 1999, S. 203–244, hier S. 235. Zum Patriotismus der Humanisten als Grund für deren Stützung der Heiligenlegenden vgl. bereits Klaus Schreiner : « *iscrimen veri ac falsi* ». Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters, in : *Archiv für Kulturgeschichte* 48, 1966, S. 1–53, hier S. 51.

minutiös vorbereitet worden war<sup>7</sup>. Signori sieht den Agens für solche Aktionen in einem « lokalpatriotischen Pathos », im Bemühen, das eigene Umland gleichsam als Mikrokosmos mit allen wesentlichen Bezugspunkten der kulturellen Selbstvergewisserung zu füllen. Die Verifizierung des Heiligen- und Reliquienkults durch Ausgrabungen erweist sich damit als Bestandteil des gemeinhin mit dem Humanismus zusammengebrachten Studiums der lokalen antiken Vergangenheit und ihrer materiellen Zeugen wie Inschriften, Münzen etc. Auch in Solothurn half das Studium von « alden chronicken » bei der Identifizierung der « Heiligen » mit. In gleicher Weise passt es ins Bild der « Verwissenschaftlichung » und der neuen Bedeutung von alten Artefakten, dass in einer typischerweise im 16. Jahrhundert verfassten Chronik auch über die Reliquiensuche Kaiser Karls IV. in St-Maurice berichtet wird, die Chorherren hätten dem Kaiser zwar sagen können, in welcher Kirche Sigismund läge, aber nicht genau wo, und « einzig dank einem alten Büchlein, das Karl bei sich hat, richtete man bei Fackelschein den Blick auf ein Gemäuer, das einen Raum zu verschliessen scheint, durchstösst es und findet den Burgundenkönig samt zwei Söhnen wie durch ein Wunder. »<sup>8</sup> Die Kombination von Schriftquellen und Grabfund oder baulichem Befund ist für den frühneuzeitlichen Berichterstatter Garant für die Echtheit oder zumindest für die Glaubwürdigkeit des Reliquienfundes. In diesem Bericht wie in den genannten Bildern repräsentieren Herrscher und Klerus nicht nur die gesellschaftlichen Autoritäten, sondern können auch als Vertreter der damaligen Bildungselite verstanden werden.

Explizit die zeitgenössische *städtische* Bildungselite ist dann von Urs Graf ins Bild gesetzt worden in einem Holzschnitt von 1519, in dem Bild und Text in damals moderner Weise korrelierend die unerwartete Auffindung der Ursusgebeine bei Baumassnahmen in der Solothurner Stiftskirche kundtun (Abb. 3). Angesichts jüngst publizierter Ausführungen zu diesem Holzschnitt<sup>9</sup> beschränke ich mich hier darauf, auf die Differenz zu älteren, Heiltümer propagierenden Holzschnitten hinzuweisen. Zwar sind auch bei Graf – ähnlich den Pilgerblättern aus der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts (Abb. 4)<sup>10</sup> – die

7 So berichtete der Stadtschreiber schon vier Jahre vor dem Fund der zusätzlichen Heiligengebeine in einem Brief an den Rat von Isny, dass in Solothurn nicht nur einzelne, sondern 66 Thebäer bestattet sein müssten ; dazu Hans Morgenthaler : Die Auffindung und Erhebung der Thebäer-Reliquien in Solothurn 1473–74, in : Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 17, 1923, S. 161–181, hier : S. 162f. Vgl. auch unten Anm.17. Die von Hans von Stall genannte Anzahl von 66 Heiligen in Solothurn ergibt sich aus der erstmals bei Walahfried genannten Gesamtzahl von 6666 Märtyrern der Thebäischen Legion (vgl. dazu Karla Pollmann in diesem Band).

8 Widmer 1995 (wie Anm. 2), S. 55 ; Chroniques de Savoye, in : Monumenta historiae patriae Bd. 3 (Scriptorum 1), Turin 1840. « Alte legend und Kronickh » sind in dieser Zeit auch die « Beweise » für die genealogischen Fiktionen des Adels, so beispielsweise der Eptinger ; zu diesen vgl. Dorothea A. Christ : Das Familienbuch der Herren von Eptingen. Kommentar und Transkription. Quellen und Forschungen zur Geschichte und Landeskunde des Kantons Basel-Landschaft 41, 1992, bes. S. 51-57.

9 Meier 2001 (wie Anm. 5), S. 15 ; Meier 2003 (wie Anm. 5), S. 35ff. ; grundlegend zu Graf's Holzschnitt noch immer Bruno Weber : « Die Auffindung des heiligen Ursus ». Ein unbekannt gebliebener Holzschnitt von Urs Graf (1519), in : Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte 34, 1977, S. 261–279.

10 Die Aachener Heiltumsfahrt. Bildzeugnisse und Dokumente. Stadtgeschichtliches Museum Burg Frankenberg, Aachen, Abteilungsführer und Katalog der Sonderausstellung, Aachen 1993, S. 16, Nr. 20 ; Sabine Griese : Repertorium der textierten Einblatt-Holz- und Metallschnitte des 15. Jahrhunderts, Teil 1 (im Druck), Kat. H-7. Für Hinweise zu diesen frühen Holzschnitten danke ich Peter Schmidt (Bamberg/Frankfurt) und Sabine Griese (Münster/Zürich).

einzelnen durch begleitende Texte gewissermassen bestätigten Bildelemente in additiver Weise aneinandergereiht. Allerdings sind sie nun – anders als auf den älteren Drucken – in eine « Rahmenhandlung » eingebunden, in der der Akt der Auffindung, die dabei wesentlichen Artefakte und die handelnden Personen dargestellt werden, um den Fund der Reliquien zu verifizieren. Auf deren bildliche Präsenz wird – zugunsten des körperlich voll restituierten Heiligen in seiner Funktion als Beschützer und Repräsentant der Stadt Solothurn – verzichtet ; es sind Befund und Begleitfunde, die in fast wissenschaftlicher Weise die Authentizität der Reliquien bezeugen. Wie auf der Tafel in Esztergom sind die Akteure des Solothurner Ereignisses gleichsam als Zeugen des Geschehens mit im Bild, und sie, die dabei waren und für die Echtheit des Berichteten bürgen können, zeigen auch gleich, wie den gefundenen Reliquien zu begegnen ist. Explizit kehrt dieses Schema dann wieder auf einem – in der Gesamtanlage wesentlich konventionelleren – Andechser Heiltumsbrief der 1570er Jahre, wo ein kniender Geistlicher alle (auf dem Kupferstich durch die Reliquiare präsenten) Heiligen anruft : « omnes sancti in tercede dite pro me » (Abb. 5). Den konkreten Ortsbezug, die Echtheit der Reliquien und den schier unerschöpflichen Heilsvorrat des Andechser Bodens veranschaulichen im Predellaartigen Sockelbereich des Bildes zahlreiche Skelette, die mit dem Kommentar versehen sind : « Item es ist zu mercken das auf dem hailigen Perg ist noch vorhanden viel treffentlich hailtumb. »<sup>11</sup>

Dass anders als auf diesen Heiltumsbriefen auf dem Holzschnitt mit dem Solothurner Thebäerheiligen dieser nicht durch seine sterblichen Reste bzw. deren goldene Hülle präsent ist, könnte man auf den kuriosen Umstand zurückführen, dass eine neue Reliquienbüste für Ursus bereits etwa dreissig Jahre vor der Wiederauffindung seiner Gebeine angefertigt worden war (Abb. 6) und man sich fragt – und schon damals fragen konnte –, was denn in der Silberbüste vor diesem wunderbaren Fund aufbewahrt worden war<sup>12</sup>. Wesentlicher für die Wahl unterschiedlicher Bildtypen war aber die funktionale Differenzierung : Die (Reliquien-)Büste war ein kirchliches Heiltum und repräsentierte den Märtyrer als Stiftsheiligen. Sie entstand im Kontext zeitgemässer Neuinszenierung auch anderer alter Heiliger mit neuen Büstenreliquiaren, wofür auch – um bei den Thebäern zu bleiben – das Victor-Reliquiar im Stiftschatz von St-Maurice zeugt<sup>13</sup>. Dagegen repräsentierte die höchst vitale Ganzfigur in Harnisch den städtischen Heiligen, den Schutzpatron der zu grossen Teilen vom Söldnerwesen lebenden Stadt Solothurn, was in Grafs Holzschnitt durch das Standeswappen im Zentrum überdeutlich gemacht wird. Die Differenz zwischen einer gewissermassen « städtischen » und einer « kirchlichen »

11 Anton Legner : Reliquien in Kunst und Kult zwischen Antike und Aufklärung, Darmstadt 1995, S. 97ff. ; Henk van Os : Der Weg zum Himmel. Reliquienverehrung im Mittelalter, Regensburg 2001, S. 156 ; Rainer Rückert (Hg.) : Der Schatz vom Heiligen Berg Andechs, Ausstellungen-Kat. Bayer. Nationalmuseum München, München 1967, Nr. 72.

12 Zur Reliquienbüste von 1486 Benno Schubiger : Der hl. Ursus von Solothurn : Beobachtungen zum Kult und zur Ikonographie seit dem Hochmittelalter. Der Stellenwert eines lokalen Märtyrers im Leben einer Stadt, in : Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte 49, 1992, S. 19–38, bes. S. 32f. ; Scott B. Montgomery : Mittite capus meum ... ad matrem meam ut osculetur eum : The Form and Meaning of the Reliquary Bust of Saint Just, in : Gesta 36/1, 1997, S. 48–64, bes. S. 53.

13 Zu nennen wären überdies die ebenfalls kephalophoren Heiligen Placidus in Chur oder Justus in Flums, deren spätgotische Silberbüsten von 1480 bzw. 1485/88 sich ebenfalls bis heute erhalten haben. Dazu Montgomery 1997 (wie Anm. 12), S. 53 und passim.



Darstellungsweise zeichnete sich bereits auf den ersten erhaltenen Siegeln aus dem 13. Jahrhundert ab : der lebendige Krieger hier, der geköpfte Märtyrer dort<sup>14</sup>. Kaum erstaunlich, dass nun im Spätmittelalter das städtische Bild allgegenwärtig wurde : So wie uns Ursus im Holzschnitt von Urs Graf in zeitgenössischer Rüstung entgegentritt, erscheint er im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts gleich mehrfach als Statue an öffentlichen Gebäuden, beispielsweise 1487 in einer Eichenholzplastik von Hans Tussmann am Wassertor/Berntor<sup>15</sup>. Als Schildhalter des Standeswappens löst er in dieser Zeit zudem das Engelspaar ab, das noch 1465 diese Funktion inne hatte<sup>16</sup>. Und schliesslich erscheint der gerüstete Ursus mit der Kreuzesfahne auch auf den Revers-Seiten der ersten zweiseitig geprägten Solothurner Münzen : Bereits um die Mitte des 15. Jahrhunderts auf dem Plappart (Abb. 7), dessen Prägung vermutlich sogar im Zusammenhang mit der Revitalisierung des Ursuskultes zu sehen ist, 1501 dann auf dem Guldiner, dem ältesten in Solothurn geprägten Taler<sup>17</sup>. Dass diese Dominanz der Darstellung des lebendigen Kriegers auch für Thebäerheilige nicht selbstverständlich war, zeigt das Beispiel von Zürich, wo noch im ausgehenden Mittelalter die Stadtheiligen Felix und Regula in der seit dem 12. Jahrhundert gesicherten Tradition überwiegend kopflos dargestellt wurden ; das städtische Element repräsentierte dort der im 13. Jahrhundert hinzugekommene « Volksheilige » (und Diener des Heiligenpaares) Exuperantius<sup>18</sup>.

14 Berthe Widmer : Der Ursus- und Victorkult in Solothurn, in : Solothurn. Beiträge zur Entwicklung der Stadt im Mittelalter (Veröffentlichungen des Instituts für Denkmalpflege an der ETH Zürich Bd. 9), Zürich 1990, S. 33–81, hier : S. 55, Abb. 1 und 2 ; Benno Schubiger : Die Kunstdenkmäler des Kantons Solothurn, Bd. I : Die Stadt Solothurn I (Die Kunstdenkmäler der Schweiz Bd. 86), Basel 1994, S. 16–21.

15 Gottlieb Loertscher : Der Bildhauer und Maler Hans Tußmann in Solothurn. Eine Würdigung seiner vor 500 Jahren entstandenen Hauptwerke, in : Jurablätter 28, Heft 5/6, 1961, S. 69–92, hier S. 85 ; S. 83 zu einer verlorenen Ursus-Statue von 1483 am Gurzelntor/Bieltor, S. 82 zur Sandsteinstatue der Rathausfassade. Kritisch zu deren Lokalisierung an den 1470 geschaffenen Fischbrunnen Schubiger 1994 (wie Anm. 14), S. 257, Anm. 65.

16 Schubiger 1994 (wie Anm. 14), S. 28 ; zum Relief von 1465 vgl. Loertscher 1961 (wie Anm. 15), S. 79.

17 Schubiger 1994 (wie Anm. 14), S. 22–26. Benedikt Zäch, Münzkabinett Winterthur, dem ich für wichtige Auskünfte und anregende Diskussionen herzlich danke, weist auf folgende münzgeschichtliche Argumente, die dafür sprechen, dass die Prägung des Plappart, die bisher nur unsicher zwischen Mitte des 15. Jh. und um 1460 datiert wurde, nicht vor, sondern genau in die Zeit der Wiederbelebung des Ursuskultes fällt :

- a) In Solothurn (wie etwa auch in Zürich und Bern, vielleicht auch Basel) war vermutlich die Münzprägung zwischen etwa 1440 und 1460/70 eingestellt.
- b) Die Münzstätte wurde offenbar um 1469 mit der Anstellung eines Münzmeisters wieder eröffnet.
- c) Die – mit dem Plappart zeitgleichen – Etschkreuzer und Fünfer des 15. Jh. aus Solothurn datieren aufgrund von Parallelprägungen in Bern (Fünfer) und Luzern, Zürich (Kreuzer) sicher in die Zeit um 1480/85 (Etschkreuzer) bzw. um 1470/80 (Fünfer).

Nimmt man zu diesen Indizien die hier aus anderem Zusammenhang gewonnenen Hinweise hinzu, so scheint die Hypothese nicht mehr zu gewagt, dass der Plappart in der Tat kein Vorläufer, sondern eine der ersten ikonographischen Umsetzungen – möglicherweise sogar die früheste – des erneuerten Ursus-Kultes war.

18 Ernst Alfred Stückelberg : Die Kephalphoren, in : Anzeiger für Schweizerische Altertumskunde N.F. 18, 1916, S. 75–79, bes. : S. 76 ; Ramer 1973 (wie Anm. 1) ; Seidenberg 1988 (wie Anm. 1). Auf Münzen sind Felix und Regula schon im 13. Jh. (Januskopf-Darstellungen auf Pfennigen) und 14. Jh. (Felixkopf auf Pfennigen) nicht ausschliesslich kopflos dargestellt, sondern als Kopf bzw. Büste. Zumindest die Felix-Darstellung auf Pfennigen des 14. Jh. sollte gerade ein « städtisches » Bildzeichen sein ; freundliche Hinweise von Benedikt Zäch.

## II.

Der Aufschwung der Thebäerverehrung im Spätmittelalter führte aber nicht nur zu einer funktionalen, sondern vor allem auch zu einer lokalen Ausdifferenzierung (was für zahlreiche anderen Heiligenkulte der Zeit ebenfalls gilt). Ortsbezogene Aspekte waren zwar schon Charakteristika der Verehrung der in der Regel erst vergleichsweise spät der Thebäerschar zugeschlagenen Märtyrer der Frühzeit<sup>19</sup>. Im Frühmittelalter strahlte die Mauritiusverehrung von St-Maurice jedoch über weite Gebiete vor allem der alten fränkischen Kernlande aus und seit ottonischer Zeit war gerade der Mauritiuskult quasi reichsumspannend<sup>20</sup>. Spätestens mit dem Aufkommen neuer Heiliger im 13. Jahrhundert – hauptsächlich im Gefolge der Bettelorden – war es damit aber vorbei, was sich, wie bereits Bethe Widmer konstatierte, in zunehmendem Divergieren der jeweiligen Kultausformungen zeigt<sup>21</sup>. Ein besonders anschaulicher Reflex davon in der bildenden Kunst ist das völlige Fehlen des durch die Magdeburger Statue (Abb. 8) und die Tafeln von Hans Baldung Grien oder Matthias Grünewald berühmt gewordenen Formulars des negroiden Mauritius im Gebiet der heutigen Schweiz, ein Bildtyp, den zuletzt Dione Flüher-Kreis mit der Funktion als Heiliger der Heidenmission zusammengebracht hat<sup>22</sup>. Selbst als sich im 14. Jahrhundert mit Karl IV. nochmals ein Kaiser um den Mauritiuskult bemühte, gelang es nicht mehr, « der Mauritiusverehrung die vergangene weitreichende, Länder umspannende Wirkung zurückzuerleihen. »<sup>23</sup>

Auch auf dem Gebiet der heutigen Schweiz hat die Partikularisierung der Interessen unterschiedliche Ausformungen der bildlichen Repräsentation zur Folge, allerdings – wie die Beispiele Solothurn, Schötz und Hallau zeigen – jeweils nicht völlig unabhängig voneinander, sondern in einem komplexen Geflecht von Imitation und Konkurrenz. Widmer hat besonders die Bedeutung des Thebäerkultes für das Haus Savoyen hervorgehoben: Bereits 1250 hatte Peter II., später Graf von Savoyen, den sogenannten « Mauritiusring » erworben<sup>24</sup>. Im ausgehenden Mittelalter sind dann der 1424 gegründete Ritterorden, die Ordensburg und das Chorherrenstift in Ripaille sprechende Zeugnisse für das gesteigerte Interesse der Savoyer an den Thebäern. 1590 müssen die Walliser sogar die Hälfte des Mauritiuschatzes an Savoyen abtreten, darunter das vermeintliche Schwert des Heiligen samt Scheide, einer kunstvollen Lederarbeit aus den 1430er Jahren mit der Darstellung des Heiligen als höfischer Ritter<sup>25</sup>. Widmer sieht denn auch in der

19 Vgl. dazu die Beiträge von Carola Jäggi und Karla Pollmann (dort zu Walahfried) in diesem Band; zum Aspekt des Städtelobs grundlegend Carl Joachim Classen: *Die Stadt im Spiegel der Descriptiones und Laudes urbium* (Beiträge zur Altertumswissenschaft 2), Hildesheim<sup>1</sup>1986.

20 Zur Ausbreitung des Kults zuletzt zusammenfassend: Jean-Michel Roessli: *Le martyre de la Légion Thébaïne: culte et diffusion de l'Antiquité tardive au Moyen Age*, in: *Kunst + Architektur in der Schweiz* 54, 2003/3, S. 6–15 (mit weiterer Lit.).

21 Widmer 1995 (wie Anm. 2), S. 55f.

22 Ebd., S. 56; Gude Suckale-Redlfeßen: *Mauritus. Der heilige Mohr*, München/Zürich 1987; Dione Flüher-Kreis: *Mauritius – heiliger Ritter, Mohr und Reichspatron*, in: *Kunst + Architektur in der Schweiz* 54/3, 2003, 16–22 (dort auch zu weiteren ikonographisch relevanten funktionalen Ausdifferenzierungen).

23 Widmer 1995 (wie Anm. 2), S. 55.

24 Ebd., S. 53.

25 Ebd., S. 59. Das Schwert stammt wohl aus dem 13. Jh.; in Turin wurden die Preziosen dann in der Cappella Reale della SS. Sindone aufbewahrt, bevor sie 1858 in die Armeria Reale überführt wurden;

engen Verbindung der katholischen Orte mit Savoyen in nachreformatorischer Zeit den Grund für den gesteigerten Mauritiuskult etwa in Luzern<sup>26</sup>. Dieser Konnex lässt sich so freilich nicht halten, erfolgte der Aufschwung doch bereits in den beiden letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts und damit vor der Reformation. Schon in karolingischer Zeit hatte es in Luzern eine Mauritiusverehrung gegeben<sup>27</sup>, doch scheint der Thebäerheilige dann allmählich in den Hintergrund gerückt zu sein. Jedenfalls ist in einem Luzerner Reliquienverzeichnis von 1460 nur noch der erst später hinzugekommene Leodegar als « unser Hauswirt » aufgeführt<sup>28</sup>. Nach 1480 gibt es dann aber Zeugnisse für ein neu erwachtes Interesse zumindest in der Luzerner Landschaft. Beispiel dafür ist die vollplastische Holzfigur eines vermutlich Mauritius darstellenden Ritterheiligen von einem Altarschrein aus der Pfarrkirche Escholzmatt (heute im Kunstmuseum Luzern), für deren Entstehung ein Zusammenhang mit dem Neubau der Escholzmatter Kirche im Jahre 1482 vermutet wird<sup>29</sup>.

Die Anregung zum verstärkten Mauritiuskult in Luzern dürfte nicht zuletzt durch die aufwändig inszenierten Neufunde und die Kultbelebung im befreundeten Solothurn erfolgt sein : Dort waren, wie erwähnt, 1473 bei Bauarbeiten bei der Peterskirche 37 Skelette entdeckt worden, die in Länge und Proportionen denen von früher entdeckten Thebäern entsprochen haben sollen : Alle stammten sie von kräftigen Männern, und nur bei wenigen sei der Schädel noch am richtigen Ort gelegen, so dass man auf geköpfte Soldaten schloss<sup>30</sup>. Der Papst, der die Erhebung der Gebeine zu den Altären zu approbieren hatte, blieb allerdings skeptisch, was die Solothurner nicht hinderte, die Translationsfeier gross zu inszenieren und zahlreiche befreundete Orte reichlich mit Reliquien zu beschenken<sup>31</sup>. Zu den Herrschaften, die gemäss eines Rödels des Stadtschreibers in Solothurn vorgeschrieben und um Reliquien nachgesucht hatten, gehörten unter anderem der Abt von St. Urban, der Propst von Luzern, der Kilchner von Sempach, der Alt-Schultheiss von Sursee und etliche nicht namentlich aufgeführte Vertreter kleinerer Gemeinden des Luzerner Hinterlandes<sup>32</sup>. Diese Ereignisse beflügelten die Luzerner zur eigenen Suche nach Heiltümern : Jedenfalls erregten 1489 Berichte aus Schötz von auffälligen Grabfunden im Umkreis der wohl ins 13. Jahrhundert zurückreichenden Mauritiuskapelle das Interesse des Luzerner Rates, der darauf anlässlich von

Enrico Castelnovo (Hg.) : *Le stanze di Artù. Gli affreschi di Frugarolo e l'immaginario cavalleresco nell'autunno del medioevo*, Mailand 1999, S. 207 f. ; Kat. Nr. 42f.

26 Widmer 1995 (wie Anm. 2), S. 60.

27 Ebd., S. 21f. : Das Benediktinerkloster Luciarua soll im 8. Jh. offensichtlich bereits unter dem Patronat des Mauritius gegründet worden sein ; 840 erhielt Luzern Mauritiusreliquien und 870 berichtet eine Traditionsurkunde, dass das Kloster « zu Ehren des hl. Mauritius, seiner Gefährten und des hl. Leodegar » zu erneuern (renovasse) sei. Leodegar dürfte damals neu dazugekommen sein.

28 Widmer 1995 (wie Anm. 2), S. 56.

29 Heinz Horat : *Die Kunstdenkmäler des Kantons Luzern, Neue Ausgabe I : Das Amt Entlebuch (Die Kunstdenkmäler der Schweiz Bd. 80)*, Basel 1987, S. 116.

30 Morgenthaler 1923 (wie Anm. 7), S. 166ff. ; *Acta Sanctorum*, September 8, S. 277ff.

31 *Acta Sanctorum*, Sept. 8, S. 282 ; Widmer 1990 (wie Anm. 14), S. 65 ; 1479 fanden die Solothurner auch noch die zwölf « hinderstelligen », d. h. die ihnen bis zum Soll von 66 Soldatenheiligen noch fehlenden Gebeine.

32 Die Liste der Reliquienempfänger bei Morgenthaler 1923 (wie Anm. 7), S. 175ff.

Baumassnahmen systematische Grabungen anordnete<sup>33</sup>. Schliesslich konnten zweihundert Skelette freigelegt und als Reste von Angehörigen der Thebäischen Legion identifiziert werden. Dies – wie bereits in Solothurn – aufgrund des auffälligen Grabbefundes : In etlichen Gräbern soll das Haupt auf der Brust der Bestatteten, neben einem Arm oder zwischen den Beinen gelegen haben, und alle Gebeine seien in höchst christlicher Weise gegen die Kirche beziehungsweise den Sonnenaufgang ausgerichtet gewesen. In den vom Rumpf abgetrennten Köpfen sah man den Beweis für die in der Thebäerlegende überlieferte Enthauptung der hier Bestatteten.

Fast zur gleichen Zeit tätigte man auch im schaffhausischen Hallau in einem seit Menschen Gedenken so genannten « ager St. Mauricii » ähnliche Funde, die dann 1491 den Bau der Mauritiuskapelle durch den Konstanzer Bischof Otto von Sonnenberg (1474–91) auslösten. Seit den archäologischen Untersuchungen von 1976 wissen wir, dass die 54 seinerzeit dort aufgedeckten Gräber zu einem Gräberfeld des 7. Jahrhunderts gehörten<sup>34</sup>. Grabbeigaben erleichterten die Identifizierung bzw. beflügelten die Phantasie der ersten Ausgräber im Spätmittelalter : Das Grab, das zuerst entdeckt wurde, enthielt eine Perlenkette, die das Grab nach heutigem Wissen einer Frau zuweisen lässt, zur Zeit ihrer Aufdeckung aber als « pater noster » identifiziert und als Zeichen dafür gewertet wurde, dass der Bestattete Christ war. Da dieses erste Grab ein Heilungswunder bewirkte und im folgenden Jahr eine weitere Bestattung gefunden wurde, begannen auch die Hallauer mit systematischen Grabungsarbeiten. Die dabei aufgedeckten Toten sollen zum Teil ihre Waffen mit im Grab gehabt haben, was – neben den üblichen Heiligkeitstopoi wie Unversehrtheit der Körper und Wohlgerüche aus den Gräbern – « Beweise » für die Identifizierung als Angehörige der Thebäerschar waren, zumal gemäss einer Legende Mauritius « prope montem de Randen » – und damit in der Gegend von Hallau – gegen die Germanen gekämpft haben soll.

In Hallau wie in Schötz und letztlich auch in Solothurn versetzten solche Funde den traditionellen, bestehenden (Mauritius- beziehungsweise Ursus-)Kulten neue Impulse, führten aber (vorerst) nicht zu neuen Heiligen : Die neu gefundenen Helden blieben anonym, weil sie nicht mit einer personalen Legende zu verknüpfen waren<sup>35</sup>. So ist es typisch, dass es in Schötz erst in nach- bzw. gegenreformatorischer Zeit zu einer Namensverbindung kam : Heinrich Murer berichtet im 17. Jahrhundert, der bedeutendste

33 Stückelberg 1916 (wie Anm. 18), S. 77 ; Guy P. Marchal : Der erste archäologische Auftrag der Kantonsregierung Luzern 1490 in Schötz, in : Archäologie der Schweiz 11/2, 1988, S. 106–108, hier S. 106 ; zur Kapelle zuletzt Andy Erzinger/ Jakob Bill : Schötz, Kapelle St. Mauritius, in : Jahrbuch der Historischen Gesellschaft Luzern 8, 1990, S. 130f. (den Hinweis auf diesen Kurzbericht verdanke ich Jürg Manser, Luzern).

34 Albin Hasenfrazz : Das frühmittelalterliche Gräberfeld Hallau-Bergkirchen SH – seine Entdeckung im Mittelalter und neue Grabungen, in : Archäologie der Schweiz 9, 1986, S. 80–83 ; Ders./ Kurt Bächteli : Die archäologischen Untersuchungen in der Bergkirche Hallau, in : Schaffhauser Beiträge zur Geschichte 63, 1986, S. 7–125.

35 Dazu Meier 2003 (wie Anm. 5). Die diversen « Thebäisierungen » des Frühmittelalters (dazu die Beiträge von Carola Jäggi und Hans Reinhard Seeliger in diesem Band) konnten also nicht kompensieren, dass in den frühen Quellen nur vier Namen von Thebäern überliefert werden (dazu Karla Pollmann und Otto Wermelinger in diesem Band).

der in Schötz gefundenen Thebäer sei St. Nikasius gewesen<sup>36</sup>. Das Verzeichnis der Haupt- und Nebenpatrone der Kapelle von 1491 wusste davon freilich noch nichts<sup>37</sup>.

Die Beispiele zeigen erneut die Kombination von Lokalbezug – es sind jeweils längst bestehende Thebäerorte – und « Verwissenschaftlichung », die sowohl aus den Fundbeobachtungen wie den Berichten an die Obrigkeiten spricht. Hinzu kommt regionales Konkurrenzdenken, etwa dann, wenn im Bericht zu Schötz explizit auf die Befunde « ze Hallnouwe und ze Solotorn » Bezug genommen wird, oder wenn der Berner Chronist und Stadtarzt Valerius Anshelm (1475–1547) – nicht frei von Neid und Rachsucht<sup>38</sup> – sich abschätzig über die Verehrung des « new erfunden vermeinten heiligen S. Maurizen und sinen gesellen » in Hallau äussert<sup>39</sup>.

Kehren wir zum Schluss nochmals zurück zum Tafelbild in Esztergom (Abb. 1). Obwohl wir dessen Kontext nicht kennen, können wir die Hauptelemente seiner Ikonographie mit den Charakteristika der Thebäerdarstellungen am Übergang vom Spätmittelalter zur frühen Neuzeit zusammenbringen : In seiner Funktion als Altarbild hat das *Martyrium* der Heiligen und damit deren geschundener Körper im Zentrum zu stehen. Die anschauliche Darstellung der Auffindung der Gebeine und der dabei beobachtete Befund verhelfen den Reliquien in einer Zeit, in der vorwissenschaftliche Plausibilität gefordert wird, zu Glaubwürdigkeit. Diese wird unterstrichen durch den bildlichen Einbezug der zeitgenössischen Elite, die die Gebeine erkennt und verehrt. Welchen Reliquien dieser Altar einst diente, wissen wir nicht ; selbst oder gerade wenn es nicht leibliche Partikel der Zürcher Hauptheiligen, sondern solche neu entdeckter anonymer Thebäer waren, ist es bezeichnend, dass damit ein alter Kult neu belebt und kein neuer etabliert wurde<sup>40</sup>.

36 Heinrich Murer : *Helvetia Sancta* : H. Schweitzer-Land, seu Paradisus Sanctorum Helvetiae florum (...), St. Gallen 1750 (Erstausgabe 1648), S. 27. Wohl nicht zufällig sind zwei gleichnamige Heilige – Märtyrerbischöfe von Reims und Rouen (zu diesen Lexikon der Christlichen Ikonographie Bd. 8, S. 42f.) – Kephalphore.

37 Adolf Reinle : *Die Kunstdenkmäler des Kantons Luzern* Bd. 5, *Die Kunstdenkmäler der Schweiz* Bd. 42), Basel 1959, S. 205.

38 Bischof Otto von Sonnenberg hatte den Papst darum ersucht, dem von den Berner Behörden unterstützten Aberglauben der Kinderweckung in Oberbüren ein Ende zu bereiten (Karl Nieder : *Wichtige und interessante Urkunden*, in : *Freiburger Diözesan-Archiv* 36, 1908, S. 306f. Nr. 2), was den Berner Chronisten geärgert und gegen die Konkurrenten kritisch gestimmt haben mag ; dazu auch Meier 2001 (wie Anm. 5), S. 14.

39 Die Berner Chronik des Valerius Anselm, hrsg. vom Historischen Verein des Kt. Bern, Bd. 2, Bern 1886, S. 152.

40 Sabine Sommerer, Dresden/Basel, und Gunther Wölflle, Dresden, danke ich herzlich für die Hilfe bei der Publikationsvorbereitung.



Abb. 1 : Anonym, Altartafel mit der Darstellung der Erhebung der Gebeine der drei Zürcher Thebäerheiligen in Gegenwart Kaiser Karls, um 1490, Esztergom, Christl. Museum (Repro aus : Seidenberg 1988, Farbtf.).



Abb. 2 : Heinrich Murer, Hevetia Sancta, Grundsteinlegung zum Kloster von St-Maurice mit Ausgrabungen von weiteren Heiligengebeinen in Anwesenheit des späteren Burgunderkönigs Sigismund, 1648.



Abb. 3 : Urs Graf, Die Auffindung des heiligen Ursus, Holzschnitt 1519, Zentralbibliothek Zürich (ZB Zürich, Graphische Sammlung, PAS II 25/7).

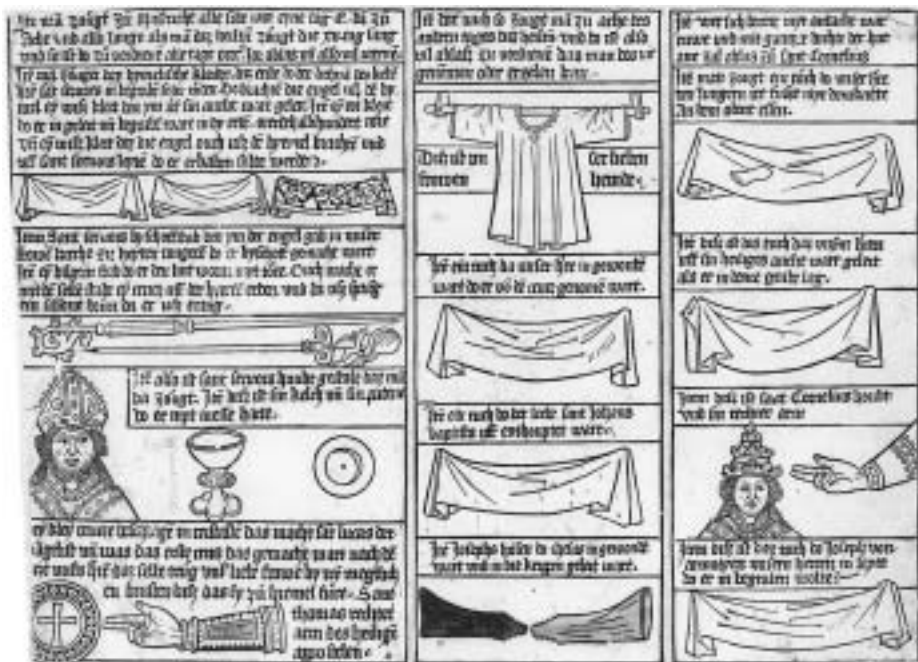


Abb. 4 : Anonym, Der Heiliumsschatz in Masstricht, Aachen und Kornelimünster, Holzschnitt 1468 oder 1475, Staatliche Graphische Sammlung München, Inv. Nr. 118308.

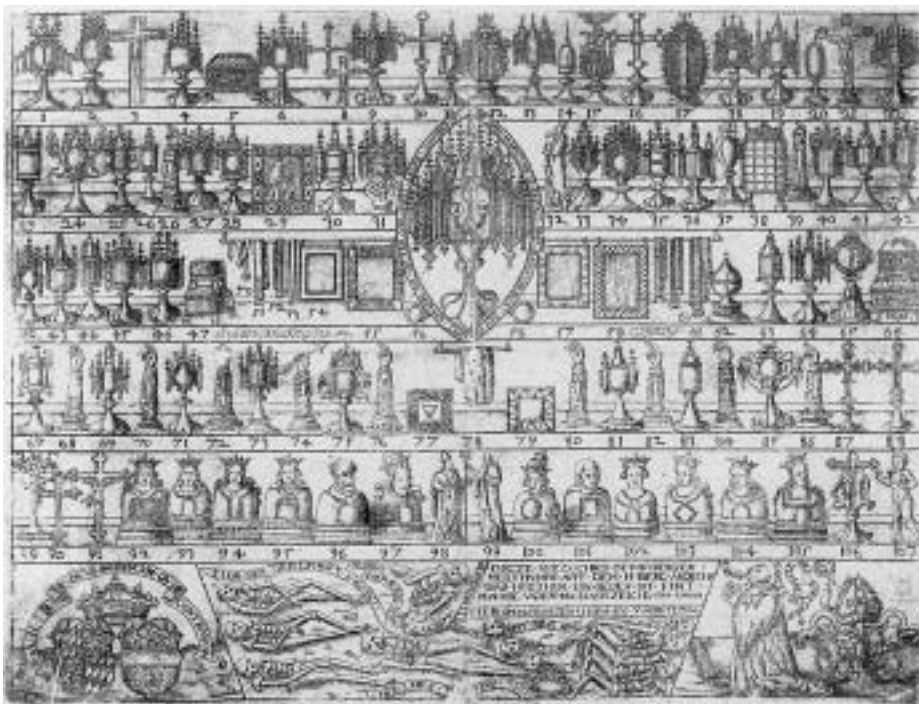


Abb. 5: Anonym, Andechser Heiltumsbrief, Kupferstich, 1572/79, Bayerisches Hauptstaatsarchiv München (Repro aus: Van Os 2001, Abb. 186).



Abb. 6 : Hans Gessner, Silberbüste des hl. Ursus, 1486, Solothurn Domschatz (Foto : Alain Stouder, Solothurn).





**Abb. 7 :** Plappart der Stadt Solothurn, Avers-Seite mit Standeswappen, Revers-Seite mit der Darstellung des hl. Ursus, 3. Viertel 15. Jh., Münzkabinett der Stadt Winterthur, Inv. Nr. S 4706 (Foto Jürg Zbinden, Bern).



**Abb. 8 :** Anonym, Mauritius-Statue, Magdeburg Dom, um 1250 (Foto : Archiv des Verf.).



# Zu Überlieferung und Rezeption der Passio Acaunensium Martyrum

Michaela Zelzer

Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien

Den Ausgangspunkt für diese kurzen Bemerkungen soll der Bericht über Mauritius und seine Gefährten in einem späten, aber weit verbreiteten Dokument bilden, in der sogenannten *Legenda Aurea* des Jacobus de Voragine<sup>1</sup>. Der Dominikaner, Theologieprofessor und spätere Erzbischof von Genua stellte in den sechziger Jahren des 13. Jh. eine Sammlung von nach dem Kirchenjahr geordneten Heiligenviten zusammen, die, von ihm selbst bis zu seinem Tod mehrfach überarbeitet, in kurzer Zeit alle älteren und lokalen Legendarien bzw. Passionarien verdrängte, in alle europäischen Sprachen übersetzt und in vielfacher Form erweitert wurde<sup>2</sup>. Für die aufgenommenen Heiligenlegenden stellt dieses *Legende sanctorum* betitelte Werk, das wegen seiner Bedeutung bald die Bezeichnung *Legenda Aurea* erhielt, einen gewissen Endpunkt der Entwicklung dar. Da die Berichte vor allem der Erbauung dienen und die Sucht nach Wundern befriedigen sollten, fehlt der Mehrzahl von ihnen jeder örtliche oder historische Hintergrund, es heißt also vielfach die Stadt, der Bischof, der König ohne nähere Bezeichnung<sup>3</sup>. Anders verhält es sich bei der *Legende De sancto Mauritio et sociis suis*. Genannt sind neben den Kaisern Diokletian und Maximian nicht nur die Orte Octodurus (Martigny) und Agaunum, sondern auch der Verfasser der Passio, Eucherius von Lyon.

Der Bericht beginnt, wie in der *Legenda Aurea* üblich, mit der Erklärung der Namen. Die antiken und mittelalterlichen Etymologien sind immer unzulänglich und meistens falsch; auch wenn sie zur Charakterisierung der Persönlichkeit des Heiligen dienen, erscheint die zu Mauritius gebotene Deutung indes schon etwas auffällig: *De nomine. Mauritius dicitur a mari et cis, quod dicitur vomens vel durus, et us, quod interpretatur consiliator vel festinans. Vel dicitur a mauron, quod secundum Ysidorum grece dicitur nigrum*<sup>4</sup>.

1 Geboren 1228/1230 in Varazze bei Genua, seit 1244 Dominikaner, 1286 wurde er zum Erzbischof von Genua gewählt, nahm dieses Amt aber erst 1292 an; er starb 1298.

2 Die kritische Edition von Giovanni P. Maggioni (Florenz<sup>2</sup>1998), der sich bemühte « di ricostruire il testo corrispondente all'ultima volontà dell'autore » (XIII), umfaßt 178, der erste Druck um 1470 (o.O., o.J.) jedoch bereits 448 Kapitel. In der kritischen Edition ist die Mauritiuslegende die Nummer 137.

3 Vgl. Die *Legenda Aurea* des Jacobus de Voragine aus dem Lateinischen übersetzt von R. Benz, Heidelberg<sup>10</sup>1984, Vorwort XXV.

4 « Mauritius kommt von mare - Meer - und cis - das ist ausspeidend oder fest (!), und us, das heißt der Ratgeber (!) oder der Eilende. Oder es kommt von mauron, das ist nach Isidor griechisch und bedeutet schwarz ». Vgl. Is. Etym. 12,1,55: *Mauros niger est. Nigrum enim Graeci μαῦρον vocant.*

Als Erläuterung folgt dann : *Ipse namque habuit amaritudinem pro incolatu miserie et dilatione patrie, fuit vomens per superfluum abiectioem, durus et firmus per tormentorum perpressionem, consiliator per commilitonum exhortationem, festinans per fervorem et bonorum operum multiplicationem, niger per sui despectionem*<sup>5</sup>. Wie üblich ist angenommen, daß Mauritius aus dem fernen Osten kam (*pro dilatione patrie*) ; so auch im Sacramentarium Ambrosianum, aus dem Jacobus gegen Ende des Berichtes mit der Angabe *Ambrosius* (sic !) *autem in prefatione de hiis martyribus sic ait* Folgendes zitiert : *Caterva fidelium divino lustrata lumine ab extremis terre finibus veniens tibi fideliter supplicavit et tam corporeis bellatorum legio mucronibus circumsepta quamque spiritualibus etiam armis vallata ad martyrium vigili constantia properavit ; quos pestifer tyrannus ut eos metu perterreret, bis ad internitionem supplicii gladio decimavit atque postmodum constanter eos perdurantes in fide universos pariter capite plecti precepit. Sed hii tanto caritatis ardore fervebant ut eiectis armis flexo poplite passim gemiculantes spiculatorum tela hilari corde susciperent. Inter quos beatus Mauritius tue fidei amore succensus decertando martyrii est coronam adeptus*<sup>6</sup>. Neben der östlichen Herkunft der Soldaten ist es vor allem die als Bestrafung genannte zweimalige *decimatio* des Heeres, die die Mauritiuslegende von der Antike bis in die Neuzeit kennzeichnet<sup>7</sup>.

Unmittelbar an die Erklärung des Namen fügt die *Legenda Aurea* als Ende des Vorspruches hinzu : *Horum passionem scripsit et compilavit beatus Eucherius Lugdunensis archiepiscopus*. Die Nennung des Autors ist insofern interessant, als in den meisten Handschriften dieser Passio der Name des Verfassers nicht aufscheint ; das hängt damit zusammen, daß dieser nur aus dem beigegebenen Widmungsbrief kenntlich wird, und dieser Brief bei der Aufnahme des Textes in Passionarien und Legendarien meistens nicht übernommen wurde<sup>8</sup>.

Die Überschrift in der ältesten Handschrift aus der Wende des 6. zum 7. Jh.<sup>9</sup> lautet bekanntlich *Passio Acaunensium martyrum*, am Ende des Berichtes steht *Explicit passio quae observatur die decimo kl. octobris*, darauf folgt der kurze Widmungsbrief mit der Überschrift *Domino sancto et beatissimo in Christo Salvio episcopo Eucherius*. Wenn Eucherius angibt, zu Ehren der Heiligen statt kostbarer Gaben (Gold und Silber) *scripta haec*

5 « Denn er hatte die Bitterkeit des Meeres, da in ihm das Mitleid wohnte und er entfernt war von seinem Vaterland, er war ausspeiend, da er alles Überflüssige von sich warf, hart und stark im Erdulden der Martern, ein Ratgeber wegen der Ermahnung seiner Gefährten, eilend in seinem leidenschaftlichen Einsatz und in der Vermehrung guter Werke, schwarz wegen der Verachtung seiner selbst. »

6 « Die Schar der Gläubigen, die vom göttlichen Licht erleuchtet von den äußersten Enden der Erde kam, betete dich gläubig an ; von den leiblichen Schwertern der Krieger umzingelt, von den geistlichen Waffen beschützt eilte die Legion in wacher Standhaftigkeit zum Martyrium. Um ihnen Furcht einzujagen, ließ der Verderben bringende Tyrann zweimal mit dem Schwert den zehnten von ihnen töten. Doch da sie ausharrten im Glauben, ließ er ihnen allen in gleicher Weise das Haupt abschlagen. Sie waren vom Feuer der Liebe so entzündet, daß sie ohne Waffen mit gebeugtem Knie den Schlag des Henkers fröhlichen Herzens erwarteten. Unter ihnen gewann Mauritius in Liebe zu deinem Glauben entbrannt und ausharrend bis an Ende die Krone des Martyriums. » Daß Jacobus vielfach aus dem Sacramentarium Ambrosianum zitiert, hängt wohl damit zusammen, daß er längere Zeit (1267–1278 und 1281–1286) Provinzial der Lombardei war ; zu den erhaltenen Fassungen dieses Sakramentars vgl. A. Paredi, *Storia del Rito Ambrosiano*, Milano 1990, 42f.

7 Darauf nimmt etwa auch Alcimius Avitus in einer Predigt des Jahres 515 Bezug (hom. 25, p. 145,34).

8 Vgl. die kritische Edition von Bruno Krusch, MGH rer. Merov. 3, Hannover 1896, 20–41 (zu den Handschriften 22f. ; 27–29).

9 Paris. BN lat. 9550, vgl. CLA 5, 589.

*nostra, si vobis suffragantibus dignantur*, darzubringen, liegt es nahe, Salvius als den für die Agaunensischen Märtyrer zuständigen Bischof von Martigny anzusehen, und wenn sich am Schluß der Passio der Gedenktag findet, ist wohl anzunehmen, daß Bischof Salvius diesen Bericht von dem gebildeten Leriner Mönch<sup>10</sup> für das Fest dieser Märtyrer am 22. September erbeten hat.

Über die Entdeckung dieser Märtyrer heißt es in der Passio nur : *Beatissimorum Acaunensium martyrum corpora post multos passionis annos sancto Theodoro eiusdem loci episcopo revelata traduntur* – sie wären also, da sie den Märtyrertod unter Diokletian und Maximian erlitten, knapp hundert Jahre nach dem Martyrium entdeckt worden von dem damals zuständigen Bischof Theodor, einem Zeitgenossen des Mailänder Bischofs Ambrosius, der als erster namentlich bekannter Bischof von Martigny 381 an dem von Ambrosius bestimmten Konzil von Aquileia<sup>11</sup> und 393 an einer Mailänder Synode teilgenommen hat<sup>12</sup>. Die Angabe *revelata traduntur* erinnert an die Auffindung der Gebeine der Mailänder Märtyrer Protasius und Gervasius durch Ambrosius im Jahr 386, worüber Augustinus im neunten Buch seiner Confessiones nach eigenem Erleben mit folgenden Worten berichtet : *Tunc memorato antistiti tuo per visionem aperuisti quo loco laterent martyrum corpora Protasi et Gervasi, quae per tot annos incorrupta in thesauro tui secreti recondenas ...*<sup>13</sup> Ambrosius berichtet dazu in einem von ihm selbst veröffentlichten Brief, daß auf den Wunsch des Volkes nach Märtyrergebeinen für die neue von ihm errichtete Kirche *statimque subiit veluti cuiusdam ardor praesagii ... dominus gratiam dedit ... iussi eruderari terram ... invenimus mirae magnitudinis viros ut prisca aetas ferebat*<sup>14</sup>.

Genauere Angaben zu seinen Quellen macht Eucherius im Widmungsbrief : *Porro ab idoneis auctoribus rei ipsius veritatem quaesivi, ab his utique qui adfirmabant se ab episcopo Genavensi sancto Isaac hunc quem praetuli passionis ordinem cognovisse ; qui, credo, rursus haec retro a beatissimo episcopo Theodoro viro temporis anterioris acceperit*. Eucherius beruft sich also auf den Passionsbericht von *idonei auctores*, die ihrerseits vom Genfer Bischof Isaac abhingen, der ihn wiederum von Theodor erhalten haben soll. Jeder

10 Johannes Cassianus widmete den zweiten Teil seiner *Collationes* (Bücher 11 bis 17) Honoratus, dem Gründer von Lérins, und Eucherius (cf. coll. 11 praef.). Aus dem Widmungsbrief geht nicht hervor, ob Eucherius bei der Abfassung der *Vita* bereits Bischof von Lyon war.

11 Vgl. *Acta concilii Aquileiensis*, 1. 62 (*Theodorus episcopus Octodorensis dixit*), ed. M. Zelzer, CSEL 82/3, 325–368 (327 ; 362). Genannt ist Theodor auch in der *Subscriptio* eines von Aquileia an die Kaiser gesandten Schreibens, Gesta ep. 2 (CSEL 82/3, 325 : die Namensliste sollte als *Subscriptio* des Briefes vor der ergänzten *Acta concilii Aquileiensis* stehen).

12 Vgl. Ambr. ep. extra coll. 15 *subscriptio* (= Maur. 42 ; vgl. CSEL 82/3, 302–311 [311]). Es handelt sich um eine von Ambrosius im Namen der Synode von 393 verfaßte Antwort auf ein Rundschreiben des Papstes Siricius, das sich zusammen mit dem Papstbrief in Dekretaliensammlungen erhalten hat ; in den meisten Handschriften ist der Name des Bischof allerdings mit Theodolus angegeben.

13 Conf. 9,16.

14 Ep. 77,1f. In der Krypta dieser Kirche (heute S.Ambrogio) direkt unter dem Altar ist Ambrosius zusammen mit den beiden Märtyrern begraben, wie er es sich gewünscht hatte. – Die Entdeckung der Märtyrergebeine im Juni des Jahres 386 und ihre triumphale Überführung in die im damaligen Mailänder Gräberfeld neu errichtete Kirche beendete die harte Auseinandersetzung des Bischofs mit dem arianisch gesinnten Kaiserhaus ; Ambrosius hatte sich geweigert, den Arianern eine Kirche abzutreten. Ihren Höhepunkt erreichte der Kirchenstreit in der Karwoche, als Ambrosius das Äußerste wagte und sogar bereit war, als Märtyrer zu sterben. Die Dokumente dazu veröffentlichte der Bischof selbst im zehnten Buch seiner Briefsammlung (ep. 75–77).

philologisch Gebildete weiß jedoch, daß ein antiker Autor trotz solcher Beteuerung von der schriftstellerischen Freiheit Gebrauch machen konnte, ja gerade besonders dann davon Gebrauch machte, wenn er sich auf die *veritas* berief.

Die Passio ist samt Widmungsbrief in dem erwähnten alten, heute in Paris liegenden Codex aus dem 6./7. Jh. das letzte mehrerer Dokumente, die Eucherius betreffen – es sind dies seine allegorische Auslegung biblischer Ausdrücke und Wendungen, die *Formulae spiritalis intellegentiae*, und zwei an ihn gerichtete Dankbriefe für die Übersendung eigener Schriften, verfaßt von den Mönchen Salvian und Hilarius, die wie Eucherius in der Mönchsgemeinschaft von Lérins zum engeren Kreis des Honoratus gehörten<sup>15</sup>. Für seine Entstehungszeit an der Wende zum 7. Jh. stellt der Codex eine Prachtausgabe dar, ist er doch in Unziale, der aufwendigen spätantiken Buchschrift, geschrieben<sup>16</sup>. Als Entstehungsort ist wohl Lyon anzunehmen; diese Stadt nimmt den ersten Rang unter den kirchlichen Bibliotheken Galliens ein, und dorthin wurde Eucherius auch von Lérins als Bischof gesandt. In Lyon lag der Codex sicher im 9. Jh., wie aus Eintragungen des Florus Diaconus zu schließen ist; in die Bibliothèque Nationale von Paris gelangte er 1804 aus der Abtei Saint-Claude im Jura<sup>17</sup>.

Trägt ein Text keinen Verfassernamen, und das ist bei den meisten Heiligenlegenden der Fall, ist er wesentlich leichter Veränderungen und Erweiterungen ausgesetzt als Schriften mit Autorennamen; so verhält es sich auch bei der Passio Mauritii des Eucherius. Neben Erweiterungen besteht die auffälligste Änderung darin, daß im größten Teil der Handschriften, wie aus der Edition von Krusch hervorgeht, der Name *Acaunus* bzw. *Acaunensis* nicht aufscheint; er ist konsequent gestrichen bzw. durch allgemeine Angaben ersetzt, wie *locus ille / hic, illic, hunc locum* usw. In der Fassung der späten *Legenda Aurea* jedoch ist *Aganum* als Ort des Martyriums genannt: *militēs ... in quodam loco ameno cui Aganum nomen est iuxta Rodanum consederunt*.

Der Bericht über das Martyrium beginnt in der *Legenda Aurea* nach der Erklärung des Namens und dem Hinweis auf die von Eucherius verfaßte Vita mit den Worten: *Mauritius in sacratissima legione que Thebea dicitur dux extitisse perhibetur*. Mauritius ist darin als *dux* bezeichnet und die übrigen namentlich genannten Soldaten als *signiferi* – es sind dies, in Erweiterung gegenüber Eucherius, Candidus, Innocentius<sup>18</sup>, Exuperius, Victor und Constantius<sup>19</sup>.

In der Darstellung des Eucherius sind bekanntlich auffällige militärische Bezeichnungen verwendet, die wegen ihrer späten Bezeugung bereits Gegenstand vieler Untersuchungen waren. Mauritius wird bei Eucherius *primicerius* der Legion genannt, Exsuperius *campidoctor* und Candidus *senator militum*. Der Ausdruck *primicerius*, wörtlich « der erste (in der Eintragung, in einer Liste) auf einer Wachstafel », ist vor allem im militärischen Bereich ab dem späten 4. Jh. belegt, findet sich aber auch in spätantiken

15 Ed. C. Wotke, CSEL 31 (1894), 3–62; 197f.

16 Im 7. Jh. wurden zahlreiche Randbemerkungen in kursiver Schrift zugefügt.

17 Vgl. CLA 5,589.

18 Entdeckung und Übertragung der Gebeine des Innocentius um 470 stehen am Schluß der sogenannten Einsiedelnerversion X 2, vgl. P. Müller, Mauritius, Zeuge seines Glaubens, Die Einsiedelnerversion X 2 der Passio des heiligen Mauritius, in: Beiträge zur Geschichte des Erzbistums Magdeburg, Leipzig 1968, 179–191 (190f.).

19 Fehlt wie Innocentius bei Eucherius.

zivilen und kirchlichen Dokumenten, wie *primicerius notariorum*<sup>20</sup>. Wenn in der Nonnenregel des Caesarius von Arles aus dem frühen 6. Jh. zweimal das Amt einer *primiceria* erwähnt wird<sup>21</sup>, gab es dieses Amt wohl auch in Männerklöstern.

Die militärischen Ämter *primicerius* und *senator* im Stab des *dux* erklärt Hieronymus in einer 397 verfaßten Schrift<sup>22</sup>, während der *campidoctor* von Vegetius erläutert wird in der *Epitoma de re militari*<sup>23</sup> aus dem Ende des 4. Jh., einem Kaiser Theodosius gewidmeten Handbuch, das bis in die Neuzeit als militärisches Lehrbuch weite Verbreitung fand. Es gibt allerdings keinen Beweis, daß die genannten Ämter zu der in der Passio genannten Zeit des Martyriums, zu Ende des 3. Jh., bestanden haben<sup>24</sup>.

Auffallend ist weiters die Angabe der Legionsstärke mit 6600 bei Eucherius bzw. 6660 in späteren Fassungen<sup>25</sup> und in der *Legenda Aurea*, die nicht den Verhältnissen zur angesetzten Zeit des Martyriums entspricht und als eine idealisierende Zahl anzusehen ist<sup>26</sup>; auffallend ist auch die selten angewendete militärische Strafe der *decimatio*, die im Wesentlichen auf die republikanische Zeit beschränkt « in der Prinzipatszeit als ein Relikt einer längst vergangenen Epoche erschien. »<sup>27</sup> Auf die umfangreiche Literatur dazu kann hier nicht eingegangen werden. Die einfachste Erklärung besteht m. E. in der Annahme, daß diese Art der Bestrafung bei der brutalen Unterwerfung bzw. Vernichtung der die Alpenpässe beherrschenden Keltensämme der Salassi (Aostatal) und Veragri (Wallis)<sup>28</sup> unter Augustus angewendet und dieses traumatische Ereignis auf die späteren Märtyrer dieses Gebietes übertragen wurde.

Zu dem in der Literatur viel verwendeten Ausdruck « Thebäische Legion » (*legio Thebea* in der *Legenda Aurea*) ist zu beachten, daß er bei Eucherius nicht aufscheint; er spricht von einer *legio militum qui Thebaei appellabantur*. David Woods verwies 1994 auf das an der Wende zum 5. Jh. entstandene Handbuch der zivilen und militärischen Behörden beider Teile des römischen Reiches, die *Notitia dignitatum omnium tam civilium quam militarium in partibus Orientis / in partibus Occidentis*<sup>29</sup>, worin *Thebaei* als Bezeichnung für eine bestimmte militärische Einheit im westlichen Teil des römischen Reiches erscheint<sup>30</sup>. Auf die politische Erklärung, die Woods vorschlägt, möchte ich hier nicht eingehen, sondern einen ganz anderen Bezug überlegen. *Thebaeus* kann sich auch ableiten von Thebais, der Wiege des Mönchtums; dort lebten die beiden ersten Mönchsväter

20 Vgl. ThL X,2 1244f.

21 Caes. Arl. reg. virg. 35, 10 : *non solum matri, sed etiam praepositae, primiceriae vel formariae* [Novizenmeisterin] ... *oboedite*; ähnlich 42,1, vgl. ThL X,2 1245,30ff.

22 Adv. Ioh. Hierosol. 19, PL 23,370; verfaßt 397.

23 Vgl. 1,13; 2,23; 3,6; 3,8

24 Zu *primicerius* bemerkt der ThL (X/2, 1244,33) : « Legitur inde a saec. IV ex. »

25 Wie in der Einsiedelnversion X 2 (vgl. o. Anm. 18).

26 Zur wesentlich geringeren Legionsstärke unter Diokletian vgl. J. B. Campbell, s. v. in : Der Neue Pauly 7 (1999), 7ff.(8).

27 Vgl. Y. Le Bohec, s. v. in : Der Neue Pauly 3 (1997), 345f. – Keine historische Aussagekraft hat die Erwähnung dieser Strafe in der recht legendenhaften Historia Augusta (Capitol. Opil. Macrin. 12,1) aus dem 4. Jh. n. Chr.

28 Angesiedelt um Martigny.

29 Ed. Seeck, 1876 (repr. 1962). Oc. 5,11. 154; 7,29.

30 The Origin of the Legend of Maurice and the Theban Legion, JEH 45 (1994), 385–395.

Antonius und Paulus, dort lag auch das Kloster des Pachomius. Da Eucherius als Mönch von Lérins dem ägyptischen Mönchtum sehr zugetan war und sich sogar nach Ägypten begeben wollte, andererseits aber, wie sein Werk *Formulae spiritalis intelligentiae* zeigt, der allegorischen Auslegung zuneigte, könnte er für die Gründungsmartyrer einer Mönchsgemeinschaft in Agaunum, da es sich um Soldaten handelte, einen im militärischen Bereich verwendeten Begriff gewählt haben, der auch allegorisch-monastisch gesehen werden kann. Damit ließe sich eine Erklärung für den auffälligen Ausdruck *primicerius* finden : dieses Amt gab es auch, wie aus Caesarius von Arles zu erschließen ist, im monastischen Bereich<sup>31</sup>.

Meiner Meinung nach kann es sich bei den auffälligen militärischen Angaben nur um literarisches Beiwerk handeln, das auf den gebildeten Mönch und späteren Bischof Eucherius zurückzuführen ist. Solche literarische Ausschmückung entspricht durchaus der damaligen Zeit, man denke nur an die als Gegenstück zur viel gelesenen legendären *Vita Antoni* des Athanasius<sup>32</sup> von Hieronymus verfaßte phantasievolle *Vita S. Pauli primi eremitae* oder an die anonyme *Inventio sanctorum Gervasii et Protasii*, entstanden um die Mitte des 5. Jh. in Oberitalien – also zur Zeit des Eucherius –, vielfach aber dem Ambrosius zugeschrieben. Es lohnt sich zu beachten, wie die wenigen Angaben des Ambrosius über die von ihm entdeckten Märtyrer in der anonymen *Inventio sanctorum Gervasii et Protasii* ausgeschmückt wurden<sup>33</sup>.

Trotz der Berufung des Eucherius auf eine vorgegebene Passionsdarstellung erweist sich somit die *Passio Acaunensium martyrum* im Wesentlichen als ein kunstvoll gestaltetes Werk dieses gebildeten Mönches.

Um zum Schluß noch einmal auf den Abschnitt *De sancto Mauritio et sociis suis* in der *Legenda Aurea* zurückzukommen : Es finden sich noch verschiedene Zusätze zum Bericht des Eucherius, vor allem über Wunder, darunter aber auch folgender Hinweis : « Als im Jahr des Herrn 874 einige Mönche auf Karls Betreiben von Papst Nikolaus die Gebeine des hl. Papstes Urban und des heiligen Martyrers Tiburtius erhalten und auf der Rückreise die Kirche der heiligen Märtyrer besucht hatte, erlangten sie vom Abt und den Mönchen der heiligen Märtyrer, daß sie die Gebeine des hl. Mauritius und das Haupt des hl. Innocentius überführen durften nach Auxerre in die Kirche, die der hl. Germanus denselben Heiligen vor langer Zeit schon geweiht hatte. » Diese Angabe ist eines der vielen Zeugnisse für die weite Verbreitung, die der Mauritiuskult im Mittelalter gefunden hat.

31 In einem alten pseudoaugustinischen Sermo (215,1), der in einer afrikanischen Predigtsammlung des 5./6. Jh. erhalten manchmal auch dem Fulgentius von Ruspe zugeschrieben wird (Ps. Fulg. serm. 2), ist der Protomartyr Stephanus als *primicerius martyrum* bezeichnet (PL 65, 859).

32 Verbreitet im Westen in zwei lateinischen Übersetzungen, deren jüngere von Evagrius von Antiochien (2. Hälfte 4. Jh.) gefertigt wurde, trug sie wesentlich zur Kenntnis des ägyptischen Mönchtums und zur Verbreitung dieser Lebensweise im Westen bei.

33 *Inventio sanctorum Gervasii et Protasii* = Ps.Ambr. ep. 2 ; von demselben Verfasser dürfte auch ps.Ambr. ep. 3 stammen, die *Inventio sanctorum Vitalis et Agricolae* (benützt die ambrosianische Schrift *Adbortatio virginitatis*). Ed. : PL 17, 742 (821)ff.



# Les origines du monastère de Saint-Maurice d'Agaune – un héritage à étudier et protéger

*Alessandra Antonini*  
Archéologue, Sion

Peu de gens connaissent la richesse des vestiges archéologiques subsistant entre les bâtiments de l'abbaye de Saint-Maurice et le pied de la falaise qui surplombe la ville. Pourtant, si vous frappez à la porte du couvent, on vous conduira volontiers au tombeau de saint Maurice, vous contant sa longue et riche histoire. Vous serez impressionnés par les maçonneries et les sépultures enchevêtrées sur le site. Cependant, ces vestiges sont en fort mauvais état et leur interprétation lacunaire. Aujourd'hui de nouvelles fouilles sont entreprises dans la cour du Martolet afin d'acquérir une meilleure connaissance de l'évolution des différents édifices qui s'y sont succédés (fig. 1,C). Les travaux doivent aboutir à la mise en valeur des vestiges afin d'en faciliter la lecture et d'en garantir la conservation à long terme. Il est évidemment prématuré de présenter un bilan détaillé des recherches en cours ; mais l'histoire des fouilles entreprises à Saint-Maurice dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle est passionnante, et nous proposons d'en tracer ici les étapes et les contributions des différents archéologues<sup>1</sup>.

## *I. Les fouilles du chanoine Pierre Bourban (de 1896 à 1920)*

La mise au jour des anciennes basiliques situées dans le Martolet débute en 1896 avec l'assentiment de Mgr. Paccolat, évêque de Bethléem et abbé de Saint-Maurice. La direction des travaux était alors assurée par le chanoine Pierre Bourban, professeur et archiviste de l'abbaye, secondé par l'ingénieur Jules Michel, ancien chef de la compagnie de chemins de fer « Paris – Lyon – Méditerranée » et constructeur de la ligne ferroviaire du canton de Vaud. Les deux chercheurs ne s'aventuraient pas en terrain inconnu, puisqu'en 1890 déjà ils découvrirent la stèle du Bon Pasteur, une borne miliare et le fragment d'un ambon mérovingien<sup>2</sup>. De plus, dans la cour du Martolet, des maçonneries et des ouvertures partiellement cachées par le terrain laissaient supposer des niveaux d'utilisation plus anciens (fig. 2 et 3). Ces fouilles ne bénéficiaient pas d'un budget élevé et étaient gênées par l'utilisation de cette cour comme lieu de récréation des élèves du collège. Les fouilles

1 Je remercie Marie-Paule Guex, Aurèle Pignolet, Olivier Paccolat et Jean-Christophe Moret pour leur contribution à l'écriture de cet article.

2 La stèle du Bon Pasteur et la borne miliare ont été découvertes au deuxième étage du clocher ; l'ambon, dans le mur oriental du Martolet, au nord du clocher (cf. Maurice Jourdet, *Essai de reconstitution de l'église du Martolet à Saint-Maurice*, Correspondance du 22 septembre 1895, p. 1, 18 et 37 - Archives de l'abbaye de Saint-Maurice).

ne pouvaient donc s'effectuer que par des sondages aussitôt remblayés. Malgré cela, la documentation établie par le chanoine est exemplaire. Des plans d'ensemble et de précieuses photographies permettent ainsi de situer les maçonneries et les sépultures. Si les sols et le contenu des tombes n'ont fait l'objet d'aucun relevé, les carnets de fouilles, les articles, ainsi que la correspondance du chanoine, nous permettent de reconstituer les éléments ayant aujourd'hui disparu.

La première publication dédiée aux anciennes églises du couvent porte sur le contrat passé en 1365 entre le chapitre de l'abbaye et le maître tailleur de pierres Pierre de Vens, où ce dernier s'engage à reconstruire l'arcade nord de l'église<sup>3</sup>. Les premiers sondages de Bourban et Michel visèrent donc à vérifier l'image qu'ils avaient pu se faire de l'église du XIV<sup>e</sup> siècle à partir de ce traité. La façade nord du bâtiment conventuel fut décrépée afin de mettre en évidence l'arcade sud de l'ancienne basilique. Michel constata que cette arcade et tout le mur la surmontant ainsi que les absides sises au nord, dont le chœur polygonal de la chapelle Marie-Madeleine qui jouxte le rocher, étaient plus récents que le clocher (fig. 1). En outre, les fondations de l'arcade nord furent dégagées. L'hypothèse d'une nef centrale flanquée de bas-côtés, accessible par un clocher-porche et dotée d'un chœur du côté occidental s'imposa ainsi peu à peu.

Au deuxième étage du clocher, la baie géminée bouchée au début du XVII<sup>e</sup> siècle fut rouverte « *propria manu magnoque labore* » (fig. 3)<sup>4</sup>. Bourban découvrit aussi des vestiges appartenant à des époques plus anciennes : dans la partie orientale du site, l'abside dite de Sigismond et la stèle romaine dédiée à la mémoire de *Acaunensia* ; à l'intérieur de la chapelle Marie-Madeleine, l'inscription dédiée à Vultchaire et un sarcophage romain<sup>5</sup>. Le plan établi par Michel après les travaux de 1896-97 montre l'état des connaissances du sous-sol du Martolet à cette époque (fig. 4). Deux nouvelles absides furent repérées en 1899 entre l'abside de Sigismond et le clocher, la plus récente étant dotée d'une crypte.

Après cette première campagne de fouilles, le clocher fut étudié de manière approfondie en 1900. Michel observe que l'on accédait à l'église grâce à un escalier montant du parvis à travers le clocher dont il situe la construction au début du XI<sup>e</sup> siècle, tandis que la flèche daterait vers le milieu du XII<sup>e</sup> siècle<sup>6</sup>. Entre 1902 et 1903, Bourban mit au jour une série de tombes et affirma avec fierté que « les fouilles de Saint-Maurice arriveront, sous peu, à posséder la plus intéressante collection de sarcophages en Suisse »<sup>7</sup> (fig. 5). Lors de la saison suivante furent repérés l'emplacement du maître-autel de l'église du XIV<sup>e</sup> siècle, entouré d'un dallage en marbre rouge, ainsi que le tombeau de saint Maurice, distinct des autres sépultures par son arc en claveaux de tuf. Quant à la crypte du chœur occidental, elle ne sera entièrement dégagée qu'en 1907 (fig. 1,D et 6).

3 Jules Michel, «L'abbaye de Saint-Maurice en Valais. Premiers résultats des fouilles sur l'emplacement des anciennes basiliques de Saint-Maurice d'Agaune», in: *Revue de la Suisse catholique*, 28, 1897, pp. 174-185 et pp. 236-248. Transcription complète du traité en latin avec traduction en français.

4 Pierre Bourban, *Notes sur nos fouilles archéologiques de Saint Maurice*, Journal de fouille 1896-1899, p. 13 (Archives de l'abbaye de Saint-Maurice).

5 Pierre Bourban, *Les fouilles de Saint-Maurice en 1911*, Zurich 1913, pp. 312-315 et 322; Pierre Bourban, «L'Archevêque S.Vultchaire et son inscription funéraire. Le tombeau de Nitonia Avitiana», in: *Mélanges d'histoire et d'archéologie*, Société helvétique de Saint-Maurice (éd.), Fribourg 1901, pp. 247-289.

6 Jules Michel, «Le clocher de l'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune», in: *Mélanges d'histoire et d'archéologie*, Société helvétique de Saint-Maurice (éd.), Fribourg 1901, p. 206 et p. 210, pl. IV et V.

7 Pierre Bourban, «Archéologie», in: *Gazette du Valais*, 75, 17 septembre 1902, p. 3.

Parmi les articles documentant les résultats des fouilles menées par Bourban, celui paru en 1916 est le plus important<sup>8</sup>. On y constate que les interprétations - influencées par la tradition locale - s'éloignent des observations faites sur le terrain. Selon les sources écrites, les martyrs de la légion thébaine auraient d'abord été ensevelis sur le lieu du massacre, à Vérolliez, et c'est là que, vers la fin du IV<sup>e</sup> siècle, l'évêque Théodore (ou Théodule) découvrit leurs ossements qu'il transporta à Agaune où il construisit en leur mémoire une première basilique. Conformément au récit de l'évêque Eucher (après 435)<sup>9</sup>, Bourban fait concorder cette construction primitive avec les vestiges de la chapelle Marie-Madeleine, situés au pied de la falaise. Quant au *martyrion* de Théodore, il le reconnaît dans la crypte occidentale (d'époque carolingienne). Bourban suppose que ces deux bâtiments se trouvaient dans une *area* sacrée entourée d'une enceinte et accessible par le grand portail d'une tour fortifiée (le clocher roman). Les textes qui se réfèrent à l'époque du roi Sigismond (début du VI<sup>e</sup> siècle) mentionnent des transformations de la basilique. D'après Bourban, il se serait d'abord agi, sous l'abbé Hymnemosus, d'une simple rénovation de ladite basilique et de la construction du couloir des catacombes qui, par un escalier situé à son extrémité occidentale, permettrait de rejoindre l'*area* près du *martyrion*. C'est dans ce couloir voûté qu'auraient été ensevelies en 515, les *reliqua vero corpora (martyrum)* dont parle la charte de fondation de saint Sigismond. Ce lieu est décrit comme *munitissimo atque aptissimo sub ipsa basilica*<sup>10</sup>. Toujours selon Bourban, l'abbé Ambroise, successeur de Hymnemosus, aurait fait construire une nouvelle basilique orientée nord-sud à l'instar de celle de Théodore, et accessible par le porche de la tour. Le monastère ayant été détruit, le roi Gontran aurait fait bâtir vers 580 une nouvelle église orientée vers l'est (fig. 1, troisième abside orientale).

Dès la première année, les vestiges mis au jour suscitèrent un grand intérêt en Suisse et à l'étranger. Bourban mentionne les visites d'éminents personnages des mondes culturel et politique. En revanche, l'enthousiasme fut plus mitigé du côté de ses confrères et le chanoine dut se battre pour que l'importance des fouilles soit reconnue, tant au niveau de l'histoire nationale que de l'histoire du culte des martyrs. Mais, avec persévérance, il réalisa son plus grand désir : faire renaître les pèlerinages auprès du tombeau du saint<sup>11</sup>. Dès 1897, il le rendit accessible aux visiteurs, regrettant que les dames ne puissent y accéder<sup>12</sup>, et c'est en 1916 (22 septembre) qu'il y inaugura un autel en honneur des martyrs.

Nicolas Peissard, archéologue cantonal du canton de Fribourg, succéda au chanoine sur le chantier de l'abbaye et remit en cause certaines de ses interprétations. Dans une étude consacrée au tombeau de saint Maurice, il examine plus en détail la crypte occidentale<sup>13</sup>. En premier lieu, il se penche sur la valeur historique de la légende, s'interrogeant sur

8 Pierre Bourban, «Les fouilles de Saint-Maurice», in: *Indicateur d'antiquités suisses*, 18, 1916, pp. 269-285. Voir également Pierre Bourban, «La tour de Saint-Maurice en Suisse et ses antiques basiliques des martyrs», in: *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 22, 1916, pp. 129-157.

9 Cf. contribution de François Prévot.

10 «[le lieu] le mieux défendu et le mieux adapté sous la basilique elle-même». Jules Michel, «Contributions à l'histoire de Saint-Maurice d'Agaune», in: *Revue de la Suisse catholique*, 29, 1898, pp. 577-598. Citation p. 581.

11 Bourban 1896-1899 (cf. note 4), p. 63.

12 Pierre Bourban, «Aux fouilles de Saint-Maurice», in: *Gazette du Valais*, 48 (46), 9 juin 1897, p. 2.

13 Nicolas Peissard, *La découverte du tombeau de saint Maurice, martyr d'Agaune, à Saint-Maurice en Valais*, s.l. 1922.

l'origine des ossements découverts par Théodore au IV<sup>e</sup> siècle. Ensuite, il décrit le bâtiment et constate que la crypte ne constitue pas une unité constructive : seuls l'*arcosolium* et le mur sous-jacent pouvant remonter à l'époque du saint évêque. La crypte en hémicycle devait en revanche être plus récente et dater des transformations réalisées sous le règne de Sigismond (VI<sup>e</sup> siècle). La présence d'un tombeau ancien conservé dans un ensemble architectural plus récent soulignant l'importance de la sépulture et du personnage qui y était inhumé, Peissard en déduit que cet *arcosolium* pouvait donc bien être la sépulture de saint Maurice (fig. 1, D). De plus, vis-à-vis de cette tombe, une deuxième cavité couverte selon Bourban d'un arc surbaissé, devait contenir le tombeau des compagnons de Maurice.

## II. Les fouilles de Louis Blondel (de 1944 à 1949)

L'année 1944 marque la reprise des fouilles archéologiques dans la cour du Martolet, sous la direction de Louis Blondel, archéologue cantonal du canton de Genève. Les travaux débutèrent en novembre de cette année sous la direction de Pierre Bouffard et se poursuivirent jusqu'au 9 janvier 1945. Elles reprirent en mai-juin 1945, puis en été 1946. Grâce à ces fouilles, Blondel pu compléter le plan des maçonneries dans lequel il inséra également les tombes (fig. 7). Entre janvier et février 1947, l'agrandissement de l'église actuelle permit à Blondel de continuer ses recherches dans l'espace sis au nord-est du clocher. Le terrain fut excavé sur une hauteur de près de six mètres et Blondel y découvrit un vaste cimetière comprenant dix niveaux de tombes. Les sépultures les plus anciennes, situées au même niveau que le parvis, étaient installées dans un réseau de murs d'époque et de fonction indéterminées ; l'une d'elles était surmontée d'un *arcosolium* peint (fig. 1, G)<sup>14</sup>. Quant à l'autel des « *Nymphis Sacrum* », il fut découvert à cette occasion, dans l'une des maçonneries.

En 1948, le rabaissement du sol de l'église actuelle et du cloître Sainte-Catherine permit la découverte d'un baptistère (fig. 1, E) et de différentes maçonneries appartenant à des bâtiments conventuels. L'axe de ces constructions est oblique par rapport à celui des églises qui longent le rocher, l'intersection des deux réseaux se situant à l'entrée du couloir des catacombes<sup>15</sup>. Le rythme extrêmement rapide de ces différents travaux eut comme conséquence une documentation sommaire, dénuée de descriptions précises. Ainsi, pour la zone touchée par l'agrandissement de l'église, les relevés se limitent à quelques esquisses. Des dix couches de sépultures, seuls les emplacements de l'*arcosolium* peint et d'une tombe maçonnée sont connus.

Entre 1948 et 1967, Blondel publie de nombreux articles retraçant l'histoire du couvent de Saint-Maurice. L'époque romaine, présente sur le site au travers d'éléments architecturaux isolés, reste difficile à cerner. Pour Blondel, le portail situé à l'extrémité orientale du couloir des catacombes aurait fait partie, à cette époque, d'un mur de clôture entourant l'*area* d'un *nymphæum*<sup>16</sup> dont l'existence est attestée par l'inscription d'un

14 Le tombeau peint fut déplacé et intégré dans la paroi nord de la nouvelle église, à proximité de son emplacement d'origine.

15 Louis Blondel, « Le baptistère et les anciens édifices conventuels de l'abbaye d'Agaune », in : *Vallesia*, 4, 1949, pp. 15-28 ; Pierre Bouffard, « Une nouvelle et importante découverte à Saint-Maurice », in : *Journal de Genève*, 27 avril 1948, p. 27.

16 Louis Blondel, « Le portail romain de l'abbaye d'Agaune », in : *Vallesia*, 16, 1961, pp. 263-266.

autel, et confortée par une abondante source dont le captage daterait de l'époque romaine (fig. 1, J). Le tombeau de saint Maurice (fig. 1, D) aurait été installé, à l'origine, dans un mausolée à deux chambres avant d'être intégré dans la crypte carolingienne. Les maçonneries observées dans la zone de l'agrandissement de la basilique actuelle permirent à l'archéologue de constater qu'au haut Moyen Age déjà, le sanctuaire principal était entouré de bâtiments conventuels, d'un baptistère et de caveaux funéraires. Blondel perçut également l'importance de la position de ce sanctuaire érigé au sommet d'un cône, position qui exigeait la construction de galeries et d'escaliers conduisant les pèlerins jusqu'à l'entrée de l'église. Blondel reste fidèle aux grandes lignes tracées par le chanoine Bourban, ne mettant pas en doute l'ancienneté de la chapelle au chœur polygonal adossée au rocher et interprétée comme étant la première basilique. En outre, il reconstitue le plan des églises successives en se servant de schémas idéaux. Certaines de ses conclusions s'avèrent aujourd'hui erronées<sup>17</sup>, tandis que d'autres, comme la datation du clocher à l'époque romane, permettent de rectifier celles proposées par Bourban. Le mérite du professeur Blondel est incontestable, mais sa publication dès 1948 d'une synthèse sur l'histoire des différentes constructions en a fixé trop tôt les étapes principales<sup>18</sup>. Les investigations ultérieures, concentrées sur des zones ponctuelles, n'ont pas pu remettre en cause ses premières hypothèses.

### III. Les travaux des années 1970

Dégagés par le chanoine Bourban, puis par Blondel, les vestiges du Martolet sont restés visibles à ciel ouvert ou abrités sous une dalle en béton. L'abbaye chargea d'abord un maçon qualifié d'entretenir régulièrement les lieux, mais ce travail fut vite négligé. La dégradation des maçonneries devenait inéluctable. Dans les années 70, le professeur Oskar Emmenegger dut intervenir pour la dépose de crépis fragilisés. Il plaida vainement en faveur de leur conservation *in situ* et proposa la construction d'un toit qui abriterait le Martolet des intempéries et du gel. Il insista également sur la nécessité de couper les arbres dont les racines envahissaient les vestiges<sup>19</sup>.

Entre 1974 et 1975, la rénovation de la maison Panisset datant du XVII<sup>e</sup> siècle (fig. 1, H) permit la mise au jour de bâtiments romains, d'un cimetière du haut Moyen Age et d'une stèle dédiée au moine Rusticus (VI<sup>e</sup> siècle), l'une des très rares inscriptions chrétiennes de cette époque découverte en Valais. Ces travaux furent confiés au bureau Werner Stöckli de Moudon. En 1978, la restauration de l'aile nord du couvent offrit à ce dernier l'occasion d'analyser la façade dominant le Martolet au sud. Dans son rapport, Stöckli remet en question le développement architectural esquissé par Blondel et souligne la nécessité d'une nouvelle lecture des différentes maçonneries du Martolet. Il rend également attentif au fait qu'une couverture serait indispensable à la sauvegarde du site<sup>20</sup>.

17 Pour le VI<sup>e</sup> siècle, Blondel suppose une église à trois vaisseaux et deux sacristies latérales, bien que sur le terrain aucun pilier n'ait été observé et que la sacristie nord n'ait pas existé.

18 Louis Blondel, « Les anciennes basiliques d'Agaune : étude archéologique », in : *Vallesia*, 3, 1948, pp. 9-57.

19 Rapports des 7.7.1973 et 25.6.1974 (Archives des Monuments Historiques du Valais, OMH C125/2602).

20 Werner Stöckli, *Investigations archéologiques en 1978 à la façade nord des bâtiments conventuels au lieu dit le Martolet*, rapport de 1978 (OMH, C125/2602).

Devant l'état de conservation préoccupant des vestiges, une séance eut finalement lieu le 25 mai 1979 entre les représentants de l'abbaye, les autorités cantonales (M. l'abbé F.O. Dubuis, ancien archéologue cantonal) et la commission fédérale des monuments historiques (Ch. Bonnet, H.R. Sennhauser et P. Margot)<sup>21</sup>. Les participants convinrent de la nécessité d'une intervention urgente et discutèrent le projet d'une couverture complète. Suite à cette séance, le bureau Stöckli déposa un devis pour une fouille complémentaire du Martolet, mais aucun mandat ne fut attribué.

#### *IV. Les campagnes de fouilles de 1994 à 1996 et de 2001 à 2006*

En 1988, l'historien Henri Michelet annonce dans *Les échos de Saint-Maurice* le début d'une nouvelle campagne de fouilles<sup>22</sup>. Le bureau d'archéologie Hans-Jörg Lehner de Sion est mandaté par l'Etat du Valais et l'abbaye pour dresser un cahier des charges. Les travaux commencent en 1994 par la purge du rocher pour des raisons de sécurité. Puis, les platanes sont abattus et la dalle en béton couvrant la crypte occidentale est remplacée par un pavillon en tôles (fig. 8). Sous le dallage du « couloir des catacombes », Lehner découvre les tombes déjà mentionnées par Blondel et constate qu'elles sont inondées, l'eau provenant avec toute vraisemblance de la source voisine dont le captage n'est plus étanche. En 1995 et 1996, les travaux se poursuivent dans le Martolet par l'ouverture d'anciens sondages permettant la découverte de vestiges qui n'avaient pas encore été documentés. Lehner constate que le tombeau-reliquaire de saint Maurice est contemporain de la crypte carolingienne. Il exclut l'hypothèse d'un mausolée plus ancien, et écarte l'idée d'une liaison entre la crypte occidentale et le couloir des catacombes, comme l'avait précédemment imaginé Blondel. Il étudie également la chapelle à chœur polygonal adossée au rocher, qu'il date d'une époque plus récente que le clocher roman. Les travaux et les analyses archéologiques s'achèvent brusquement en 1996 suite au départ de M. Lehner.

En 1998, l'Etat du Valais confie un nouveau mandat au bureau d'archéologie TERA sàrl (Travaux, Etudes et Recherches Archéologiques, Sion), sous la responsabilité d'Alessandra Antonini. Après une recherche sur la documentation laissée par les archéologues précédents, les fouilles ont repris sur le terrain en 2001. Ces travaux sont surveillés par l'archéologue cantonal du Valais, François Wiblè ; les choix relatifs à la stratégie de fouilles avalsés par une commission comprenant les représentants du Service des Bâtiments, Monuments et Archéologie du canton du Valais (SBMA), de l'abbaye, de la commune de Saint-Maurice et de la commission fédérale des monuments historiques. Il est prévu d'effectuer une analyse et une documentation complète des maçonneries et des fouilles partielles dans le plus grand respect des vestiges à conserver. L'objectif est d'affiner la chronologie relative des maçonneries, mais aussi leur datation absolue par des analyses au carbone 14. La séquence obtenue devra ensuite être comparée aux événements décrits dans les sources historiques. La première grande église dite de Sigismond a été corrélée avec la fondation de l'abbaye au VI<sup>e</sup> siècle. Mais sur quelle base ? Ne serait-elle pas plus ancienne ? Les résultats serviront de base à la mise en valeur de ce site de pèlerinage qui compte parmi les plus importants d'Europe.

21 Protocole de séance 25 mai 1979 (OMH : 125/2605).

22 Henri Michelet, « Aperçu sur le site archéologique du Martolet », in : *Les Echos de Saint-Maurice*, 4, 1988, pp. 221-245.

### *V. Résumé*

Aujourd'hui, de nouvelles fouilles archéologiques sont en cours à l'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune en Valais. Les différents sanctuaires qui s'y sont succédés depuis le IV<sup>e</sup> siècle ont fait l'objet de recherches archéologiques dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Le chanoine Bourban a effectué les premiers travaux ; les archéologues Peissard, Blondel, Stöckli et Lehner l'ont suivi. Chacun a apporté sa contribution, selon les méthodes et les conditions de travail de son époque. Tous se sont heurtés au même obstacle : faire coïncider l'histoire rapportée par les sources avec le témoignage archéologique. Le bureau d'archéologie TERA tente une nouvelle lecture des vestiges qui servira de fondement à la mise en valeur du site, lequel compte parmi les plus importants d'Europe.

(Reproduction de l'article paru dans *Art et architecture en Suisse*, 2003.03, p.23 à 29)

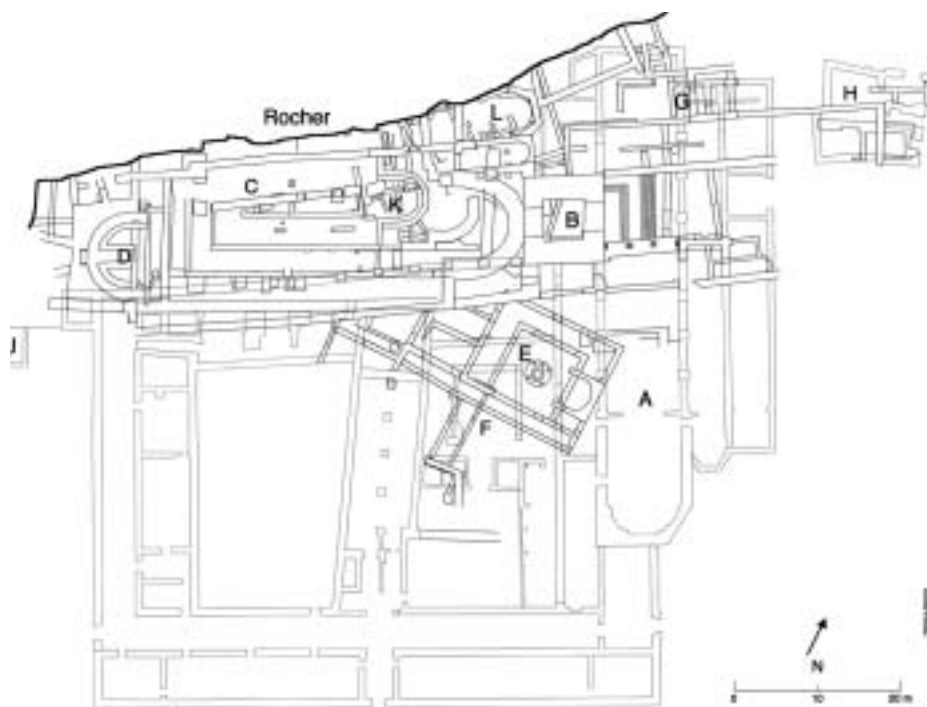


Fig. 1 : Abbaye de Saint-Maurice, plan schématique des vestiges (plan provisoire 2002).  
 A : Basilique du XVII<sup>e</sup> siècle source. K : Chœur de l'église Sigismond. L : Chapelle Marie-Madeleine.

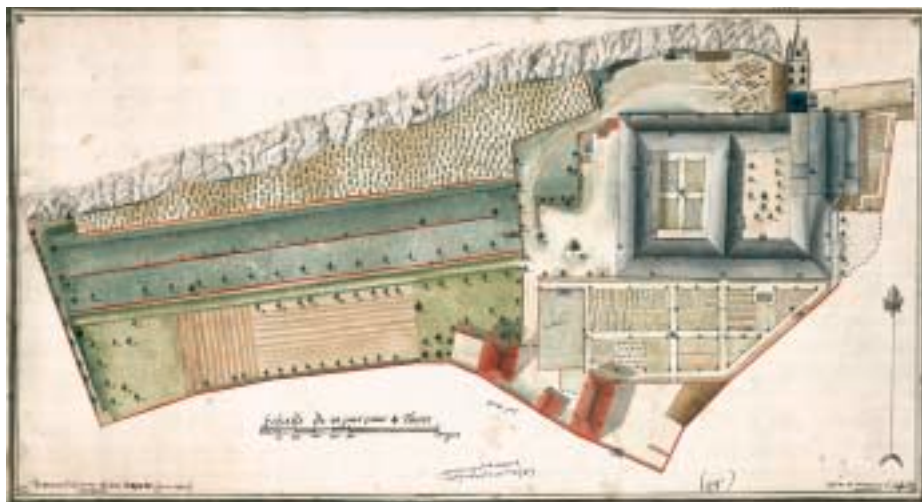


Fig. 2 : Abbaye de Saint-Maurice en 1830. - A gauche du clocher, la cour du Martolet avant les fouilles. Dessin à la plume colorié, signé en bas à gauche « Reverendissimus Abbas à Rivas incoepit (anno 1830) ».





Fig. 3 : Abbaye de Saint-Maurice, prise de vue de mai 1897 - Le tout premier sondage dans la cour du Martolet, au pied du clocher.

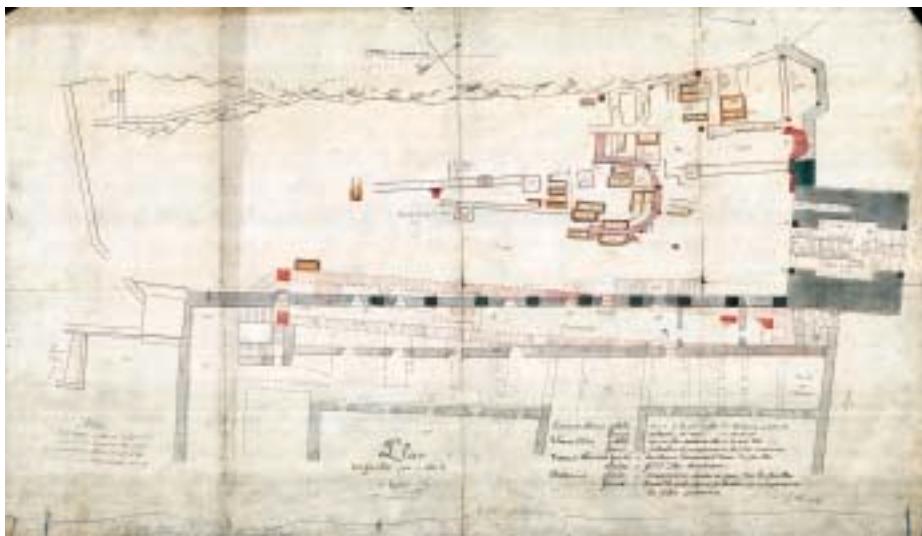


Fig. 4 : Abbaye de Saint-Maurice, état des découvertes après les fouilles de 1896-97. Au nord du clocher, la chapelle Marie-Madeleine avec son chœur polygonal, à l'ouest, l'abside dite de Sigismond. Plan établi par Jules Michel sur la base d'un relevé géométral de M. de Cocatrix (dessin à la plume colorié).



Fig. 5 : Abbaye de Saint-Maurice, les fouilles en été 1903, prise de vue vers l'ouest.

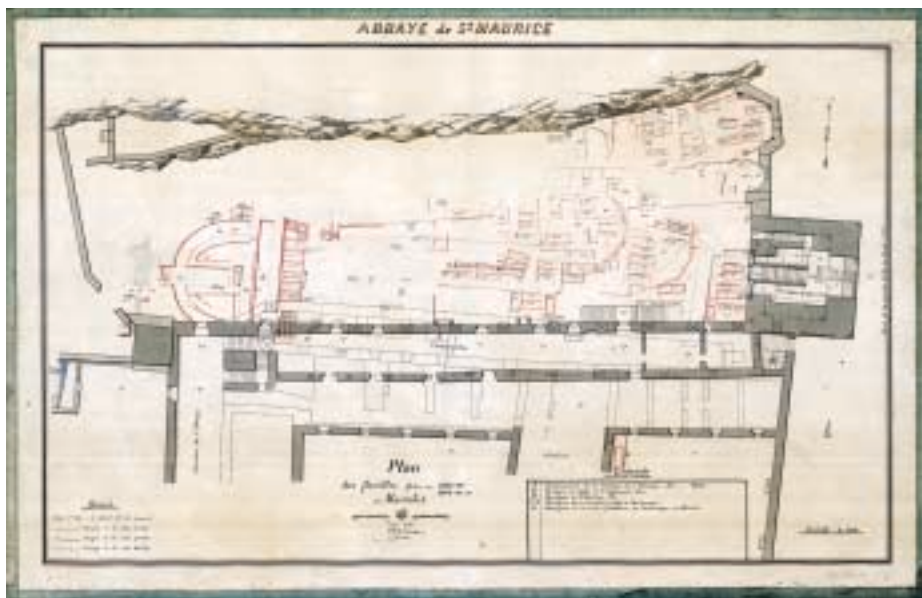


Fig. 6 : Abbaye de Saint-Maurice, état des découvertes en 1912 selon un plan dressé par M. de Cocatrix (dessin à la plume colorié).



Fig. 7 : Abbaye de Saint-Maurice, plan des tombes du Martolet, signé par Louis Blondel, 1950.



Fig. 8 : Abbaye de Saint-Maurice, vue aérienne des vestiges du Martolet, novembre 1994.

**Sources des illustrations**

Fig. 1 : Bureau TERA, Sion. - Fig. 2-7 : Archives de l'abbaye de Saint-Maurice.

Traitement numérique : Fondation des archives historiques de l'abbaye de Saint-Maurice.

Fig. 8 : Bureau Hans-Jörg Lehner, Sion.

# Die Richtstätte der Thebäischen Legion als sekundärer Kultplatz

Georges Descœudres  
Universität Zürich

In einer Entfernung von weniger als zwei Kilometern Luftlinie im Süden der Abtei Saint-Maurice liegt am Fusse hoch aufragender, kahler Felsen die Flur Vérolliez. Dort steht ein kurz vor der Mitte des 18. Jahrhunderts erbautes Gotteshaus, bekannt unter der Bezeichnung *Chapelle des Martyrs*, dessen Kollatur bei der Abtei Saint-Maurice liegt. Gemäss einer seit 1290 bezeugten Tradition steht die Kirche an der Richtstätte der Thebäer, mithin an jener Stelle, wo im ausgehenden 3. Jahrhundert Mauritius und seine Gefährten der Thebäischen Legion das Martyrium erlitten haben sollen. Äusserlich erscheint die Kapelle als massiver Gebäudeblock mit Walmdach und Dachreiter (Abb. 1). Der Gottesdienstraum ist als gewölbter, einem Quadrat eingeschriebener Zentralraum mit konkav gerundeten Ecken konzipiert. Im Westen schliessen sich ein aus drei ungleichen Jochen bestehender, kreuzgratgewölbter Narthex sowie zwei annähernd quadratische Nebenräume an (Abb. 8). Über der Vorhalle und den Nebenräumen war eine Empore eingerichtet, die sich ursprünglich mit einem breiten Bogen zum Gottesdienstraum öffnete, darüber liegt ein Wohngeschoss, wo einstmals eine Klausur eingerichtet gewesen sein soll. Der an die Ostwand angelehnte Rokoko-Altar zeigt über einer gestuften Leuchterbank einen ädikulaartigen Aufbau mit gesprengtem Giebel. Das Altarbild stellt das Martyrium der Thebäischen Legion dar. Es zeigt im Vordergrund den heiligen Mauritius, der sich auf einer Steinplatte auf die Knie niederlässt, während hinter ihm ein Soldat mit dem Schwert zum tödlichen Streich ausholt. Über der Szenerie öffnet eine Wolke den Blick in den lichtvollen Himmel, wo von Engeln umgeben Vater, Sohn und der Heilige Geist das Geschehen verfolgen. Auf der für den Betrachter linken Seite – jedoch zur Rechten der hl. Trinität – ist die Schar der Thebäischen Legion aufgestellt, durch ein Banner mit der Darstellung des Kreuzes als Christen gekennzeichnet. Rechts im Bild befindet sich jener Truppenteil, dem die Dezimierung der Thebäer aufgetragen ist.

Schräg gegenüber dem Altar stehen zwei auf einem Postament aufruhende Säulen mit Volutenkapitell vor der Westwand (Abb. 2). Sie tragen ein massives Gebälk, das seitlich umbiegt und sich an die Rückwand anlehnt. Über dem Architrav erhebt sich ein gesprengter Giebel mit einer Bekrönung. Zwischen dem Gebälk und der Rückwand ist ein Eisenrost befestigt, darauf liegt eine massive Steinplatte (Abb. 3). Diese gilt als Richtstein der Thebäischen Legion, unter den sich Kranke und Hilfesuchende bei ihren Gebeten zu stellen pflegen. Auf der Vorderseite des Architravs ist eine etwas gespreizt wirkende Datumsinschrift « 1744 » sichtbar. Eine weitere Inschrift auf der südlichen

Schmalseite des Gebälks wurde bei der Einmauerung in die Rückwand stellenweise verdeckt. Sie lautet in der Lesung und Ergänzung von Jean-Marie Theurillat<sup>1</sup>:

Ad Thebaeorum] MARTYRVM

[Mauricii et soc]IORVM EI[us] GL[ori]AM

Mit dieser Lobpreisung ist eine direkte Verbindung dieses Baldachins mit den Thebäern bezeugt. Die klassischen Formen der Aedicula lassen daran zweifeln, dass diese Einrichtung erst um die Mitte des 18. Jahrhunderts entstanden sein soll. Die teilweise verdeckte seitliche Inschrift legt zudem eine Wiederverwendung an der heutigen Stelle nahe. In der bestehenden Form ist der Baldachin ins 17. Jahrhundert zu datieren. Er dürfte auf eine Schenkung des Domherrn Jean-Jodoc de Quartéry Mitte des 17. Jahrhunderts zurückgehen, des späteren Abtes von Saint-Maurice (1657–1669), der 1000 Florin dafür aufwendete, dass die Aedicula « in marmore et ferro, ut hodie exstat » gefertigt wurde, wie aus dessen Aufzeichnungen hervorgeht<sup>2</sup>. Die Datumsinschrift « 1744 » auf dem Gebälk wäre demnach nachträglich angebracht worden, offenbar im Zusammenhang mit der Neuversetzung des Baldachins anlässlich des 1742 begonnenen Neubaus der bestehenden Kapelle, die 1746 geweiht wurde.

Der Zusatz « wie er heute besteht (*ut hodie exstat*) » verweist darauf, dass es beim Baldachin einen älteren Zustand gegeben hat. Der aus Eisenstangen gebildete Gitterrost, welcher die Steinplatte trägt, dürfte mittelalterlichen Ursprungs sein. Wie für Nietens bestimmte Löcher an verschiedenen Eisenträgern zeigen, gehörten zur ursprünglichen Konstruktion weitere Längs- und Querstangen. Auch der Umstand, dass die Abmessungen des Gitterrostes nicht mit der Tiefenausdehnung der bestehenden Aedicula übereinstimmen, weist darauf hin, dass dieser Eisenrost von einer älteren Einrichtung ähnlicher Art übernommen worden ist.

Die genannten Beobachtungen legen eine Entstehung des Baldachins in drei Stufen nahe: Der Eisenrost stammt von einer mittelalterlichen Einrichtung analoger Art. Davon wurden abgesehen vom Stein auch der Gitterrost bei der Mitte des 17. Jahrhunderts veranlassten Neuausfertigung der Aedicula « in marmore et ferro » übernommen. Beim Neubau der Kapelle im 18. Jahrhundert hat man die Aedicula an die heutige Stelle versetzt und zum Gedächtnis an die Neuaufrichtung mit der Datumsinschrift « 1744 » versehen.

### *I. Die archäologischen Untersuchungen*

Im Zusammenhang mit Restaurierungsarbeiten an der *Chapelle des Martyrs* sind 1982 vom Atelier d'archéologie médiévale, Moudon, archäologische Ausgrabungen sowie baugeschichtliche Untersuchungen durchgeführt worden, auf deren Ergebnisse im Folgenden abgestützt wird<sup>3</sup>. Sie tragen wesentlich dazu bei, Entstehung und Entwicklung dieser Kultstätte in Vérollez zu begreifen.

1 AUBERSON, Laurent / DESCŒUDRES, Georges / KECK, Gabriele / STÖCKLI, Werner: « La chapelle des Martyrs à Vérollez », in: *Vallesia* 52 (1997), 355–434; 370, Anm. 12.

2 Theurillat, *Ibid.*, 418.

3 AUBERSON / DESCŒUDRES / KECK / STÖCKLI, Vérollez (wie Anm. 1).

### 1. Frühmittelalterliche Anlage

Als älteste Baureste war im südlichen Teil der heutigen Anlage ein zweigeteilter Mauerzug von insgesamt 8 m Länge fassbar, welcher bei der Errichtung der heutigen Kapelle durchgeschlagen worden ist (Abb. 4). Dieser wies eine beachtliche Mauerstärke von 0,80 m auf und zeigte dieselbe Ausrichtung wie alle späteren Bauten, so dass mit grosser Wahrscheinlichkeit davon ausgegangen werden kann, dass es sich bei diesen beiden Mauerfragmenten um Teile eines Vorgängerbaus der Kapelle handelte. In den Ausgrabungen war ersichtlich, dass dieser älteste fassbare Bau durch eine Überschwemmung verbunden mit einem Murgang zerstört worden sein muss.

Eine nähere zeitliche Einordnung des isolierten Mauerzuges ist nicht möglich. Ein Hinweis auf eine frühmittelalterliche Entstehung einer ersten Kirche in Vérollez sind zwei allerdings nicht zweifelsfreie Überlieferungen zum Jahr 1062 bzw. in der Zeit um 1100, wonach die Kapelle damals wiederhergestellt worden sei<sup>4</sup>.

Zum Fundmaterial der Ausgrabungen gehörte eine als Kapitell ausgebildete Eckkonsole von 14 cm Höhe aus Gipsstuck (Abb. 5). Sie dürfte frühmittelalterlich sein; eine genauere zeitliche Eingrenzung ist aufgrund fehlender Vergleichsstücke nicht möglich. Auch lässt sich ein direkter Zusammenhang dieses Ausstattungsstücks mit den ältesten gefassten Bauresten nicht sicher beweisen. Sie ist angesichts der isolierten Lage der Kapelle jedoch naheliegend.

### 2. Die gotische Kapelle mit ihren nachträglichen Veränderungen

Ein jüngerer Kirchenbau war in der Grundrissauslegung weitgehend zu fassen, wobei die Fundamente der Ost- und der Südmauer von der bestehenden Kapelle übernommen wurden. Es handelte sich um einen rechteckigen Bau mit Aussenmassen im Verhältnis annähernd von 2 : 1. Im Innern markierte ein Rücksprung des Mauerwerks die Grenze zwischen dem quadratischen Altarhaus von 5,70 x 5,70 m im Lichtmass und dem Schiff mit den inneren Abmessungen von 6,20 x 8,70 m. Die Stärke des aufgehenden Mauerwerks war für das Schiff wiederum mit 0,80 m zu ermitteln, im Bereich des Altarhauses gar mit 1,10 m. Die Fundamente waren wohl wegen der Gefährdung durch Überschwemmung und Murgang auffallend tief angelegt (bis 2,70 m unterhalb des Fussbodenniveaus). Die massive Mauerstärke im Bereich des Altarhauses weist auf eine Überwölbung dieses östlichen Raumteils hin, die man sich als ein Tonnengewölbe vorzustellen hat, während das Langhaus der Kirche eine flache Decke aufgewiesen haben dürfte. Rund 0,30 m von der Ostwand abgerückt stand der u-förmig gemauerte Stipes des Altares auf der Achse des Gotteshauses. Die fehlende Mensaplatte ist vermutlich vom bestehenden barocken Altar wiederverwendet worden.

Diese zweite Anlage ist aufgrund ihrer Typologie und der Bautechnik mit jener Kapelle gleichzusetzen, die am 8. September 1290 von Aymo, Bischof von Vercelli, auf Bitten des Abtes und des Konventes des Klosters Saint-Maurice zu Ehren des Martyriums des heiligen Mauritius und seiner Gefährten sowie des heiligen Martin geweiht wurde. In der Weiheurkunde<sup>5</sup> wird die « in prato de Viroleto » gelegene Kapelle als von Grund auf neu gebaut (*de novo fundatam et constructam*) bezeichnet. Ferner wird der Standort des

4 Theurillat, Ibid., 417.

5 Theurillat, Ibid., 417f., zit. 418.

Gotteshauses, die Flur Viroleto, ausdrücklich mit dem Ort des Martyriums gleichgesetzt (*in quo quidem prato dictorum marthirum facta fuit effusio sanguinis gloriosa*).

Nachträglich ist an der Grenze zwischen Altarhaus und Langhaus der Kirche eine Schrankenanlage errichtet worden. Der Unterbau war mit 0,70 m verhältnismässig breit, jedoch nur wenig tief angelegt. Über Aufbau und formale Ausgestaltung der Schranken fehlen nähere Hinweise. Gleichzeitig sind in der Nordwestecke des Langhauses zwei ebenfalls 0,70 m breite Fundamente parallel und in einem inneren Abstand von 0,90 m zur Nordwand angelegt worden. Es dürfte sich dabei um die Fundierung des Vorgängers des bestehenden Baldachins gehandelt haben, dessen Fundamentmauer mit einem inneren Abstand von 0,50 m zur heutigen Westwand situiert ist.

Ebenfalls nachträglich wurde der Kapelle auf der nördlichen Aussenseite ein in zwei Räume unterteilter Annebau von 9,30 m Länge und 3,70 m Breite angefügt, dessen Eingang sich auf der Westseite befand. Mit dem Anbau ist eine fensterartige Wandöffnung zum Standort des Baldachins eingerichtet worden.

Wie Sondierungen ergeben haben, ist auf der Südseite der Kapelle ebenfalls ein sekundärer Anbau errichtet worden, dessen Länge 8,50 m im Licht betrug. Die Breite konnte nicht ermittelt werden. Ein weiterer Mauerzug, der an die Südwestecke stiess und mit 0,50 m Mauerstärke schmalere Fundamente als die übrigen Bauteile aufwies, wird man als Teil einer Umfassungsmauer zu deuten haben (Abb. 6).

Die Datierung dieser nachträglichen An- und Einbauten ist unsicher. Indizien weisen darauf hin, dass der nördliche Annex der Kirche sowie die Schrankenanlage und die Einrichtung eines Baldachins im Innern zeitlich dem Bau der Kapelle nicht fern standen und wohl am ehesten dem 14. Jahrhundert zugeordnet werden können (Abb. 7).

Weitere Umbauten an dieser Kapelle sind eindeutig der Neuzeit zuzuweisen. Dazu gehören die von Jean-Jodok de Quartéry Mitte des 17. Jahrhunderts veranlasste Neuanfertigung der Aedicula ebenso wie das rundbogige Portal mit einem umlaufenden Kreisflechtband der heutigen Kirche, das inschriftlich auf das Jahr 1662 datiert ist. Es ist bemerkenswert, dass sowohl dieses aus schwarzem Marmor gefertigte Portal als auch die von de Quartéry in Auftrag gegebene Aedicula beim barocken Neubau der Kirche wiederverwendet worden sind.

### 3. Die barocke Kapelle

Das eingangs beschriebene, bestehende Gebäude stellte wiederum einen Neubau dar. Die Kapelle wurde am 9. Mai 1746 von Jean-Josef Claret, dem damaligen Abt von Saint-Maurice, geweiht. In der Weiheurkunde<sup>6</sup> ist ähnlich wie beim Vorgängerbau festgehalten, dass die Kapelle von Grund auf (*a fundamentis*) neu erbaut worden sei. Erwähnt wird ferner eine « aedicula in parte anteriori pro aegrotis illuc undique confluentibus sanitatem SS. Nostrorum Agaunensium intercessione recuperaturis ». Ist mit dieser « aedicula in parte anteriori » die Vorhalle der Kapelle angesprochen, wo Pilger mit einer Vielzahl von Inschriften ihre Präsenz bezeugt haben, oder ist der Baldachin mit dem Stein gemeint, unter dem die von überall herkommenden Pilger durch die Fürbitte der Thebäer ihre Gesundheit wieder zu erlangen erhoffen ?

6 Theurillat, *Ibid.*, 419f.



In struktureller Hinsicht weist die barocke Kapelle mit dem gotischen Vorgängerbau eine Reihe von Gemeinsamkeiten auf : Nukleus beider Kirchenbauten war ein gewölbter Zentralraum. Die jüngere Kapelle ist als achteckiges Gotteshaus mit konkav gerundeten Eckseiten konzipiert. Der ältere Bau war eine Saalkirche mit einem quadratischen Altarraum, welcher sich vom angrenzenden Schiff abgesehen von der Wölbung auch durch einen Mauereinzug abhob. Es handelt sich in beiden Fällen um mehrgliedrige Bauten. Im Gegensatz zur gotischen Kapelle, wo sich die Vielgliedrigkeit in Form von Anbauten erst allmählich herausbildete, umfasste die barocke Kapelle von Anfang an mehrere Nebenräume. Beide Bauten verfügten über einen zweiteiligen Annex, der keinen direkten Zugang zur Kirche aufwies. Bei der älteren Kapelle lag dieser Annex im Norden, bei der jüngeren im Südwesten des Gottesdienstraumes. Eine zur ursprünglichen Einrichtung gehörende, später aufgegebene offene Feuerstelle deutet darauf hin, dass diese Räume einem bei Bedarf auch längeren Aufenthalt der Pilger gedient haben. In diesem Zusammenhang ist auf die 1637 datierte Überlieferung hinzuweisen, wonach eine (neue ?) Feuerstelle in einer Küche eingerichtet wurde<sup>7</sup>. Der Vorgängerbau hatte demnach ebenfalls über eine Küche zur Verpflegung der Pilger verfügt, die in den Ausgrabungen jedoch nicht lokalisiert werden konnte.

In der gotischen Kapelle ist nachträglich - wohl im 14. Jahrhundert - eine baldachinähnliche Einrichtung geschaffen worden, die es möglich machte, dass man sich unter den mit dieser Einrichtung emporgehobenen Richtstein stellte. Davon erhalten haben sich Teile des Eisenrostes. Mitte des 17. Jahrhunderts ist aufgrund einer Schenkung des nachmaligen Abtes de Quartéry unter Wiederverwendung des älteren Eisengitters (und des Richtsteins) zu Ehren des Martyriums der Thebäischen Legion, wie eine Inschrift vermerkt, die heute noch existierende Aedicula « in marmore et ferro » geschaffen worden. Ebenso wie das 1662 neu gestaltete Portal wird diese Aedicula in den barocken Neubau übernommen, letztere wurde bei der Neuaufrichtung 1744 mit einer entsprechenden Datumsinschrift versehen. Die Wiederverwendung dieser repräsentativen Spolien, zu denen wahrscheinlich auch die Altarmensa hinzu zu zählen ist, weist auf eine besondere Wertschätzung hin und macht zudem deutlich, dass mit dem barocken Neubau eine ungebrochene Fortsetzung des bestehenden Kultes intendiert war.

Der erwähnte, zweiteilige Annex im Südwesten der heutigen Kirche ist hinter der Aedicula situiert. Ursprünglich bestand in der Rückwand des Baldachins ein Fenster als Sichtverbindung von diesem Annex zum Kirchenraum. Der entsprechende Annex auf der Nordseite der Vorgängerkirche war in analoger Weise hinter dem damaligen Baldachin gelegen. An dessen Rückwand ist ebenfalls ein Fenster als Verbindung zum Annex geschaffen worden, wovon sich die Nischenbank auf Seiten des Anbaus erhalten hat. Offenbar stellte eine Sichtverbindung zwischen dem Annex und den unter der Aedicula stehenden Personen ein wichtiges Element dieser beiden Bauten dar.

## *II. Entstehung und Entwicklung einer zweiten Verehrungsstätte der Thebäischen Legion*

« Die Leiber der hochseligen Märtyrer von Acaunum sollen viele Jahre nach ihrem Leiden dem hl. Theodor, Bischof jenes Ortes, geoffenbart (oder von ihm aufgefunden) worden sein. Er erbaute zu ihren Ehren eine Kirche, die jetzt an eine weite Felswand

<sup>7</sup> Theurillat, Ibid., 418.

anstösst und mit einer Seite sich daran anlehnt. »<sup>8</sup> An diese Darstellung der Auffindung der Thebäer in der *Passio* des Eucherius schliessen sich erste Wunderberichte an : die Bekehrung des ungläubigen Zimmermanns beim Bau der Kirche und die Heilung der gelähmten Gattin eines gewissen Quintus, die von ihren Bediensteten in die Kirche getragen wurde und zu Fuss in die Herberge zurückkehren konnte. Kein Wort bei Eucherius über den Ort, wo die Gebeine des Mauritius und die seiner Gefährten bestattet bzw. aufbewahrt wurden. In der anonymen *Passio* ist die Rede davon, dass die Gebeine eingesammelt und in der Kirche des Ortes deponiert wurden<sup>9</sup>.

In diesem Zusammenhang ist es nicht uninteressant zu sehen, dass die karolingische Tradition, wie sie in der sogenannten Gründungsurkunde des Klosters Saint-Maurice zum Ausdruck kommt, wissen will, dass die Märtyrer der Thebäischen Legion zur Zeit der Klostergründung Sigismunds im Jahre 515 « inhumati », also ohne gebührende Grabstätte, waren. Gemäss dieser Tradition wurden damals die namentlich bekannten Märtyrer – Mauritius, Exuperius, Candidus und Victor – im Innern oder in unmittelbarer Nähe der Kirche (*infra ambitum basilice*) bestattet<sup>10</sup>, während die Gebeine der übrigen Thebäer an einem sicheren und angemessenen Ort beigesetzt wurden. Im letzten Viertel des 6. Jahrhunderts erwähnt Gregor von Tours im *Liber in Gloria martyrum* die Gräber der Thebäer, allerdings in unspezifischer Weise, die keine Ortskenntnis voraussetzt<sup>11</sup>.

### 1. *In virorum fletu – Viroleto – Vérollez*

Die erwähnte Gründungsurkunde ist « in virorum fletu prope Agauno monasterio » – an einem Ort virorum fletu beim Kloster Acaunus – ausgestellt worden<sup>12</sup>. Dieser Ort der « Wehklage um die Männer » bezeichnete offensichtlich die Stelle, wo des Martyriums der Thebäer gedacht wurde. Theurillat hat die topographische Bezeichnung « (in) virorum fletu mit Viroleto », der Namensform in den Weiheurkunden von 1290 und 1746, bzw. mit dem heutigen Vérollez identifiziert<sup>13</sup>, womit zugleich die Etymologie dieses Orts- bzw. Flurnamens gegeben ist<sup>14</sup>. Auch wenn die Gründungsurkunde eine karolingische Fälschung darstellt, ist es dennoch in hohem Masse erstaunlich, dass als Ort ihrer Ausstellung nicht das Kloster, sondern ein Feld nahe beim Kloster angegeben wird. Dies setzt voraus, dass dieser Ort, der als Stätte des Martyriums erinnert wurde, für die Klostergemeinschaft eine hohe Bedeutung hatte, was wohl heisst, dass die Örtlichkeit zur Zeit der Herstellung dieser Urkunde an der Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert auf irgendeine Art und Weise gekennzeichnet war. Dass eine solche Kennzeichnung bereits

8 *At vero beatissimorum Acaunensium martyrum corpora post multos passionis annos sancto Theodoro eiusdem loci episcopo revelata traduntur. In quorum honorem cum extrueretur basilica, quae vastae nunc adiuncta rupi, uno tantum latere adclinis iacet* (Eucher. *pass. Acaun.* 7,16).

9 CHEVALLEY, Eric : « La Passion anonyme de saint Maurice d'Agaune. Edition critique », in : *Vallesia* 55 (1990), 37–119 ; 110.

10 THEURILLAT, Jean-Marie : « L'Abbaye de St-Maurice d'Agaune des origines à la réforme canoniale, 515–830 environ », in : *Vallesia* 3 (1948), 9–57 ; 75 ; Text : 76–82, zit. 71 (*infra ambitum basilice*) und 77 (*inhumati*).

11 Greg. Tur. *glor. mart.* 74,75.

12 THEURILLAT, *Abbaye* (wie Anm. 10) 81f.

13 *Ibid.*

14 Die Volksetymologie erklärt den Begriff « Vérollez » als « le vrai lieu » (DALLONI, Marcelle : *Au cœur du Valais chrétien. Les sœurs de Saint-Maurice en Valais*, Fribourg 1952, 14).

einen ersten Kirchenbau bedeutete, ist angesichts der archäologischen Erkenntnisse nicht unwahrscheinlich.

Diese Gedächtnisstätte des Martyriums der Thebäischen Legion war Teil einer reich gegliederten sakralen Topographie der westlich der Rhone ansteigenden, von steilen Felshängen begrenzten Ebene von Acaunus, wo im ersten Jahrtausend neben dem Kloster eine ganze Anzahl weiterer Kirchenbauten entstanden ist<sup>15</sup> (Abb. 9). Es wird überliefert, dass König Sigismund ausser der Errichtung des Klosters den Bau weiterer Kirchen in Acaunus veranlasst habe. Allerdings ist nicht bekannt, wie viele und welche Gotteshäuser dies im Einzelnen waren<sup>16</sup>. Zu den frühen Kirchenbauten in der näheren Umgebung des Klosters gehörte die ursprünglich Johannes dem Evangelisten geweihte Pfarrkirche, in welcher König Sigismund beigesetzt wurde, die später das Doppelpatronat Johannes und Sigismund führte und heute unter dem Patronat Saint-Sigismond steht<sup>17</sup>. Weiter bekannt sind eine merowingische Begräbniskirche Sous-le-Bourg<sup>18</sup> sowie eine Eremitage in den Felsen über der Abtei, die mit dem hl. Amé aus dem frühen 7. Jahrhundert in Zusammenhang gebracht wird, wo noch vor der Jahrtausendwende eine erste Kirche errichtet wurde<sup>19</sup>. Zu erwähnen ist ferner das Hospiz des hl. Jakob ausserhalb des Ortes, welches im Jahre 984 als Besitz des Klosters erwähnt und 1217 mit zugehöriger Kapelle als « domus pauperum » (Haus der Pilger)<sup>20</sup> überliefert ist<sup>21</sup>. Es wird vermutet, dass es mit dem im 5. Jahrhundert von Eucherius genannten « diversorium » (Herberge) identisch sein könnte<sup>22</sup>, was angesichts jüngerer archäologischer Untersuchungen nicht ausgeschlossen erscheint<sup>23</sup>.

## 2. Erhebung des Richtsteins

In der 1290 geweihten Kapelle in Viroleto ist nachträglich eine Einrichtung entstanden, wo auf einem hoch liegenden Eisenrost der legendäre Richtstein gewissermassen schwebte, auf dem nach der Überlieferung die Thebäische Legion ihr Martyrium erlitten hatte. Der Umstand, dass dieser baldachinartige Aufbau erst sekundär in der gotischen Kapelle eingerichtet worden ist, lässt darauf schliessen, dass die Steinplatte nachträglich angehoben

15 Vgl. BLONDEL, Louis : « L'abbaye de St-Maurice d'Agaune et ses sanctuaires. Une ville sainte », in : *Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte* 22 (1962), 158–164.

16 THEURILLAT, Jean-Marie : « Textes médiévaux relatifs aux monuments archéologiques de l'Abbaye de Saint-Maurice d'Agaune », in : *Genava n.s.* 11 (1963), 163–173 ; 170.

17 Ibid.

18 Ibid., 171 ; vgl. BLONDEL, Louis : « La chapelle Notre-Dame Sous-le-Bourg à Saint-Maurice », in : *Vallesia* 8 (1953), 5–18. – Die von Blondel vorgenommene Identifizierung der 1951 ausgegrabenen Kirche mit dem in Texten überlieferten Gotteshaus « Notre-Dame Sous-le-Bourg » wird neuerdings bestritten (vgl. ANTONINI, Alessandra : *Sion, Sous-le-Scex (VS) I : Ein spätantik-frühmittelalterlicher Bestattungsplatz : Gräber und Bauten* [Cahiers d'Archéologie Romande 89], Lausanne 2002, 128, Anm. 65).

19 THEURILLAT, *Textes médiévaux* (wie Anm. 16), 170f. ; vgl. BLONDEL, Louis : « La chapelle Notre-Dame du Scex à Saint-Maurice », in : *Vallesia* 15 (1960), 145–153.

20 Zur Begrifflichkeit vgl. Edmond-René LABANDE : « "Pauper et peregrinus". Les problèmes du pèlerin chrétien d'après quelques travaux récents », dans : *Wallfahrt kennt keine Grenzen. Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert-Stifter-Vereins, München*, hg. v. Lenz Kriss-Rettenbeck und Gerda Möhler, München, Zürich 1984, 23–32.

21 THEURILLAT, *Textes médiévaux* (wie Anm. 16), 171.

22 CARLEN, Louis : *Kultur des Wallis im Mittelalter*, Brig 1981, 146 ; vgl. Eucher. *pass. Aucun.* 8, 18.

23 Vgl. SCHMIDHALTER, Martin : « Saint-Maurice, Chapelle de l'Hospice Saint-Jacques », in : *Vallesia* 46 (1991), 226f.

wurde. Es ist anzunehmen, dass sich die Gedächtnisstätte des Martyriums ursprünglich mit einer am Boden liegenden Steinplatte verband.

Die *elevatio* des Richtsteins in Vérolliez ist als Teil einer Reihe von Erhebungen im Zusammenhang mit dem Reliquienkult in Acaunus zu sehen. Im Jahre 1225 wurden die Gebeine des hl. Mauritius sowie der namentlich bekannten Gefährten dem Grab entnommen und auf den Hauptaltar der Wallfahrtskirche erhoben, wo sie in einem eigens dafür geschaffenen Reliquiar deponiert wurden<sup>24</sup>. Dieser Schrein hat sich unter der Bezeichnung « Chasse de l'abbé Nantelme » erhalten und erinnert mit seiner Inschrift an die Erhebung der Reliquien, die am 25. Oktober 1225 stattfand<sup>25</sup>. Es scheint jedoch, dass diese Erhebung der Reliquien nicht ohne Widerstand vonstatten ging. Darauf deutet jedenfalls eine 1227 vollzogene Stiftung einer Kerze hin, die Tag und Nacht vor dem Schrein des hl. Mauritius brennen sollte. Im Stiftungsbrief des Grafen Thomas I. von Savoyen ist ausdrücklich festgehalten, dass die damit verbundenen Zuwendungen nur so lange Geltung haben sollten, als die Gebeine des hl. Mauritius im Reliquiar eingeschlossen am jetzigen Ort verblieben<sup>26</sup>. Mit der Erhebung dieser Reliquien, deren Gedächtnis im Kloster Saint-Maurice alljährlich gefeiert wird<sup>27</sup>, wurde dem Kult der Thebäischen Märtyrer neue Impulse verliehen<sup>28</sup>.

Eine weitere Reliquienerhebung in Saint-Maurice geschah im Jahre 1365 im Beisein von Kaiser Karl IV., der auf der Rückreise von seiner Krönung zum König von Burgund in Arles im Kloster Saint-Maurice abgestiegen war<sup>29</sup>. Bei dieser Gelegenheit wurde auf Veranlassung des Kaisers das Grab des heiligen Sigismund in der Krypta der Pfarrkirche geöffnet und die Gebeine erhoben<sup>30</sup>. Der von Kaiser Karl daraufhin in Auftrag gegebene Schrein wurde nach seiner Fertigstellung in einer Nische auf der Rückseite des Altarstipes eingeschlossen<sup>31</sup>. Im 13. und im 14. Jahrhundert sind in Saint-Maurice zweimal Gebeine von Märtyrern – als Märtyrer galt auch der 524 mitsamt seiner Familie ermordete König Sigismund – erhoben worden. Solche Erhebungen von Reliquien aus den Grabstätten und deren Präsentation in reich geschmückten Schreinen auf, über oder im Altar waren seit dem 12. Jahrhundert verbreitet. Bei diesen beiden Reliquienerhöhungen in Acaunus erfuhr der Kult des Heiligen – Mauritius bzw. Sigismund – nachhaltige Impulse<sup>32</sup>. Die *elevatio* des Richtsteines, die mutmasslich im 14. Jahrhundert erfolgte, stellte demnach

24 DUPONT LACHENAL, Léon : « L'abbé Nantelme (1223–1258) et la ‚Révélation‘ des Martyrs de 1225 », in : *Annales valaisannes II<sup>e</sup> série 31* (1956), 393–444.

25 BOUFFARD, Pierre : *Saint-Maurice d'Agaune : Trésor de l'Abbaye*, Genève 1974, 131–138 und 190–193.

26 DUPONT LACHENAL, *Abbé Nantelme* (wie Anm. 24), 416f.

27 GRUBER, Eugen : *Die Stiftungsheiligen der Diözese Sitten im Mittelalter*, Freiburg 1932, 142.

28 ZUFFEREY, Maurice : *Die Abtei Saint-Maurice d'Agaune im Hochmittelalter (830-1258)*, (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 88), Göttingen 1988, 161, 203f.

29 BOEHM, Laetitia : *Geschichte Burgunds. Politik, Staatsbildungen, Kultur*, 2. erg. Aufl., Stuttgart 1979, 162f. ; MACHILEK, Franz : « Privatfrömmigkeit und Staatsfrömmigkeit », in : Ferdinand SEIBT (Hg.), *Kaiser Karl IV. Staatsmann und Mäzen*, München 1978, 87–101 ; 94.

30 S[TÜCKELBERG], E[rmst], A[lfred] : *S. Sigismund, König und Märtyrer. Zur Centenar-Feier 524–1924*, Basel o. J. [1924].

31 Ibid.

32 GRUBER, *Stiftungsheilige* (wie Anm 27), 166–168 ; BOEHM, *Geschichte Burgunds* (wie Anm 29), 66–68 ; FOLZ, Robert : *Les saints rois du moyen âge en occident (VI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)* (Subsidia hagiographica 68), Bruxelles 1984, 176.

keine isolierte Erscheinung dar. Es ist anzunehmen, dass man damit auch dem Kult an der Stätte des Martyriums neue Impulse zu geben versuchte und dabei offensichtlich erfolgreich war, wie die weitere Entwicklung in Vérollez zeigte.

Die Vorstellung, dass die Pilgerschaft zur Richtstätte der Märtyrer der Thebäischen Legion Kranken Hilfe und Genesung bringe, scheint sich erst mit der Erhebung des Steins herausgebildet zu haben. Die Verbindung von Krankenheilungen mit dem Heiligtum in Vérollez ist in den Schriftquellen erst seit dem 17. Jahrhundert fassbar<sup>33</sup>. Vom Gottesdienstraum getrennte und heizbare Aufenthaltsräume einerseits sowie eine 1637 erwähnte Küche, welche durch Ausgrabungsfunde von Koch- und Essgeschirr sowie von Trinkbechern aus dem 16.-18. Jahrhundert indirekt bestätigt wird, weisen darauf hin, dass man in Vérollez seit dem Spätmittelalter über Einrichtungen verfügte, die mit einem längeren Aufenthalt der Pilger rechneten. Dies bestätigt der Augenzeugenbericht eines gewissen Ernst Bivermann aus Fribourg aus dem Jahre 1668 : « Zuerst kam ich nach Acaunus. Da besuchte ich den Ort, wo die heiligen Märtyrer hingerichtet wurden. Ich sah dort einen grossen Stein, der von einem eisernen Gitterwerk getragen wird, worauf der heilige Mauritius bei seiner Enthauptung niedergekniet war. Man hat dort auch Blutflecken beobachtet. Kranke Kinder werden von ihren Eltern während Tagen und Nächten unter diesen Stein gestellt, bis sie mit Hilfe der heiligen Märtyrer gesund werden. Zu jenem Stein werden auch Geisteskranke geführt. »<sup>34</sup>

### 3. *Der heilige Martin und das Blut der Märtyrer*

In der Weiheurkunde von 1290 ist der heilige Martin von Tours als Mitpatron erwähnt. Doch : Was hat Martin hier zu suchen an einem Kultort mit einem derart dezidierten Gedächtnis wie dem des Martyriums des hl. Mauritius und seiner Gefährten der Thebäischen Legion ?

Ein 1612 herausgegebenes Brevier aus Tours<sup>35</sup> berichtet von einem Besuch des hl. Martin in Acaunus. Nachdem er im Kloster vergeblich um Reliquien der Thebäer nachgesucht habe, bat er den Herrn im Gebet um einige Tropfen Märtyrerblutes, das der Boden einst in so reichem Masse getrunken hatte. Mit einem Messer hob er etwas Erde aus und stiess dabei auf das Blut der Märtyrer, das er in Gefässe abfüllte.

Die älteste Nachricht von einem Besuch Martins in Acaunus stammt aus dem 12. Jahrhundert<sup>36</sup>. Für unsere Fragestellung im Vordergrund steht nicht die zweifelhafte Historizität des Blutwunders, sondern die Wirkungsgeschichte dieser Legende. Tatsächlich gibt es zahlreiche Verbindungen zwischen den Thebäischen Märtyrern und dem hl. Martin. Gregor von Tours († 594) berichtet in der *Historia Francorum*, dass in der Kathedrale von Tours « ab antiquis » Reliquien der Agaunensischen Märtyrer aufbewahrt

33 Wo in klostereigenen Darstellungen des 17. und 18. Jahrhunderts von älteren Krankenheilungen in Vérollez berichtet wird (vgl. ZUFFEREY, *Die Abtei im Hochmittelalter* [wie Anm. 28], 194, Anm. 109 und 110), dürfte es sich um Rückprojektionen der damaligen Verhältnisse handeln.

34 *Acta Sanctorum*, Septembris, collecta a Joanne Stiltingo et aliis, tomus VI, Antverpiae 1757, 356.

35 *Ibid.*, 384 ; GRUBER, *Stiftungsheilige* (wie Anm. 27), 93f.

36 GRUBER, *Stiftungsheilige* (wie Anm. 27), 93.

wurden<sup>37</sup>. Gemäss einem Martyrologium aus Tours, das auf das 10. Jahrhundert zurückgehen soll, hat der heilige Martin immer ein Fläschchen mit Blut der Agaunensischen Märtyrer um den Hals getragen<sup>38</sup>.

Im Kloster Saint-Maurice, wo jeweils am Martinsfest eine Votivmesse vor dem offenen Reliquiar gelesen wird, bringt man die berühmte Sardonyx-Vase mit dem Blutwunder des hl. Martin in Verbindung<sup>39</sup>. Zudem vermerkt ein im Jahre 1615 entstandenes *Kalendarium Agaunense*, dass im Kloster jenes Messerchen aufbewahrt werde, mit dem Martin in Vérollez nach dem Blut der Thebäer gegraben habe<sup>40</sup>. Von Interesse in diesem Zusammenhang ist schliesslich, dass bei den Ausgrabungen in der Kapelle von Vérollez eine Münze des 11. oder 12. Jahrhunderts mit der Umschrift « SCS [Marti]NVS » gefunden wurde, die in Tours geschlagen worden war<sup>41</sup>.

Über die Art der Verehrung, die dem hl. Martin in Vérollez zuteil wurde, lassen sich keine näheren Angaben machen. Es fällt jedoch auf, dass Martin im Weihebrief der Kapelle von 1746 nicht mehr erwähnt wird. Man gewinnt den Eindruck, dass die mit der Erhebung des Steins ins Zentrum gerückte Krankenheilung das Blutwunder des hl. Martin in den Hintergrund hat treten lassen.

#### 4. Drei sukzessive Sinnkreise der Pilgerschaft nach Vérollez

Insgesamt umfasst der Kult an der Stätte des Martyriums des hl. Mauritius und seiner Gefährten der Thebäischen Märtyrer drei Sinnkreise, die – so scheint es – zugleich drei Zeitstufen der Wallfahrtsgeschichte des Ortes entsprechen.

**Ein erster Sinnkreis** ist durch die Ausdehnung des *locus sanctus* von den Gräbern auf die Stätte des Martyriums gegeben. Eine als Ort der Hinrichtung gedeutete Steinplatte in Vérollez dürfte Ausgangspunkt der Verehrung dieses Platzes gewesen sein. Erstmals bezeugt wird der Ort « in viorum fletu » in der sogenannten Gründungsurkunde aus der Zeit um 800. Bereits ein Jahrhundert früher ist im *Missale gothicum* eine Eigenmesse zum Gedächtnis des hl. Mauritius überliefert, welche in der Immolatio (Praefatio) das Geschehen auf der Richtstätte ins Zentrum stellt : « Dei populus [sc. die Märtyrer von Acaunus] ferro confodetur, sanguis innocentum effundetur, fides inlibita servatur. (...) Factus est sacer ille Agauninsium locus per suffragia martyrum salus praesentium, praesidium futurorum. Quam sanguis unda perfudit praeciosorum corporum societas consecravit. »<sup>42</sup>

37 *Gregorii episcopi Turonensis Historiarum Libri decem*, hg. von Rudolf BUCHER nach dem Text von Bruno Krusch (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 3), Bd. 2, Darmstadt<sup>8</sup> 1990, X, 31 ; p. 412.

38 RIVAZ, Pierre de : *Eclaircissements sur le martyre de la légion thébéenne*, Paris 1779, 58.

39 BOUFFARD, *Trésor* (wie Anm. 25), 67–71 ; 189. Vgl. THURRE, Daniel : « Les trésors ecclésiastiques et leur constitution. Eclairage à travers deux exemples helvétiques : Saint-Maurice et Sion », dans : *Trésors et routes de pèlerinages dans l'Europe médiévale*. Etudes publiées à l'occasion des journées d'inauguration du Centre Européen d'Art et de Civilisation médiévale à Conques, les 25, 26, 27 et 28 mai 1993, Conques 1994, 77–93 ; 82f. mit ausgewählter Spezialliteratur.

40 GRUBER, *Stiftungsheilige* (wie Anm. 27), 94, Anm. 3.

41 Patrick Elsig, in : AUBERSON / DESCCEUDRES / KECK / STÖCKLI, Vérollez (wie Anm. 1), Kat. 9.1, p. 426.

42 BESSON, *Monasterium* (wie Anm. 8), 208 ; zur Herkunft des Textes : 206, Anm. 1.

Der **zweite Sinnkreis** ist durch das Blutwunder des hl. Martin gegeben, welches sich gemäss der Überlieferung am Ort der Hinrichtung der Thebäischen Legion ereignete. Unschuldiger vergossener Blut wurde stets eine eminente Sühnewirkung zugeschrieben, derer die Pilger teilhaftig werden wollten<sup>43</sup>. Mit dem Märtyrerblut in Saint-Maurice in Verbindung gebracht wird die Sardonyx-Vase sowie ein im 17. Jahrhundert im Klosterschatz bezugetes, heute verlorenes Messerchen, mit dem der hl. Martin nach dem Blut der Märtyrer gegraben haben soll. Über ein mit dem Märtyrerblut in Verbindung stehendes rituelles Kultgeschehen in Vérollez ist nichts bekannt. Von einem Aufenthalt des hl. Martin in Acaunus wird erstmals im 12. Jahrhundert berichtet ; das Blutwunder ist erst 1612 bezuget. Da bereits frühmittelalterliche Quellen wie das erwähnte Messformular sowie ein Hymnus des Venantius Fortunatus auf den hl. Mauritius<sup>44</sup> das Märtyrerblut in besonderer Weise hervorhoben, dürfte die Verehrung des Märtyrerblutes in Acaunus älter sein und möglicherweise ins Hochmittelalter zurückreichen, zumal der hl. Martin 1290 als Mitpatron der Kapelle genannt ist. Auch eine in Vérollez gefundene Münze des 11./12. Jahrhunderts aus Tours weist indirekt auf eine hochmittelalterliche Bezugsetzung des hl. Martin mit dieser Verehrungsstätte der Thebäischen Märtyrer hin.

Der **dritte Sinnkreis** wurde durch die Erhebung des Richtsteins und mit der baldachinartigen Einrichtung im Spätmittelalter eröffnet. Im Zentrum stand nun die Heilung von Kranken, die sich betend unter diesem Stein aufstellten, wobei im Besonderen Kinder und auch Geisteskranke erwähnt werden. Wie die bauliche Entwicklung in Vérollez zeigt, änderte sich auch der Charakter der Wallfahrt, insofern die Pilger sich nun vielfach länger am Ort aufhielten. Es entstand ein Hospiz im ursprünglichen Sinn einer Herberge und einer Pflegestätte. Die Bedeutung des Märtyrerblutes dagegen scheint verblasst zu sein ; zudem bleibt der hl. Martin im Weihebrief der Kapelle von 1746 unerwähnt. Darin ist hingegen – anders als in der Weiheurkunde von 1290 – von Kranken die Rede, die durch die Fürbitten der Agaunensischen Märtyrer ihre Gesundheit wieder zu erlangen hoffen.

43 Arnold ANGENENDT : « Sühne durch Blut », in : *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984), 437–467.

44 BESSON, *Monasterium* (wie Anm. 8), 205.



Abb. 1 : Die Chapelle des Martyrs in Vérolliez.

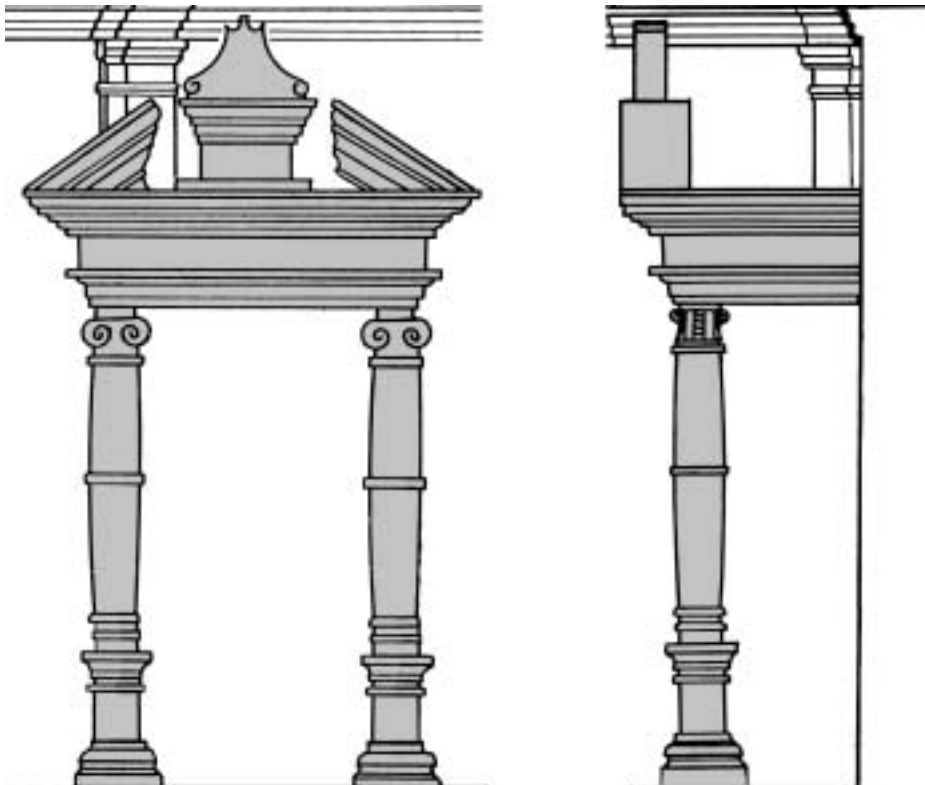


Abb. 2 : Aedicula aus dem 17. Jahrhundert, Front- und Seitenansicht.





Abb. 3 : Untersicht der Aedicula mit Eisengitter und Richtstein.

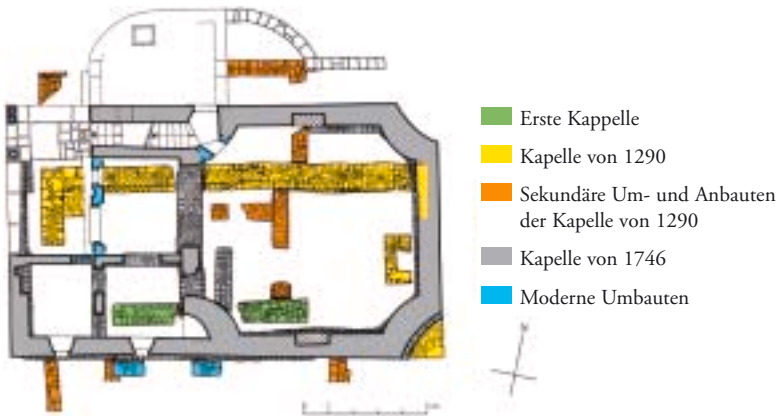


Abb. 4: Plan der Ausgrabungen.

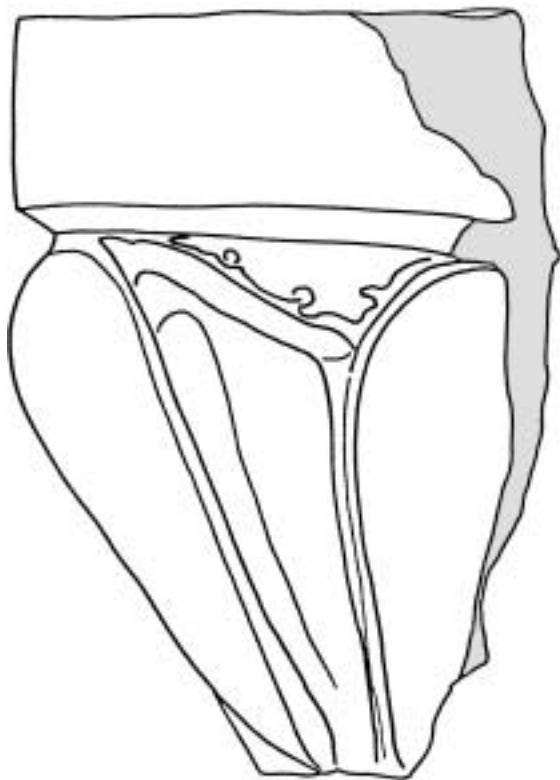


Abb. 5 : Frühmittelalterliches Stuckkapitell als Eckkonsole, Höhe : 14 cm.

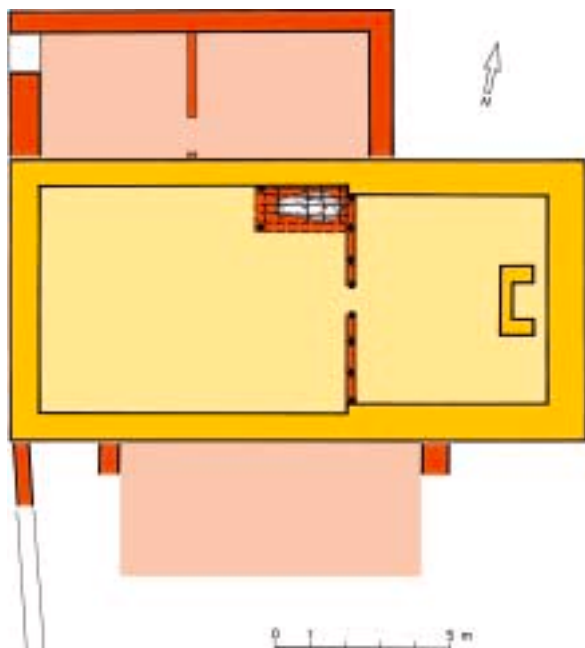


Abb. 6 : Grundriss der Kapelle von 1290 (gelb) mit sekundären An- und Umbauten (rot).

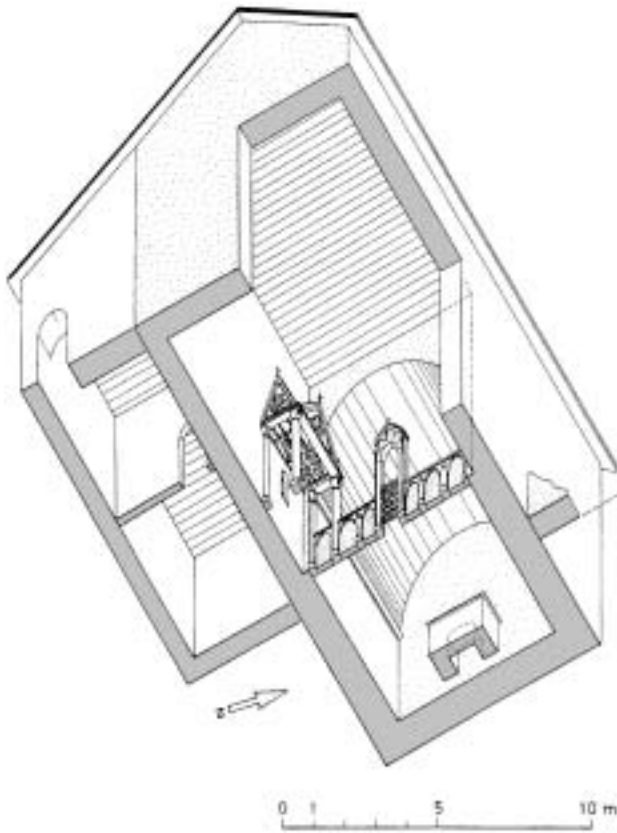


Abb. 7 : Isometrische Darstellung (Untersicht) der Kapelle von 1290 mit sekundären Erweiterungen.

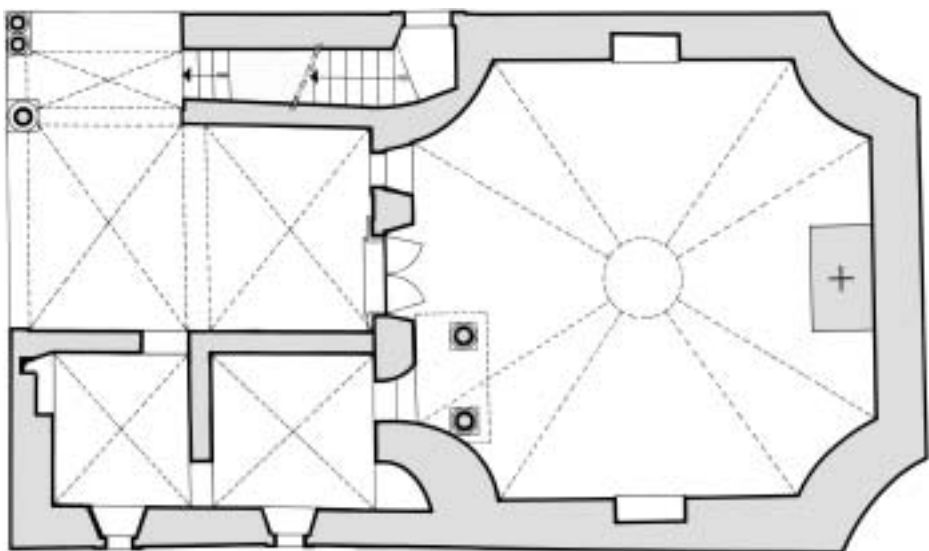


Abb. 8 : Grundriss der Kapelle von 1746.

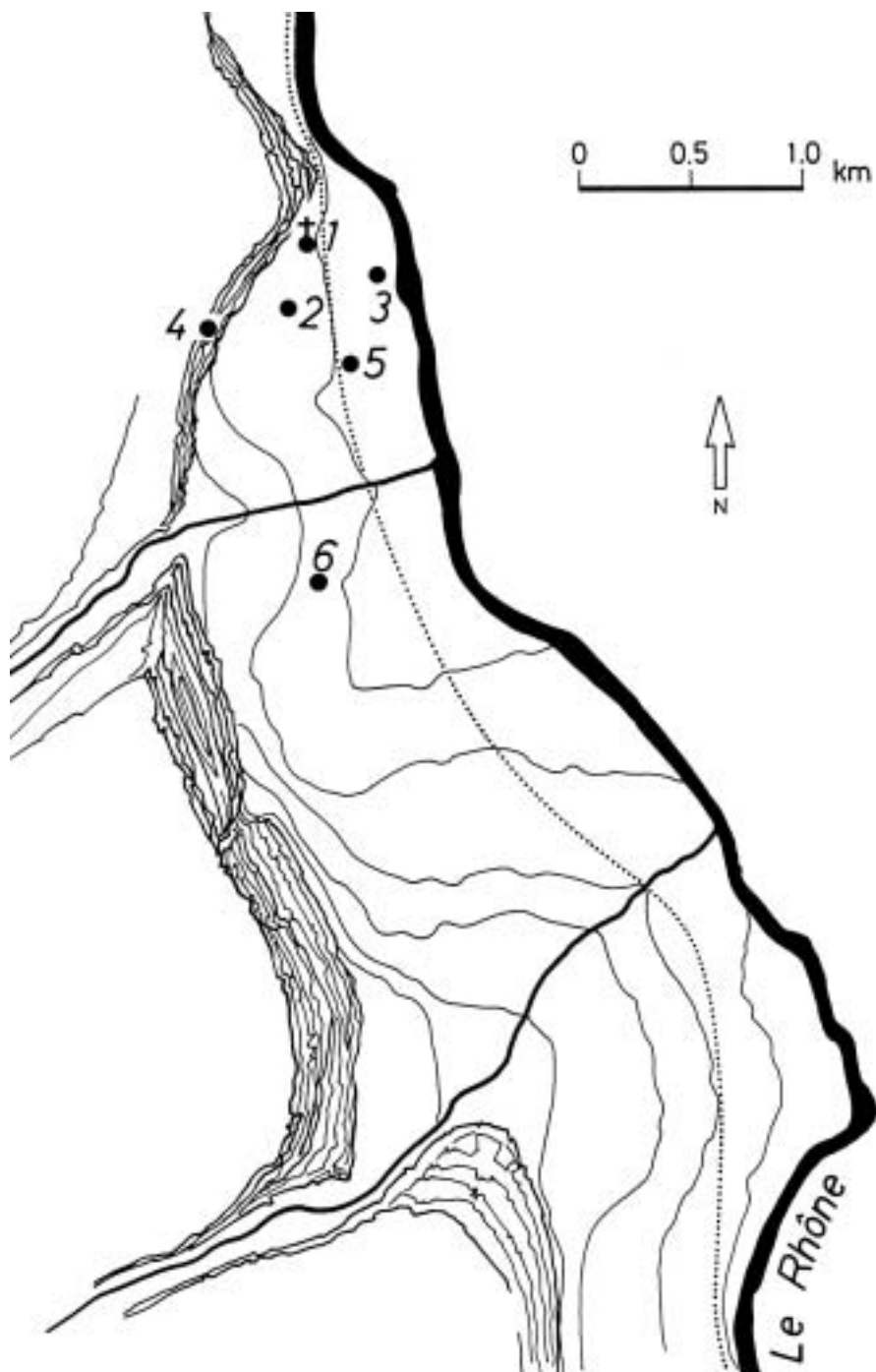


Abb. 9 : Der linksufrige Streifen der Rhone bei Saint-Maurice : (1) Kloster Saint-Maurice, (2) Pfarrkirche Johannes Evangelista, (3) Kirche Sous-le-Bourg, (4) Eremitage Notre-Dame-du-Scex, (5) Hospiz Sankt Jakob, (6) Märtyrerkapelle in Vérolliez.

# Le martyr comme *exemplum* pour le moine-évêque Eucher

Marie-Anne Vannier  
Université de Metz

Même si l'œuvre d'Eucher de Lyon est assez réduite, il n'en demeure pas moins que la Passion des martyrs d'Agaune y tient une place originale. Dans ses autres ouvrages, Eucher, en moine du récent monastère de Lérins dans la mouvance de Jean Cassien, avait fait l'éloge du désert<sup>1</sup> et de la vie érémitique, voulant faire en quelque sorte de Lérins un nouveau désert de Scété. Il a également développé toute une réflexion sur l'exégèse, où l'on peut noter l'influence d'Origène et de Cassien<sup>2</sup>.

Devenu évêque de Lyon, il fait, vers 440, le récit du martyr de la Légion Thébaine, qui a eu lieu plus d'un siècle auparavant, et qui est apparemment d'un autre ordre. Cependant, les analogies avec ses ouvrages antérieurs sont plus nombreuses qu'il n'y paraît au premier abord : la question monastique est loin d'être absente de cet ouvrage et la dimension allégorique semble y être mise en œuvre. On ne sait, pourtant, pas pourquoi Eucher a écrit ce texte. Voulait-il proposer un écho au récit des martyrs de Lyon, dont il serait lui-même un descendant par sa mère<sup>3</sup> ? Quelle est cette Légion Thébaine qui a connu le martyr ? Pourquoi rédiger une *Passio* au V<sup>e</sup> siècle ? En effet, dans les premiers siècles, les récits de martyr avaient fonction d'édification et de modèle pour la communauté. Ils développaient en même temps une théologie de la Résurrection : en revivant la Passion du Christ, en témoignant de leur foi au Christ jusqu'à la mort, les chrétiens attendaient d'être associés à sa Résurrection. Rédigés au temps des persécutions, les récits de martyr étaient autant d'exhortations adressées aux chrétiens, pour qu'ils ne renient pas leur foi dans cette épreuve. Or, à l'époque d'Eucher, il n'est plus question de persécution, l'Empire est chrétien depuis longtemps, mais la réalité de la Résurrection n'en est pas moins importante, bien qu'elle soit envisagée d'une autre manière, à partir du culte des martyrs, auquel se joint le culte des reliques. Est-ce le motif qui a amené Eucher à écrire cet ouvrage ? En tant que pasteur, il lui revenait de raviver la foi de ses contemporains, en expliquant l'origine du sanctuaire qui était dans leur région et le sens du pèlerinage<sup>4</sup> qu'ils y faisaient, en proposant un *exemplum*. Mais, en même temps, il y a plus.

1 Cf. A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique*, t. 7, Paris, Cerf, 2003, p. 79-131.

2 *Conférence XIV*.

3 A. SEVESTRE, *Dictionnaire de patrologie*, t. II, Paris, 1852, col. 439.

4 Cf. P. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'orient*, Paris, Cerf, 1985.

Sa *Passion des martyrs d'Agaune* est un écrit d'occasion, dédié à Silvius d'Octodurus : à l'évêque Salvien de Martigny dans le Valais. L'un des prédécesseurs de celui-ci, le premier évêque du Valais : Théodore (349-391), qui est peut-être originaire d'Orient<sup>5</sup>, aurait connu des témoins oculaires du martyre de la Légion Thébaïne ou il aurait entendu parler d'un autre martyr, celui de S. Maurice d'Apamée, mentionné par Théodoret<sup>6</sup>. Il aurait retrouvé (entre 370 et 380) les corps de S. Maurice et de ses compagnons. Alors, il a fait construire, à Agaune, un petit sanctuaire, adossé au rocher, qui est rapidement devenu un lieu de pèlerinage fréquenté, et qui était, de plus, un relais sur le chemin conduisant vers le tombeau des Apôtres à Rome. Ces martyrs étaient célébrés le 22 septembre<sup>7</sup>, mais on a très peu d'informations sur eux. Ils ne sont pas mentionnés dans les histoires ecclésiastiques. La principale source d'informations vient de Théodore qui avait peut-être rédigé les Actes du martyre de la Légion Thébaïne ou du moins qui avait dit ce qu'il en savait à Isaac, évêque de Genève. Ce dernier en a informé Eucher, qui a écrit le récit du martyre de S. Maurice et de ses compagnons. C'était là l'occasion pour le moine-évêque Eucher de proposer un *exemplum*, en valorisant à la fois le martyr et le culte des reliques, les deux s'ouvrant sur une théologie de la Résurrection. Par là, il se situe dans son époque et réveille la foi de ses contemporains, tout en construisant une géographie ecclésiastique, en leur indiquant un lieu de pèlerinage privilégié, accessible, dans leur région même. C'est, d'ailleurs, par ces précisions géographiques qu'il commence son récit. Mais pourquoi est-ce l'évêque de Lyon qui a rédigé cette *Passio* ? Cela tient, semble-t-il, non seulement à la renommée d'Eucher, mais aussi à son choix personnel.

### *I. Qu'en est-il de la Légion Thébaïne ?*

Eucher, qui avait ardemment souhaité se rendre en Thébaïde, mais qui n'avait pu réaliser ce projet, s'en voit, tout d'abord, consolé par Jean Cassien qui lui dédie en conséquence ses *Conférences* XI à XVII. Une fois devenu évêque de Lyon, éloigné de cette nouvelle « Thébaïde » qu'était le monastère de Lérins, il en retrouve et en constitue une autre avec le martyr de la Légion Thébaïne à Agaune et il en écrit le récit. Ce ne sont pas les paroles de vie des Pères du désert qu'il lui revient de rapporter, mais le récit du martyr de la Légion Thébaïne, qui lui a été transmis par la tradition, ce qui lui permet à la fois de laisser entendre que le monachisme est la suite du martyr et de développer toute une réflexion sur le baptême à partir de ce baptême dans le sang qu'est le martyr.

Il est le premier à rapporter par écrit le martyr de la Légion Thébaïne. Or, qu'en est-il de cette Légion ? Est-ce la *Prima Maximiana Thebaea* ou la *Tertia Diocletiana Thebaea*, les *Thebaeae legiones* évoquées par Ammien Marcellin<sup>8</sup> ou bien Eucher désigne-t-il, par là, de manière allégorique, le peuple de la Thébaïde, celui des Pères du désert ? La seconde hypothèse semble la plus vraisemblable. En fait, « aucune Légion ne s'est jamais appelée Thébaïne »<sup>9</sup> on trouve une double originalité dans ce récit de martyr. D'une part, il s'agit d'une certaine catégorie sociale : des soldats (mais il y avait déjà la conversion de Martin

5 D. van BERCHEM, *La martyre de la Légion thébaïne. Essai sur la formation d'une légende*, Bâle, 1956, p. 41.

6 *Analecta Bollandiana* III, 1935, p. 230.

7 Voir la lettre qui est jointe au texte, mais dont l'authenticité est contestée.

8 V. SAXER, « Légion thébaïne », *DECA* t. 2, Paris, Cerf, 1983, p. 2399.

9 D. van BERCHEM, *Le martyre de la Légion thébaïne*, Bâle, 1956, p. 28.

de Tours et les martyrs étaient souvent appelés les soldats du Christ...) <sup>10</sup> et qui plus est de toute une Légion, et non d'individus isolés qui subissent le martyre, ce qui peut renforcer l'hypothèse qu'il désigne par là les Pères du désert et qu'il tendrait à faire du monachisme la suite du martyre. D'autre part, le motif qui amène ces soldats à être décimés, puis tous tués, c'est leur refus de combattre d'autres chrétiens, ce qui est un cas unique dans les récits de martyre, mais qui, à l'époque d'Eucher, peut servir d'*exemplum* pour d'autres, justement dans les rapports entre chrétiens.

L'hypothèse de l'assimilation de la Légion Thébaine au peuple des Pères du désert d'Égypte, d'ailleurs récemment ébranlé par la querelle origéniste, se trouve renforcée par deux passages du texte d'Eucher : le premier où il évoque « ce peuple de martyrs », le second où il parle de « cette Légion vraiment angélique, qui, on ne peut en douter, maintenant est unie dans les cieux aux Légions des anges, et loue avec eux le Seigneur ». Sans doute ne peut-on pas en conclure, de manière ferme, qu'il désigne les Pères du désert par le terme de « Légion Thébaine » et qu'il montre par là que le monachisme est la suite du martyre, mais il y a là de fortes présomptions. Peut-être a-t-il également souhaité faire de ce lieu de pèlerinage un monastère, ce qui s'est réalisé peu de temps après. Son texte demanderait, alors, à être complété par la *Vie des Pères du Jura*.

Les personnages qu'il évoque : Maurice, Victor, Exupère et Candide peuvent nous donner quelques indications. Les deux derniers sont simplement mentionnés et nous donnent peu d'informations. En revanche, Eucher fait de **Maurice** la figure même du martyr. Il s'inscrit dans ce que Peter Brown <sup>11</sup> a appelé la construction du « saint homme », en présentant Maurice comme un autre Christ, le responsable et l'intercesseur pour ses compagnons. Le nom de Maurice : « *Mauricius* est formé sur l'adjectif *mauricus*, lui-même dérivé de *Maurus*, le Maure (...). Il ne s'est vraiment multiplié qu'à l'époque chrétienne, et en Orient, en raison sans doute de la popularité du saint d'Apamée » <sup>12</sup>. Maurice pourrait être égyptien. De nouveau, c'est l'assimilation aux Pères du désert d'Égypte qui se dessine. Il est vrai qu'à la différence du martyre de Polycarpe, par exemple, qui est une actualisation de différents épisodes de l'Évangile et une expression de l'eucharistie, ce récit du martyre de la Légion Thébaine, où cruauté et barbarie se mêlent en ne laissant qu'entrevoir le triomphe final n'est pas sans laisser penser aux combats des Pères du désert qu'Eucher a longuement médités. Leurs combats sont, certes, d'un autre ordre, se situant essentiellement dans le domaine spirituel, mais ils ne se terminent pas moins par la Résurrection et même par une certaine forme de Résurrection dès cette vie, comme on le voit dans la *Vie d'Antoine* qui apparaît comme l'*assumptus homo*, comme l'homme accompli quand il sort de sa retraite. D'une autre manière, Maurice a ici la figure de l'homme accompli qui exhorte ses compagnons à aller jusqu'au bout de leur foi.

Un autre personnage est également évoqué en finale : **Victor**, qui ne faisait pas partie de la Légion Thébaine, mais qui est passé par hasard. Est-ce le même Victor que celui que Cassien a pris pour patron de son monastère à Marseille <sup>13</sup> ? On ne sait, dans la mesure

10 Voir TERTULLIEN, *Aux martyrs*.

11 P. BROWN, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Londres, 1982, p. 103-152.

12 D. van BERCHEM, *op. cit.*, p. 32.

13 Cf. J.-C. MOULINIER, *Saint-Victor de Marseille. Les récits de sa Passion*, Vatican, 1995.

où ce nom désignait souvent les chrétiens qui, par leur martyre, ont fait triompher le christianisme sur le paganisme<sup>14</sup>. S. Victor de Marseille est un officier chrétien mort lors de la persécution de Dioclétien en 303-304. Faut-il l'assimiler au **Victor** mort à Agaune ? Cela amènerait à penser qu'Eucher aurait peut-être déjà connu le martyre de la Légion Thébaïne avant même d'être évêque de Lyon et il l'aurait, alors, adapté pour l'occasion.

## II. L'importance de l'engagement baptismal

En tout cas, il s'agit, de nouveau, d'un soldat et il semble que ce n'est pas pour rien qu'Eucher a recours à la métaphore militaire qu'il semble avoir héritée de Tertullien et de Cassien<sup>15</sup>. Il met en évidence par là toute l'importance de l'engagement baptismal. Comme Justin, il souligne la différence entre l'obéissance à l'empereur, qui donne une subsistance matérielle, et au créateur, qui nous donne la vie, mais à l'époque d'Eucher, il n'y a plus lieu d'opposer l'empereur et Dieu, car les empereurs sont chrétiens. En revanche, il est un point qui peut servir d'*exemplum* à ses contemporains, c'est l'importance de l'engagement baptismal. Ainsi rapporte-t-il les paroles des soldats : « Nous avons d'abord prêté serment à Dieu ; nous avons ensuite prêté serment à l'empereur. Sache bien, empereur, que notre second serment est illusoire, si nous violons le premier »<sup>16</sup>. C'est là toute la théologie du baptême comme serment irréversible, comme *sacramentum fidei*, comme engagement dans l'armée du Christ, dont parlaient Tertullien et Cassien, qui est sous-jacente et cet engagement par rapport à Dieu prime sur l'engagement face à l'empereur. Peut-être entendait-il rappeler à ses contemporains l'importance de l'engagement baptismal.

Cela apparaît clairement dans l'exhortation que Maurice adresse à ses soldats. Ses exhortations, est-il dit, furent appuyées de celles d'Exupère, son aide-de-camp (comme l'on dit dans les armées), et de Candide, sénateur des soldats ; il invitait chaque soldat à persévérer dans la foi. En leur rappelant l'exemple de leurs compagnons martyrs, il les engageait tous à mourir, s'il était nécessaire, pour le sacrement du Christ, pour les lois de leur Dieu ; il leur montrait l'obligation de suivre leurs frères d'armes, qui déjà les avaient précédés dans le ciel. Et la glorieuse ardeur du martyre embrasait ces bienheureux guerriers<sup>17</sup>. Ainsi le martyre, comme baptême du sang, ce qui ressort clairement du texte, apparaît-il comme l'accomplissement du baptême et atteste-t-il la réalité de la Résurrection. À l'époque d'Eucher, où l'empire est chrétien, il importe certainement de rappeler le sens du baptême. Sans doute le catéchuménat existe-t-il toujours, mais, comme l'avait souligné Augustin dans le *De catechizandis rudibus*, les motivations de ceux qui se présentent sont diverses. Revenir à une certaine radicalité est important.

Eucher n'omet pas non plus la profession de foi qui n'est pas sans rappeler les Apologies. Les soldats de la Légion Thébaïne disent, en effet, « nous recevons de toi, empereur, la paye de notre labeur, de lui nous avons reçu la vie. Nous ne pouvons avec toi, empereur, aller jusqu'à nier Dieu notre Créateur, notre Seigneur, oui, notre Créateur et ton Créateur aussi, que tu le veuilles ou que tu ne le veuilles pas (...). Tu vois ici, en nous, des hommes

14 V. SAXER, « Victor, titre d'honneur ou nom propre ? », in : *Pères saints et culte chrétien dans l'Église des premiers siècles*, Norfolk, Variorum reprints, 1994, I, p. 209-218.

15 *De Incarnatione Domini contra Nestorium*, I. VI.

16 Trad. E. GROS, *Le pèlerin à S. Maurice*, S. Maurice, 1906, p. 12.

17 *Ibid.*, p. 11.



qui confessent Dieu le Père, créateur de toutes choses ; nous croyons en son Fils Jésus-Christ, Dieu (...) Chrétiens, nous nous déclarons ; nous ne pouvons persécuter les chrétiens »<sup>18</sup>. Dans cette profession de foi, l'accent est mis sur Dieu Père créateur et sur la divinité du Christ, comme Jean Cassien l'avait fait quelques années plus tôt dans sa réponse à Nestorius. Il propose ce qu'on appellerait une christologie d'en-haut. En revanche, la place de l'Esprit Saint n'est pas évoquée. C'est donc en filigrane toute une théologie du baptême qu'il propose, à la suite de Cassien dans ce texte.

Eucher met également en évidence un élément important à son époque : le culte des reliques.

### *III. Le culte des reliques*

Pour le moine-évêque Eucher, le martyr de la Légion Thébaine sert d'*exemplum* à un triple niveau. Les deux premiers sont classiques : le martyr, ce témoignage par excellence de la foi est l'*exemplum* et l'accomplissement du baptême. D'autre part, les miracles réalisés par les reliques des martyrs font ressortir le caractère exemplaire du témoignage qu'ils ont donné. Mais, Eucher ajoute un troisième niveau, en associant la Légion Thébaine aux Pères du désert d'Égypte, ce qui n'est pas sans laisser entendre que le monachisme prendrait la suite du martyr, ce qui serait la perspective de Lérins et des moines du Sud de la Gaule au V<sup>e</sup> siècle. Dans ces conditions, serait-il possible d'ajouter que le monastère de Saint-Maurice serait aujourd'hui encore une nouvelle Thébaïde ?

18 *Ibid.*, p. 12.



# Les patries des martyrs. Doctrine et métaphores chez les poètes Damase, Ambroise, Paulin de Nole et Prudence

Pierre-Yves Fux\*  
Ambassade de Suisse à Tokyo

Par l'effusion de leur sang, les martyrs acquièrent non seulement une demeure éternelle au ciel mais aussi une nouvelle patrie terrestre : celle de leur *natale* (lieu du martyre et de la naissance au ciel) ou de leur *depositio* (tombeau où ils reposent jusqu'à la fin des temps). Un tel développement de la notion de patrie, qui intervient à l'époque des grandes invasions, n'est pas sans liens avec l'évolution du sentiment patriotique dans la société. Les œuvres de quatre poètes latins de la fin du IV<sup>e</sup> siècle illustrent bien un changement auquel ils ont contribué de manière délibérée et parfois décisive : Damase, Ambroise de Milan, Paulin de Nole et Prudence<sup>1</sup>. Entre ces auteurs existent des liens multiples : ainsi, l'évêque Ambroise a appuyé le pape Damase au concile d'Aquilée (en 381) et s'est réjoui de la conversion et de l'ordination de Paulin (en 395)<sup>2</sup> ; Prudence a pu connaître Ambroise à Milan (avant 397) et Paulin à Rome (en été 402 ou 403) où il fut marqué par l'œuvre de Damase<sup>3</sup> ; enfin, avant Paulin, Damase était allé vénérer la tombe de saint Félix à Nole<sup>4</sup>.

\* Une première version de ce texte, avec une annotation réduite, a paru dans *CPE* 92 (déc. 2003), p. 52-60.

- 1 Le texte et la numérotation des poèmes utilisés ci-après suivent ceux des éditions d'Antonio FERRUA, Città del Vaticano 1942 (Damase), Jacques FONTAINE et alii, Paris 1992 (Ambroise), Wilhelm DE HARTEL, *CSEL* 30, 1894 (Paulin de Nole) et Johan BERGMAN, *CSEL* 61, 1926 (Prudence).
- 2 Cf. Salvatore COSTANZA, « I rapporti tra Ambrogio et Paolino di Nola », in *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani* II, Milano 1976, p. 220-232. Damase est un peu antérieur aux trois autres poètes, qui développent des thèmes absents chez lui (notamment celui du martyr *patronus*).
- 3 Influencé par les trois autres (cf. Pierre-Yves FUX, *Les sept Passions de Prudence* [Péristephanon 2. 5. 9. 11-14]. *Introduction générale et commentaire*, Fribourg 2003, pp. 8-9. 30-32. 73-76), Prudence n'a pas laissé de trace certaine chez ses contemporains (*op. cit.*, p. 91). Cf. également Virginia BURRUS, « Reading Agnes : the rhetoric of gender in Ambrose and Prudentius », *J ECS* 3 (1995) p. 25-46 ; Vinzenz BUCHHEIT : « Militia Christi und Triumph des Märtyrers (AMBR. hymn. 10 Bulst - PRVD. perist. 2,1-20) », in *Festschrift F. Munari*, Hildesheim 1986, p. 273-289 ; Giuseppe GUTTILLA, « Le visioni nella poesia di Paolino di Nola e di Prudenzius », in *Studi di filologia classica in onore di G. Monaco*, III, Palermo 1991, p. 1279-1290 ; Salvatore COSTANZA, « Rapporti letterari tra Paolino e Prudenzius », in *Atti del Convegno XXXI cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981) ...*, Roma 1983, p. 25-65.
- 4 Cf. Thomas LEHMANN, « Eine spätantike Inschriftensammlung und der Besuch des Papstes Damasus an der Pilgerstätte des Hl. Felix in Cimitile/Nola », *ZPE* 91 (1992), p. 243-274 (cf. DAMAS. *car.* 59). Sans être martyr, s. Félix était considéré comme tel (cf. PAVL. *NOL.* *car.* 12,9 *sine sanguine martyr* ; 18,150-151

Les inscriptions métriques de Damase (écrites entre 370 et 383), les hymnes d'Ambroise (entre 386 et 397), les éloges annuels à saint Félix du futur évêque Paulin (entre 395 et 409) et l'anthologie poétique que constitue le *Peristephanon* de Prudence (entre 398 et 404) relèvent de genres littéraires différents et ont des dimensions inégales, ce qui relativiserait toute comparaison systématique. Cependant, ces œuvres écrites *grosso modo* à la même époque illustrent un même sujet et partagent un même objectif : la glorification de martyrs le plus souvent mis en relation avec des cités de la partie occidentale de l'Empire. Ces éloges servent en même temps la propagation d'un culte ou sa redéfinition. Damase et Ambroise, suivis par Paulin et par Prudence, « déprivatisent » et « désétatisent » simultanément le culte des martyrs<sup>5</sup> en le faisant dépendre de l'autorité épiscopale (calendrier, sanctuaires) et en le liant à la liturgie publique de l'Eglise (eucharistie, baptême)<sup>6</sup>. Forts de leur autorité, les deux premiers prennent les décisions et composent les œuvres (inscriptions ou hymnes) qui servent directement cette politique ; les deux derniers, par leurs poèmes, célèbrent et illustrent ce développement du culte. Pour ces quatre auteurs, la définition de la nouvelle « patrie » terrestre du martyr, qui deviendra un saint « patron », revêt une importance particulière.

### I. La terre et le ciel

*A priori*, le martyr ne constitue pas l'occasion de l'acquisition d'une multiplicité de « patries ». Au contraire, l'événement du martyr est le moment où s'exprime (lors du procès) et se réalise (lors de l'exécution) de manière radicale le choix d'une patrie céleste, éternelle, au détriment des illusions et des perversités de ce bas monde<sup>7</sup>. Cette perspective, qui existe déjà dans les Evangiles, se retrouve bien sûr chez les poètes chrétiens du Bas-Empire : lors des persécutions, les soldats martyrs obéissent à Dieu plutôt qu'à César<sup>8</sup>, les vierges martyres choisissent le Christ comme époux et dédaignent la sécurité de la famille et du mariage<sup>9</sup>. Qu'il s'agisse de *pietas*, de noblesse, de loyauté militaire, tout est rapporté au ciel : la patrie terrestre et les liens sociaux des martyrs semblent s'évanouir ou du moins sont profondément transformés<sup>10</sup>.

*meruit pariter quasi casi martyris ostrum | qui confessor obit* ; 21,138-164) – ce qui sera fait également dans cette étude.

- 5 La dévotion funéraire privée du *refrigerium* est condamnée par Ambroise (Hel. 17 ; cf. AVG. conf. 6,2,2). Plus scandaleux étaient les banquets dans les basiliques constantiniennes (cf. Avg. epist. 29), auxquels Damase met fin en apposant la marque de l'Eglise sur les tombes des martyrs, canalisant l'évergétisme impérial (cf. Jean GUYON, *Le cimetière aux Deux Lauriers. Recherches sur les catacombes romaines*, Roma 1987, p. 259-260 ; Hippolyte DELEHAYE, *Sanctus. Le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruxelles 1927, p. 135-140).
- 6 Le tombeau des martyrs est associé à un autel eucharistique (DAMAS. carm. 16,5 ; 32,1-2 ; 48,4 ; PAVL. NOL. carm. 27,400-439 [autels avec des reliques] ; PRVD. perist. 3,211-212 ; 5,515-520 ; 9,99-100 ; 11,169-176) ; parfois, comme à Calagurris (PRVD. perist. 8) et à Saint-Pierre de Rome (PRVD. perist. 12,31-44), le lieu du martyr ou la tombe sont aussi unis à un baptistère. Les hymnes ambrosiennes ne font, elles, jamais allusion à l'espace cultuel (mais au temps liturgique : cf. infra n. 27).
- 7 Cf. DAMAS. carm. 50,2 et infra n. 10. Hors même du contexte du martyr, cf. AMBR. in psalm. 48,18,2 *piis ergo domus ecclesia est, piis patria celum est, ideoque iustus ait : advena ego sum apud te in terra et peregrinus sicut omnes patres mei* ; AVG. serm. 378 *patria nostra in caelis est, ciues angeli*.
- 8 Cf. DAMAS. carm. 8 ; AMBR. hymn. 10,15-26 ; PAVL. NOL. carm. 15,95-105 ; PRVD. perist. 1,31-42. 58-69.
- 9 Cf. infra n. 31 et AMBR. hymn. 8,5-6 ; PRVD. perist. 3,16-25. 101-115 ; 14,10-14. 67-80.
- 10 Cette relativisation est acceptée par l'entourage chrétien des martyrs. La mère d'un enfant supplicié l'encourage et conclut : *memento matris, iam patrone ex filio !* (PRVD. perist. 10,835 : « souviens-toi de ta

Damase et Prudence recourent à deux types opposés ou complémentaires d'expressions pour marquer le passage de la terre au ciel, avec un sens actif (« ascension ») ou passif (« assomption »). Pour insister sur l'effort et le choix des martyrs, ils emploient les verbes de mouvement (p.ex. *scandere* et ses composés, *petere*, *sequi*) ; pour insister sur la grâce que constitue leur passion, ils utilisent p.ex. *rapi* ou *uehi*<sup>11</sup>. Damase (carm. 1,13 – à propos de l'extase de saint Paul) combine les deux idées : *conscendit raptus martyr penetralia Christi* (« emporté, le martyr monta jusqu'aux demeures du Christ »).

A côté de ces métaphores spatiales, on trouve aussi une troisième idée, celle d'une transaction, d'un échange entre souffrances passagères et récompense incommensurable : *merce doloris emi spem luminis et diem perennem* (Prud. perist. 13,43 : « au prix de la douleur, acheter l'espérance de la lumière et une journée qui ne connaîtra pas de crépuscule »)<sup>12</sup>.

## II. Une nouvelle patrie terrestre

Le corps que le martyr laisse torturer et exécuter n'est pas qu'une enveloppe caduque<sup>13</sup> voire une prison<sup>14</sup>, mais constituée à part entière un instrument de la naissance au ciel<sup>15</sup> et finalement une relique sacrée, efficace<sup>16</sup>. Le lieu de l'effusion du sang, loin d'être indifférent, devient celui d'une naissance, d'un *natale* : une patrie ici-bas. Vérollez près d'Agaune (Saint-Maurice), l'amphithéâtre de Tarragone (Prud. perist. 6) ou, semble-t-il, le baptistère de Calagurris (Prud. perist. 8) sont autant de ces sites vénérés à l'instar de leur archétype, le Golgotha.

L'effusion du sang (le baptême sanglant) est constitutive de l'acquisition de la patrie céleste – et, partant, d'une nouvelle patrie terrestre. Prudence voit dans le sang une relique précieuse et aussi, pour ainsi dire, le moyen d'une consécration, la matière d'un sacrement<sup>17</sup>. Il croit utile de préciser qu'un confesseur de la foi noyé de force (donc, sans verser le sang) a tout de même reçu le baptême sanglant et mérite donc le titre de martyr (perist. 7,16-20). Dans un débat sur le rattachement de saint Vincent à telle ou telle cité d'Hispanie, il fait valoir les prétentions de Saragosse par le fait qu'avant son procès, le

mère, toi qui désormais seras son patron après avoir été son fils ! »). Cf. aussi PAVL. NOL. carm. 21,425 *abiurante fide mundum patriamque domumque*.

11 Cf. p.ex. DAMAS. carm. 1,11 *trans aethera uectus* ; 7,3 *caelestia regna petisti* ; 51,8 *aetheriam cupiens caeli conscendere lucem* ; PRVD. perist. 7,88 *scandit spiritus ardua* ; 10,474 *Christum secuta Patris intrat gloriam* ; 11,246 *raptus et ipse sacro sis comes Hippolyto* ; cf. aussi PAVL. NOL. carm. 12,9 *uectus in aetherium sine sanguine martyr honorem*.

12 De même, DAMAS. carm. 39,9 ; AMBR. hymn. 14,11-12, en part. 11 *mortis sacrae compendio* ; PAVL. NOL. carm. 6,17 ; 19,7 ; cf. aussi PS. DAMAS. epigr. 58,3 Ihm (= 61,3 Ferrua) *sanguine... mercantes premia uite*.

13 Prudence désigne les reliques comme *anima exuias* (perist. 11,183) et les oppose au martyr lui-même (perist. 5,521-522 *sic corpus, ast ipsum Dei | sedes receptum continet*), c'est-à-dire à son âme ; les anges appellent le corps du martyr *caducum uasculum* (perist. 5,301). Cf. Marc VAN UYTFANGHE, « Platonisme et eschatologie chrétienne. Leur symbiose graduelle dans les Passions et les panégyriques des martyrs et dans les biographies spirituelles (II<sup>e</sup> - VI<sup>e</sup> siècles) - 2<sup>e</sup> partie : les Passions tardives », in *De Tertullien aux Mozarabes. I. Antiquité tardive et christianisme ancien (III - VI siècles)*. Mélanges J. Fontaine, Paris 1992, p. 69-95.

14 Cf. PAVL. NOL. carm. 11,51. 57-60 ; PRVD. perist. 5,358 *corporali ergastulo* ; 6,70-72 ; 13,63-64.

15 Cf. PAVL. NOL. carm. 18,131-140 ; PRVD. perist. 5,425-428. 541-544.

16 Cf. infra nn. 60 (types de reliques : corps, sang, etc.) et 61 (effets miraculeux).

17 Cf. PRVD. perist. 1, 30 *lota mens in fonte rubro sede cordis exsilit* ; 8 ; cf. aussi DAMAS. carm. 39,9 ; 47,4 ; AMBR. hymn. 8,4 *pio sacra sanguine* ; 10,13-14 *se coronauit... cruore sacro martyrum* ; 12,6. 23 ; 14,18 *sanguis sacratu funditur*.

martyr y avait répandu le sang... en raison d'un saignement de nez, vu comme un signe prophétique et efficace (perist. 4,89-92).

On peut donc littéralement utiliser l'expression juridique *ius sanguinis* à propos de l'acquisition par le martyr non seulement du ciel mais aussi d'un droit de cité terrestre. Le *ius soli* n'est pas pour autant inexistant (cf. Prud. perist. 4,175-176 *urbis... regimen tenentes | iure sepulcri*, « régissant la ville en vertu du droit lié à leur sépulture »). Plus que le cadre du martyr, c'est la tombe, réceptacle des reliques, qui est l'objet principal de la vénération des fidèles. Elle n'est pas que le lieu d'un souvenir mais aussi celui d'une présence et d'une attente<sup>18</sup> : une « patrie » du martyr certes provisoire mais appelée à perdurer jusqu'à la fin des temps. Le martyr n'est donc pas qu'un passage de la terre au ciel ; s'adressant à saint Laurent, Prudence dit : *est aula nam duplex tibi, | hic corporis, mentis polo* (perist. 2,551-552 : « tu possèdes en effet un double palais, celui-ci pour ton corps, le firmament pour ton âme »).

### III. Symbiose entre cité et tombe vénérée

Pour la *Passion anonyme* des martyrs d'Agaune, c'est dans le déroulement même du martyr que s'enracine le culte. Après une première décimation de la légion thébaine, saint Maurice peut s'écrier : *uallatus sum commilitonum meorum corporibus*<sup>19</sup> (« je suis entouré du rempart que forment les corps de mes compagnons. ») Le sol baigné du sang de martyrs est doublement transformé : il est à la fois purifié des démons, écartés comme l'était la dixième plaie d'Égypte par le sang de l'agneau pascal (cf. Prud. perist. 4,65-68), et sanctifié<sup>20</sup>. Ce thème est récurrent chez Prudence à propos du sang, mais il vaut également pour la tombe contenant les restes du corps ; Paulin de Nole unit les idées de protection et de purification dans la formule *Felicitas meruit muniri Nola sepulchro | purgarique simul* (carm. 19,165-166 : « Nole a eu l'heur d'être fortifiée par le tombeau de Félix et purifiée en même temps »).

Ce double aspect se retrouve dans le ton sur lequel Paulin et Prudence s'adressent aux nouvelles « patries » des martyrs : macarisme célébrant la chance présente et future de la cité ou interpellation voire invective se référant au passé impie<sup>21</sup>. Le martyr est un don fait par Dieu à la cité, qui le lui présentera et le lui restituera au Jugement dernier, comme l'illustre un catalogue des cités et de leurs martyrs élaboré par Prudence (perist. 4,5-64). Mais déjà actuellement, le martyr est un intercesseur efficace, spécialement pour ses concitoyens mais aussi pour les pèlerins venus sur sa tombe et, l'espère Prudence, pour ceux qui le prient au loin<sup>22</sup>.

18 Cf. PAVL. NOL. carm. 18,92-96 *ecce uides tumulum sacra martyris ossa tegentem | et tacitum obtento seruari marmore corpus ; | nemo oculis hominum qua corpore cernimus extat, | membra latent positi, placida caro morte quiescit | in spem non uacuum rediit uiae condita uite* ; PRVD. perist. 4,197-200 ; 5,565-576 ; 11,173.

19 Cf. Eric CHEVALLEY, « La Passion anonyme de saint Maurice », *Vallesia* 45 (1990), p. 102, l. 10-11. La vénération des reliques commence dès la mort et même déjà durant l'agonie des martyrs (cf. PRVD. perist. 5,337-344 ; 6,130-141).

20 Dans le cas de Rome, l'effusion du sang des Apôtres marquera une forme d'exorcisme (cf. PRVD. perist. 2,469-472) et même une nouvelle fondation (cf. AMBR. hymn. 12,23 *fundata tali sanguine*) ; cf. infra n. 40.

21 Cf. PAVL. NOL. carm. 6,163-164 (invective) ; 13,26-30 (macarisme) ; PRVD. perist. 1,94-99 (invective) ; comparer avec le quasi macarisme de perist. 1,4-6) ; 2,529-536 (macarisme).

22 Cf. PRVD. perist. 1,7-21 ; 2,561-584.

La situation topographique des tombes vénérées, généralement hors-les-murs et près des portes d'une cité, peut évoquer l'idée d'un bastion protecteur<sup>23</sup> ; quelques années après Prudence et Paulin, lors du sac de Rome par Alaric, l'asile fourni par les basiliques illustrera de manière concrète et dramatique la fonction protectrice de la tombe des martyrs (cf. Avg. ciu. 1,1. 7). Au moment des invasions, peut-on, doit-on déplacer le tombeau des martyrs au cœur de la cité ? En Occident, la règle est l'intangibilité des tombes : on respecte le repos des morts, comme le souligne Damase à la fin de son éloge des bienheureux enterrés à Saint-Calliste : *cineres timui sanctos uexare piorum* (carm. 16,11 : « j'ai craint de troubler les cendres saintes de ces hommes pieux »)<sup>24</sup>. On verra, des exceptions commencent à apparaître à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, mais l'idée de séparer du corps-saint quelques reliques pour les offrir à une autre cité, à un autre sanctuaire ou à un particulier n'est pas vraiment de mise en Occident (Paulin en sera l'un des premiers témoins, cf. ci-après p. (renvois à la longue citations de PAVL. NOL. Carm. 27, 440-448 dans cet article)

Il y a symbiose entre le tombeau du martyr et la cité : l'un protège l'autre, et réciproquement. Prudence utilise *tenere*, *retinere* ou *seruare* dans les deux directions<sup>25</sup>. On peut dire de même de la *gloria*, de l'*honor* : la gloire du martyr rejaille sur la cité<sup>26</sup>, qui cherche à honorer le martyr par des célébrations annuelles<sup>27</sup> des édifices (avec des inscriptions monumentales)<sup>28</sup> et des compositions littéraires (hymnes, passions)<sup>29</sup>. Lors du martyre, de la découverte de la tombe ou à l'occasion de sa vénération, des miracles<sup>30</sup> attestent le fait que cette nouvelle patrie terrestre n'est pas que le lieu d'un départ vers le ciel, mais bien une patrie d'élection qui d'une manière ou d'une autre a « mérité » ce don : *hic locus dignus tenendis ossibus uisus Dei* (Prud. perist. 1,5 : « ce lieu a paru à Dieu digne de garder ces ossements »).

23 Cf. PAVL. NOL. carm. 26,234 (le martyr, appelé *munitissima turris*) ; PRVD. perist. 14,3-4.

24 Cf. aussi PAVL. NOL. carm. 21,558-642 (précautions lors de l'ouverture du tombeau de s. Félix). Cela n'empêche pas Damase de se livrer à des recherches pour retrouver des martyrs (DAMAS. carm. 21,10-12, en part. 11 *queritur, inuentus colitur* ; 47,1-2 *tumulus latuit... | hunc Damasus monstrat*).

25 La cité et le tombeau « gardent » le martyr (PRVD. perist. 1,5 ; 3,195 ; 4,2. 95 ; 12,31. 45 ; cf. aussi DAMAS. carm. 25,1 ; 47,2 ; PAVL. NOL. carm. 21,30) et le martyr « tient » et « protège » la cité (PRVD. perist. 4,175 ; 14,4) ; de même, le martyr « tient » le ciel (perist. 13,99) et le Christ « tient » les saints (perist. 2,124).

26 Cf. DAMAS. carm. 25,6 ; PAVL. NOL. carm. 13,26-27 ; 18,166 ; PRVD. perist. 2,9-12 ; 3,1-10 ; 4,97-99.

27 Cf. AMBR. hymn. 8,1-4 ; 12,1-4. 25-32 ; PAVL. NOL. carm. 14,98-103 (parements de la tombe de s. Félix lors de sa fête) ; 21,185-187 *benedictus iste sit natalis et mihi | quo mihi patronus natus in caelestibus | Felix ad illam exortus est potentiam* ; PRVD. perist. 11,195-238 ; 12.

28 Comme Damase dans le cadre de ses grands travaux, Ambroise, Paulin et Prudence ont aussi produit des épigrammes métriques. Prudence évoque ces inscriptions (perist. 11,1-22) et décrit des basiliques (perist. 2,173-176 ; 3,191-200 ; 11,215-226 ; 12,31-44. 47-54) et des catacombes (perist. 11,153-194). Cf. aussi les évocations de basiliques chez PAVL. NOL. carm. 18,173-180 ; 21,460-465 ; epist. 32,9-17.

29 Outre les poèmes d'Ambroise, de Paulin et de Prudence, il y a des *Actes* et des *Passions* en prose. On a des allusions à ces hymnes et récits chez PAVL. NOL. carm. 27,500-503 ; PRVD. perist. 1,118-119 ; 2,33-36 ; 3,136-142. 206-215 ; 4,165-172 ; 6,156. 160-162 ; 9,17-20 ; 10,1-25. 838. 1111-1140 ; 12,60.

30 Cf. AMBR. hymn. 11 (invention de sts Gervais et Protas : cf. AVG. conf. 9,7,16 ; ciu. 22,8,2 ; PAVL. NOL. epist. 32,17) ; PRVD. perist. 1,82-117 ; 2,489-500 ; 3,161-185 ; 5,265-352. 485-512 ; 6,103-129. 139-141 ; 14,40-60.

#### IV. *Patrie naturelle, patrie oubliée ?*

Cette patrie dans l'ordre de la grâce prend une importance incommensurable avec la ville natale ou de résidence du martyr (patrie dans l'ordre de la nature). Ce qui fonde la sainteté des martyrs est en effet principalement voire uniquement le moment de leur mort : dans certains cas, soulignés par Prudence, c'est alors qu'un ancien hérésiarque (saint Hippolyte : perist. 11,19-40), un maître d'école cruel (saint Cassien : perist. 9,21-28) ou des soldats à l'occasion sanguinaires (saints Hémétère et Chélidoïne : perist. 1,31. 39) « méritent » le ciel et se montrent exemplaires.

Pour les martyrs soldats, le déracinement est lié à la profession ; dans d'autres cas, comme celui de vierges martyres qui s'échappent du domicile familial pour aller au-devant des persécuteurs, cette fugue est un élément à la fois romanesque et symbolique<sup>31</sup>. Le martyr, membre virtuel des cohortes angéliques<sup>32</sup>, est en effet comme d'avance un exilé dans un monde qui ne parvient à le retenir. Les Apôtres sont, à l'instar d'Abraham et des Hébreux de l'Exode, des exilés par vocation, en tant qu'évangélistes de régions lointaines, faisant de l'ensemble du monde une vaste Terre promise.

Damas souligne le fait que saints Pierre et Paul sont venus de Terre Sainte à Rome : *discipulos Oriens misit, quod sponte fatemur* (carm. 20,3 : « ces disciples, l'Orient les a envoyés – je le reconnais volontiers »). Il le fait aussi à propos du Grec saint Hermès, enseveli à Rome : *te Græcia misit | sanguine mutasti patriam* (carm. 48,1-2 : « la Grèce t'a envoyé ; par le sang, tu as changé de patrie »)<sup>33</sup> et Paulin suivra cet exemple, relevant l'origine orientale de saint Félix et utilisant à son tour *mutavit patrias* ou *mutasti patriam*<sup>34</sup>. On peut ranger dans la même catégorie les martyrs d'Agaune, qui gardent régulièrement l'appellation de « Thébéens » ou de « légion thébaïne » : l'Égypte fascine surtout les milieux monastiques, inspirés par la Thébaïde des Pères du désert.

Cependant, même si le lieu d'origine est remarquable, la *mutatio* de la patrie par le sang versé reste normalement un fait incontesté<sup>35</sup>. Il peut arriver aussi que la patrie native soit dépeinte avec des traits négatifs. Dans l'hymne ambrosienne *Victor Nabor Felix pii* (hymn. 10), l'Afrique d'où sont originaires les martyrs est présentée comme un exil (v. 8) situé au bout du monde (v. 7 *extrema terræ finium*) et particulièrement inhospitalier (v. 5-6 : *torrens harena... | anhela solis aestibus*, « un sable brûlant, haletant sous les feux du soleil »). Être accueillis en Padanie (v. 9) est donc pour eux un privilège : avant même de parler de leur séjour céleste, Ambroise précise qu'ils sont des étrangers (vv. 3 *hospites* ; 4 *aduenæ*) de race maure (v. 3 *Mauri genus*) – mais tout d'abord, il les appelle *Mediolani*

31 Cf. DAMAS. carm. 37,1-3 ; AMBR. hymn. 8,9-16 ; PRVD. perist. 3,36-65. On a le même motif à propos de Jean Baptiste se retirant dans le désert chez PAVL. NOL. carm. 6,224-226 (dont s'inspire PRVD. perist. 3).

32 Cf. PAVL. NOL. carm. 18,141-144 ; PRVD. perist. 1,66-67 ; 3,48 ; 4,5 ; 5,287-288 ; 14,92-93.

33 On trouve aussi *sanguine mutavit patriam* chez DAMAS. carm. 46,3 (cité infra, p. (renvois à la citation de DAMAS. Carm. 46, 1. 3-4 dans cet article)

34 Cf. PAVL. NOL. carm. 15,62 (Abraham) ; 21,448 ; sur l'origine de s. Félix, cf. carm. 15,50-56, en part. 52-54 *ex Oriente genus ; nec enim magis altera tellus | Felicis patriam decuit, quam quæ patriarchas | quæque pios tulerat, Christi uasa sacra, prophetas* ; ensuite sont mentionnés les Apôtres, partis eux aussi d'Orient (v. 55-56), puis, dans un parallèle entre Abraham et le père de s. Félix (v. 57-75) est évoquée l'idée de patrie d'élection.

35 Ce changement peut être déchirant pour un évêque, à jamais « séparé » de ses ouailles. S. Cyprien (epist. 81) espère que son martyr n'aura pas lieu à Utique mais à Carthage, pour la gloire de son Eglise locale.



*martyres* (v. 2)<sup>36</sup>. Il est remarquable que cette « naturalisation » soit présentée comme « le riche salaire de leur sang » (v. 10 *mercede magna sanguinis*), pour ainsi dire au même titre que le ciel !

L'idée qu'un lieu de sépulture insigne ajoute à la gloire du martyr permet de justifier des infractions à la discipline occidentale de l'intangibilité des tombes. A Rome, il avait fallu la désaffectation d'un cimetière et des prouesses de génie civil pour édifier la basilique constantinienne de Saint-Pierre sur la tombe apostolique. Cependant, à la même époque, semble-t-il, on opérait une translation de Lodi à Milan des restes de Victor, Nabor et Félix, qui devinrent donc « Milanais » non pas suite à leur martyre ou à une première *depositio* en ce lieu, mais à l'issue d'un « triomphe » (v. 30-32 : « leurs corps sont enlevés par des quadriges, ramenés sous les yeux des princes, comme sur un char triomphal », *plaustris triumphalis*)<sup>37</sup>. Ce que proclame Ambroise est seulement esquissé (perist 4 et 5 : saint Vincent transféré de Sagonte à Valence – non nommée) et même presque tu (perist. 7 : saint Quirin amené à Rome par des réfugiés de Siscia) par Prudence. Peu avant Ambroise, semble-t-il<sup>38</sup>, quand Théodore procède à l'« invention » des restes de saint Maurice et de ses compagnons, il n'y a pas de transfert du culte (et des reliques) jusqu'au siège épiscopal d'Octodure, mais un léger déplacement de la prairie où ils furent découverts (Vérollez) vers le pied d'une falaise voisine (Agaune)<sup>39</sup>.

## V. Rome

Aucun site n'est plus prestigieux que Rome. Surpassant Milan et Constantinople, Rome est valorisée comme capitale chrétienne spécialement par la présence des tombes apostoliques : à la différence de ce qu'il dit de trois martyrs africains qui ont eu l'heur et le bonheur de devenir des « Milanais », Ambroise affirme que le sang des Apôtres a véritablement fondé Rome comme capitale de l'humanité<sup>40</sup>, tandis que Damase voit en Rome la plus digne

36 Inversement, il reconnaît la romanité du Milanais s. Sébastien, martyrisé à Rome : AMBR. in psalm. 118 serm. 20,44 *utamur exemplo Sebastiani martyris... hic Mediolanensis oriundo est... Romam profectus est, ubi propter fidei studium persecutiones acerbæ feruebant ; ibi passus est, hoc est ibi coronatus. itaque illic, quo hospes aduenit, domicilium immortalitatis perpetuæ collocavit.*

37 Ces faits sont évoqués chez PAVL. NOL. carm. 19,322-327 *ut sede priori | martyras accitos transferrent in noua terra | hospitia ; ut sancto non olim antistite factum | nouimus Ambrosio, qui fultus munere tali | postquam ignoratos prius et tunc indice Christo | detectos sibimet mutata transtulit aula.* Dans le même passage (vv. 329. 335-337), Paulin parle de la translation à Constantinople des restes de s. Timothée (en 356) et de s. André (en 357).

38 A ce sujet, cf. dans ce même volume l'étude d'Otto WERMELINGER.

39 La *Passion anonyme*, qui pourrait remonter au IV<sup>e</sup> siècle, oppose le site d'Octodure (où attend l'empereur et où les martyrs sont appelés à sacrifier aux idoles) à celui d'Agaune/Vérollez (où attend la légion thébaine et où les martyrs se sacrifieront), dépréciant presque le siège épiscopal. On peut avancer deux hypothèses pour expliquer cette translation. Rassembler et ramener en un lieu habité voisin des ossements éparpillés dans la nature est un acte de piété (cf. PRVD. perist. 11,131-152). Ou alors, en s'appuyant sur la *Passion anonyme* qui relève la fonction protectrice des reliques (cf. supra p. (renvois à la citation de la *Passion*, marquée par l'appel de note 19) : *uallatus sum...*), on peut considérer que la *depositio* de ces reliques à l'entrée d'un défilé (qui a gardé une valeur stratégique jusqu'à la Seconde Guerre mondiale au moins) correspond à l'idée du martyr rempart de la cité : Agaune est l'une des « portes » d'Octodure et du Valais. Dans les deux cas, la nouvelle *patria* du martyr est respectée mais « améliorée ».

40 Cf. AMBR. hymn. 12,21-24 *hinc Roma celsum uerticem | deuotionis extulit, | fundata tali sanguine | et uate tanto nobilis ; 31-32 electa, gentium caput ! | sedes magistri gentium !* Cette idée, reprise chez PRVD. perist. 2,457-472, sera illustrée dans une page célèbre (serm. 82,1) de Léon le Grand.

de recevoir de tels martyrs<sup>41</sup>. Les martyrs illustres de Rome parachèvent son ancienne gloire militaire, pour Paulin comme pour Prudence<sup>42</sup>. La perception et la charge symbolique de Rome dans le cas de la détermination de la patrie des martyrs constituent un élément essentiel pour expliquer la persistance et la transformation du « patriotisme romain » à l'époque des grandes invasions.

Développant l'idée d'une refondation de Rome par saints Pierre et Paul, Prudence présente saint Laurent comme un nouvel Auguste, qui amène à Rome la paix véritable, remporte la couronne civique de celui qui sauve ses concitoyens et devient *consul perpetuus*<sup>43</sup>. Rome, instrument de l'unification de l'humanité et donc de la diffusion du salut, est la dernière à se convertir : le peuple romain et sa capitale prennent chez Prudence la place des Hébreux et de Jérusalem<sup>44</sup> !

Plus classique est l'opposition entre Rome et Carthage – anachronique et paradoxale, puisque Carthage est aussi une métropole chrétienne, riche de ses martyrs<sup>45</sup> – que reprennent Damase et Prudence. Dans ses sept *Passions*<sup>46</sup>, Prudence oppose symboliquement la chaste Romaine Agnès, dont le nom suggère la pureté, à l'ancien amoureux Cyprien, Carthaginois dont le nom évoque Vénus-Cypris<sup>47</sup>. Damase dit de saint Saturnin : *incola nunc Christi fuerat Carthaginis ante | ... | sanguine mutavit patriam nomenque genusque | Romanum ciuem sanctorum fecit origo* (carm. 46,1. 3-4 : « maintenant habitant du Christ, il avait été jadis celui de Carthage... par le sang, il a changé de patrie, de nom et de lignée ; ce qui fait naître les saints [= le martyr] l'a fait citoyen romain »). On remarque qu'*incola Christi* et *Romanum ciuem* sont mis sur le même plan et opposés à l'origine carthaginoise. Significativement, Damase ne dit pas : « *Carthago misit. . .* » (à la différence de l'*Oriens* et de la *Græcia*, cf. supra p. (renvois à la citation de DAMAS. Carm. 20,3 et DAMAS. Carm. 48, 1-2 dans cet article).

La « romanisation » des martyrs intervient sur un autre mode encore : les cités, parfois minuscules, où ils sont ensevelis sont comparées à Rome et reçoivent même certains de ses attributs (renommée et influence universelles). Le rayonnement d'un culte à l'origine local et donc du lieu qui l'a vu naître se manifeste dans l'espace (pèlerinages)<sup>48</sup> et dans le

41 Cf. DAMAS. carm. 20,6 *Roma suos potius meruit defendere ciues* ; cf. aussi PAVL. NOL. carm. 19,45-56 (Rome a reçu d'illustres martyrs, proportionnellement à son importance et aussi aux grands vices qu'il fallait en éradiquer).

42 Cf. PAVL. NOL. carm. 13,29-30 *que prius imperio tantum et uictoricibus armis | nunc et apostolicis terrarum est prima sepulcris* ; PRVD. perist. 2,1-20.

43 Cf. PRVD. perist. 2,453-484. 497-528. 553-572. De même, perist. 4,147 *conscriptum... senatum* (martyrs d'une cité) ; PAVL. NOL. carm. 13,26-27 *o felix Felice tuo tibi præsule Nola, | inchyta ciue sacro, celesti firma patrono*.

44 Cf. PRVD. perist. 2,413-444 et comparer avec N.T. Rom. 11,25-26. Cette conception audacieuse tranche avec l'opposition traditionnelle entre Jérusalem et Babylone (assimilée à la Rome païenne), que l'on trouve dans la paraphrase du Psaume 136 que Paulin écrit quelques années plus tôt, vers 390-394 (carm. 9).

45 Cf. PAVL. NOL. carm. 19,141 ; PRVD. perist. 4,17-18. 61.

46 Parmi les quatorze pièces du *Peristephanon* sous sa forme moderne, un groupe de sept, intitulées *Passio* (et non *Hymnus*) dans les manuscrits, constitue un ensemble primitif de pièces anciennes, qui forment un « canon » de martyrs et un ensemble structuré avec des jeux de symétrie, à l'instar du *Cathemerinon*. Cf. FUX, *op. cit.*, p. 55-71.

47 Cf. PRVD. perist. 14,1 (*Agnes*, gén. grec, premier mot du poème, qui évoque la pureté) ; 21-56 (Agnès, vierge retirée intacte du lupanar) ; 13,21-30 (péché et repentir de Cyprien, amoureux recourant à la magie).

48 Cf. AMBR. hymn. 12,25-32 ; PAVL. NOL. carm. 13,20-25 ; 14,55-78 ; PRVD. perist. 1,7-12 ; 3,193 (parallèles entre *peregrinus* et *indigena*) ; 11,199-212 (catalogue de pèlerins inspiré de PAVL. NOL. carm. 14).

temps (inscription de fêtes dans les calendriers liturgiques)<sup>49</sup>. Prudence parle de *patroni mundi* (cf. perist. 1,12) à propos des martyrs de sa ville natale de Calagurris : ayant vaincu le monde et son Prince, ils sont au ciel et leur influence, même liée à un lieu défini, ne s’y limite donc pas. Paulin applique à Nole, sa cité, l’opposition entre *urbs* et *orbis* : *confessor in ista | urbe datus Felix longe lateque per orbem | nominis emicuit titulo* (carm. 19,10-12 : « donné comme confesseur à cette ville, Félix s’est illustré au loin et au large dans le monde par l’éclat de son nom »)<sup>50</sup>. Grâce à leurs saints, Nole (qui attire même les Romains) et Saragosse (qui possède un grand nombre de martyrs, tout comme Carthage) sont comparées à Rome et classées immédiatement à sa suite<sup>51</sup>.

## VI. Le martyr, patronus et patria

La combinaison d’un enracinement local et d’une influence potentiellement universelle est liée au « patronage » céleste du martyr intercesseur. C’est chez Prudence, chez Paulin de Nole et dans les œuvres en prose d’Ambroise<sup>52</sup> (mais non encore chez Damase) qu’apparaît l’acception chrétienne de *patronus*, appliqué au martyr (cf. *ThLL*, s.v., 788,45 - 789,2). Le martyr est non seulement le protecteur d’une cité, il est aussi le « patron » de ceux qui lui vouent une dévotion fidèle, ses « clients ». Chez Prudence, l’imagerie traditionnelle du *cliens* venant tôt le matin chercher sa *sportula* auprès d’un puissant protecteur est sciemment transposée aux dévots de tel ou tel martyr : *mane salutatum concurritur* (perist. 11,189 : « le matin, on accourt ensemble pour le salut »)<sup>53</sup>. La même fonction patronale est aussi attribuée, à cette époque, aux évêques des cités<sup>54</sup>.

Paulin de Nole, qui utilise fréquemment *patronus*, va plus loin encore : le martyr, à l’origine un quasi apatride qui fait fi des liens de ce monde, devient même une *patria* ! L’exemple qui suit (daté de 398/399, non relevé dans le *Thesaurus linguae Latinae*) est unique, mais l’auteur insiste, et répète : *sic uoluit ditare Pater bonus, ut (...) Felicem caperemus opes patriamque domumque. | tu pater et patria et domus et substantia nobis* (carm. 15,10. 14-15 : « dans sa bonté, le Père a voulu que [...] nous prissions Félix comme richesse, patrie et demeure. Toi, tu es pour nous un père, une patrie, une demeure et quelque

49 Cf. PRVD. perist. 11,231-238 (demande d’inscription d’une fête au calendrier) ; 12,65-66 ; cf. aussi PAVL. NOL. carm. 21,165-177 et supra n. 27.

50 De même, PAVL. NOL. carm. 13,24-25 *ecce uias uario plebs discolor agmine pingit, | urbes innumeras una miramur in urbe* (Nole et non Rome). Ailleurs, on trouve le parallèle classique entre *urbs* et *orbis* à propos des martyrs de Rome et de ceux du reste de l’empire (carm. 21,27-36).

51 Cf. respectivement PAVL. NOL. carm. 13,26-30 ; 14,65-70. 85-88 (en part. 14,85 *sic, Nola, adsurgis imagine Romae*) et PRVD. perist. 4,53-64, en part. 62-64.

52 Cf. AMBR. epist. 10,77,11 ; in Luc. 10 ; PAVL. NOL. carm. 17,306 ; 18,5. 404 ; 19,371 ; 20,11. 17 ; 21,6. 27. 186. 754. 756 ; 23,202. 214 ; 24,422 (etc.) ; PRVD. perist. 1,12 ; 2,579 ; 6,145 ; 10,835 ; 13,106. Ambroise utilise aussi *patronus* à propos du Christ (AMBR. in Luc. 7 ; Iac. 1,3,12) ; chez lui, c’est par analogie avec le Christ autant qu’avec le *patronus* civil que le terme est appliqué au martyr – chez Paulin et chez Prudence, *patronus* n’est plus appliqué qu’au martyr, non au Christ.

53 Prudence s’inspire de VERG. georg. 2,462 *mane salutantum totis uomit adibus undam*. Ailleurs, il qualifie un idolâtre de *cliens lapidum* (perist. 3,82).

54 Cf. Claude LEPALLEY, « Le patronat épiscopal aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles : continuité et ruptures avec le patronat classique », in *L’évêque et la cité du IV<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle : image et autorité. Actes de la table ronde... (Rome 1<sup>er</sup> et 2 décembre 1995)*, Rome 1998, p. 17-33. En quelque sorte, la « concurrence » entre le clergé et les martyrs dans leur fonction d’intercesseur se prolonge, bien après les problèmes suscités par les billets de réconciliation remis aux *lapsi* par des confesseurs en prison (cf. CYPR. epist. 15).

chose d'essentiel »). Cette identification entre une personne et une patrie peut s'expliquer par l'analogie avec des images bibliques<sup>55</sup> et comme l'illustration d'un humanisme chrétien<sup>56</sup>. Si cette acception de *patria* n'a pas connu la postérité du *patronus* chrétien, l'idée s'est néanmoins illustrée dans l'usage, fréquent par la suite, d'appeler ou de renommer une ville par le nom de son saint patron : Agaune est devenue Saint-Maurice<sup>57</sup>.

### VII. L'influence des poètes

Au V<sup>e</sup> siècle se développera en Occident (à l'instar de l'Orient) un culte des reliques justifiant leur éparpillement – condamné encore du temps de Prudence<sup>58</sup> mais déjà théologiquement expliqué et fondé chez Paulin de Nole : *quamvis sancti omnes toto simul orbe per unum | sint ubicumque Deum, quo presentantur ubique | corporis ut sua membra Deo, sed didita sanctis | sunt loca corporibus ; neque tantum, qua iacet ora | totum corpus, ibi positorum gratia uiuit, sed quacumque pii est pars corporis, (...) magna et in exiguo sanctorum puluere uirtus | clamat apostolici uim corporis* (carm. 27,440-448 : « Tous les saints existent en même temps dans le monde entier, où que ce soit, grâce à la vertu du Dieu unique, Dieu par lequel ils deviennent présents partout comme les propres membres de son corps ; cependant, il y a eu distribution de lieux donnés pour ces corps saints. La grâce de ceux qui ont été enterrés n'est pas seulement vive dans la région où gît le corps entier, mais partout où se trouve une partie du vénérable corps [...] un grand pouvoir, dans une poussière ténue des saints, proclame la force du corps d'un apôtre »).

Les témoignages contrastés de ces deux auteurs contemporains montrent que cette pratique commençait à se répandre en Occident. La tombe y perdrait souvent son caractère de « patrie » terrestre unique ou privilégiée : au lieu du pèlerinage vers la tombe, on crée un réseau dispersé dans l'espace, avec toutefois, le plus souvent, un sanctuaire principal et des sanctuaires secondaires, voire encore de catégorie inférieure<sup>59</sup>, en fonction notamment de la nature des reliques<sup>60</sup> et des effets miraculeux constatés<sup>61</sup>.

55 L'image du « sein d'Abraham » comme séjour éternel de Lazare (N.T. Luc. 16,22-23) est analogue à celles où Dieu, le Christ est « habité » par les élus (DAMAS. carm. 46,1 *incola... Christi*), dont il est la « patrie » (PAVL. NOL. epist. 16,7 *Deum, qui est patria omnium communis* ; AVG. serm. 375<sup>c</sup> *homo Christus uia tua est, Deus Christus patria tua est*). Pour Paulin (ici), s. Félix, par analogie, reçoit la même qualification ; cf. aussi PAVL. NOL. carm. 21,448-449 *tu mihi mutasti patriam meliore paratu | te mihi pro patria reddens*.

56 La « cité » est vue plutôt comme société humaine que comme ensemble urbain (matériel) ou comme entité abstraite. Cf. PAVL. NOL. carm. 17,329-332 *forsan et maior patria haec habenda, | non manufactis ubi contineris | pectorum tectis hominesque uiuam | incolis urbem* ; cf. aussi PRVD. c. Symm. 2,442 *Romam dico uiros* ; AVG. urb. exc. 6,6.

57 Au début du IX<sup>e</sup> s., Eginhard utilise l'expression *ad Sanctum Mauritium uenit*, sans mention du nom d'Agaune, dans un récit de voyage (transl. Marc. et Petr. 1,7 = *MGH Script.* 15,1 p. 243, l. 2).

58 Cf. PRVD. perist. 6,130-141 (apparition des martyrs défunts invectivant ceux qui s'étaient approprié des fragments de leurs restes mortels ; élément repris de la *Passion* en prose). Paulin évoque l'usage de verser du parfum sur les ossements (cf. aussi PRVD. perist. 11,194) et d'en récupérer une partie, mais s'en inquiète s'il y a risque que des parcelles du corps même du martyr s'échappent de la tombe (carm. 21,590-615).

59 Cf. Pedro CASTILLO MALDONADO, « Reliquias y lugares santos : una propuesta de clasificación jerárquica », *Florilib* 8 (1997), p. 39-54.

60 Il peut s'agir du corps du martyr (*corpus, membra, artus* : DAMAS. carm. 16,2 ; 28,9 ; 47,2 ; AMBR. hymn. 10,30 ; 11,10. 31 ; PRVD. perist. 9,6 ; 11,11 ; ossements, cendres : DAMAS. carm. 3,2 ; 16,11 ; PAVL. NOL. carm. 27,403 ; PRVD. perist. 2,531-532 ; 3,194. 211-212 ; 4,2. 17. 38. 47. 110 ; 5,516 ; 6,130-141 ; 11,1. 152. 173 ; 12,29 ; 13,98 ; parfois, chair : PAVL. NOL. carm. 21,610 ; PRVD. perist. 4,137-138 ; 5,507 ; 11,136), de son sang (PRVD. perist. 1,7-9 ; 2,546 ; 4,65-66. 91-92 ; 8,13 ; 11,141-144 ; 12,10 ; 13,4),

Une autre forme de réseau propre à amoindrir l'importance du lien entre un martyr et sa patrie d'élection apparaîtra sur le plan narratif ou littéraire : des récits hagiographiques distincts sont artificiellement réunis dans des « cycles » associant à un martyr principal d'autres personnages vénérés à proximité dans l'espace ou dans le calendrier (p.ex. saints Laurent et Hippolyte)<sup>62</sup>. En l'absence de tradition, on voudra incorporer un martyr local dans un groupe illustre – ainsi, on « thébaïsera » des martyrs en les rattachant artificiellement à la légion thébaine<sup>63</sup>.

Ces développements ne remettent pourtant pas en cause la doctrine, toujours prépondérante, illustrée dans l'Antiquité tardive par des pièces poétiques de dévotion et de propagande : le martyr échange sa patrie naturelle contre une patrie terrestre bien définie, acquise lors de sa passion ; il est cependant (surtout) un citoyen du ciel ; il a un rayonnement universel ici-bas. Une *urbs*, le ciel et l'*orbis* – ces trois « patries » sont évoquées successivement dans une strophe de l'hymne *Æterna Christi munera* de saint Ambroise (hymn. 14,5. 7-8) :

<i>Ecclesiarum principes (...)</i>	Princes des Eglises [locales] ...
<i>Cælestis aula milites</i>	Gardiens de la cour céleste
<i>Et uera mundi lumina.</i>	Et véritables luminaires du monde.

d'objets ayant appartenu au martyr (AMBR. hymn. 11,21 *martyrum uestem attigii*) ou liés à sa passion (PRVD. perist. 5,553-556) voire encore de reliques obtenues par contact (AMBR. hymn. 11,30-31 *iactata semicinctia | tactuque et umbra corporum* ; cf. aussi le recours aux huiles parfumées, supra n. 58).

61 Il peut s'agir d'exorcismes (AMBR. hymn. 11,25-26 ; PAVL. NOL. carm. 14,21-43 ; 23,60-74 ; PRVD. perist. 1,97-111), de guérisons de maladies mentales (AMBR. hymn. 11,15-16) ou physiques (AMBR. hymn. 11,32 ; PRVD. perist. 1,112-114. 118-119) ou encore d'invalidité (cécité : AMBR. hymn. 11,17-24) – et bien sûr, de l'exaucement de toute autre prière de demande (PRVD. perist. 1,13-20). Paulin de Nole consacre des récits développés à des miracles survenus sur la tombe de s. Félix (carm. 20,65-222 ; 23,106-289).

62 Les deux martyrs, célébrés les 10 et 13 août, sont ensevelis près de la voie Tiburtine. Au VI<sup>e</sup> s., on voit encore l'Hippolyte prêtre tonsuré, aux côtés de s. Laurent, sur une mosaïque de S.-Laurent-*in-Verano*. Une version postérieure (attestée au IX<sup>e</sup> s par Adon [PL 123, 329d-331a]) fait d'Hippolyte un soldat dont le martyre intervient en lien avec celui de s. Laurent.

63 C'est p.ex. le cas de s. Chiaffreddo, vénéré dans le Piémont (mentionné durant le colloque par Jean-Michel CARRIÉ) ; cf. dans le présent volume les études de Carola JÄGGI et de Hans Reinhard SEELIGER.



# Trois sermons latins en l'honneur de la Légion Thébaine

François Dolbeau  
École Pratique des Hautes Études, Paris

Par leurs contradictions, les deux Passions de St Maurice (récit d'Eucher, version anonyme) soulèvent toutes sortes de problèmes. Leur degré de contamination, d'autre part, est si élevé qu'on doit se demander si Eucher n'a pas été infidèle au *commonitorium* à lui fourni et si son ouvrage (*BHL* 5737) n'a pas rencontré une certaine résistance<sup>1</sup>. Cela pourrait avoir entraîné la rédaction de la version anonyme (*BHL* 5741), qui serait alors plus fidèle aux traditions diffusées en Valais depuis l'invention des Thébains par l'évêque Théodore.

Ces deux pièces, quelles que soient leur relation et leur (in)adéquation aux réalités de la période tétrarchique, sont à l'origine d'un culte actif et d'une iconographie multiforme. Une légion chrétienne était une source intarissable de reliques, peut-être la plus abondante d'Occident avant l'invention des onze mille vierges de Cologne. Son chef, dès les temps mérovingiens, était patron de plusieurs cathédrales<sup>2</sup>, et le lieu où il reposait, Agaune, devint une destination ou au moins une étape de pèlerinage. Parmi les compagnons de Maurice, ceux à qui la tradition attribuait un nom – dont le nombre augmenta graduellement durant le haut Moyen Âge – furent choisis à leur tour comme titulaires d'église ; d'autre part, des saints sans passé furent identifiés à des légionnaires martyrs, d'où la formation d'un cycle diffusant la geste Thébaine, à partir du royaume de Bourgogne, jusqu'à Bonn, Cologne et Xanten vers le nord, Turin, Bergame et Vintimille vers le sud.

Sur le culte de Maurice et de ses compagnons, il reste encore beaucoup à dire, même si les travaux de qualité n'ont pas manqué<sup>3</sup>. Je voudrais ici, avec les instruments du philologue, en étudier un aspect mineur, qui concerne à la fois l'hagiographie et la

1 Son billet d'envoi (*BHL* 5740) paraît déjà apologetique.

2 E. Ewig, « Die Kathedralpatrozinien im römischen und im fränkischen Gallien », dans Id., *Spätantikes und fränkisches Gallien*, t. 2, München, 1979 (Beihefte der Francia, 3), p. 260-317, spéc. p. 302-304 et 311.

3 Parmi les synthèses récentes, on consultera avec profit M. Zufferey, « Der Mauritiuskult im Früh- und Hochmittelalter », *HJ* 106, 1986, p. 23-58; D. Thurre, « Culte et iconographie de saint Maurice d'Agaune : bilan jusqu'au XIII<sup>e</sup> s. », *Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte*, 49, 1992, p. 7-18 ; J.-M. Roessli, « Le martyre de la Légion Thébaine : culte et diffusion de l'Antiquité tardive au Moyen Âge », *Kunst + Architektur in der Schweiz/Art + Architecture en Suisse*, 54, 2003/3, p. 6-15. Il n'existe pas, pour les aires non germaniques, d'étude aussi fouillée que celle d'A. J. Herzberg, *Der heilige Mauritius. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mauritiusverehrung*, Düsseldorf, 1936, 140 p. (Forschungen zur Volkskunde, 25-26). En ce qui concerne l'Italie, les renseignements réunis au XIII<sup>e</sup> s. par l'auteur du *Liber notitiae sanctorum Mediolani* conservent un certain intérêt : éd. M. Magistretti, U. Monneret de Villard, Milano, 1917, col. 228-231 et *passim*.

prédication médiévales. Pour les saints très vénérés, avec fête double et octave, un récit ne suffisait pas, en général, à procurer la totalité des lectures qui devaient être faites en assemblée ; les manuscrits médiévaux transmettent donc régulièrement des sermons panégyriques, qui servent à gonfler ou à varier le dossier des lectures possibles. Dans le cas de Maurice, la Passion anonyme comme celle d'Eucher sont relativement brèves ; dans les lieux où on les possédait toutes deux, il aurait été répétitif (et en partie contradictoire) de les entendre à la suite : cela explique la présence, dans les manuscrits, de trois sermons destinés à être lus en complément d'une des relations du martyr. Ceux-ci ont été parfois évoqués<sup>4</sup>, mais n'ont encore été, à ma connaissance, ni imprimés ni commentés. Je remercie les organisateurs de ce colloque de m'avoir incité à en traiter. Ma contribution consistera, pour l'essentiel, en une édition critique des sermons, précédée d'une brève introduction, où je m'efforcerais d'éviter le double écueil d'une technicité ou d'une simplification excessives. Dater et localiser des œuvres prêchées constituent toujours un problème épineux, car la topique édifiante offre peu de prises à la critique. Mon étude n'apporte assurément qu'une pierre minuscule à l'histoire du culte de Maurice, mais d'autres spécialistes, guidés par mes remarques, sauront peut-être tirer un parti meilleur de ces compléments au dossier de la Légion Thébaïne.

### *I. Les sermons panégyriques face à la critique*

Pourquoi ces trois sermons sont-ils restés inédits ? Afin de répondre à une telle question, je crois utile de prendre d'abord du recul et de réfléchir au statut des sermons du haut Moyen Âge pour les fêtes de saints. Ces textes, dont le nombre est élevé, se caractérisent par quatre traits principaux.

1. Ils offrent peu d'informations factuelles. Comme ils étaient lus en complément des Vies ou des Passions, ils n'étaient pas destinés à redire une histoire qu'on venait d'entendre. Le plus souvent, quelques allusions à des faits saillants suffisaient aux orateurs pour raviver la mémoire de leurs auditeurs<sup>5</sup>. Il est rare d'y trouver le résumé détaillé d'une Vie ou d'une Passion, comme cela se produit dans un sermon pour Gorgon<sup>6</sup>. La présence d'informations originales sur un saint est un phénomène quasi inconnu, limité aux cas où l'orateur ne disposait d'aucun texte narratif, mais seulement de renseignements oraux<sup>7</sup>.

2. Comme ces pièces exploitent une topique édifiante, elles reposent souvent sur d'autres textes : antennes ou répons liturgiques, hymnes, sermons de même type, homélies de Grégoire le Grand, etc. L'enquête sur les sources une fois achevée, on découvre parfois que les sections originales sont peu étendues<sup>8</sup>. Le cas-limite est représenté par des plagiat

4 Notamment par des rédacteurs de catalogues et les éditeurs des Passions de Maurice : B. Krusch, « Passio Acaunensium martyrum auctore Eucherio episcopo Lugdunensi », dans MGH, *Script. rer. merov.*, t. 3, Hannoverae, 1896, p. 20-41, spéc. p. 23, 28 ; É. Chevalley, « La Passion anonyme de saint Maurice d'Againe », *Vallesia* 45, 1990, p. 37-120, spéc. p. 61, 82, 87-88.

5 Voir, par exemple, l'étude que j'ai consacrée à « Un sermon inédit d'origine africaine, pour la fête des saintes Perpétue et Félicité », *AB* 113, 1995, p. 89-106.

6 F. Dolbeau, « Un panégyrique anonyme, prononcé à Minden pour la fête de saint Gorgon », *AB* 103, 1985, p. 35-59.

7 Id., « Un sermon inédit de Rathier pour la fête de saint Donatien », *AB* 98, 1980, p. 335-362.

8 Cf. R. Brown-D. Yerkes, « A Sermon on the Birthday of St. Machutus », *AB* 99, 1981, p. 160-164 ; avec mon commentaire, « Les Sources d'un sermon en l'honneur de saint Malo », *AB* 101, 1983, p. 417-419.



intégraux, où un nom de saint a été remplacé par un autre. C'est ainsi qu'on a célébré Aignan d'Orléans, à l'aide de sermons destinés par leurs auteurs, Hilaire et Césaire d'Arles, au culte de saint Honorat<sup>9</sup>. Deux homélies d'Alcuin pour saint Vaast d'Arras et saint Willibrord d'Echternach (*BHL* 8509 et 8937), avec un minimum d'aménagements, ont été transférées au culte des saints Arnoul, Bertin, Corbinien, Emmeran, Frodobert, Josse, Malo, Rupert, Sabin, pour la première ; Babolein, Donatien, Taurin et Vanne pour la seconde<sup>10</sup>. De même, une homélie du moine Milon pour saint Amand (*BHL* 341b) a servi à commémorer Arnoul, Donatien, Possesseur, Taurin et Wandrille<sup>11</sup>. Le terme de plagiat est d'ailleurs inapproprié : les sermons de ce type, une fois écartées les rares allusions à un saint particulier, devaient être considérés comme des pièces du commun ; leur transfert à d'autres personnages était du même ordre que la reprise des mêmes offices, tout au long de l'année liturgique, pour des dizaines de martyrs, de vierges ou de confesseurs<sup>12</sup>. Cette pratique explique aussi pourquoi les noms d'obscurs martyrs africains ont été gommés, dans tant de sermons d'Augustin, pour en faciliter le réemploi.

3. Les sermons pour les fêtes de saints n'étaient pas, en général, protégés par un nom d'auteur, si bien que leur tradition est instable, faite de réécritures sporadiques ou systématiques<sup>13</sup>. Éditer des textes de ce genre est donc une entreprise ardue.

4. Le repérage des copies manuscrites est tout aussi malaisé. Ces sermons, en effet, furent transcrits, du fait de leur fonction, dans plusieurs types de recueils destinés aux lectures en assemblée : homéliers, légendiers ou lectionnaires de l'office, dont l'analyse, dans les catalogues modernes de manuscrits, est loin d'être satisfaisante. En dresser une liste de témoins est, par voie de conséquence, spécialement périlleux.

Les traits qu'on vient de relever expliquent – sans le justifier – le mépris dans lequel la critique du XIX<sup>e</sup> et des premières années du XX<sup>e</sup> siècle a tenu ce type de sources. En dehors des pièces imputées à un auteur, les éditions sont restées exceptionnelles dans les *Monumenta Germaniae Historica*, comme dans les derniers tomes des *Acta Sanctorum*<sup>14</sup>. Si les sermons pour les saints n'avaient pas ou peu de développements narratifs, les

9 É. Pellegrin, « Notes sur quelques manuscrits de sermons provenant de Fleury-sur-Loire », *BIRT* 10, 1961, p. 7-27, spéc. p. 26-27 (réimpr. dans Ead., *Bibliothèques retrouvées. Manuscrits, bibliothèques et bibliophiles du Moyen Âge et de la Renaissance*, Paris, 1988, p. 211-231, spéc. p. 230-231). L'auteur signale en notes d'autres adaptations des mêmes pièces, pour Bernard de Clairvaux et Hilaire de Poitiers.

10 Cf. F. Dolbeau, « Le légendier de l'abbaye cistercienne de Clairmarais », *AB* 91, 1973, p. 273-286, spéc. p. 276 ; Id., « À propos d'un sermon sur S. Possesseur, évêque de Verdun », *AB* 98, 1980, p. 386. L'incipit de *BHL* 8937 (« Licet per totius orbis ecclesias... ») coïncide aussi avec celui d'un sermon pour l'évêque Aurelius, vénéré à Hirsau, dont il faudrait vérifier la teneur (London, British Library, Add. 10933, f. 24-25, XV<sup>e</sup> s.).

11 Id., « À propos d'un sermon sur S. Possesseur » : à cette liste, dressée en 1980, ajouter Élaphe de Châlons, signalé par H. Fros, *Bibliotheca Hagiographica Latina. Novum Supplementum*, Bruxelles, 1986, p. 282, derrière le n° 2442.

12 Dans Paris, B.N.F., lat. 11759, f. 160v, XIII<sup>e</sup> s., le rubricateur n'a pas cherché à dissimuler l'adaptation à un saint nouveau : « Sermo beati Bernardi legendus in translatione sancti Frodoberti, quem fecit de sancto doctore, sed mutatis nominibus et miraculis ».

13 Les emprunts se font d'habitude à des auteurs célèbres : Hilaire et Césaire d'Arles, Alcuin, Milon de Saint-Amand, etc. Le prestige d'Alcuin doit, notamment, avoir aidé au succès des sermons pour Vaast et Willibrord, avant qu'ils ne tombent dans l'anonymat et deviennent réutilisables *ad libitum*.

14 C'est en raison de l'attribution à Milon que B. Krusch publia *BHL* 341b (MGH, *Script. rer. merov.*, t. 5, Hannoverae-Lipsiae, 1910, p. 459-470) ; de même, l'autorité d'Alcuin justifiait la réédition de *BHL* 8937 par W. Levison (MGH, *Script. rer. merov.*, t. 7, 1920, p. 138-141).

Bollandistes les excluait de la *Bibliotheca Hagiographica Latina* comme de leurs catalogues spécialisés de manuscrits hagiographiques latins. Leur pratique scientifique a heureusement changé sous l'impulsion d'Albert Poncelet : beaucoup de sermons parénétiqes sont analysés dans les inventaires publiés depuis 1909, et répertoriés dans le *Supplementum* de la *Bibliotheca Hagiographica Latina* paru en 1986. Mais les exclusions antérieures sont irréparables : personne ne peut reprendre sur nouveaux frais l'analyse de fonds comme Paris, Bruxelles ou Milan.

Or il existe au moins quatre raisons de ne pas isoler les sermons des Vies ou des Passions. La première est qu'un dossier hagiographique est un ensemble interactif, où chaque texte a joué un rôle par rapport aux autres ; pour en comprendre le fonctionnement et en étudier l'évolution, il est indispensable de ne pas en exclure a priori l'une ou l'autre pièce. La seconde intéresse l'histoire littéraire : un même hagiographe concevait parfois simultanément un récit en prose, un récit en vers et un sermon panégyrique, à la manière de Wurdisten pour saint Guénolé (*BHL* 8957-8959), ou d'Alcuin et Thiofrid pour saint Willibrord (*BHL* 8935-8939, 8940-8942) ; il n'est donc pas de bonne méthode de séparer ce qui pourrait avoir été le fruit d'une seule campagne rédactionnelle. Le troisième motif est que la présence de tels sermons à l'intérieur d'un manuscrit permet d'évaluer la vitalité d'un culte dans l'établissement propriétaire : une Vie ou une Passion isolée peut avoir été recopiée par routine, au hasard du modèle emprunté ; le fait inhabituel qu'elle soit escortée d'un ou plusieurs sermons révèle un besoin spécial, au même titre que l'insertion d'une translation ou d'un livret de miracles. S'il y a deux sermons ou plus, on peut même postuler, avec un faible risque d'erreur, la célébration d'une fête avec octave, c'est-à-dire d'un saint patron au sens strict, à titre principal ou secondaire. Enfin, la dernière raison est que les panégyriques illustrent comment, à telle ou telle époque, on exploitait une Vie ou une Passion dans une perspective pastorale. Il est donc légitime que ces textes méprisés soient réinsérés dans le territoire des historiens.

## II. Tradition manuscrite des sermons relatifs à Maurice

Dans la suite de l'exposé, les trois sermons en l'honneur de Maurice seront désignés par les chiffres romains, I, II, III. En voici les coordonnées :

I. *Inc.* Sacra haec hodierna sollempnitas, f. k., nobis est amabiliter cum summa reuerentia excolenda, in qua beatus ac uenerabilis Christi martyr Mauricius cum commilitonibus suis palmam martyrii adsecuti... *Expl.* per bonos actus illorum uestigia teneamus, ut in die iudicii remunerati cum ipsis uitam possideamus aeternam, donante D. n. I. C. qui...

II. *Inc.* Hodierna sollempnitas, f. k., nos ammonet a presentis uitae amore disiungere, ut in caelestis patriae gloria sanctorum ualeamus beata consortia adipisci... *Expl.* Nos uero operemur in Domino, ut sequamur membra eius, ut peruenire ualeamus ad aeterna premia, ipso adiuuante qui...

III *Inc.* Splendidissimam huius diei sollempnitatem cum officiosis celebramus obsequiis, tum diuinis frequentamus canticis... *Expl.* deposcentes nos carnis et saeculi implicamento liberari, et qua laetamini beatitudine donari, quatinus qui triumphat in uobis, gloriatur et in nobis, optinente simul et largiente D. n. I. C., qui...

Que des Passions ou des Vies soient associées à un ou deux sermons est un fait banal. Le chiffre de trois est déjà plus rare, d'autant que les sermons pour Maurice paraissent tous originaux, je veux dire que le nom de Maurice ne semble pas y avoir été substitué à celui d'un autre saint. Voici la liste des témoins que j'en ai repérés à ce jour. Pour les raisons

évoquées plus haut, un tel relevé ne peut prétendre à l'exhaustivité, mais suffit à donner une idée de l'ampleur et de l'extension de la diffusion.

1. Angers, B.M., 121 (113), XI<sup>e</sup> s., Saint-Nicolas d'Angers, O.S.B. ; lectionnaire de l'office<sup>15</sup> – f. 241v-243v : I, tronqué et contaminé ; 243v-245 : II, tronqué et contaminé ; les deux textes, divisés en huit leçons, figurent dans un supplément hors calendrier, derrière des extraits de *BHL* 5737 ; le corps du manuscrit, aux f. 133v-136v, renferme la Passion *BHL* 5741 divisée en 12 leçons.

[= An]

2. Angers, B.M., 801 (717), XI<sup>e</sup> s., Saint-Serge d'Angers, O.S.B. ; légendier<sup>16</sup> – f. 126-129 : I ; f. 129-130 : II ; les sermons suivent la Passion *BHL* 5743.

[= A]

3. Bruxelles, B.R., 7483-7486 (VDG 3181), XIII<sup>e</sup> s., Bonnefontaine, O.Cist. ; légendier<sup>17</sup> – f. 38v-39v + 50rv (par erreur de foliotation) : I ; derrière la Passion *BHL* 5745 ; une copie de cet exemplaire est conservé dans Bruxelles, Bibl. Boll. 147, f. 217-218v + 220 rv<sup>18</sup>, XVII<sup>e</sup> s., avec une mention de provenance : « ex ms<sup>o</sup> monasterii Boni Fontis » ; les lacunes occasionnées dans le légendier médiéval par le découpage d'une lettre ornée se retrouvent dans la copie bollandienne<sup>19</sup>.

[= B]

4. Cambridge, Fitzwilliam Museum, McClean 100 (Ashburnham XC), XI<sup>e</sup> s., Ouest de la France (diocèse d'Angers) ; légendier<sup>20</sup> – f. 139v-140v : II ; derrière la Passion *BHL* 5739 et les Miracles 5757, 5759-60 ; à la fin du texte, le scribe a renvoyé à un homélaire de sa maison, où se trouvait une copie de I : « Item alius sermo in natale sancti Mauricii sociorumque eius, qui ita incipit : Sacra haec hodierna solempnitas, fratres karissimi, nobis est amabiliter cum summa reuerentia excolenda. Require eum in omeliario ».

[= C]

15 J. Van der Straeten, *Les manuscrits hagiographiques d'Orléans, Tours et Angers*, Bruxelles, 1982 (Subsidia hagiographica, 64), p. 199-213 ; J. Vezin, *Les scriptoria d'Angers au XI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1974 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques, 322), p. 76-77, 232-233 et pl. 36. Vezin note la présence, aux f. 68v-72, du récit d'une translation de Nicolas survenue en 1087, qui fut copié d'une écriture de peu postérieure à celle du corps du manuscrit.

16 Van der Straeten, *Les manuscrits hagiographiques d'Orléans...*, p. 241-244 ; Vezin, *Les scriptoria d'Angers*, p. 98 et 160.

17 *Catalogus codicum hagiographicorum Bibl. Reg. Bruxellensis*, pars 1, t. 2, Bruxellis, 1889, p. 59-70 (sermon non cité) ; J. Van den Gheyn, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque royale de Belgique*, t. 5, Bruxelles, 1905, p. 150-153 (avec foliotation rectifiée, mais non reportée dans le manuscrit). Bonnefontaine est une fille de Signy, située comme celle-ci dans le département des Ardennes.

18 Il n'y a jamais eu de f. 219.

19 Le recueil de Bruxelles a appartenu aux anciens Bollandistes ; il est analysé, dans les catalogues, sans mention de provenance médiévale. J'avais déjà proposé de l'identifier avec le légendier de Bonnefontaine : cf. « Notes sur la genèse et sur la diffusion du *Liber de Natalitiis* », RHT 6, 1976, p. 174. L'observation faite ici confirme l'hypothèse.

20 M. R. James, *A Descriptive Catalogue of the McClean Collection of Manuscripts in the Fitzwilliam Museum*, Cambridge, 1912, p. 217ss. et pl. 65. Cette notice propose une origine germanique ; dans l'exemplaire conservé sur place, l'indication a été corrigée par B. Bischoff en « Typically Angers Script » (renseignement communiqué à Vezin : cf. *Les scriptoria d'Angers*, p. 99, où le manuscrit est cité, sans avoir été étudié). Il existe des divisions marginales en 12 leçons, ce qui implique un usage monastique.

5. Charleville-Mézières, B.M., 196 F<sup>2</sup>, début du XIII<sup>e</sup> s., Signy, O.Cist. ; légendier<sup>21</sup> – f. 163-164v : I ; derrière la Passion *BHL* 5737 (prol.), 5740, 5745.

[= *Ch*]

6. Lucca, Bibl. capitolare, P+, milieu du XII<sup>e</sup> s., Lucques ; légendier<sup>22</sup> – f. 116v-117 : I ; derrière la Passion *BHL* 5743.

7. Milano, Bibl. Ambrosiana, B 55 inf., première moitié du XII<sup>e</sup> s., Cathédrale de Milan ; légendier<sup>23</sup> – f. 143v-145 : I ; derrière l'une des recensions de la Passion anonyme<sup>24</sup>.

[= *Mi*]

8. Montpellier, Bibl. Interuniversitaire, Médecine, H 1, t. 2, deuxième moitié du XII<sup>e</sup> s. (ca 1170), Clairvaux, O.Cist. ; légendier (proche de l'archétype du *Liber de natalitiis*)<sup>25</sup> – f. 79rv : II, tronqué ; derrière la Passion *BHL* 5747, et les miracles 5757, 5759-5760.

9. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 22243, XII<sup>e</sup> s. (compilé sous l'abbé Gebhardus, 1141-1191), Windberg, O.Praem. ; légendier<sup>26</sup> – f. 77-78 : II ; f. 78-80 : I ; les sermons suivent directement la Passion *BHL* 5745, précédée quelques feuillets plus haut du récit d'Eucher.

[= *M*]

10. Nantes, Musée Dobrée, 1, XI<sup>e</sup> s., Saint-Laud d'Angers, O.Can. ; homélaire-légendier<sup>27</sup> – f. 248-249v : I ; f. 249v-250 : II ; les sermons suivent l'une des recensions de la Passion anonyme.

[= *N*]

11. Paris, B.N.F., lat. 3801, XI<sup>e</sup> s., Saint-Bénigne de Dijon, O.S.B. ; recueil de sermons pour la collation<sup>28</sup> – f. 13-15 : I ; f. 15-16 : II ; f. 16rv : III ; aucune Passion de Maurice ne figure dans le volume.

[= *P*]

21 J. Van der Straeten, *Les manuscrits hagiographiques de Charleville, Verdun et Saint-Mihiel*, Bruxelles, 1974 (Subsidia hagiographica, 56), p. 34-39.

22 Cf. B. de Gaiffier, « Catalogue des Passionnaires de la Bibliothèque capitulaire de Lucques », dans *Recherches d'hagiographie latine*, Bruxelles, 1971 (Subsidia hagiographica, 52), p. 77-124, spéc. p. 116-124.

23 « Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecae Ambrosianae Mediolanensis », AB 11, 1892, p. 252-269 (daté du XI<sup>e</sup> s. ; sermon non cité).

24 Le dossier de Maurice est si complexe que les renseignements des catalogues anciens sont souvent insuffisants ou erronés. Les numéros des Passions donnés dans cette liste n'ont pas toujours pu être vérifiés sur les originaux et sont donc à accepter sous réserve.

25 H. Moretus, « Catalogus codicum hagiographicorum latinorum Bibliothecae scholae medicinae in Universitate Montepessulanensi », AB 34-35 (1915-16, paru en 1921), p. 228-305, spéc. p. 230-233 ; H. Rochais, *Un légendier cistercien de la fin du XII<sup>e</sup> siècle : le Liber de natalitiis et de quelques grands légendiers des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> s.*, Rochefort (Belgique), 1975, t. 1, p. 59-65 ; F. Dolbeau, « Notes sur la genèse et sur la diffusion du *Liber de natalitiis* », RHT 6, 1976, p. 167-168.

26 « De legendario Windbergensi », AB 17, 1898, p. 97-122, spéc. p. 114-116.

27 G. Durville, *Catalogue de la bibliothèque du musée Thomas Dobrée*, Nantes, 1904, t. 1, p. 1-54 et 637-638 ; Vezin, *Les scriptoria d'Angers*, p. 230-232 et pl. 7-9. L'origine angevine est indiscutable ; la provenance de Saint-Laud n'est garantie que par des marques d'appartenance des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles.

28 *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum ... qui asservantur in bibliotheca nationali Parisiensi*, t. 1, Bruxellis, 1889, p. 329-331 (sermons non cités) ; *Bibliothèque Nationale. Catalogue général des manuscrits latins*, t. 7, Paris, 1988, p. 201-205 (excellente notice, due à R. Étaix et M.-H. Tesnière).

12. Paris, B.N.F., lat. 5353, XIII<sup>e</sup> s., Bonport, O.Cist. ; légendier (exemplaire du *Liber de natalitiis*)<sup>29</sup> – f. 69rv : II, tronqué ; derrière la Passion *BHL* 5747, et les miracles 5757, 5759-5760.

13. Paris, B.N.F., lat. 11748, X<sup>e</sup> s., Saint-Maur-des-Fossés, O.S.B. ; légendier<sup>30</sup> – f. 52-53 : I, f. 53rv : II ; les sermons précèdent la Passion *BHL* 5739.

[= Q]

14. Paris, B.N.F., lat. 14651, XV<sup>e</sup> s., Saint-Victor de Paris, O.Can. ; légendier (en relation avec le *Liber de natalitiis*)<sup>31</sup> – f. 260v-261 : II, tronqué ; derrière la Passion *BHL* 5747, et les miracles 5757, 5759-5760.

15. Paris, B.N.F., lat. 16733, fin XII<sup>e</sup> s., Châalis, O.Cist., puis Saint-Martin-des-Champs ; légendier (exemplaire du *Liber de natalitiis*)<sup>32</sup> — f. 44v : II, tronqué ; derrière la Passion *BHL* 5747, et les miracles 5757, 5759-5760.

16. Paris, B.N.F., lat. 17006, début XIII<sup>e</sup> s., Le Val, O.Cist., puis Feuillants de Paris ; légendier (exemplaire du *Liber de natalitiis*)<sup>33</sup> — f. 64v-65 : II, tronqué ; derrière la Passion *BHL* 5747, et les miracles 5757, 5759-5760.

17. Reims, B.M., 1408 (*olim* 1142/780), deuxième moitié du XII<sup>e</sup> s. (Saint-Thierry), légendier<sup>34</sup> – f. 218v-220v : I ; derrière la Passion *BHL* 5737 (prol.), 5740, 5745.

[= R]

18. Roma, Bibl. Angelica, lat. 1269, XIII<sup>e</sup> s. ; offert en 1722 par un évêque de Sion, Mgr de Supersaxo, au nonce et futur Cardinal D. Passionei, lors d'une visite canonique de Saint-Maurice-en-Valais ; légendier<sup>35</sup> – p. 356-359 : I ; derrière la Passion *BHL* 5737 (prol.), 5741.

[= Ro]

19. Roma, Bibl. Casanatense, 719, milieu XII<sup>e</sup> s., région de Pistoia ; légendier<sup>36</sup> — f. 140-141 : I ; derrière la Passion *BHL* 5743.

29 *Catal. cod. hag. lat. Paris.*, t. 2, 1890, p. 304-311 (sermon non cité) ; Rochais, t. 1, p. 82 ; Dolbeau, « Notes », p. 164-165 ; Id., « Anciens possesseurs des manuscrits hagiographiques latins conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris », *RHT* 9, 1979, p. 204-205 (pour la provenance).

30 *Catal. cod. hag. lat. Paris.*, t. 3, 1893, p. 4-9 (sermons non cités) ; W. Levison, « Conspectus codicum hagiographicorum », dans *MGH, Script. rer. merov.*, t. 7, 1920, p. 529-706, spéc. p. 645-646.

31 *Catal. cod. hag. lat. Paris.*, t. 3, p. 262-271 (sermon non cité) ; Rochais, t. 1, p. 75-77 ; Dolbeau, « Notes », p. 155. Une autre copie de la Passion de Maurice se lit aux feuillets 205v-208v.

32 *Catal. cod. hag. lat. Paris.*, t. 3, p. 342-346 (sermon non cité) ; Rochais, t. 1, p. 49-58 ; Dolbeau, « Notes », p. 158 ; Id., « Le légendier de Châalis », *AB* 117, 1999, p. 388-393.

33 *Catal. cod. hag. lat. Paris.*, t. 3, p. 394-396 (sermon non cité) ; Rochais, t. 1, p. 80-81 ; Dolbeau, « Notes », p. 163 ; Id., « Anciens possesseurs », p. 230.

34 H. Lorient, *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements*, t. 39, Paris, 1904, p. 621-631 ; F. Dolbeau, « Typologie et formation des collections hagiographiques d'après les recueils de l'abbaye de Saint-Thierry », dans *Saint-Thierry, une abbaye du VI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Saint-Thierry, 1979, p. 159-182, spéc. p. 170-173.

35 A. Poncelet, *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecarum Romanarum praeter quam Vaticanarum*, Bruxellis, 1909 (*Subsidia hagiographica*, 9), p. 206-212. La bibliothèque de Saint-Maurice ayant brûlé en 1693, il paraît exclu qu'on ait pu aliéner ainsi l'un des rares livres à avoir échappé à l'incendie. Selon toute vraisemblance, avant 1722, le légendier de l'Angelica était la propriété de Mgr de Supersaxo, qui était bibliophile.

36 *Ibid.*, p. 236-243 (où il est daté du XI<sup>e</sup> s.). L'origine mentionnée a été proposée par E. B. Garrison, *Studies in the history of Mediaeval Italian painting*, t. 3, Florence, 1957-58, p. 39-40 et *passim*.

20. Roma, San Giovanni in Laterano A 81, milieu XII<sup>e</sup> s., région de Lucques ; légendier<sup>37</sup> — f. 113v-115 : I ; derrière la Passion *BHL* 5743.

[= *La*]

Cette liste de vingt manuscrits manifeste le statut secondaire ou complémentaire des sermons. Tous les témoins sauf un, le n° 11 provenant de Saint-Bénigne de Dijon, renferment également au moins une des Passions de la Légion Thébaïne. Il est vrai que l'image est faussée parce que le dépouillement systématique des recueils homilétiques est moins avancé que celui des légendiers : le n° 4 signale notamment la présence du Sermon I dans un homélaire qui n'a pu être identifié. Les découvertes que laissent espérer les progrès du catalogue devraient donc se faire surtout de ce côté, mais sans modifier radicalement le tableau d'ensemble.

La diffusion des trois textes est plutôt inégale : avec l'aide de Raymond Étaix<sup>38</sup>, j'ai recensé respectivement 14 et 12 copies des Sermons I et II, mais une seule du Sermon III, là encore dans le recueil de Saint-Bénigne, sur lequel il faudra revenir. Ces chiffres sont d'ailleurs trompeurs. En ce qui concerne I, l'existence de deux copies supplémentaires est garantie par la documentation ancienne : l'une est celle qu'atteste le renvoi interne du n° 4 ; l'autre se lisait jadis, derrière la Passion *BHL* 5746, dans un légendier de Saint-Remi de Reims, brûlé en 1774<sup>39</sup>. En revanche, pour le Sermon II, le nombre d'exemplaires est gonflé par l'insertion d'une copie du texte dans le modèle d'un légendier compilé en milieu cistercien et reproduit ensuite presque sans changement : le *Liber de natalitiis*. De cette collection, le n° 8 est une sorte de prototype ; les n° 12, 15 et 16, des représentants directs ; le n° 14, une forme apparentée et sélective. Le *Liber* est encore attesté par d'autres séries, où manque le volume incluant le 22 septembre, c'est-à-dire le jour où étaient fêtés Maurice et ses compagnons. Mis à part ces témoins, où du reste le Sermon II est tronqué d'un tiers, les autres représentants du texte comportent aussi le Sermon I (in extenso, ou, dans le cas du n° 4, sous forme de renvoi).

Le texte majeur, auquel sont subordonnés les deux autres, est à l'évidence, le Sermon I. Celui-ci est respectivement deux et trois fois plus long que les Sermons II et III. De plus, il est copié d'habitude en première position : le recueil de Saint-Bénigne transmet une série I-II-III ; quatre manuscrits (n° 1-2, 10, 13) donnent la séquence I-II, tandis qu'un seul (le n° 9, qui est aussi l'unique témoin germanique) adopte l'ordre inverse II-I. Enfin, le Sermon I s'est diffusé sur une zone plus vaste, dans la mesure où il est seul à avoir circulé en Italie (n° 6-7, 19-20). L'étroitesse des liens entre I et II est confirmée par

37 *Ibid.*, p. 69-79 (où il est daté du XI<sup>e</sup> s.). Origine proposée par Garrison, *ibid.*, t. 1, Florence, 1953-54, p. 177-191 (où il est daté de *ca* 1125-1140). Ch. S. Buchanan (« Evidence of a Scriptorium at the reformed Canonry of S. Frediano in Lucca », *Scriptorium* 57, 2003, p. 3-26) confirme cette origine, mais remonte la datation au premier quart du XII<sup>e</sup> siècle. Je remercie Mgr Louis Duval-Arnould de m'avoir facilité la consultation de ce témoin.

38 Qui m'a communiqué, avec une extrême générosité, l'abondante documentation dont il disposait sur le dossier homilétique de Maurice.

39 Cf. F. Dolbeau, « Documents du XVI<sup>e</sup> siècle relatifs aux manuscrits de Saint-Remi de Reims », chez P. Lardet (éd.), *La tradition vive. Mélanges d'histoire des textes en l'honneur de Louis Holtz*, Turnhout : Brepols, 2003 (*Bibliologia*, 20), p. 59-82, spéc. p. 72 n° 12 : « Mauriti et soc. cum breuissima pfeatione nec non epistula 6 fol. Item sermo in eorum festo. Inc. Sacra hec hodierna solemnitas, 2 fol. et dimidium ». Vers la fin du XVII<sup>e</sup> s., ce volume était daté d'environ 500 ans, ce qui suggère une datation au XII<sup>e</sup> siècle.

la contamination qui affecte le lectionnaire Angers 121 (n° 1) : le scribe y a tronqué, à l'intérieur du § 8, sa copie de I qu'il conclut de façon abrupte à l'aide de la dernière phrase de II : « ... a malo opere cessando (ligne 92). Nos uero operemur in Domino, ut sequamur membra eius, ut peruenire ualeamus ad aeterna premia, ipso adiuuante qui uiuit... Amen » ; de façon symétrique, il a interrompu sa copie de II juste avant cette phrase, avant de transcrire à la suite les § 9-11 de I. Le résultat est que les deux textes ont échangé leur finale ; l'objectif du scribe était apparemment d'obtenir des lectures de longueur mieux équilibrée.

L'examen des origines ou des provenances révèle que la majorité des témoins fut transcrite en France, plus spécialement dans les régions septentrionales. On aimerait en savoir davantage sur l'origine du n° 18, qui pourrait, d'après son ex-dono, avoir séjourné en Valais. Le premier possesseur en était un établissement canonial, qui suivait la règle de saint Augustin, d'après le qualificatif de *patris nostri* attribué à l'évêque d'Hippone (p. 240) ; les spécificités notables sont une recension développée d'une Vie de saint Théodore (ou Théodule) de Martigny-Sion, et la présence de trois saints évêques de Châlons-en-Champagne, Alpin, Memmie et Élaphe. Le volume, en tout état de cause, est plutôt tardif. Le légendier de Cambridge, d'après son sanctoral, ne peut être d'origine anglaise ; il s'agit clairement d'un livre du diocèse d'Angers<sup>40</sup>, transféré en Grande-Bretagne par l'intermédiaire d'un collectionneur privé<sup>41</sup>. Dans l'état présent des recherches, les pays germaniques sont représentés par un légendier isolé, ayant appartenu à une maison de Prémontrés, c'est-à-dire d'un ordre né en France du Nord<sup>42</sup> ; l'Italie, avec quatre copies du Sermon I, est un peu mieux couverte, mais par des légendiers dont un seul semble antérieur à 1150, alors qu'on relève en France quatre manuscrits du XI<sup>e</sup> et un du X<sup>e</sup> siècle. Au vu des témoins répertoriés, je serais enclin à localiser la rédaction des trois sermons en France septentrionale.

Le plus ancien témoin des Sermons I et II (n° 13) est un légendier de Saint-Maur-des-Fossés, près de Paris, passé ensuite à Saint-Germain-des-Prés. Les autres manuscrits se répartissent en trois régions extérieures à l'Île-de-France : un pôle mineur, pour le seul Sermon I, en Champagne-Ardenne ; deux pôles majeurs, qui concernent les séquences I-II et I-II-III, autour d'Angers et à Dijon. Le pôle mineur regroupe les numéros 3, 5 et 17, ainsi que le manuscrit brûlé de Saint-Remi de Reims : la diffusion du Sermon I s'est ici effectuée à travers un processus banal de prêts de légendiers ; du fait que Maurice ne jouissait pas, en ces lieux, d'un culte particulier, les textes le concernant couraient en permanence le risque d'être supprimés, comme cela d'ailleurs se produisit dans un légendier de Saint-Nicaise de Reims, apparenté aux numéros 5 et 17<sup>43</sup>.

40 Les dossiers de Florent (vénéré au Mont-Glonne et près de Saumur) et de Maurille (évêque d'Angers) ont été soigneusement annotés par un lecteur du XVII<sup>e</sup> s., qui donne, en marge, les transcriptions françaises de noms de lieux. Celui-ci précise même, au f. 132v, la disposition de la sépulture de Maurille, dans l'église d'Angers placée sous son vocable : « ces deux caveaux sont à St Maurille dans le chœur sous le pont » : il a donc une connaissance directe des lieux.

41 Le comte d'Ashburnham, qui acquit beaucoup de ses livres auprès de Libri.

42 Ce légendier ou un recueil analogue fut ensuite exploité par le compilateur du Grand légendier autrichien, qui n'a pas retenu les sermons pour Maurice.

43 Cf. Dolbeau, « Typologie et formation », p. 172.

La situation à Angers comme à Dijon était différente. Depuis des temps immémoriaux, la cathédrale d'Angers était placée sous le patronage de Maurice, dont elle possédait des reliques, apportées, selon la tradition, par saint Martin, évêque de Tours<sup>44</sup> ; d'où la transcription des numéros 1, 3 et 10, qui ont appartenu à trois établissements situés sous les murailles mêmes de la ville : Saint-Serge, Saint-Nicolas et Saint-Laud ; le n° 4 est également originaire du diocèse d'Angers, même s'il transmet le Sermon II sous une forme un peu différente. Les rubriques d'Angers 121 montrent qu'au moins à Saint-Nicolas, la lecture de I se faisait le dimanche suivant le 22 septembre (« Dominica infra octavam S. Mauricii ») et celle de II, à une fête durant l'octave (« In octava S. Mauricii »).

À Dijon, qui appartenait au diocèse de Langres, le culte des martyrs thébains était localisé chez les bénédictins de Saint-Bénigne. Leur abbaye possédait aussi des restes de Maurice, comme l'atteste, entre autres, un sermon inédit qu'on lisait en ce lieu pour la fête des reliques<sup>45</sup>. Selon la chronique locale, le roi Gontran († 593) avait réglé que l'office divin serait chanté, à Dijon, jour et nuit, comme à Agaune : le culte de Maurice pourrait donc remonter aux origines du monastère<sup>46</sup>. Quoi qu'il en soit, à date ancienne, l'abbaye est parfois mentionnée sous le double vocable de Bénigne et Maurice<sup>47</sup> ; et c'était au chef de la Légion Thébaïne, associé à Bénigne et à tous les saints, qu'était dédié le maître-autel de l'église supérieure de l'abbaye, lorsque les clunisiens s'y installèrent en 989<sup>48</sup>. Ensuite, Maurice paraît avoir été éclipsé par Bénigne. L'abbé Guillaume de Volpiano (990-1031), lorsqu'il consacra Fructuaria en Italie du Nord, plaça sa fondation sous les vocables de la Vierge, de Bénigne et de tous les saints, écartant ainsi Maurice de la liste des patrons<sup>49</sup>. À Saint-Bénigne, au XIII<sup>e</sup> s., le *natalis* de Bénigne était classé parmi les fêtes

44 Au départ, la cathédrale était placée sous le double patronage de la Vierge et de Maurice, mais celui de Marie fut peu à peu éclipsé, avant de disparaître à partir du XII<sup>e</sup> s. ; les reliques venaient certainement de Tours, où elles étaient peut-être arrivées au début du VI<sup>e</sup> s., lorsque trois évêques d'origine bourguignonne se succédèrent sur ce siège : cf. Ewig (cit., n. 2), p. 304. Des relations directes durent s'établir ensuite entre Angers et Saint-Maurice, puisque l'abbaye possédait des reliques de saint Maurille, évêque d'Angers († 453) : cf. J.-M. Theurillat, *L'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune. Des origines à la réforme canoniale, 515-830*, Sion, 1954 (extrait de *Vallesia* 9, 1954), p. 86-87 n° 7 et planche III (authentique du VIII<sup>e</sup> s. portant la mention : « reliquiis sancti Maurilione »).

45 Paris, B.N.F., lat. 3801, f. 24v-26. Maurice y est placé sur le même plan que Bénigne : « Laudemus igitur gloriosos viros et Dei cultores in generatione sua, Benignum videlicet atque Mauricum, homines nimirum magnos, uirtute heroes, prudentia perspicaces, quorum corpora quolibet casu praeuenta in pace quiescunt et nomina eorum uiuunt in generatione et generationem. Horum sapientiam populis narremus et laudem eorum in ecclesiis memoremus. Luculentioribus etiam preconibus adtollamus, passionis eorum agonem suo in tempore officiosissimis animis percolamus... ».

46 Cf. L. Chomton, *Histoire de l'Église Saint-Bénigne de Dijon*, Dijon, 1900, p. 63 ; R. Folz, J. Marilier, *Chartes et documents de Saint-Bénigne de Dijon*, t. 1. VI<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles, Dijon, 1986, p. 46-47, n° 7.

47 Chomton, p. 63, 132, 236-237 ; Folz-Marilier, p. 133-135 n° 101 ; G. Chevrier, M. Chaume, *Chartes et documents de Saint-Bénigne de Dijon*, t. 2. 990-1124, Dijon, 1943, p. 95-97 n° 315.

48 Chomton, p. 94ss. ; C. Heitz, « Lumières anciennes et nouvelles sur Saint-Bénigne de Dijon », dans C. Heitz - F. Héber-Suffrin (éd.), *Du VIII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle : Édifices monastiques et culte en Lorraine et en Bourgogne*, Nanterre, 1977, p. 64-106, spéc. p. 70 : « Principale altare est sacratum in honore sanctorum Mauricii atque Benigni simulque omnium sanctorum ». Notons en passant que Bénigne était fêté le premier novembre, jour de la Toussaint.

49 *Vita Willelmi*, 9, éd. N. Bulst, chez J. France, *Rodulfi Glabri Historiarum libri quinque...*, Oxford, 1989 (Oxford Medieval Texts), p. 278 : « Ibi nanque locari precepit basilica, qua presente Arduino rege cum aliquibus episcopis sacrari iussit in honore sanctae genetricis Dei Mariae sanctique Benigni martyris atque omnium sanctorum ».



*praecipuae*, avec Noël, Pâques, la Pentecôte, la Trinité, l'Assomption et la Toussaint ; celui de Maurice figurait seulement dans la catégorie suivante, parmi les fêtes *duplices* ou *principales*, avec l'Épiphanie, l'Annonciation, l'Ascension, la Dédicace, la Saint-Étienne<sup>50</sup>, etc.

Le coutumier de Saint-Bénigne, dans la version tardive qui nous est parvenue, ne mentionne que le Sermon I, et cela dans le chapitre intitulé *De libris ad collationem legendis*<sup>51</sup> :

De sancto Benedicto legitur sermo *Festiua beatissimi Benedicti*. De sancto Mauricio sociisque eius sermo *Sacra haec hodierna*. In festo omnium sanctorum sermo *Solemnitas omnium sanctorum*. In festiuitate sancti Benigni legitur sermo *Inter fortissimos* ; require uersus medium supradicti sermonis. Isti tres sermones continentur in quodam uolumine, uersus principium, quod ita incipit *Festiua beatissimi Benedicti*.

Cet extrait est intéressant, à plus d'un titre. D'abord, il illustre le statut privilégié et la fonction du Sermon I. Ensuite, le manuscrit, auquel il est fait allusion, correspond à notre n° 11, du XI<sup>e</sup> s. : Paris, B.N.F., lat. 3801<sup>52</sup>. Dans ses 26 premiers feuillets, excepté la Passion de saint Bénigne (f. 9v-12), ce recueil ne renferme que des sermons pour les fêtes des saints, dont voici le détail :

f. 1-4v.– Sermon 3 d'Odon de Cluny, pour la saint Benoît : *Festiua beatissimi Benedicti* (P.L. 133, 721-729). A Dijon, il est probable que ce texte fut introduit dans les usages, au moment de l'arrivée des moines de Cluny, c'est-à-dire après 989.

f. 5-9.– Sermon pour la Toussaint, sûrement composé à Dijon, afin d'associer la mémoire particulière de Bénigne à celle des grandes catégories de saints : anges, patriarches et prophètes, apôtres, martyrs, confesseurs et vierges. L'orateur s'est inspiré du sermon très répandu, « *Legimus in ecclesiasticis historiis* », dont la plus ancienne copie connue remonte au second quart du IX<sup>e</sup> siècle<sup>53</sup>. Seule est imprimée la section sur Bénigne (f.7rv, inc. *Inter fortissimos*<sup>54</sup>), annoncée marginalement par les mots : « *Hic incipit sermo sancti Benigni ad collationem* ».

f. 13-15, 15-16, 16rv.– Sermons I-III : I « *Sermo in festiuitate sanctorum martyrum thebeorum* », II « *Item sermo unde supra* », III « *Item alius sermo* ».

f. 17-24v. – Cinq sermons d'Augustin pour des fêtes de martyrs (S. 330, 305, 65, 285 [partiel], 64 [exc.] + 329), dont deux sont interpolés en finale, afin qu'y figurent des allusions à Bénigne. Ces additions intempestives ont été grattées par la suite.

f. 24v-26. – Sermon inédit, sûrement composé à Dijon, pour la fête des reliques de Saint-Bénigne ; imputé initialement à Augustin, dont le nom fut ensuite supprimé par grattage.

Avec le f. 13, débute un nouveau quaternion. Tous les textes sont divisés de première main ou marginalement, en trois ou huit lectures, et parfois successivement selon les deux systèmes. On trouve ainsi des indications de huit, trois et trois leçons dans les marges respectives des Sermons I, II et III. Il est clair que ce petit recueil a été réuni, pour la lecture à l'office, à l'usage spécifique de Saint-Bénigne. Le coutumier de l'abbaye nous

50 Chomton, p. 350-354 ; voir aussi pour une classification analogue, Heitz, p. 85-94.

51 Chomton, p. 435-436 (extrait cité : p. 436). Cette liste de lectures *ad collationem* n'a pas été exploitée par D. Nebbiai-Dalla Guarda, « Les listes médiévales de lectures monastiques », RBén 96, 1986, p. 271-326.

52 Le fait est déjà mentionné dans le Catalogue de la Bibliothèque Nationale de France (cit. n. 28), p. 204.

53 Cf. J. E. Cross, « *Legimus in ecclesiasticis historiis* » : a Sermon for All Saints, and its Use in Old English Prose », *Traditio* 33, 1977, p. 101-135, spéc. p. 102.

54 Dans *Acta Sanctorum*, Nov. t. 1, p. 189.

informe qu'au moins à partir du XIII<sup>e</sup> s. certains textes étaient désormais affectés aux lectures *ad collationem*.

Que conclure de cette analyse ? Le contexte immédiat des sermons pour Maurice livre plusieurs enseignements. La série fut sans doute réunie, au vu du texte initial, dans les décennies postérieures à 989 ; d'après l'écriture de *P* sous l'abbé Guillaume de Volpiano († 1031) ou, au plus tard, sous son successeur immédiat, Halinard (1031-1052). Elle renferme à la fois des œuvres antérieures, mais souvent interpolées, et des productions locales. Les Sermons I-II, du fait qu'ils sont attestés dans un manuscrit plus ancien (notre n° 13, de Saint-Maur-des-Fossés), appartiennent sans doute à la première catégorie ; en revanche, le Sermon III, inconnu ailleurs, pourrait relever de la seconde. Telles sont les hypothèses de travail, que permettent de formuler les données de la critique externe. Voyons maintenant si l'examen des textes eux-mêmes confirme ou non ces hypothèses.

### III. Datation et localisation du Sermon III

Le cas le plus simple est celui du Sermon III. Celui-ci pourrait aussi être qualifié d'homélie, car il vise à montrer combien les martyrs thébains étaient fidèles à l'évangile des Béatitudes<sup>55</sup>. En l'éditant, je me suis rendu compte qu'il reproduisait textuellement un extrait emprunté à un auteur auxerrois, l'Homélie II 50 d'Héric pour le commun de plusieurs martyrs<sup>56</sup>. D'autre part, le Catalogue de la Bibliothèque Nationale, grâce à un renvoi judicieux, permet de constater qu'il en existait une adaptation, légèrement interpolée, destinée à la fête d'un confesseur bourguignon, Jean de Réôme. Cette adaptation s'est transmise dans deux manuscrits de la fin du X<sup>e</sup> ou du tout début du XI<sup>e</sup> siècle<sup>57</sup> :

— Semur-en-Auxois, Bibl. mun. 1, f. 27v-29v [= S]<sup>58</sup> ;

— Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 493, f. 113-114 [= V]<sup>59</sup>.

Comme le texte original d'Héric est parfois mieux préservé dans *SV* que dans *P*, il faut conclure que l'adaptateur disposait d'un modèle antérieur à *P* et de meilleure qualité. Supposer une influence inverse, de *SV* sur *P* serait absurde, puisque *SV* ont gardé la mention des martyrs thébains, tandis que *P* ignore le nom et la personnalité de Jean de Réôme.

55 Cette péricope, qu'on lisait – comme le rappelle l'orateur – au commun de plusieurs martyrs, était aussi l'évangile du 22 septembre : voir, par exemple, l'office neumé de saint Maurice que contient Paris, B.N.F., lat. 12601, f. 121v-125v, un manuscrit copié à Cluny dans le dernier tiers du XI<sup>e</sup> s. L'un des commentaires classiques des Béatitudes était le Sermon 95 de Léon le Grand (c'était notamment le choix de Cluny, d'après l'incipit cité).

56 Éd. R. Quadri-R. Demeulenaere, *Heirici Autisiodorensis Homiliae per circulum anni II. Pars aestiua*, CCCM 116B, Turnholti, 1994, p. 474, l. 280-289. Le texte de cette homélie, peu répandue, repose seulement sur quatre témoins des XII<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> s. : l'emprunt signalé ici remonte plus haut dans la tradition et pourrait donc sauvegarder des leçons authentiques, par exemple les mots « cernendo gloriose uiuitis » absents de la tradition directe.

57 Dans les deux témoins, elle est associée à un sermon du même genre, débutant par les mots : « Sanctorum mortem semper in conspectu domini pretiosam... » (éd. J. Mabillon, *Acta SS. O.S.B.*, t. 1, Paris, 1668, p. 642), qui servit aussi à commémorer Frodoberth de Montier-la-Celle (cf. Paris, B.N.F., lat. 11764, f. 198rv, XVII<sup>e</sup> s.), et Gérard de la Sauve-Majeure (cf. *P.L.* 211, 563-566).

58 Cf. Levison, « Conspectus codicum hagiographicorum » (cit. n. 30), p. 681 (homélie non relevée). S renferme aussi une copie de la Passion anonyme de saint Maurice (cf. Chevalley, p. 84).

59 Cf. Levison, *ibid.*, p. 666 ; A. Wilmart, *Codices Reginenses Latini*, t. 2, Vatican, 1945, p. 696-699 (l'auteur estime que ce livret, composé pour Réôme, a séjourné ensuite à Saint-Germain d'Auxerre).

Ces observations ont une portée géographique et chronologique. Jean de Réôme a donné son nom à Moutiers-Saint-Jean, dans l'ancien diocèse de Langres et l'actuel département de la Côte d'Or. L'emprunt à Héric en amont, l'adaptation du sermon à Jean en aval rendent extrêmement probable une composition du texte en Bourgogne. Naturellement, dans cette région, le culte de Maurice n'était pas limité à Saint-Bénigne ; il était actif ailleurs aussi, par exemple à Saint-Germain d'Auxerre, dont l'église primitive, du vivant de saint Germain, était dédiée à Maurice<sup>60</sup>. Mais l'existence de *P* et le contexte du sermon discuté plus haut font nettement pencher la balance en faveur de Saint-Bénigne. Or, durant une brève période, entre le début des années 990 et 1003, l'abbaye dijonnaise et celle de Réôme (Moutiers-Saint-Jean) furent gouvernées l'une et l'autre par Guillaume de Volpiano : la seconde lui avait été confiée par l'évêque Brunon de Langres ; le roi Robert, à qui déplaisait la fidélité de Guillaume à l'égard de Brunon, l'en dépouilla ensuite pour la donner à l'abbé de Saint-Germain d'Auxerre<sup>61</sup>. Durant ces quelques années, il est facile de concevoir que le culte de Maurice, patron secondaire de Saint-Bénigne, s'implanta à Réôme et celui de Jean à Dijon<sup>62</sup>. Or la datation paléographique de *SV* interdit de repousser l'adaptation du Sermon III très avant dans le XI<sup>e</sup> s. La fourchette possible est, en conséquence, très réduite. La solution qui tient le mieux compte des données du problème est de situer la confection du corpus transmis par *P*, tout comme celle d'une copie de III destinée à Réôme, entre 990 et 1003, c'est-à-dire au début de l'abbatit de Guillaume de Volpiano. Dans la séquence I-II-III de *P*, le dernier sermon fait donc partie, selon toute vraisemblance, des textes produits à Dijon, à l'extrême fin du X<sup>e</sup> siècle.

J'hésite à en dire davantage, mais il serait naturel que Guillaume ait prêché lui-même lors des fêtes majeures des maisons dont il entreprenait la réforme. Son biographe, qui lui attribue le don de l'éloquence, évoque une allocution prononcée le 30 octobre 1016, lors de la consécration de la nouvelle abbatale de Saint-Bénigne<sup>63</sup>. Il n'est pas exclu que trois des textes de *P* : le Sermon III du 22 septembre, celui du premier novembre pour Bénigne et tous les saints, le Sermon pour la fête des reliques (une institution encore récente, d'après la teneur de l'exorde)<sup>64</sup>, préservent quelques lambeaux de la rhétorique édifiante de Guillaume. Mais, faute de matériel comparatif, cette suggestion est à maintenir fermement sur le terrain de l'hypothèse.

60 Cela est garanti par les *Gesta pontificum Autissiodorensium* : éd. L.-M. Duru, *Bibliothèque historique de l'Yonne*, t. 1, Auxerre, 1850, p. 318 ; M. Sot-G. Lobrichon-M. Goulet, *Les Gestes des évêques d'Auxerre*, t. 1, Paris, 2002 (Les Classiques de l'histoire de France au Moyen Âge), p. 38-39 et n. 51.

61 Cf. N. Bulst, *Untersuchungen zu den Klosterreformen Wilhelms von Dijon (962-1031)*, Bonn, 1973 (Pariser Historische Studien, 11), p. 61-65.

62 Cela peut être étayé pour Maurice par le contenu de *S* (cf. n. 58) et par un miracle survenu à Saint-Maurice de Corsaint, près de Semur-en-Auxois, que relate Raoul Glaber, *Historiae* II 19 ; pour Jean de Réôme, par le fait qu'il devint patron d'un autel secondaire dans l'église basse de Saint-Bénigne (cf. Heitz [cit. n. 48], p. 68-74).

63 *Vita Willelmi*, 10 et 12, éd. Bulst, p. 280 (« Tantam enim ei dominus cum ceteris uirtutibus uirtutem salutaris uerbi concessit, ut quibusque doctrinam illius suscipientibus summam conferret fidei firmitatem bonarumque uirtutum augmentum ac uitiorum emendationem ») et p. 288-292.

64 « Cum plurimorum pro certo sanctorum reliquias in praesenti templo Dei, fratres karissimi, conditas noueritis proindeque de hodierna celebritate gaudeatis, sciendum tamen quia *non de natalitio eorum, sed de translatione agimus festum*. Natalem enim illorum sequenti, si Deus annuerit, tempore honoraturi sumus, nunc uero translationem eorum ecclesiasticis, ut par est, officiis honoramus » (*P*, f. 24v).

#### IV. Recensions et datation des Sermons I-II

Les Sermons I et II doivent être étudiés ensemble, car leur transmission est en partie commune. Faut-il aller plus loin et postuler l'unité d'auteur ? Quelques parallèles pourraient être invoqués<sup>65</sup>, mais ils relèvent d'une topique si courante qu'il serait périlleux de s'aventurer dans cette direction<sup>66</sup>. Seuls, deux légendiers d'Angers (les n<sup>os</sup> 2 et 10) ont voulu rompre l'anonymat des textes, en les attribuant – de façon fantaisiste – au pape Léon le Grand<sup>67</sup>.

La tradition des deux sermons est instable, comme on pouvait s'y attendre, à tel point que, dans chaque cas, afin de préserver la lisibilité des apparats, il m'a paru nécessaire d'éditer deux recensions et de laisser à part les variantes de certains rameaux. Les témoins de II ont tous été collationnés ; parmi ceux de I, j'ai laissé de côté deux manuscrits italiens (n<sup>os</sup> 6 et 19) dont le sanctoral est si proche de celui du n<sup>o</sup> 20 que leur collation m'a paru inutile. En tout état de cause, il est clair que les meilleures copies sont celles qui ont gardé la séquence I-II (ou II-I).

De façon schématique, l'une des recensions regroupe les manuscrits de Saint-Maur-des-Fossés (*Q*), d'Angers (*AAnN*), de Champagne-Ardenne (*BChR*), du Latran (*La*) et de Milan (*Mi*) ; l'autre les volumes de Cambridge et de Munich (*CM*), l'archétype du *Liber de natalitiis* et le légendier valaisan conservé à Rome (*Ro*). Le recueil *P* de Saint-Bénigne apparaît comme totalement isolé. Il transmet un texte sans autorité, et partiellement réécrit d'après la recension *CMRo*. Voici quelques lieux variants destinés à donner une image de la tradition :

(a) I § 1 : « gratulamur igitur »

I<sup>a</sup> sic *QAAnNChRLaMi* : gratulamur ergo *B*

I<sup>b</sup> si enim gratulamur *MRO*

*P* = I<sup>b</sup>

(b) I § 2 : « precepta nequam regis implentes »

I<sup>a</sup> nequam *AAnN* : nequi *Q* iniqui *BChRLaMi* (cf. § 1 : precepta iniqui regis implentes)

I<sup>b</sup> nequam : nequissimi *MRO*

*P* membre de phrase réécrit : « iussis scelerati Caesaris oboedientes »

(c) I § 4 : Et iterum : « Qui perseuerauerit usque in finem hic saluus erit »

I<sup>a</sup> sic *QAAnNBChRLaMi*

I<sup>b</sup> non habent *MRO*

*P* = I<sup>b</sup>

65 I, 11 : « *Imitemur sanctos quos colimus*. Et si hoc tempore per ferrum eos sequi ad regna caelorum non possumus, per bonos actus illorum *uestigia* teneamus » ; II, 2 : « Nos uero *imitari* debemus quos colimus : ad tantorum preciosos martyrum corpora consistimus, eorum *uestigia* nequaquam *imitando sequimur* ».

66 Une partie du vocabulaire commun à I-II figure aussi dans une partie refaite de II<sup>b</sup> 7 : « Nos uero operemur in Domino, *uestigia* eius *sequendo*, et uirtutes horum uenerabilium martyrum *imitando* » !

67 Dans le n<sup>o</sup> 10, le nom de Léon ne précède que le premier des deux sermons. G. Durville, dans sa notice (catal. cit. n. 27, p. 8 et 47), a rejeté l'attribution, en signalant que le texte en cause invoquait Grégoire le Grand. Il écrivait ensuite : « Nous laisserons aux érudits angevins le soin de rechercher la paternité de ces deux panégyriques très anciens. Ils sont, du moins, une preuve à ajouter à d'autres, de l'importance du culte rendu au XI<sup>e</sup> s. à saint Maurice dans leur pays ». Il semble que je sois le premier angevin à avoir entendu cet appel de 1904. Un sermon de Léon sur les Béatitudes était l'un des commentaires possibles de l'évangile du 22 septembre (cf. n. 55) : cela pourrait expliquer le glissement d'attribution observé.

(d) I § 8 : « (in baptismo) peccata uterina sunt lauata »

I<sup>a</sup> uterina (uteranea *Q*) sunt lauata *AAnNQLaMi* : sunt originalia abluta *BChR*

I<sup>b</sup> sunt peccata ueterana (uetera *M*) lauata *MRO*

*P* « sunt peccata originalia simul et actualia dimissa »

(e) II § 2 : « Nos uero imitari debemus quos colimus : ad tantorum preciosa martyrum corpora consistimus, eorum uestigia nequaquam imitando sequimur ».

II<sup>a</sup> uero *AQ* : ergo *AnN* || tantorum *AQ* : tam *AnN* || consistimus *A<sup>te</sup>AnN* : -stemus *Q* - stentes *A<sup>te</sup>* || eorum *AQ* : et eorum *AnN*.

II<sup>b</sup> (texte, assez différent, de *CM* et du *Liber de natalitiis*) «Nos autem qui ad tantorum preciosorum martyrum memoriam consistimus, eorum uestigia, in quantum possumus uitia in nobis mortificantes, imitando (-tantes *M*) sequamur ».

*P* = IIb, avec omission de «martyrum ».

(f) II § 3 : « Respuentes florentem mundum, in rerum opulentia multiplicem »

Ila rerum *ApcAnN* : rebus *AacQ*

II<sup>b</sup> respuentes + siquidem *CM Lib. nat.* || mundum florentem *CM Lib. nat.* || in *om. CM Lib. nat.* || opulentia + illo tempore *CM Lib. nat.*

*P* = II<sup>b</sup>, avec deux var. supplémentaires : respuentes : respicientes || illo tempore : illo in tempore, ce qui donne en définitive le texte suivant : « Respicientes siquidem mundum florentem, rerum opulentia illo in tempore multiplicem ».

En ce qui concerne le Sermon I, le rameau champenois *BChR* fait si souvent cavalier seul qu'il aurait pu être aussi traité comme une recension spéciale (cf. lieu variant d). Il s'agit d'une révision drastique de I<sup>a</sup>, d'après un modèle apparenté à *LaMi* (cf. b). Les légendiers *Ch* et *R* sont de contenu presque identique ; j'ai montré ailleurs que le second dépendait du modèle direct ou d'un jumeau du premier<sup>68</sup>. *B*, d'après la collation intégrale du sermon, remonte au même hyparchétype. Caractérisés par des coupures et des variations identiques, ainsi que par une doxologie plus développée, ces trois témoins sont presque superposables. Chacun atteste pourtant quelques erreurs auxquelles échappe l'un des autres<sup>69</sup>.

Dans une tradition instable, le classement des recensions est toujours un problème ardu. Seul, le statut de *P* ressort nettement. Les Sermons I-II pour Maurice – contrairement à III – n'ont pas été composés à Saint-Bénigne de Dijon ; les copies insérées dans *P* y ont seulement été révisées et interpolées – à partir d'I<sup>b</sup> et II<sup>b</sup> –, sans exercer ensuite aucune influence (cf. lieux variants b, d, f). L'hypothèse de travail qu'avait suggérée l'analyse de *P* est donc confirmée. Mais désormais se pose une autre question : des recensions I/I<sup>b</sup>, II/II<sup>b</sup>, lesquelles représentent le texte primitif, lesquelles sont à considérer comme une réécriture ?

Un passage du Sermon II § 4 montre que II<sup>b</sup> corrige discrètement II<sup>a</sup>, ce qui implique sa postériorité :

II<sup>a</sup> « Quid dicere possumus quod in ipsis sex milibus sexcentis sexaginta sex quae etas defuisset ? Ibi adolescentes cum iuuenibus, ibi iuuenes cum uiris, ibi uiri cum senibus,

68 Cf. « Typologie et formation des collections hagiographiques... », dans *Saint-Thierry*, p. 170-173.

69 Les innovations figurent derrière les deux points, les chiffres renvoient aux lignes de mon édition de I<sup>a</sup> : 1 carissimi *ChR* : dilectissimi *B* || 3 assecutus *ChR* : anectitur *B* || 6 gaudent *B* : *om. ChR* || 22 leticia *BCh* : gloria *R* || 53-4 possumus explicare qui nec illorum natiuitatem *ChR* : *om. B* || 74 morem *ChR* : amorem *B* || operationis *B* : operis *ChR* || 84 agnosco *ChR* : cognosco *B* || 85 contra *R* : coram *BCh*, etc.

ibi senes, ut credimus, cum decrepitis ; sed non inbecillitas, non senectus, non fortitudo, non iuuentus, non pueritia illos de bono opere retraxit ad malum. »

II<sup>b</sup> « *Neque enim credimus* inter ipsos sex milia sexcentos sexaginta sex milites *aliquem imbecillis fuisse aetatis*, cum textus passionis eorum testetur thebeam legionem antiquorum Romanorum exemplo habuisse tot uiros ualidos animis et instructos armis. Sed non multitudinis fortitudo, non armorum instructio, non bellandi peritia, non cordium audacia, ab imitatione humilitatis illius, qui quasi agnus ad uictimam ductus est, eos reuocare aut a bono opere quiuerunt retrahere. »

Le responsable de II<sup>b</sup> a trouvé stupide de dire que des enfants ou des vieillards figuraient dans les rangs d'une légion romaine. Il rectifie donc son prédécesseur, en s'appuyant sur le témoignage de la Passion anonyme, §1 : « *Quae legio sex milia ac sexcentos (var. sexcentos sexaginta ou s. sexaginta sex) uiros, ualidos animis et instructos armis, antiquorum romanorum habebat exemplo* »<sup>70</sup>, dont il fait une citation quasi littérale. Comme l'auteur de II<sup>a</sup>, il disposait apparemment d'un modèle qui attribuait à une légion non 6600 hommes, mais 6666, à la manière de la famille b d'Éric Chevalley<sup>71</sup>.

Si II<sup>a</sup> est antérieur à II<sup>b</sup>, I<sup>a</sup> précède aussi nécessairement I<sup>b</sup>, puisque les manuscrits en cause se recourent largement. La forme textuelle la plus archaïque est donc celle qu'on lisait à Saint-Maur-des-Fossés (*Q*), à Angers (*AN*) et, pour I<sup>a</sup>, en Italie (*LaMi*). Je doute qu'il soit possible de restituer les originaux dans leurs moindres détails, car les copistes sont régulièrement intervenus pour normaliser une syntaxe qu'ils pensaient fautive et gommer certaines particularités lexicales. En syntaxe, par exemple, l'emploi de participes présents au lieu de modes personnels (I<sup>a</sup>, 3 ; II<sup>a</sup>, 2), et une double négation, à valeur de négation simple (I<sup>a</sup>, 6) peuvent aussi bien remonter aux auteurs qu'être des lapsus de copistes. En matière lexicale, les adverbes *rectiter* (I<sup>a</sup>, 4) et *honestiter* (I<sup>a</sup>, 6) ont vite été remplacés par *recte* ou *recto itinere* et *honeste* ; on notera aussi les accusatifs *belligerem* (I<sup>a</sup>, 2), *armigerem* (I<sup>a</sup>, 3), et même *fraudentem* (I<sup>a</sup>, 3), auxquels les copistes ont substitué des formes thématiques en *-um*, mais qui pourraient, à l'origine, avoir été des hyperurbanismes. Dans le Sermon II<sup>a</sup>, à la fin du § 5 et au § 6, *Q*, le témoin le plus ancien, offre un texte si corrompu que je l'ai laissé en l'état. Cette situation doit remonter très haut, car les autres témoins de II<sup>a</sup> ont procédé à des réécritures : un réviseur de *A* a proposé en marge une version rectifiée, qu'il a ensuite insérée dans le texte, après avoir gratté la leçon primitive ; les copistes de *AnN* livrent une seconde version, indépendante de celle de *A*. Si l'on ajoute la recension II<sup>b</sup> et son remaniement dans *B*, cela fait au total cinq traitements différents du même passage.

Les deux sermons sont d'un contenu correspondant à une visée d'édification et à la topique des panégyriques. Le premier insiste sur la multitude des martyrs thébains, qui accroît la grandeur de leur fête. Originaires d'une région païenne et appelés en Occident pour persécuter les chrétiens, ils trouvèrent la foi en route et refusèrent des ordres impies, ce qui provoqua la joie des anges et la tristesse des démons, en proportion de leur nombre. L'important n'est pas le début du voyage, mais son achèvement dans la fidélité

70 *Act. SS. Sept. VI*, p. 345B ; éd. Chevalley, p. 96, l. 6-7. L'auteur de II<sup>a</sup> avait déjà renvoyé explicitement (« sicut in eorum gestis legitur ») à la phrase suivante de la même Passion : « Hi igitur milites christianae religionis ritum orientali traditione susceperant... ».

71 Éd. Chevalley, p. 96 et commentaire de la p. 97.

au Christ, d'où la nécessité des examens de conscience et de la pénitence. La section la plus inattendue est l'explication d'un verset d'Ézéchiel (40, 3), qui, contrairement à l'habitude, ne dépend pas servilement de Grégoire le Grand. Le second sermon souligne l'incompatibilité entre amour du monde et désir de la patrie céleste : Maurice et ses compagnons vivaient à une époque où la terre était féconde ; ils ont pourtant choisi de mourir plutôt que de revenir à l'idolâtrie ; qui veut les imiter doit se déprendre de l'amour des choses terrestres, ce que rend aisé le vieillissement du monde.

L'un et l'autre sermons reprennent des thèmes de Grégoire (nommément cité en I, 3), et le second emprunte quelques lignes à Césaire d'Arles. Mais le fait majeur est que le début du premier texte est modelé sur le Sermon 5 d'Odon de Cluny pour la fête de saint Martin<sup>72</sup>. L'œuvre prêchée d'Odon († 942) n'a pas encore reçu le traitement qu'elle mérite, et ses limites restent floues<sup>73</sup>. La comparaison entre elle et le Sermon I révèle encore telle ou telle expression commune, mais en nombre insuffisant pour postuler l'unité d'auteur et justifier une enquête d'attribution. Ce qu'on peut affirmer en revanche est que le Sermon 5 d'Odon a influencé I, qui se trouve ainsi fermement daté du X<sup>e</sup> siècle. Le nombre des séquences I-II permet d'étendre cette conclusion au Sermon II, dont la transmission a dépendu de celle du Sermon I.

Au terme de cette présentation, essayons de résumer les résultats auxquels nous sommes parvenu. Outre les Passions, le dossier des lectures pour la fête de St Maurice comporte trois sermons, regroupés dans un unique recueil de Saint-Bénigne de Dijon. Cette série n'est pas homogène. Seul, le Sermon III, qui s'inspire d'une homélie d'Héric d'Auxerre, fut composé à Saint-Bénigne, sans doute au début de l'abbatiate de Guillaume de Volpiano ; son texte passa ensuite à Réôme, durant la brève période où cette abbaye fut unie à Saint-Bénigne, pour y être adapté à la fête du fondateur et patron de la maison. Cela implique une datation antérieure à 1003. Les deux autres sermons, liés dès les strates hautes de leur histoire, ont une tradition plus large et fort instable ; comme une allocution d'Odon a marqué le premier de son influence, ils doivent être ou contemporains de l'abbé de Cluny, ou légèrement postérieurs à lui. Cela permet de toute manière de les dater du X<sup>e</sup> s., qui est aussi l'époque où fut copié leur témoin le plus ancien. Rien n'oblige à en situer la composition en Bourgogne, car la version de Saint-Bénigne est dérivée et très éloignée de l'archétype ; les meilleures copies proviennent d'Angers et de Saint-Maur-des-Fossés, de sorte que la localisation des Sermons I-II pourrait être la zone comprise entre la Loire, la Seine et les environs de Cluny.

72 Voir ci-dessous l'apparat des sources de I'.

73 La bibliographie est donnée par J.-P. Bouhot, chez F. Brunhölzl, *Histoire de la littérature du Moyen Âge*, t. 2, Turnhout, 1996, p. 532. Ajouter maintenant la thèse importante de P. Facciotto, *I sermoni agiografici attribuiti a Oddone di Cluny, 233-XIV-VII p.*, dirigée par Paolo Chiesa et soutenue à Florence en 1996, et l'article du même : « Il *Sermo de festiuitate s. Geraldii* di Oddone di Cluny », *Hagiographica* 3, 1996, p. 113-136 (attribution et édition d'un texte nouveau). Facciotto (*I Sermoni*, p. 160-165 et XII) mentionne sept témoins du sermon 5, mais, trompé par la similitude d'incipit, il a inclus dans sa liste trois des manuscrits du sermon I pour Maurice (*Cb, R, P*). L'allocution d'Odon semble donc assez rare.

## Éditions et traductions des textes

I. *Sermon I<sup>r</sup>*

*A* = Angers, B.M., 801, f. 126-129, XI<sup>e</sup> s.

*N* = Nantes, Musée Dobrée, 1, f. 248-249v, XI<sup>e</sup> s.

*Q* = Paris, B.N.F., lat. 11748, f. 52-53, X<sup>e</sup> s.

*La* = Roma, San Giovanni in Laterano A 81, f. 113v-115, milieu du XII<sup>e</sup> s.

*Mi* = Milano, Bibl. Ambrosiana, B 55 inf., f. 143v-145, première moitié du XII<sup>e</sup> s.

Témoins exclus de l'apparat :

a/ *An* = Angers, B.M., 121, f. 241v-243v, XI<sup>e</sup> s. ; recension coïncidant presque avec *N* ; après les mots « a malo opere cessando » (ligne 92), le scribe a transcrit, en guise de conclusion, la dernière phrase du sermon II<sup>r</sup> : « Nos uero operemur in Domino, ut sequamur membra eius, ut peruenire ualeamus ad aeterna premia, ipso adiuuante qui uiuit... Amen ».

b/ Trois manuscrits de la région Champagne-Ardenne, qui transmettent une version dérivée, partiellement réécrite, d'après un témoin plus proche de *LaMi* que d'*ANQ* :

– *B* = Bruxelles, B.R., 7483-7486, f. 38v-39v + 50rv, XIII<sup>e</sup> s.

– *Ch* = Charleville, B.M., 196 F<sup>2</sup>, f. 163-164v, début du XIII<sup>e</sup> s. (Signy).

– *R* = Reims, B.M., 1408, f. 218v-220v, deuxième moitié du XII<sup>e</sup> s. (Saint-Thierry).

c/ Deux légendiers de la région de Lucques (*supra*, n<sup>os</sup> 6 et 19), qui, par leur sanctoral, sont très apparentés à *La* et n'ont pas été collationnés.

*Sermo in natale Mauricii martyris*

- 1 1. Sacra haec hodierna sollempnitas, fratres karissimi, nobis est amabiliter cum  
summa reuerentia excolenda, in qua beatus ac uenerabilis Christi martyr Mauricius  
cum commilitonibus suis palmam martyrii adsecuti a Domino hodie in caelis  
5 sunt coronati. Gratulamur igitur unius passione sancti merita caelebrare et cum  
summo gaudio eius festa peragere : quanto amplius debemus tantis ac talibus  
sollempnia gaudenter deducere, ubi tantae animae sunt coronatae, qui non solum  
decenti uel quadrageni, nec per solum centenarium numerum, sed per milia sunt  
10 coronati a Domino ! Scimus uero quia magnum fit in caelo inter angelos de uno  
electo gaudium : quanto magis de tot milibus, quanta laetitia fuit angelorum !  
Qui de gentibus et Deum ignorantes, ydola sequentes, precepta iniqui regis  
implentes, uno conuersi amore, uno animo Deo dicati, una die sunt preempti,  
una die coronati, una ab hisdem angelis in caelis suscepti. 2. De talibus beatus  
15 Paulus apostolus testatur dicens : « Quos presciuit, et predestinauit. Quos autem  
predestinauit, hos et uocauit, et quos uocauit, hos et iustificauit. Quos autem  
iustificauit, illos et magnificauit. » Nec enim de tam longinqua regione uocati a  
rege uenissent, si a Deo electi non fuissent, nec regiam contempserant iussionem,  
si a Deo non fuissent predestinati, nec uita presens illis fuisset horribilis, si  
Christi non fuissent electi milites. Dolet rex prauus una cum palatio tantum  
20 belligerem amisisse exercitum, gaudet Christus in caelis tam preclaros suscepisse  
milites. Sed quantum in caelis fuit gaudium inter angelos, tanta in inferno tristitia  
adstitit inter daemones, qui tanto tempore eos secuti uana ydola adorantes, hunc  
mundum gaudenter sequentes, precepta nequam regis implentes, christianos ad



regna caelorum per ferrum mittentes, et omni uana huius mundi letitia amabiliter  
 perfruentes, una die eos se amisisse cognouerunt. Et dum de una conuersa  
 25 scimus anima daemones dolere, quanto amplius ueraciter cognoscimus de tot  
 milibus infernum perturbari ! 3. Quia enim – ex hoc usu loquar humano – quia  
 solet princeps pro puero sibi ab infantia enutrito perditio amplius dolere, quam  
 de neophito qui ei seruiens apparuerit ministrare, ex hoc existimandum est,  
 30 quantus luctus inter daemones in inferno fuit, quando – tantae animae ab  
 infantia eis seruierant – in una die cunctos eos se perdere percepissent. Et si  
 paterfamilias nutritum iam in bonis moribus doctum sibi fidelem inuenerit, in  
 eo plus gaudet quam super illum quem ipse nutriens semper fraudulentum  
 repperit, sic dominus super eos plus gaudet qui ab infantia in peruersa enutriti  
 nequitia, ad amorem caelestis patriae postmodum ad extremum usque ad mortem  
 35 sunt feruenter certati. De quibus ipse Dominus loquitur dicens : « Gaudebo,  
 inquit, super unum peccatorem poenitentiam agentem, quam super nonaginta  
 nouem iustos qui non egent poenitentiam ». Sic et rex eum armigerem plus  
 diligit qui per pressuram hostium retro fugiens et post refocilationem hostem  
 fortiter bellans <...>, quam illum qui nec terga prebuit nec aliquid fortiter fecit.  
 40 Ex hoc beatus Gregorius papa romanus ait : Agricola plus eam terram diligit  
 quae post spinas uberem messem producit, quam illam quae nec spinas gignit  
 nec aliquando fertilem fructum fecit. 4. Sunt nonnulli qui ab infantia corpora  
 sua Deo dicantes ei rectiter seruierunt : ad extremum uenientes, in prauis operibus  
 inuenti, mercedem sui anterioris operis perdiderunt. De talibus euangelista loquitur  
 45 dicens : « Domine, nonne in nomine tuo prophetauimus, et in nomine tuo  
 daemonia eicimus, et in nomine tuo uirtutes multas fecimus ? » Dominus uero  
 aspiciens nouissima, priora postponens, ait illis : « Amen, amen, dico uobis :  
 Nescio uos. Disceditis a me qui operamini iniquitatem ». Et iterum : « Qui  
 perseuerauerit usque in finem, hic saluus erit ». Et sunt nonnulli qui a primitiua  
 50 aetate usque ad finem uitae in peruersis operibus detenti, hora nouissima quasi in  
 senectute resipiscentes, euigilant : in Dei seruitute inueniuntur prompti. Vnde  
 latronem illum qui ad Domini dexteram crucifixus quasi pignus habemus, quod  
 per Lucam euangelistam scribitur : « Domine, memento mei, cum ueneris in  
 regnum tuum ». Et Dominus ad eum : « Amen, dico tibi : Hodie mecum eris in  
 55 paradiso ». 5. Quid nos autem de istis sanctis martyribus sufficienter possumus  
 explicare, qui illorum natiuitatem nec possumus inuenire, qui de longinqua  
 uenientes regione Thebaei sunt appellati ? Thebaidam uero regionem nouimus  
 fuisse infidelem. Sed isti ad iussionem impii imperatoris uenientes, iussi ut  
 christianos persequi debuissent. Beatus, inquam, Mauritius dux legionis sacrae  
 60 militiae in uia inuenta christianitatis gratia respondit dicens : « Christiani sumus,  
 christianos persequi non possumus ». Tunc impleta est scriptura dicens : « Via  
 iustorum recta facta est, iter sanctorum preparatum est ». Sic Dominus uiam  
 illorum rectam preparauit, ut neque ad dexteram neque ad sinistram declinantes  
 ad uiam tenderent ueritatis. 6. De talibus Hiezechiel propheta in uisione quam  
 65 uiderat ostendit dicens : « Et in manu uiri funiculus lineus ». Quid per funiculum  
 lineum, nisi uita iustorum signatur ? Et quid per laneum, nisi tepidorum uita  
 ostenditur ? Lineus quippe funiculus extensus et mensuram ueraciter tenet et  
 rectitudinem ostendit et post retractionem nec minimus fiet. Sic uita iustorum

nec in prosperis erigitur, nec in aduersis minuitur, quia funiculo lineo mensurati,  
70 a tramite ueritatis non sunt seducti ; sic tepidorum uita, si dici liceat mensurari,  
non ex lineo, sed ex laneo mensuratur funiculo, quia nec mensuram ueraciter nec  
subtilitatem honestiter tenet, nec post mensuram dimissus in ea qua fuit longitudine  
apparescit ; sic sic tepidorum uita demonstratur, quia nec recta opera in corde  
75 tenent nec eandem ipsam honestatem quam agunt [non] pro amore patriae caelestis,  
sed pro humano fauore exercent. Si aduersitas obuenerit, recta opera facienda  
promittunt ; quando autem de aduersitate in prosperis fuerint reducti, more lanei  
funiculi subtracti de rectitudinis iustitia ad morem prioris operationis deuertunt.  
Sicut enim dies iustorum et nox peccatorum uita accipitur, ita funiculo lineo et  
80 laneo iustorum et impiorum uita mensurari figuratur. 7. Nos igitur, fratres karissimi,  
nos discamus uitam nostram cotidie lineo mensurare funiculo, ut recte uiuentes,  
honesti et sobrii, patientes et mites, humiles et casti coram iusto iudice inueniamur,  
cotidie nobiscum rationes exercere, ne postmodum in futuro de iniusta et praua  
opera a Deo omnipotente appareamus puniendi. Ponamus ante oculos mentis  
cotidie mala quae gessimus, ut per poenitentiam purgemus iniqua quae fecimus.  
85 Peccata nostra aduersum nos repugnantia quasi gladium nos trucidare desiderant.  
Vnde Dauid propheta aspiciens se a suis iniquitatibus uulnerari ait : « Quoniam  
iniquitatem meam ego agnosco et delictum meum contra me est semper ». 8.  
Quomodo a peccato possumus euadere, cum in peccatis simus generati, sicut per  
eundem prophetam dicitur : « Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in  
90 delictis peperit me mater mea » ? Dum ab utero matris cum peccatis cecidimus,  
quomodo sine peccato esse ualeamus ? Et quia nobis in baptismo peccata uterina  
sunt lauata, sed post baptismum maiora commisimus, etiam baptismum peccatis  
delendis iterare non possumus ; sed est alia medicina, qua possunt deleri peccata :  
ieiunando, orando, uigilando, flendo, elemosinas dando, uisibilia contempnendo,  
95 caelestia desiderando, terrena respuendo, a malo opere cessando. Quid prodest  
homini transacta mala plangere et plangenda iterare ? Sunt uero nonnulli qui  
carnem per abstinentiam adfligunt, orationibus et uigiis insistent, elemosinas  
iuxta uires tribuunt, et tamen mala quae plangunt admitti non formidant. 9.  
Nos, fratres karissimi, mala quae fecimus Deo amabiliter et sacerdotibus confiteamur,  
100 ut inuicem oratione saluemur, quemadmodum beatus Iacobus apostolus predicat  
dicens : « Confitemini alterutrum peccata uestra et orate pro inuicem ut saluemini ».  
Cotidie nosmetipsos cum tremore offeramus in ara Dei, ut illi simus hostia uiua,  
qui pro nobis carnem suam in cruce ostendit mortuam, ut cum lacrimis et  
timore spiritum nostrum illi offeramus, qui pro nobis ut agnus est immolatus.  
105 Multum est Deo accepta anima humiliata, unde psalmista loquitur dicens :  
« Sacrificium Deo spiritus contribulatus, cor contritum et humiliatum Deus non  
spernit ». Sic nosmetipsos Deo offerre studeamus, ut in corpore nostro eius fiat  
habitaculum acceptabile. 10. Qui a malis cessat Deum diligit et diligitur a Deo,  
ut enim ipsa Veritas dixit : « Qui diligit me diligitur a Patre meo, et ego diligam  
110 eum ». Qui diligit Filium diligitur a Patre. Quis est, fratres mei, qui diligit Filium,  
nisi ille qui mandata eius custodit, ut ipse ait : « Qui diligit me sermonem meum  
seruabit » ? Si dicimus nos Deum diligere et precepta eius non seruamus, mentimur,  
et ueritas in nobis non manet. 11. Ecce, fratres karissimi, sollemnitatem laetiferam  
ducimus : imitemur sanctos quos colimus. Et si hoc tempore per ferrum eos sequi

115 ad regna caelorum non possumus, per bonos actus illorum uestigia teneamus, ut in die iudicii remunerati cum ipsis uitam possideamus aeternam, donante Domino nostro Iesu Christo qui cum Patre et Spiritu sancto uiuit et regnat Deus per omnia secula seculorum. Amen.

1-2. Cf. Odo Cluniacensis, S. 5 : «*Sacra haec hodierna solemnitas, fratres charissimi, nobis est uenerabiliter cum summa reuerentia excolenda, in qua domnus noster beatus Martinus coronam suae praeclarissimae confessionis, licet quondam in dominico die, tamen hodie nobis in caelis a Domino Iesu Christo coronatus gratulatur*» (P.L. 133, 749AB). Les italiques, ici comme dans les apparats suivants, soulignent les termes communs aux deux textes et ceux qui n'ont subi qu'un changement de nombre, de cas, de personne, de temps ou de mode.

12-17. Cf. ibid. : «*Dicit enim beatus Paulus de talibus : "Quos praesciuit — et magnificauit". Nec enim S. Martinus de tam longinqua regione, id est de Pannonia, ad nos usque ueniret, si a Domino Iesu Christo electus non fuisset, nec Iuliani imperatoris contemneret iussionem et parentum uoluntatem, si a Deo nobis non fuisset praedestinatus. Nec tantus honor regius et dulcedo nobilium parentum illi fuisset execrabilis, si a Deo non fuisset uocatus et nobis praelectus et pius intercessor condonatus* » (P.L. 133, 749BC).

13-15. Rom 8, 29-30.

26. Cf. Odo Cluniacensis, S. 3 : «*ut autem quiddam de humano usu loquamur*» (P.L. 133, 726B).

35-37. Lc 15, 7.

35-42. Cf. Greg. Magn., Hom. in eu. 34, 4 : «*"Gaudium erit in caelo super uno peccatore — qui non indigent paenitentia" ... quia et dux in proelio plus eum militem diligit, qui post fugam reuersus hostem fortiter premit, quam illum qui numquam terga praebuit et numquam aliquid fortiter fecit. Sic agricola illam amplius terram amat quae post spinas uberes fruges profert, quam eam quae numquam spinas habuit et numquam fertilem messem producit* » (éd. R. Étaix, CCSL 141, Turnhout, 1999, p. 302-303, l. 69-71 et 87-94).

45-46. Mt 7, 22.

47-48. Cf. Mt 7, 23.

48-49. Mt 10, 22 (24, 13).

53-54. Lc 23, 42.

54-55. Lc 23, 43.

60-61. Passio Eucherii § 9 : «*Christianos nos fatemur, persequi christianos non possumus* » (éd. Krusch, MGH, Script. rer. merov., t. 3, p. 37, l. 4-5), uel anonyma (interpolata) § 10 (Acta SS., Sept. 6, p. 346D).

61-62. Is 26, 7 (VL).

62-64. Cf. IV Rg 22, 2 (et alibi).

65. Ez 40, 3.

65-67. Cf. Ez 44, 17.

86-87. Ps 50, 5.

89-90. Ps 50, 7.

101. Iac 5, 16.

106-107. Ps 50, 19.

109-110. Io 14, 21.

111-112. Io 14, 23.

111-113. Cf. I Io 2, 4.

**Tit.** sermo — martyris *Q* : // // // (sermo *Ld<sup>pc</sup>*) in natale sanctorum eiusdem martyrum *La* sermo in natale eorundem sanctorum *Mi* sermo beati leonis papae de laude et passione sanctorum martyrum thebeorum *A* sermo beati leonis papae in natale sancti mauricii sociorumque eius quorum passio colitur X kal. octobris *N*.

1. haec : hac *Mi* || hodierna *QLaMi* : om. *AN* || qua *AN* : quo *QLaMi* || ac : hac *Q* || cum commilitonibus : cum militonibus *N* || adsecuti (ass- *Ld<sup>pc</sup>*) *ANQLa* : consecuti *Mi* || passione *QLaMi* : -nem *AN* || merita *A<sup>cc</sup>QLaMi* : -to *A<sup>pc</sup>N* || gaudio om. *Q* || tantis ac (hac *Q*) talibus *AQLaMi* : tanta ac talia *N* || deducere : ducere *Mi* || qui *ANQ* : quae *LaMi* || deceni *A* : decenae *QLaMi* deni *N* || quadrageni *AN* : -nae *QLaMi* || solum centenarium numerum : -lo -rio -ro *Q* || gaudium : -dio *Q* || quanta laetitia : -am -iam *La* || fuit *AN* : fuisse *Q* fuisse credimus *Ld<sup>pc</sup>Mi La<sup>cc</sup> non legitur* || gentibus + uenientes *N* || et om. *Ld<sup>pc</sup>Mi* || ydola : idola *Q* || iniqui : inquit *Q<sup>cc</sup>* || hisdem *AQLa* : isdem *NMi*.

2. et<sup>1</sup> : hos et *La* || rege : regione *Mi* || fuissent : uenissent *Mi* || contempserant : -sissent *A<sup>pc</sup>* || iussionem : regionem *A<sup>cc</sup>* iussione *Q<sup>cc</sup>* || belligerem *AQMi* : -rum *La* tam belligerum *N* || amisisse *QLaMi* : se a. *AN* || tanta : -to *Mi* || adstitit (ast- *Ld<sup>pc</sup>Mi*) *QLd<sup>pc</sup>Mi* : adstetit *Ld<sup>cc</sup>* om. *AN* || qui *A<sup>cc</sup>QLaMi* : qui eos *N* quos *A<sup>pc</sup>* || eos secuti *A<sup>cc</sup>QLa* : se secutos *A<sup>pc</sup>N* om. *Mi* eos sicuti *fort. leg.* || ydola : idola *Q* || nequam *AN* : nequi *Q* iniqui *LaMi* || omni *AN* : omnia *QLaMi* || amabiliter om. *Mi* || eos *A<sup>cc</sup>QLaMi* : del. *A<sup>cc</sup>* om. *N* || se om. *LaMi* || dum *QLaMi* : si *A supra lin. om. N* || una conuersa scimus anima : c. u. a. s. *Mi* || ueraciter *post milibus posuit Mi*.

3. quia *QLaMi* : qui *A<sup>cc</sup>* ut *A<sup>pc</sup>N* || ex : lex *La<sup>cc</sup>* lex ut *Ld<sup>pc</sup>* || quia<sup>2</sup> del. *A<sup>pc</sup>* || ei : eis *A<sup>cc</sup>* || apparuerit : nuper coeperat *N* || ex hoc + enim *Mi* || in inferno : i. infernum *La* infernum *Mi* || quando : quanto *A<sup>cc</sup>* || tantae animae *A<sup>cc</sup>QMi* : tantas animas *A<sup>pc</sup>NLa* || *post animas add. quae NLa supra lin. quae sibi A<sup>pc</sup>* || eis *NLa* : ei *Q* eius *Mi om. A* || cunctos *A<sup>cc</sup>QMi* : cunctas *NLa del. A<sup>pc</sup>* || eos *A<sup>cc</sup>QMi* : eas *La del. A<sup>pc</sup>* om. *N* || percepissent : comperissent *A<sup>cc</sup>* || si : sic *N* sicut *A<sup>pc</sup>* || nutritum iam : si ab alio nutritum *A<sup>pc</sup>* || doctum : si d. *N* uernaculum *A<sup>pc</sup>* || fraudulentum : -tem *QLaMi fort. recte* || gaudet *A<sup>pc</sup>NMi* : gaudens *A<sup>cc</sup>QLa fort. recte* || qui ab infantia in (om. in *La*) peruersa enutriti nequitia *ANQLa* : quam super illum quem ipse nutriens *Mi* || nequitia + postmodum *A<sup>pc</sup>* || ad : ob *A<sup>pc</sup>* || postmodum del. *A<sup>pc</sup>* || ad extremum : ad -mam *A<sup>pc</sup>* om. *Mi* || dicens om. *LaMi* || inquit *La* || unum peccatorem ... agentem : uno peccatore ... agente *Ld<sup>pc</sup>Mi* || super nonaginta nouem : supra *XCVIII n. N* || iustos : -tis *Ld<sup>pc</sup>* || egent : indigent *Qmi* || poenitentiam<sup>2</sup> *A<sup>cc</sup>QLd<sup>cc</sup>* : -tia *A<sup>pc</sup>NL<sup>pc</sup>Mi* || armigerem *A<sup>cc</sup>Q* : -gerum *A<sup>pc</sup>NLaMi* || per om. *LaMi* || fugiens : fugit *N* || refocillationem *Ld<sup>pc</sup>Mi* || bellans *A<sup>cc</sup>QLaMi* : debellat *A<sup>pc</sup>N* || *post bellans lacunam indicauit dubitanter : add. persequitur La supra lin. Mi* || terga : -gam *Q* || quae ... quae : qui ... qui *Q* qui ... quae *Ld<sup>cc</sup>*.

4. dicantes *NQ* : dedicantes *ALaMi* || rectiter *QLaMi ut uid.* : recto itinere *AN* || ad : sed ad *A* || *post extremum add. uero supra lin. La* || eicimus : eiecimus *A<sup>pc</sup>Ld<sup>pc</sup>* || amen *semel Mi* || me qui : me omnes q. *Mi* || a om. *LaMi* || euigilant + et *A supra lin.* || seruitute : -tem *La<sup>cc</sup>Mi* || lathronem *La* || ad : a *QLd<sup>cc</sup>* || domini dexteram : dext. dom. *N* || domini + fuerat *A<sup>pc</sup>* || crucifixus + est *NLa supra lin.* || quod : ut *A<sup>cc</sup>* || domine + inquit *N* || cum *QLaMi* : dum *AN* || regnum tuum : -no tuo *Q* || dominus *AN* : d. ait *QLaMi fort. recte*.

5. theabei *La* || thebaidam *QLaMi* : thebae- *A* thebe- *N* || iussi *A<sup>cc</sup>Q* : i. sunt *A<sup>pc</sup>NLaMi* || inquam *scripsi dubitanter ex I<sup>b</sup>* : inquit (-id *QLd<sup>cc</sup>*) *AQLa* ergo *N* uero *Mi* || sacrae militiae *QLaMi* : s. m. sacramenta *A<sup>cc</sup>* s. m. -tis *A<sup>pc</sup>* s. m. -to *N* || inuenta *A<sup>cc</sup>QLaMi* : -tis

*A<sup>pc</sup>* -to *N* || gratia : -tiam *N* || christiani sumus *iter. Mi* || ad uiam *AN* : uia *Q ut uid.*  
uiam *Ld<sup>pc</sup> Mi* uias *Ld<sup>ac</sup>*.

6. hiezechiel (iez- *Mi*) *NQM<sup>i</sup>* : ezechiel *A* hezechiel *La* || quam : quod *Q* || signatur :  
designatur *Mi* || nec minimus *AQ* : non minor *N* nec minus *LaMi* || fiet *A<sup>ac</sup>Q<sup>ac</sup>LaMi* : fit  
*A<sup>pc</sup>NQ<sup>pc</sup>* || aduersis : auersis *Ld<sup>ac</sup>* || lineo<sup>1</sup> : linei *Mi* || a tramite : ad tramitem *Ld<sup>ac</sup>* || sic  
(tepidorum) : sed *N* || mensurari *A* : -re *QLaMi om. N* || quia : qui *N* || honestiter  
*A<sup>ac</sup>QlaMi* : honeste *A<sup>pc</sup>N* || post mensuram dimissus : per m. demissus *La* per m.  
demersus *Mi* || apparescit : apparet *A<sup>pc</sup>* apparescit *Ld<sup>ac</sup>* || nec<sup>2</sup> : et *La* || agunt *NlaMi* :  
habent *A* agent *Q* || non *QLaMi* : *om. AN recte ut mihi uidetur* || morem : mortem *A<sup>ac</sup>* ||  
prioris : -rem *Q* || deuertunt : diu- *N* || funiculo lineo et laneo : -um -um et -um *Mi* ||  
uita : uitam *LaMi* || mensurari *A<sup>pc</sup>N* : -rati *A<sup>ac</sup>* -rare *QLaMi*.

7. discamus : dicamus *Q* || cotidie : quotidie *Ld<sup>pc</sup> Mi hic et passim* || mensurare : -ri *A<sup>ac</sup>* ||  
patientes : pacifici *LaMi* || mites *om. Q* || iudice : -ci *Q* || rationes exercere : rationem  
exercentes *Ld<sup>pc</sup> La<sup>ac</sup> non legitur* || ne : nec *Q* || iniusta et praua opera *QLaMi* : -to et -uo -  
re *AN* || omnipotente : -ti *QLa<sup>ac</sup>* || cotidie *post* ponamus *posuit Mi* || quae gessimus *om.*  
*Mi* || repugnantia : -tes *Q* || gladium *A<sup>pc</sup>QLaMi* : -dio *A<sup>ac</sup>* -dius *N* || dauid : daut *A* || et  
delictum — semper : et cetera *LaMi*.

8. peccato : -tis *Ld<sup>pc</sup> Mi* || cum *Q<sup>ac</sup>Ld<sup>pc</sup> Mi* : dum *ANQ<sup>pc</sup>Ld<sup>ac</sup> ut uid.* || simus *Q<sup>pc</sup>LaMi* :  
sumus *ANQ<sup>ac</sup>* || ualeamus *QLd<sup>ac</sup> Mi* : ualemus *ANLd<sup>pc</sup>* || in (baptismo) : a *Q* || uterina :  
uteranea *Q* || iterare : -ri *Mi* || sed *del. A<sup>pc</sup>* || qua *NQLd<sup>pc</sup> Mi* : qui *A<sup>ac</sup>* quia *A<sup>pc</sup>* quo *La<sup>ac</sup>* ||  
deleri : -re *QLa* || dando : faciendo *Mi* || caelestia desiderando *om. AN* || elemosinas :  
helemosinis *Ld<sup>ac</sup>* || admitti *QLaMi* : admitte *A<sup>ac</sup>* admittere *A<sup>pc</sup>N*.

9. fratres + mei *LaMi* || deo amabiliter : lacrimabiliter d. *Ld<sup>pc</sup>* d. lacrimabiliter *Mi* ||  
predicat : praecabat *Ld<sup>ac</sup>* praedicabat *Ld<sup>pc</sup>* precabatur *Mi* || saluemini : -uimini *Q* || hostia  
uiuia : -am -am *La* || carnem : crucem *A<sup>ac</sup>* || ut : et *A<sup>pc</sup>* || et timore *om. Mi* || est deo : e. a  
deo *A<sup>ac</sup>* || humiliata : timolenta (?) *Q* immolanda *La* immolanta (?) *Mi* || spernit : -net  
*Ld<sup>ac</sup>* || sic : si *Ld<sup>ac</sup>*.

10. qui a : quia *Ld<sup>ac</sup>* || et<sup>1</sup> + ille *Mi* || diligitur<sup>1</sup> : -gitur *Q<sup>ac</sup>La* || diligitur<sup>2</sup> -gitur *QLaMi* ||  
nos *om. QLaMi* || manet : est *La*.

11. laetiferam *ALa* : letif- *NQM<sup>i</sup>* || imitemur : imitemur *La<sup>ac</sup>* imitemur *Ld<sup>pc</sup>* || ferrum :  
ferro *Ld<sup>ac</sup>* || eos sequi : s. eos *A* || per bonos actus : bonis actibus *QLa* || deus per omnia :  
in *LaMi*.

Innovations du rameau de Bruxelles-Charleville-Reims :

En dehors du titre, les trois témoins sont si semblables qu'il a paru inutile de mentionner  
*B* et *R*.

**Tit.** sermo — martyr : sermo in natale eorumdem *B* sermo de eadem festiuitate *Ch*  
sermo in festiuitate sancti Mauricii sociorumque eius *R*.

1. cum : et cum *Ch* || commilitonibus suis : suis commilitonibus *Ch* || adsecuti : assecutus  
*Ch* || hodie *om. Ch* || sunt coronati : est coronatus *Ch* || passione : passionem *Ch* ||  
merita : et m. *Ch* || et cum summo gaudio eius festa peragere *om. Ch* || tantis ac talibus :  
tantorum ac talium *Ch* || gaudenter *om. Ch* || animae sunt : sunt sanctorum animae *Ch* ||  
deceni : deni *Ch* || per solum : solum per *Ch* || numerum sed per milia : sed per numerum  
millenum *Ch* || sunt coronati a domino : caeleste sunt sortiti premium *Ch* || uero quia :  
ergo *Ch* || fit : esse *Ch* || inter angelos *om. Ch* || quanta laetitia fuit : fuit letitia *Ch* || ydola  
sequentes : et i. colentes *Ch* || coronati : sunt c. *Ch* || hisdem : eisdem *Ch*.

2. beatus *om. Ch* || hos et iustificauit quos autem iustificauit *om. Ch* || nec (enim) : non *Ch* || contempserant iussionem : iussionem contempserant *Ch* || non fuissent predestinati : predestinati non essent *Ch* || illis fuisset : fuisset illis *Ch* || christi : a christo *Ch* || dolet + namque *Ch* || tantum belligerem : tantum tamque belligerum *Ch* || in caelis *om. Ch* || milites : martyres *Ch* || quantum : quanta *Ch* || gaudium : letitia *Ch* || tanta + extitit *Ch* || adstitit *om. Ch* || gaudenter : auide *Ch* || nequam : iniqui *Ch* || huius mundi letitia : letitia huius mundi *Ch* || se *om. Ch* || conuersa *om. Ch* || dolere : perdita d. *Ch* || quanto : multo *Ch* || ueraciter *om. Ch*.

3. quia : ut *Ch* || quia solet : solet quilibet *Ch* || pro puero : in puerum *Ch* || enutrito perdito : enutritum et perditum *Ch* || neophito : extraneo *Ch* || seruiens : optime s. *Ch* || apparuerit : consuevit *Ch* || ex hoc + namque *Ch* || existimandum : estimandum *Ch* || tantae animae : tot animas *Ch* || eis seruiant : sibi seruiantes *Ch* || in (una) *om. Ch* || cunctos eos se perdere percepissent : cunctas sibi perditas cognouissent *Ch* || nutritum : enutritum *Ch* || doctum : doctumque *Ch* || in peruersa ... nequitia : peruerse *Ch* || ad amorem : pro amore *Ch* || ad extremum *om. Ch* || feruenter *om. Ch* || de quibus : unde *Ch* || unum peccatorem ... agentem : uno peccatore ... agente *Ch* || iustos : iustis *Ch* || egent poenitentiam : indigent poenitentia *Ch* || armigerem : armigerum *Ch* || per *om. Ch* || et *om. Ch* || refocillationem *Ch* || bellans : debellat *Ch* || uberem messem producit : uberes fructus gignit *Ch* || illam : eam *Ch* || nec<sup>1</sup> : nunquam *Ch* || gignit : habuit *Ch*.

4. deo *om. Ch* || rectiter : recte *Ch* || talibus : qualibus *Ch* || eicimus : eiecimus *Ch* || priora : et p. *Ch* || amen *semel Ch* || qui operamini iniquitatem : operarii iniquitatis *Ch* || a : in *Ch* || usque ad finem uitae in *om. Ch* || euigilant + et *Ch* || unde + et *Ch* || domini dexteram : dexteram dei *Ch* || crucifixus + legitur *Ch* || quasi *om. Ch* || quod per lucam euangelistam scribitur *om. Ch* || cum : dum *Ch*.

5. quid nos autem : nos autem fratres quid *Ch* || illorum natiuitatem nec : nec illorum natiuitatem *Ch* || uenientes regione : regione uenientes *Ch* || thebaidam : thebaidem *Ch* || fuisse : esse *Ch* || ad iussionem : iussione *Ch* || imperatoris : maximiani i. *Ch* || uenientes iussi : uenisse iussi sunt *Ch* || persequi debuissent : persequerentur *Ch* || inquam : uero *Ch* || in (uia) *om. Ch* || gratia *om. Ch* || impleta : adimpleta *Ch* || iter : et i. *Ch* || dominus : deus *Ch* || rectam preparauit : preparauit rectam *Ch* || ad uiam tenderent ueritatis : uiam tenerent equitatis *Ch*.

6. de talibus : quod bene de t. *Ch* || hiezechiel : ihezechiel *Ch* || iustorum : rectorum *Ch* || et (post) : ut *Ch* || nec minimus fiet : nec minus nec plus fiat *Ch* || sic (uita) : sic et *Ch* || nec<sup>1</sup> — minuitur : nec in aduersis minuitur nec in prosperis erigitur *Ch* || seducti : reducti *Ch* || mensurari : mensurata *Ch* || mensuratur *om. Ch* || quia *om. Ch* || honestiter : honeste *Ch* || post mensuram dimissus : per mensuram dimensa *Ch* || apparescit : apparet *Ch* || nec (eandem) : et *Ch* || non *habet Ch* || quando autem : si quando *Ch* || aduersitate : aduersis *Ch* || prosperis : prospera *Ch* || more lanei funiculi subtracti : mox laneo funiculo subtracto *Ch* || operationis : operis *Ch* || deuertunt : reuertuntur *Ch* || sicut — figuratur *om. Ch*.

7. nos<sup>2</sup> *om. Ch* || coram iusto iudice inueniamur : uitam honestam ducamus *Ch* || rationes exercere : rationem exerceamus *Ch* || iniusta : iniqua *Ch* || omnipotente : iudice omnium *Ch* || appareamus puniendi : inueniamur lesi *Ch* || mentis : nostros *Ch* || ut : et *Ch* || peccata : quia p. *Ch* || repugnantia : repugnant *Ch* || gladium : gladio *Ch* || unde : quemadmodum *Ch* || aspiciens : conspiciens *Ch* || contra : coram *Ch*.

8. a peccato : peccata *Ch* || cum in peccatis simus : dum in peccato sumus *Ch* || ualeamus : ualemus *Ch* || et quia : quia enim *Ch* || peccata uterina sunt lauata : p. sunt originalia abluta *Ch* || sed *om. Ch* || maiora commisimus etiam baptismum *om. Ch* || non : nequaquam *Ch* || qua possunt deleri : quae potest delere *Ch* || quid : sed q. *Ch* || uero : namque *Ch* || carnem *om. Ch* || adfligunt : se a. *Ch* || et uigiliis : uigiliisque *Ch* || admitti :mittere *Ch*.

9. nos : nos autem *Ch* || inuicem : pro i. *Ch* || oratione : orantes *Ch* || predicat : hortatur *Ch* || in ara dei : deo *Ch* || simus : uiuamus *Ch* || ut (cum) : et *Ch* || timore : fletu *Ch* || spiritum *om. Ch* || offeramus + spiritum *Ch* || ut agnus est : uerus est agnus *Ch* || multum est : m. e. enim *Ch* || humiliata : contrita *Ch* || unde : sicut *Ch* || non spernit : ne despicias *Ch* || acceptabile *om. Ch*.

10. cessat : se subtrahit *Ch* || enim *om. Ch* || ipsa : i. per se *Ch* || et ego diligam eum *om. Ch* || qui : ergo q. *Ch* || patre<sup>2</sup> + meo *Ch<sup>ac</sup>* || ut : sicut *Ch* || manet : est *Ch*.

11. laetiferam ducimus : hanc gloriosam leti ducamus *Ch* || cum patre — regnat deus : pro salute generis humani pependit in ligno ut nos eriperet de inferno dignatus est iacere in sepulchro tercia die resurrexit a mortuis sedet ad dexteram dei patris omnipotentis est uenturus iudicare uiuos et mortuo regnans cum deo patre in unitate spiritus sancti *Ch*.

### *Sermon pour la fête de Maurice, martyr*

1. La solennité d'aujourd'hui, frères très chers, nous devons la célébrer avec amour et une extrême vénération, en ce jour sacré où Maurice, le bienheureux et vénérable martyr du Christ, a mérité avec ses colégionnaires d'obtenir la palme du martyr et d'être couronné aux cieux par le Seigneur. Quand un seul saint est en cause, nous nous réjouissons d'en commémorer la passion et d'en passer la fête dans la liesse ; à plus forte raison devons-nous exulter en la solennité collective de tels et si nombreux martyrs, lorsque tant d'âmes ont été couronnées par le Seigneur : non une dizaine, ni une quarantaine, ni même une centaine, mais plusieurs milliers ! Nous savons que grande est aux cieux la joie des anges pour un seul élu ; à plus forte raison quelle fut leur liesse pour tant de milliers ! Issus des nations païennes et ignorant Dieu, disciples des idoles, accomplissant les ordres d'un roi impie, ils se convertirent d'un même amour, se vouèrent à Dieu d'un même cœur et furent le même jour exécutés, couronnés et accueillis aux cieux par ces anges. 2. C'est à propos de gens comme eux que le bienheureux apôtre Paul déclare : « Ceux qu'il a discernés, il les a aussi prédestinés ; ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés ; ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés ; ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés ». Car ils ne seraient pas venus d'une région si lointaine, à la demande du roi, si Dieu ne les avait élus ; ils n'auraient pas méprisé l'ordre royal, si Dieu ne les avait prédestinés ; la vie d'ici-bas ne leur aurait pas été détestable, s'ils n'avaient été choisis comme soldats du Christ. Le roi méchant, avec sa cour, s'afflige d'avoir perdu une si grande troupe de guerriers ; le Christ se réjouit, dans les cieux, d'avoir enrôlé de si illustres soldats. Mais autant il y eut de joie aux cieux parmi les anges, autant la tristesse régna aux enfers parmi les démons : si longtemps ceux-ci les avaient accompagnés quand ils adoraient les idoles, suivaient ce monde dans la joie, accomplissaient les ordres d'un roi mauvais, expédiaient les chrétiens par le fer vers le royaume des cieux, tiraient plaisir de toute la vaine liesse de ce monde ; et en un seul jour ils découvrirent qu'ils les avaient perdus. Nous savons que les démons

s'affligent de la conversion d'une seule âme ; à plus forte raison devons-nous tenir pour vrai que l'enfer fut bouleversé par la conversion de tant de milliers ! 3. En effet, comme d'ordinaire – j'évoquerai à ce propos l'expérience humaine – comme un prince s'afflige plus de la perte d'un serviteur nourri depuis l'enfance que d'un nouveau venu à son service, on peut imaginer quel deuil les démons menèrent en enfer, quand ils se furent rendus compte que tant d'âmes qui les avaient servis dès l'enfance étaient toutes ensemble perdues pour eux en un seul jour ! Si un chef de famille trouve qu'un serviteur nourri par lui et instruit dans les bonnes mœurs lui est fidèle, il l'apprécie davantage qu'un autre qui, nourri aussi par lui, s'est toujours comporté avec fourberie ; de même le Seigneur apprécie davantage ceux qui, nourris dès l'enfance dans une méchanceté perverse, ensuite et constamment, pour l'amour de la patrie céleste, ont avec ardeur lutté jusqu'à la mort. De ceux-là le Seigneur lui-même déclare : « J'éprouverai plus de joie d'un seul pécheur qui se repent, que de quatre-vingt-dix-neuf justes, qui n'ont pas besoin de repentir ». De même aussi un roi préfère un guerrier qui, après avoir fui sous la pression des ennemis et s'être repris, combat courageusement l'adversaire, à un autre qui n'a ni tourné le dos ni rien fait de courageux. A ce sujet, le bienheureux pontife romain Grégoire affirme : « Un paysan préfère une terre pleine d'épines qui, une fois débroussaillée, produit une récolte abondante à celle qui, infertile, ne produit ni épines ni jamais aucun fruit ». 4. Il est des gens qui, consacrant dès l'enfance leur corps à Dieu, ont servi celui-ci avec droiture ; arrivés à la fin de leur vie et trouvés au milieu d'œuvres mauvaises, ils ont perdu le salaire de leurs travaux antérieurs. C'est d'eux que parle l'évangéliste : « Seigneur, n'avons-nous pas prophétisé en ton nom, chassé en ton nom les démons, accompli en ton nom beaucoup de signes ? » Mais le Seigneur, regardant la fin plus que le commencement, leur dit : « En vérité, en vérité, je vous le dis : Je ne vous connais pas. Éloignez-vous de moi, vous qui pratiquez l'iniquité ». Et encore : « Qui aura persévéré jusqu'au bout, celui-là sera sauvé ». Il y a d'autres gens qui, de leur prime enfance jusqu'à la fin de leur vie, sont restés pris dans un réseau d'œuvres malignes ; à leur dernière heure, comme s'ils devenaient sages dans la vieillesse, ils s'éveillent : ils sont trouvés zélés au service de Dieu. Comme gage de la chose, nous avons ce larron qui fut crucifié à la droite du Seigneur, dont parle l'évangéliste Luc : « Seigneur, souviens-toi de moi, une fois arrivé dans ton royaume ». Et le Seigneur de lui répondre : « En vérité, je te le dis : aujourd'hui, tu seras avec moi en paradis ». 5. Des saints martyrs de ce jour, que pouvons-nous dire d'assez détaillé, nous qui ignorons jusqu'au lieu de leur naissance ? Venant d'une région lointaine, ils furent appelés thébains. La Thébaïde, nous le savons, était une région païenne. Ceux-ci, venant sur ordre d'un empereur impie, reçurent le commandement de persécuter les chrétiens. Le bienheureux Maurice, le chef de cette légion et milice sacrée, ayant découvert en chemin la grâce chrétienne, répondit : « Nous sommes chrétiens, nous ne pouvons persécuter les chrétiens ». Alors fut accomplie cette parole de l'Écriture : « Le chemin des justes est devenu droit, la route des saints a été préparée ». Le Seigneur rendit droit leur chemin et le prépara de telle sorte qu'ils purent, sans se détourner à droite ni à gauche, suivre la voie de la vérité. 6. Ce sont des gens comme eux qu'évoque le prophète Ézéchiël dans le récit d'une vision : « Et dans la main de l'homme un cordeau de lin ». Que signifie le cordeau de lin, sinon la vie des justes ? Et le cordeau de laine, sinon la vie des tièdes ? Le cordeau de lin, une fois tendu, mesure avec justesse et montre la ligne droite, et il ne perd pas de longueur quand on le détend. C'est ainsi que la vie des justes ni ne se hausse dans la prospérité, ni ne se déprime dans



l'adversité, car ceux qui sont mesurés par un cordeau de lin ne sont pas détournés du chemin de la vérité. La vie des tièdes est mesurée, s'il est permis d'employer ce terme, par un cordeau de laine, et non de lin, un cordeau qui ne conserve ni la mesure dans la vérité ni une direction précise dans l'intégrité, et qui, une fois détendu, ne retrouve pas sa longueur d'origine. Ainsi est manifestée la vie des tièdes qui ne préservent pas dans leur cœur la rectitude des œuvres, et qui accomplissent ce qu'ils font d'honnête non par amour de la patrie céleste, mais pour gagner la faveur des hommes. Si l'adversité survient, ils promettent d'agir avec droiture ; si au sortir de l'adversité ils retrouvent un état prospère, ils se rétractent comme le cordeau de laine et dévient de la droite direction de la justice vers leur habituelle façon d'agir antérieure. Car de même qu'on interprète le jour et la nuit comme la vie des justes et des pécheurs, de même par les cordons de lin et de laine on dit de manière figurée qu'est mesurée la vie des justes et des impies. 7. Apprenons donc, frères très chers, apprenons à mesurer quotidiennement notre vie avec un cordeau de lin, pour que vivant d'une vie droite, nous soyons trouvés honnêtes et sobres, patients et doux, humbles et chastes, lors de la comparution devant le juste juge ; apprenons à dresser en nous-mêmes un bilan quotidien, de peur qu'ensuite dans l'avenir, en raison d'œuvres injustes et mauvaises, nous n'apparaissions à Dieu tout-puissant dignes de punition. Devant les yeux de l'esprit, plaçons chaque jour le mal accompli, afin de nous purifier de l'iniquité par le repentir. Nos péchés, luttant contre nous comme un glaive, désirent notre mort. C'est pourquoi le prophète David se voyant blessé de ses iniquités déclare : « Car mon péché, moi, je le connais, et ma faute est devant moi sans relâche ». 8. Comment échapper au péché, dans la mesure où nous avons été engendrés en celui-ci, comme il est dit par le même prophète : « Voici que j'ai été conçu dans l'iniquité, c'est dans la faute que ma mère m'a fait naître » ? Si nous sommes sortis pécheurs du sein maternel, comment pouvons-nous être sans péché ? Et en effet par notre baptême les péchés du temps prénatal ont été lavés, mais après le baptême nous en avons commis de plus grands. Or nous ne pouvons pas réitérer le baptême pour effacer les péchés. Mais il est d'autres remèdes capables d'effacer les péchés : le jeûne, la prière, la veille, les larmes, la distribution d'aumônes, le mépris des choses visibles, le désir des célestes, le rejet des terrestres, l'arrêt des actions mauvaises. En quoi profite-t-il à l'homme de pleurer le mal accompli et de renouveler la cause de ses pleurs ? Il est des gens qui châtient leur chair en pratiquant l'abstinence, sont assidus aux prières et aux veilles, distribuent des aumônes selon leurs facultés, et pourtant ne craignent pas de refaire le mal qu'ils pleurent. 9. Le mal que nous avons fait, frères très chers, dans une componction d'amour confessons-le à Dieu et aux prêtres, afin d'être sauvés par nos prières réciproques, selon la recommandation du bienheureux apôtre Jacques : « Confessez vos péchés les uns aux autres et priez les uns pour les autres, afin d'être sauvés ». Chaque jour, offrons-nous en tremblant sur l'autel de Dieu, en offrande vivante, à celui qui pour nous a montré sa chair sur la croix en état de mort ; dans les larmes et la crainte, offrons notre esprit à celui qui pour nous fut immolé comme un agneau. L'âme qui s'humilie est très agréable à Dieu, d'où la parole du psalmiste : « Le sacrifice à Dieu, c'est un esprit brisé ; d'un cœur broyé qui s'humilie Dieu n'a pas de mépris ». Soyons zélés à nous offrir ainsi à Dieu, pour qu'il accepte d'établir sa demeure en notre corps. 10. Qui arrête de faire le mal aime Dieu et est aimé de lui, comme l'a dit la Vérité : « Qui m'aime sera aimé de mon Père, et moi aussi je l'aimerai ». Qui aime le Fils sera aimé du Père. Qui, mes frères, est celui qui aime le Fils, sinon celui qui garde ses commandements, comme lui-même

l'affirme : « Qui m'aime conservera ma parole » ? Si nous disons aimer Dieu, sans observer ses préceptes, nous mentons, et la vérité ne demeure pas en nous. 11. Voici, frères très chers, que nous célébrons une solennité porteuse de joie : imitons les saints que nous vénérons. Et si, à notre époque, nous ne pouvons pas, grâce à une mort par le fer, les suivre au royaume des cieux, marchons sur leurs traces grâce aux bonnes actions, afin qu'avec eux nous soyons récompensés au jour du jugement et possédions la vie éternelle, par le don de notre Seigneur Jésus-Christ, qui avec le Père et le Saint-Esprit vit et règne en tant que Dieu, durant tous les siècles des siècles. Amen.

## II. *Sermo I*<sup>b</sup>

*M* = München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 22243, f. 78-80, XII<sup>e</sup> s.

*Ro* = Roma, Bibl. Angelica, lat. 1269, p. 356-359, XIII<sup>e</sup> s.

Ci-dessous, sauf dans le titre, les italiques indiquent les différences textuelles, les astérisques, l'absence d'au moins un mot, par rapport à la recension de Saint-Bénigne-de-Dijon (*P* = Paris, B.N.F., lat. 3801, f. 13-15, XI<sup>e</sup> s.), dont les innovations figurent dans un appareil spécial.

### *Sermo in sollempnitate martyrum thebeorum.*

- 1 1. Sacra haec hodierna sollempnitas, fratres karissimi, nobis est amabiliter cum  
summa reuerentia excolenda, in qua beatus ac uenerabilis Christi martyr Mauricius  
cum commilitonibus suis palmam martyrii assecutus a Domino in caelis sunt  
coronati. Si enim gratulamur unius passione sancti merita illius caelebrare et cum  
5 summo gaudio *eius festa* peragere, quanto amplius debemus tantorum ac talium\*  
sollempnitatem gaudenter deducere, in qua tantae sunt animae coronatae, quae  
non solum decenae uel quadragenae, nec solummodo centenae, sed sexies millenae  
et amplius sunt coronatae a Domino ! Scimus uero quia magnum fit in caelo  
inter angelos de uno electo gaudium : quanto magis de tot milibus leticia fuisse  
10 creditur angelorum, *quod* hi de gentibus Deum ignorantes, ydola *sequentes*, precepta  
iniqui regis implentes, uno conuersi\* amore, uno animo Deo dicati, una die *sunt*  
preempti, una die coronati, una ab *hisdem* angelis\* suscepti ! 2. De talibus *beatus*  
Paulus apostolus testatur dicens : « Quos presciuit Deus, hos et predestinauit.  
Quos autem predestinauit, hos et uocauit, et quos uocauit, hos et iustificauit.  
15 Quos autem iustificauit, illos et magnificauit. » Nequaquam quippe de tam  
longinqua regione uocati a rege uenissent, si a Deo electi non fuissent, nec  
regiam contempnissent iussionem, si diuinitus *predestinati non fuissent*, nec uita  
presens illis fuisset horrore, *si non fuissent electi* milites Christi. Dolet rex prauus  
una cum palacio tantum belligerum\* amisisse exercitum, gaudet Christus se tam  
20 preclaros suscepisse milites in regno caelorum. Sed *quantum* fuit in caelis  
*gaudium* inter *angelos*, tanta\* in inferno tristitia *existit inter demones* humanae  
salutis *inuidos*, quia quos tanto tempore quieto possederant iure uana ydola  
*adorantes*, hunc mundum *feruenter* diligentes, *precepta nequissimi regis implentes*,  
christianos ad caelestia regna per ferrum mittentes, *et omni transitoria* huius  
25 mundi *laetitia amabiliter* perfruentes, una die *eos se* amisisse cognouerunt pro  
Deo morientes. Namque dum de una conuersa anima scimus demones dolere,  
quanto amplius ueraciter cognoscimus de tot martyrum milibus infernum graui

perturbatione doluisse ! 3. Vt enim ex hoc usu loquar humano, solet princeps  
 30 pro puero *sibi ab infantia* enutrigo amplius dolere, quam de neophyto qui ei  
 seruiens paruit ministrando. Ex hoc itaque existimandum est quantus luctus in  
 inferno fuit demonum, quando tantas animas quae ab infantia eis seruierant in  
 una die cunctas se perdidisse uiderunt. Sicut enim paterfamilias seruum inter  
 inhonestos nutritum, iam in bonis operibus doctum, si fidelem sibi inuenerit,  
 35 plus in eo gaudet quam super illum quem ipse nutriens semper fraudulentum  
 reperit, sic Dominus super eis plus *gaudet* qui ab infantia in peruersa enutrigo  
 nequitia, ad amorem caelestis patriae postmodum ad extremum usque ad  
 mortem studuerunt uiriliter decertare. De quibus ipse Dominus loquitur dicens :  
 « Gaudium est, *inquit*, angelis Dei super uno peccatore paenitentiam agente,  
 40 quam super nonaginta nouem iustis qui non indigent paenitentia ». Sic et *rex*  
*eum armigerum* plus diligit\* qui per pressuram hostium retro fugit, sed post  
 refocilationem *hostem fortiter* debellat, quam illum qui numquam terga prebuit,  
 nec aliquid fortiter fecit. *Ex hoc beatus Gregorius papa romanus ait* : Agricola\* plus  
 eam *terram diligit* quae post spinas uberem messem producit, quam illam quae  
 45 nec spinas gignit nec aliquando fertilem fructum fecit. 4. Sunt namque nonnulli  
 qui *ab infantia* corpora sua Deo dicantes ei recte *seruierunt*, sed ad *extremum*  
 uenientes, in prauis operibus inuenti, mercedem sui anterioris operis  
 perdidierunt. De huiusmodi in *se* presumentibus Dominus in euangelio dicit :  
 « Multi dicent mihi in illa die : “Domine, nonne in nomine tuo prophetauimus  
 50 et in nomine tuo demonia eiecimus et in nomine tuo uirtutes multas fecimus?” »  
 Ipse uero aspiciens nouissima, priora postponens, dicit illis : « Amen, dico uobis :  
 Nescio uos. Discedite a me qui operamini iniquitatem. » Et sunt nonnulli qui a  
 primeua aetate usque ad finem uitae in peruersis operibus detenti, hora  
 nouissima quasi in senectute resipiscentes, euigilant et in seruitute Dei  
 inueniuntur prompti. Hinc latronem illum qui ad dexteram Domini crucifixus  
 55 est quasi pignus habemus, quem Lucas euangelista testatur ita fideliter  
 Dominum exorasse : « Domine, memento mei, cum ueneris in regnum tuum ». Et  
 Dominus ait ad eum : « Amen, dico tibi : Hodie mecum eris in paradiso ». 5.  
 Quid uero nos de istis sanctis martyribus sufficienter possumus explicare, qui  
 illorum natiuitatem non possumus inuenire, quique de longinqua uenientes  
 60 regione Thebei sunt appellati ? Thebaidam quippe regionem nouimus fuisse  
 infidelem. Sed isti ad iussionem impii imperatoris uenientes, iussi ut christianos  
 persequi debuissent, beatus, inquam, Mauricius, *dignus* sacrae legionis dux in uia  
 inuentus christianitatis, respondit dicens : ‘Christiani sumus, christianos persequi  
 non possumus ?. Tunc *impleta est*\* scriptura *dicens* : « Via iustorum recta\* est,  
 65 iter sanctorum preparatum est ». Sic namque Dominus uiam illorum rectam  
 preparauit, ut neque ad dexteram neque ad sinistram declinantes uiam tenerent\*  
 ueritatis. 6. De istius modi iustorum rectitudine Ezechiel propheta in uisione  
 quam uiderat locutus est dicens : « Et in manu uiri funiculus lineus ». Quid per  
 funiculum lineum, nisi uita iustorum signatur ? Et quid per laneum, nisi  
 70 tepidorum uita ostenditur ? Lineus quippe funiculus extensus et mensuram  
 ueraciter tenet et rectitudinem ostendit et post retractionem minor non fit. Sic  
 uita iustorum nec in prosperis erigitur nec in aduersis minuitur, qui, sicut  
 funiculo lineo mensurati, a tramite *ueritatis* non recedunt ; sic tepidorum uita, si

dici liceat, non ex lineo, sed ex laneo mensuratur funiculo, quia nec mensuram  
 75 ueraciter nec subtilitatem honestae uitae tenet, nec post mensuram dimissus in ea  
 qua fuit longitudine permanet ; sic *tepidorum* uita monstratur esse, quia recta  
 opera non faciunt et eandem ipsam honestatem quam simulate agunt, non pro  
 amore caelestis patriae, sed pro humano fauore exercent. Si enim aduersitas  
 80 euenerit, recta se opera facturos promittunt ; quando autem de aduersitate in  
 prosperitatem fuerint reducti, more lanei funiculi retracti, de rectitudine iustitiae  
 ad *amorem prioris* prauae operationis *diuertunt*. Sicut namque dies iustorum et  
 nox peccatorum uita accipitur, ita funiculo lineo et laneo iustorum et impiorum  
 mensura recte figuratur. 7. Nos igitur, fratres karissimi, studeamus uitam  
 85 nostram cottidie lineo mensurare funiculo, ut recte uiuentes, honesti et sobrii,  
 patientes et mites, humiles et casti coram iusto iudice inueniamur. *Cottidie*  
 adsuescamus *nobiscum rationes exercere*, ne postmodum in futuro de iniusto et  
 peruerso opere dampnemur *a communi iudice*. Ponamus ante oculos mentis mala  
 quae gessimus, et per paenitentiam purgemus quae inique *fecimus*. Peccata enim  
 90 nostra aduersum nos repugnantia quasi gladio nos *trucidare* non cessant. Vnde  
 Daudid propheta aspiciens se a suis iniquitatibus uulnerari *ait* : « Quoniam  
 iniquitates meae supergressae sunt caput meum, sicut onus graue grauatae sunt  
 super me. Putruerunt et corruptae sunt cicatrices meae a facie insipientiae  
 95 meae ». 8. Sed fortasse dicunt aliqui : « Quomodo peccata possumus effugere  
 cum in peccatis simus generati, sicut per eundem psalmistam dicitur : “Ecce  
 enim in iniquitatibus conceptus sum, et in delictis peperit me mater mea” ? Dum  
 ab utero matris cum peccatis cecidimus, *quomodo* sine peccato esse ualemus ? »  
 Quibus econtra respondemus : Quia nobis in baptismo sunt peccata *ueterana*  
*lauata* et post baptismum *maiora* commisimus nec iam lauacrum regenerationis  
 100 pro peccatis delendis iterare possumus, est prorsus aliud salutaris *medicinae*  
 genus, quo admissa cottidiana delere possumus, orando scilicet, ieiunando, uigilando,  
 flendo, elemosinas dando, *uisibilia contempnendo*, *caelestia desiderando*, a malo  
*opere* cessando. Quid enim prodest homini *transacta mala* plangere et *plangenda*  
 105 iterare ? Sunt etiam nonnulli qui carnem per abstinentiam affligunt, orationibus  
 et uigiis insistunt, elemosinas iuxta uires tribuunt, et tamen mala quae plangunt  
 committere non *formidant*. 9. Nos autem, karissimi fratres mei, *mala* quae  
 fecimus Deo lacrimabiliter et sacerdotibus eius confiteamur, ut *inui cem* oratione  
 saluemur, quemadmodum beatus Iacobus apostolus predicat dicens : « Confitemini  
 alterutrum peccata uestra et orate pro inuicem ut saluemini ». Cotidie nosmetipsos  
 110 cum tremore offeramus in ara cordis nostri Deo, *ut* illi simus hostia uiua, qui pro  
 nobis carnem suam in cruce ostendit mortuam ; et cum lacrimis et timore spiritum  
 nostrum illi offeramus, qui pro nobis ut agnus est immolatus. Multum namque  
 est accepta Deo anima *timorata*, unde psalmista *loquitur dicens* : « Sacrificium  
 Deo spiritus contribulatus, cor contritum et humiliatum Deus non spernit ». Sic  
 nosmetipsos Deo *offerre studeamus*, ut in *corpore* nostro ei fiat habitaculum  
 115 acceptabile. 10. Qui enim a malis cessat, Deum\* diligit et *diligetur* a Deo. Sic  
*enim* Veritas dicit : « Qui diligit me diligitur a Patre meo, et ego diligam eum et  
 manifestabo ei meipsum ». Ille *namque* qui diligit Filium *diligetur* a Patre *meo*. Quis  
 est, fratres mei, qui diligit Filium, nisi ille qui mandata eius custodit, ut ipse  
 Dominus ait : « Qui diligit me sermonem meum seruabit ? » At nos, si dicimus

- 120 nos Deum diligere et precepta eius non seruamus, mentimur et ueritas in nobis non est. 11. Ecce, fratres\*, *sollemnitate[m] laetabundam* ducimus : imitemur sanctos *quos colimus*. Et si\* hoc\* tempore *per ferrum eos sequi* ad regna caelorum\* *non possumus*, in bonis\* actibus illorum uestigia teneamus, ut in die iudicii *remunerati cum ipsis* uitam possideamus aeternam, donante Domino nostro Iesu Christo qui  
125 cum Patre et Spiritu sancto uiuit et regnat Deus per omnia secula seculorum. Amen.

1-2. Cf. Odo Cluniacensis, S. 5 (*PL*. 133, 749AB).

12-17. Cf. *ibid.* (*PL*. 133, 749BC).

13-15. Rom 8, 29-30.

28-29. Cf. Odo Cluniacensis, S. 3 (*PL*. 133, 726B).

38-39. Lc 15, 7.

37-44. Cf. Greg. Magn., *Hom. in eu.* 34, 4.

48-49. Mt 7, 22.

50-51. Cf. Mt 7, 23.

56. Lc 23, 42.

57. Lc 23, 43.

63-64. *Passio Eucherii* § 9, *uel anonyma (interpolata)* § 10.

64-65. Is 26, 7 (VL).

65-67. Cf. IV Rg 22, 2 (*et alibi*).

68. Ez 40, 3.

68-70. Cf. Ez 44, 17.

90-93. Ps 37, 5-6.

94-95. Ps 50, 7.

107-108. Iac 5, 16.

112-113. Ps 50, 19.

116-117. Io 14, 21.

119. Io 14, 23.

119-121. Cf. I Io 2, 4.

**Tit. sermo** — thebeorum *Ro* : alius sermo *M*.

1. *sollemnitas M* : festiuitas *Ro* || cum commilitonibus : c. militonibus *M<sup>ec</sup>* || coronatae a domino *Ro* : a d. coronatae *M* || ignorantēs *M* : -tibus *Ro* || ydola *Ro* : idola *M* || sequentes *M* : -tibus *Ro* || implentes *M* : -tibus *Ro* || una ab *M* : u. die ab *Ro*.

2. illos *Ro* : hos *M* || tantum *Ro* : tam *M* || se tam preclaros : t. p. se *Ro* || fuit in caelis *Ro* : in c. fuit *M* (*qui fuit supra lin. scripsit*) || inferno *M* : -num *Ro* || quanto *om. Ro*.

3. plus (gaudet) *Ro* : *om. M* || nutriti *Ro* : enutriti *M* || ipse *Ro* : et i. *M* || eam (terram) *Ro* : illam *M*.

4. infantia *M* : i. sua *Ro* || qui (operamini) *Ro* : omnes qui *M* || cum (ueneris) *M* : dum *Ro*.

5. impii *M* : impiissimi *Ro* || uenientes *om. Ro*.

6. ezechiel *M* : iezechiel *Ro* || laneum *M<sup>ec</sup>Ro* : lineum *M<sup>ec</sup>* || mensuram ueraciter (uerasc-*Ro*) *scripsi* : u. m. *M* || retractionem *M* : retractationem *Ro* || fit *M* : fuit *Ro* || prosperitatem *Ro* : -te *M*.

7. mites *M* : mittes *Ro* || a (communi) *Ro* : *om. M*.

8. delictis *Ro* : peccatis *M* || cecidimus *M* : occidimus *Ro ut uid.* || ueterana *Ro* : uetera *M* || prorsus aliud *Ro* : a. p. *M in marg. sup.* || possumus *Ro* : possumus *M* || plangenda *Ro* : -do *M* || tribuunt *M* : retri- *Ro*.

10. qui enim — nobis non est *solum Ro* : *om. M.*

11. uiuit — amen *M* : *om. Ro.*

Innovations introduites dans la recension de Saint-Bénigne :

*P* = Paris, B.N.F., lat. 3801, f. 13-15, XI<sup>e</sup> s.

**Tit. sollempnitate : festiuitate sanctorum *P***

1. eius festa : festa eius *P* || talium + martyrurum *P* || quod : quoniam *P* || sequentes : adorantes *P* || conuersi + sunt *P* || sunt (perempti) *om. P* || hisdem : sanctis *P* || suscepti : in caelis s. *P*

2. beatus : doctor gentium *P* || predestinati non fuissent : non essent predestinati *P* || si non fuissent electi : nisi electi fuissent *P* || amisisse : se a. *P* || quantum ... gaudium : quanta ... laetitia *P* || angelos : ymnidicos caelestium uirtutum choros *P* || tanta + extitit *P* || exstitit *om. P* || inter demones ... inuidos : in demonibus ... inuidis *P* || adorantes : colentes *P* || feruenter : feruenti amore *P* || precepta nequissimi regis implentes : iussis scelerati caesaris oboedientes *P* || et omni transitoria ... laetitia : transitoriis ... oblectamentis *P* || amabiliter : desiderabiliter *P* || eos se : se eos *P*

3. sibi ab infantia : ab infantia sibi *P* || gaudet : letatur *P* || inquit *om. P* || rex : dux *P* || eum armigerum plus diligit : plus diligit militem *P* || hostem fortiter : fortiter hostem *P* || ex hoc beatus gregorius papa romanus ait *om. P* || terram diligit : diligit terram *P*

4. ab infantia : a pueritia *P* || seruierunt : seruire uisi sunt *P* || extremum : ultimum *P* || se : sua iustitia falso *P*

5. dignus : dignissimus *P* || impleta est scriptura dicens : impletum est quod dicit scriptura *P* || recta est : recta facta est *P* || ueritatis : iustitiae et u. *P*

6. ueritatis : aequitatis *P* || tepidorum<sup>2</sup> : prauorum *P* || amorem prioris : consuetudinem *P* || diuertunt : reuertuntur *P*

7. cottidie : in secreto cordis nostri *P* || nobiscum rationes exercere : cogitationes atque actiones nostras discutere *P* || a communi iudice : in supremo examine *P* || fecimus : commisimus *P* || trucidare : sauciare *P* || ait : aiebat *P*

8. quomodo : quonammodo *P* || ueterana lauata : originalia simul et actualia dimissa *P* || maiora : multa *P* || medicinae : remedii *P* || uisibilia contempnendo caelestia desiderando : iniurias nobis illatas dimittendo caritatis opera sectando *P* || opere *om. P* || transacta mala : transactas culpas *P* || plangenda : plangendas *P* || formidant : metuunt *P*

9. mala : peccata *P* || inuicem : alterna *P* || ut : quatinus *P* || timorata : contrita et humiliata *P* || unde psalmista loquitur dicens : docente psalmista *P* || offerre studeamus : studeamus offerre *P* || corpore : corde *P*

10. cessat + et diuina mandata obseruat *P* || deum + pro certo *P* || diligitur : diligitur *P* || enim : namque ipsa *P* || namque : quippe *P* || diligitur : diligitur *P* || meo *om. P*

11. fratres + dilectissimi *P* || sollempnitatem laetabundam : laetabundam sollempnitatem *P* || quos colimus : quorum festa recolimus *P* || si hoc tempore per ferrum eos sequi ad regna caelorum : si eos sequi hoc in tempore ad regna caelorum per ferrum *P* || non possumus : nequaquam ualemus *P* || bonis actibus : bonis moribus et probis actibus *P* || remunerati cum ipsis : cum ipsis remunerati *P*

*III. Sermon II<sup>a</sup>*

*A* = Angers, B.M., 801, f. 129-130, XI<sup>e</sup> s.

*N* = Nantes, Musée Dobrée, 1, f. 249v-250, XI<sup>e</sup> s.

*Q* = Paris, B.N.F., lat. 11748, f. 53rv, X<sup>e</sup> s.

Témoin exclu de l'apparat : *An* = Angers, B.M. 121, f. 243v-245, XI<sup>e</sup> s. Ce lectionnaire est mutilé par lacération du f. 245 ; pour ses six premières lectures, il renferme en substance le même texte que *N* jusqu'aux mots « ad eam percipiendam » (ligne 50) ; il ajoute ensuite une septième leçon qui correspond à la fin du sermon I<sup>a</sup>, à partir de « Nos uero, fratres karissimi, mala quae fecimus... ».

*Sermo ad populum in natale sancti Mauricii martyris*

- 1 1. Hodierna sollempnitas, fratres karissimi, nos ammonet a presentis uitae amore  
disiungere, ut in caelestis patriae gloria sanctorum ualeamus beata consortia  
adipisci. Mecum uos admoneo, fratres, apostolica precepta in animum ponere,  
quod per os beati Iohannis apostoli et euangelistae didicimus, qui ait : « Nolite  
5 diligere mundum, neque ea quae sunt in hoc mundo. Si quis diligit mundum,  
non est caritas patris in eo. » Neque enim haec sancta et uenerabilis legio ex  
gentili ritu ueniens, haec precepta Dei seruans, reliquisset mundum, nisi firma in  
eis fuisset fiducia, ut post mortem carnis meliorem inuenisset spiritus in aeterna  
reque uitam. 2. Quid nos miseri in excusatione nostra dicturi sumus, qui poene  
10 ab utero matris nostrae patriarcharum et prophetarum uitam agnouimus ? Iam  
ad nos per se ipsum Christus nuntians, iam per apostolos docens mundum non  
propter amorem diligere, sed propter uitam tenere, sicut scriptum est : « Si quis  
uoluerit amicus esse huius seculi, inimicus Dei constituitur ». Nos uero imitari  
debemus quos colimus : ad tantorum preciosa martyrum corpora consistimus,  
15 eorum uestigia nequaquam imitando sequimur. 3. Illi autem, sicut in eorum  
gestis legitur, uocati a principis iussione, ex thebaida uenerunt regione, non ob  
hoc iussi ut Christum colerent, sed ut Christum persequerentur. Orientali  
traditione christianitatis gratia inuenta, usque ad mortem non sunt mutati.  
Respuentes florentem mundum, in rebus opulentia multiplicem, frugis abundantia  
20 uilem, iuuentute crescentem iocunda, et quicquid in hoc mundo amabile esse  
uidebatur ex amore patriae caelestis in eorum moribus despectum esse uidebatur.  
4. Quid dicere possumus quod in ipsis sex milibus sexcentis sexaginta sex quae  
etas defuisset ? Ibi adolescentes cum iuuenibus, ibi iuuenes cum uiris, ibi uiri  
cum senibus, ibi senes, ut credimus, cum decrepitis ; sed non inbecillitas, non  
25 senectus, non fortitudo, non iuuentus, non pueritia illos de bono opere retraxit  
ad malum. Nos uero nec mundus inuitat, nec potestas imperat, ut de bono opere  
recedentes uertamur ad mala, sed tamen mens nostra mundum iam suis ruinis  
cadere conspicit, ultra lectionem cognoscit, absque prophetia uidit. Et ipsum  
amando sequimur, quem cadentem tenere non ualemus. 5. Nos, fratres carissimi,  
30 a bono opere timor non deuiet, non amor seducat, non dulcedo blandiat, non  
prosperitas subtrahat, sed semper nos in bono opere timor gehennae ignis minet,  
et gloria patriae caelestis inuitet. Qui enim iuste uiuentes non sunt mutati, ut

seducti a blandimentis mundanis conuertantur ad uitia, propterea meruerunt habere paradisi delicias.

- 35 [Q : version primitive, très fautive (*A<sup>cc</sup>* est illisible jusqu'à *prata*)]  
 Isti uero sancti et principem blandire se aut de tam bono opere coepto reuertere in sacrificandis idolis munera promittens, non reuersis tormenta minans. 6. Mundus blandiens in se ostendens uilitate largum, frugum copia locupletem ;  
 40 potandum dulcia, prata amoena inriguis fontibus pretiosa eorumque aut equis (aequibus Q) aut gregibus ministrantes affluentia, nunc nos in ipsis locis subtracto priore fecunditatis dono in ruinis conuersum uidemus. Et qui tunc ministrabant omnia necessaria, nunc uero nec uiaticum prebent obsequia.

[*A<sup>cc</sup>* : version réécrite d'abord en marge, puis sur grattage]

Isti uero sancti et principem sibi blandientem et ut ad sacrificandum idolis reuerterentur munera promittentem, non reuersis tormenta minantem, 6. et mundi blandientem uiriditatem in se ostendentem atque larga frugum contempserunt copia locupletem, et ubi campos uineis uberrimis ad edendum sibi aut potandum dulcia propinantes, ubi amena prata fontibus preciosis irrigua suis equis aut gregibus dapsiliter ministrantia inuenire potuerunt, ibi pro Dei amore martyrrium susceperunt. Nunc uero nos eundem locum subtracto priore fecunditatis dono in ruinis conuersum uidemus. Et qui tunc ministrabat omnia necessaria, nunc uero nec uiatica prebet obsequia.

[*N* : autre version retouchée du même passage, donnée aussi par *An*]

Sicut beatissimi martyres isti qui magnanima perseuerantiae constantia et amore salutis eternae principem contempserunt callidum pariter et blandiri munera promittendo et terrere tormenta minando ; 6. et mundum ipsum respuerunt adhuc illo tempore copia frugum locupletem, rerum suarum uilitate abundantem, locorum etiam uberrima amenitate delectabilem. Quae nunc omnia nos econtra subtracto priore fecunditatis dono in ruinas et indigentiam conuersa uidemus, ut terra quae quondam ministrabat deliciarum largam plenitudinem, uix iam necessarii uiatici conferat sustentationem.

- 45 7. Haec nos ipsa ruina mundi et malitia ostendat a terrenis disiungere et ad caelestis patriae requiem anxie anhelare, ut ad paradisi gaudia, non per uiam qua male operando uenimus, sed mutata in melius adiuuante Domino redeamus. Qui fuit superbus sit humilis, qui fuit luxoriosus sit castus, qui fuit auarus sit largus, qui fuit ebriosus sit sobrius, qui fuit detractor sit beneloquius, qui fuit inpatiens sit patiens, ut per cuncta mutatus in melius, ad horum consortia  
 50 sanctorum ualeat peruenire iustus. Quia numquam uitam promerebitur aeternam, qui legitime non operatur ad eam percipiendam. Nos uero operemur in Domino, ut sequamur membra eius, ut peruenire ualeamus ad aeterna premia, ipso adiuuante qui uiuit et regnat cum patre et spiritu sancto per infinita saecula saeculorum. Amen.



4-6. I Io 2, 15.

9-10. Cf. Greg. Magn., *Hom. in eu.* 19, 1 : « *Quid ergo nos a bono opere cessantes, in excusatione nostra dicturi sumus, qui paene a matris utero ad fidem uenimus, qui uerba uitae ab ipsis cunabulis audiuiimus, qui ab uberibus sanctae ecclesiae potum supernae praedicationis sumpsimus cum lacte carnis ?* » (éd. R. Étaix, CCSL 141, Turnhout, 1999, p. 144, l. 38-42).

12-13. Iac 4, 4.

15-17. Cf. *Passio anonyma*, § 1 : « Legionem thebaeam ex orientalibus militibus dedit... Hi igitur milites christianae religionis ritum *orientali traditione* susceperant fidemque sacram uirtuti et armis omnibus praeponebant » (éd. Chevalley, Vallesia 45, 1990, p. 96, l. 5-9). Passage exploité dans l'Office sous la forme : (Resp.) « Hi igitur milites christianae religionis ritum *orientali traditione* suscepit ab hierosolimitanae urbis episcopo fideique sacrae uirtutem armis omnibus preponebant ». (Vers.) « Eandem *christianitatis* fidem quam acceperant confirmantes ut ante gladiis perirent quam sacram fidem uiolarent, fideique... » (Paris, B.N.F., lat. 12601, f. 123v).

19-21, 38-42. Cf. Greg. Magn., *Hom. in eu.* 28, 3 : « Ecce mundus qui diligitur fugit. Sancti isti ad quorum tumbam consistimus, *florentem mundum* mentis despectu calcauerunt. Erat uita longa, salus continua, *opulentia in rebus*, fecunditas in propagine, tranquillitas in diuturna pace ; et tamen cum in se ipso floreret, iam in eorum cordibus mundus aruerat. Ecce iam in se ipso mundus aruit, et adhuc in nostris cordibus floret... » (éd. R. Étaix, CCSL 141, p. 242, l. 73-243, l. 79).

47-48. Cf. Caes., S. 10, 3 : « *Qui fuit superbus, sit humilis* : qui fuit incredulus, sit fidelis : *qui fuit luxoriosus, sit castus* : qui fuit latro, sit idoneus : *qui fuit ebriosus, sit sobrius* : qui fuit somnolentus, sit uigilis : *qui fuit auarus, sit largus* : qui fuit bilinguis, *sit beneloquius* : *qui fuit detractor* aut inuidiosus, sit purus et benignus » (éd. G. Morin, CCSL 103, Turnholti, 1953, p. 53, [52] l. 21-[53] l. 1).

**Tit. sermo** — mauricii martyr (m. sociorumque eius *M*) *NQ* : item cuius supra (*scil.* beati Leonis papae) de eisdem sanctis martyribus *A*.

1. ammonet + mentem *N* || disiungere *A<sup>ac</sup>NQ* : -gi *A<sup>ac</sup>* || in *A<sup>ac</sup>N* : *om. A<sup>ac</sup>Q fort. recte* || caelestis *AN* : caelesti *Q* || fratres + mei *Q* || per os (hos *Q*) *NQ* : os *A<sup>ac</sup>* ore *A<sup>ac</sup>* || qui : quae *Q* || neque enim *A<sup>ac</sup>NQ* : nequaquam *A<sup>ac</sup>* || seruans reliquisset *AN* : seruantes reliquissent *Q* || inuenisset *A* : -nissent *N* -niret *Q*.

2. excusatione nostra : -nem nostram *Q* || et (prophetarum) *om. Q* || agnouimus *A<sup>ac</sup>N* : cognouimus *A<sup>ac</sup>Q* || nuntians ... docens : -at ... -et *N* || huius seculi : s. huius *Q* || uero : ergo *N* || imitari : -re *Q* || ad : sed ad *A<sup>ac</sup>* || tantorum : tam *N* || consistimus *A<sup>ac</sup>N* : -emus *Q* consistentes *A<sup>ac</sup>* || eorum : et eorum *N*.

3. a *om. N* || thebaida *Q* : -aيدا *AN* || persequerentur *AN* : -rent *Q* || respuentes *A<sup>ac</sup>NQ* : -endo *A<sup>ac</sup>* || rebus *A<sup>ac</sup>Q* (cf. Greg.) : rerum *A<sup>ac</sup>N* || abundantia (hab- *Q*) *NQ* : -tiam *A* || iuuentute *NQ* : -tem *A<sup>ac</sup>* iocunde -tis *A<sup>ac</sup>* || crescentem iocunda *N* : c. -dam *A<sup>ac</sup>Q* computantes decorem *A<sup>ac</sup>* || esse uidebatur : est *N*.

4. quod *A<sup>ac</sup>Q* : *om. N* quam fratres *A<sup>ac</sup>* || sex milibus (milia *Q*) sexcentis sexaginta sex *Q* : VI DCLXVI *AN* || quae etas defuisset *A<sup>ac</sup>NQ* : etatem defuisse dubitamus *A<sup>ac</sup>* || ibi + enim *A<sup>ac</sup>* || iuuenibus : -nis *Q* || iuuenes : -nis *Q* || malum : -lo *Q* || mala : -lum *Q* || suis *A<sup>ac</sup>Q* : cum suis *A<sup>ac</sup>N* || ruinis *Q* : *om. AN* || ultra *A<sup>ac</sup>NQ* : et quando uidet per *A<sup>ac</sup>* || propheta *NQ* : -as *A* || uidit *A<sup>ac</sup>Q* : uidet *N* iam uidit *A<sup>ac</sup>* || ipsum : ipso *Q*.

5. nos + ergo  $A^c$  || seducat non dulcedo blandiat (blandiatur  $M$ )  $A^cNQ$  : seculi blandientis illicit  $A^c$  || non (prosperitas) : nulla nos  $A^c$  || minet  $A^cN$  : uacat  $Q$  teneat  $A^c$  || et (gloria) *deleuit*  $A^c$  || inuitet : -tat  $Q$  || qui enim  $A$  : qui  $N$  et qui  $Q$  || conuertantur  $A^cQ$  : -terentur  $A^cN$  || delicias : -tia  $Q$ .

7. haec  $Q$  : nec  $A^c$  iam ergo  $A^c$  igitur  $N$  || nos ipsa : i. nos saltem  $N$  || et malitia  $N$  : malitia  $A^c$  (*ut uid.*)  $Q$  om.  $A^c$  || disiungere : animos d.  $N$  || caelestis patriae  $A^cNQ$  : -tem -iam  $A^c$  || requiem  $N$  : om.  $AQ$  || anxie  $N$  : anxii  $A^cQ$  anxios  $A^c$  || gaudia  $N$  : g. ualeamus  $AQ$  || uiam : uia  $Q$  || melius + uia  $A^c$  || redeamus : redire  $A^c$  || luxoriosus  $A^cQ$  : luxur- $A^cN$  || beneloquius  $Q$  : -quens  $A$  beniloquus  $N$  || per cuncta  $N$  : cuncta  $A^cQ$  *fort. recte* cunctis  $A^c$  || mutatus *scripsi dubitanter* : -tis  $A$  -ti  $NQ$  || consortia sanctorum  $AN$  : sanctis c.  $Q$  || ualeat peruenire iustus  $AQ$  : ualeamus p.  $N$  || eam  $AN$  : om.  $Q$  || cum patre et spiritu sancto : in unitate spiritu sancti  $Q$  || *post amen add.* explicit de passione et laude sanctorum martyrum thebeorum, sancti Mauritii sociorumque eius  $AN$ .

### *Sermon au peuple pour la fête de St Maurice, martyr*

1. La solennité d'aujourd'hui, frères très chers, nous exhorte à nous détacher de l'amour de la vie présente, afin que nous puissions dans la gloire de la patrie céleste être agrégés à la bienheureuse compagnie des saints. Je vous exhorte, frères, à vous souvenir avec moi du précepte apostolique que nous avons appris de la bouche du bienheureux Jean, apôtre et évangéliste : « N'aimez ni le monde ni ce qui s'y trouve. Qui aime le monde n'a pas en lui l'amour du Père ». Car cette légion sainte et vénérable, issue du paganisme, n'aurait pas, par fidélité à ce précepte de Dieu, laissé le monde, si elle n'avait eu la certitude confiante de trouver, après la mort charnelle, une vie meilleure de l'esprit dans le repos éternel. 2. Que dirons-nous en guise d'excuse, malheureux que nous sommes, nous qui avons connu, presque au sortir du sein maternel, la vie des patriarches et des prophètes ? Désormais, le Christ nous annonce par lui-même, désormais il nous apprend par ses apôtres qu'il ne faut pas éprouver d'amour pour le monde, mais y séjourner en qualité d'être vivant, selon qu'il est écrit : « Si quelqu'un veut être l'ami du siècle présent, il se constitue ennemi de Dieu ». Nous devons imiter ceux que nous vénérons : nous nous trouvons près des corps précieux de tant de martyrs, nous ne marchons pas sur leurs traces en les imitant. 3. Eux, comme on lit dans leur geste, étaient venus, sur ordre de leur prince, de la région de Thébaïde, non pour vénérer, mais pour persécuter le Christ. Ayant trouvé la grâce chrétienne par l'enseignement de l'Église d'Orient, ils y restèrent attachés jusqu'à la mort. Ils rejetèrent un monde florissant, riche de multiples biens, où l'abondance des récoltes rendait la vie bon marché, qui connaissait la plaisante expansion d'une période de jeunesse ; et tout ce qui dans ce monde paraissait aimable, l'amour de la patrie céleste le leur faisait apparemment mépriser dans leur comportement. 4. Pouvons-nous dire qu'une classe d'âge faisait défaut parmi ces six mille six cent soixante-six hommes ? Les adolescents, à notre avis, y côtoyaient les jeunes gens, les jeunes gens les adultes, les adultes les hommes âgés, les hommes âgés les vieillards décrépits ; mais ni la décrépitude, ni un âge avancé, ni la plénitude des forces, ni la jeunesse, ni l'adolescence ne détournèrent qui que ce soit du bien vers le mal. Quant à nous, ni le monde ne nous invite, ni un souverain ne nous commande de laisser la voie du bien pour nous tourner vers le mal, et pourtant, alors que désormais le monde croule sur ses ruines – ce que notre esprit observe, sait indépendamment des livres, voit sans qu'une

prophétie soit nécessaire –, nous le suivons avec amour, lui que nous ne pouvons pas retenir dans sa chute. 5. Frères très chers, restons dans la voie du bien, sans nous laisser détourner par la crainte, séduire par l'amour, caresser par la douceur, dévoyer par la prospérité ; que toujours nous maintiennent dans le bien la menace de la géhenne de feu, sous l'effet de la crainte, la gloire de la patrie céleste, sous celui du désir ! Ceux qui en effet vivaient selon la justice et ne s'en sont pas écartés, séduits par les caresses du monde, pour se tourner vers les vices, ceux-là ont mérité d'obtenir les délices du paradis. 6. (selon *A* après correction) Les saints fêtés en ce jour ont méprisé les caresses du prince, ses promesses de cadeaux à ceux qui reviendraient au culte des idoles, ses menaces de tortures à ceux qui n'y reviendraient pas. Ils ont méprisé les caresses d'un monde verdoyant, riche d'une surabondance de fruits. Là où ils pouvaient trouver des plaines aux vignes très fécondes qui leur procureraient de quoi manger et boire avec plaisir, des prés pleins d'agrément et arrosés de sources limpides, capables de fournir avec largesse la nourriture de leurs chevaux et de leurs troupeaux, là pour l'amour de Dieu ils ont subi le martyre. Nous maintenant voyons le même lieu privé de son ancien don de fertilité et transtormé en champ de ruines : lui qui fournissait alors tout le nécessaire ne suffit plus maintenant à répondre aux besoins des voyageurs. 7. Puisse cette ruine même et malice du monde nous apprendre à nous détacher des choses terrestres et à aspirer avidement au repos de la patrie céleste, pour que nous revenions aux joies du paradis par le chemin non d'actions mauvaises, que nous avons pris à l'aller, mais de changement vers le mieux avec l'aide du Seigneur ! Que l'orgueilleux se fasse humble, le luxurieux chaste, l'avare généreux ; que l'ivrogne se fasse sobre, le médisant bienveillant, l'impulsif patient, pour que changé en tout vers le mieux il puisse parvenir, en tant que juste, à partager la compagnie des saints de ce jour ! Car jamais il ne méritera la vie éternelle celui qui n'agit pas selon la loi pour l'obtenir. Agissons, quant à nous, dans le Seigneur, afin de suivre ses membres, de sorte que nous puissions parvenir aux récompenses éternelles, avec l'aide de celui qui vit et règne avec le Père et le Saint-Esprit dans l'infinité des siècles. Amen.

#### IV. *Sermon II*<sup>b</sup>

*C* = Cambridge, Fitzwilliam Museum, McClean 100, f. 139v-140v, XI<sup>e</sup> s.

*M* = München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 22243, f. 77-78, XII<sup>e</sup> s.

Témoins exclus de l'apparat : Montpellier, Bibl. Interuniversitaire, Médecine, 1, t. 2, f. 79rv, XII<sup>e</sup> s. ; Paris, B.N.F., lat. 5353, f. 69rv, XIII<sup>e</sup> s. ; lat. 14651, f. 260v-261, XV<sup>e</sup> s. ; lat. 16733, f. 44v, fin XII<sup>e</sup> s. ; lat. 17006, f. 64v-65, XIII<sup>e</sup> s. Ces légendiers sont ou des représentants d'une même collection d'origine cistercienne : le *Liber de natalitiis*<sup>74</sup>, ou des recueils apparentés ; ils remontent à un archétype proche de *CM*, mais sont tronqués et s'interrompent après le verbe *inuitet* (ligne 38).

Dans le sermon ci-dessous, les italiques indiquent les différences textuelles, les astérisques, les absences d'un mot ou plus, par rapport à la recension de Saint-Bénigne de Dijon (*P* = Paris, B.N.F., lat. 3801, f. 15-16, XI<sup>e</sup> s.), dont les innovations figurent dans un apparat spécial.

74 Cf. Rochais (cit. n. 25) ; Dolbeau, « Notes » (cité *ibid.*).

*Sermo in natale sancti Mauricii sociorumque eius<sup>a</sup>*

- 1 1. Hodierna *sollemnitas*, fratres karissimi, nos admonet a presentis uitae amore  
disiungi, ut in caelestis patriae gloria sanctorum *ualeamus* beata *adipisci consortia*.  
Mecum uos *admoneo*, fratres mei, diuina precepta in animo ponere, quae per os  
5 *beati Iohannis apostoli et euangelistae* didicimus, qui ait : « Nolite diligere  
mundum, neque ea quae sunt in mundo. Si quis diligit mundum, non est caritas  
Patris in eo ». Neque enim sancta haec et uenerabilis legio ex gentili ritu ueniens,  
haec Dei precepta seruantes reliquissent mundum, nisi firmam habuissent  
fiduciam, *ut* post mortem *corpoream* meliorem *inuenissent* eorum spiritus in  
10 aeterna requie uitam. 2. Quid ad haec nos miseri in excusatione nostra dicturi  
sumus, qui pene ab utero matris nostrae patriarcharum uictoriosa per fidem gesta  
et prophetarum oracula et uitam cognouimus ? Iam ad nos per seipsum Christus  
uenit, per prophetas annuntians, per apostolos docens mundum non propter  
amorem diligi, sed propter *aeternam uitam* contempni. Scriptum est enim : « Si  
15 quis uoluerit esse *amicus huius saeculi*, inimicus Dei constituetur ». Nos autem  
qui ad tantorum preciosorum *martyrum* memoriam consistimus, eorum uestigia,  
in quantum possumus uitia in nobis mortificantes, imitando<sup>b</sup> sequamur. 3. Illi  
namque, sicut in eorum gestis legitur, uocati *romani principis* iussione, ex  
Thebaida uenerunt regione, non ob hoc *iussi* uenire ut Christum colerent, sed ut  
persequerentur\*. Orientali uero traditione christianitatis fide *inuenta et* gratia  
20 baptismatis percepta, usque ad mortem constanter sine mutatione perseuerauerunt  
in ea. *Respuentes* siquidem mundum florentem, rerum opulentia illo\* tempore  
multiplicem, frugum habundantia uberem, iuuentute iocundum et crescentem,  
quicquid in eo amabile erat pro amore caelestis patriae contempserunt. 4. *Neque*  
enim *credimus* inter ipsos sex milia sexcentos sexaginta sex milites aliquem  
25 imbecillis fuisse aetatis, cum textus passionis eorum testetur thebeam legionem  
antiquorum Romanorum exemplo habuisse tot uiros ualidos animis et instructos  
armis. Sed non multitudinis fortitudo, non armorum instructio, non bellandi  
peritia, non cordium audacia, ab imitatione humilitatis illius, qui quasi agnus ad  
uictimam ductus est, eos reuocare aut a bono opere quiuerunt retrahere. Nos  
30 uero nec mundus inuitat, nec potestas *imperat*, ut a recta iustitiae uia recedentes,  
declinemus ad prauas actiones, et tamen mundum quem iam suis ruinis adnullari  
ultra lectionem et absque prophetia cognoscimus et *conspicimus*, amando  
sequimur, quamuis cadentem tenere non ualeamus<sup>c</sup>. 5. Ergo, fratres karissimi,  
temporalia postponentes, et ad semper mansura caelorum gaudia desiderio et  
35 auiditate tendentes, sic per uiam mandatorum Dei *pergamus infatigabiles*,  
quatinus ab exercitio iustae actionis nec delectamentum presentis uitae retrahat,  
nec aduersitas *deiciat*, nec prosperitas auertat, sed semper nos ad bene agendum  
et timor gehennalis *ignis* incitet, et amor caelestis patriae inuitet. Hi<sup>d</sup> enim  
martyres, quia *recte* uiuentes non sunt mutati, ut seducti mundanis blandimentis  
40 conuerterentur ad uitia suasionis temptantis inimici, propterea meruerunt habere  
delicias paradisi. Istis quippe sanctis ut de tam fideliter accepta christiana  
religione reuerterentur ad culturam idolatriae, nullomodo potuit terrenus princeps  
suadere *ut sacrificarent* munera promittendo, nec, si *non* diis suis *cerimoniarent*,  
tormenta\* minando. 6. Sed neque mundus blandiens ualuit eos decipere, ostendendo

se ubertate fertilem, frugum copia locupletem. Quid plura? Vbi certe tunc illi  
 45 agrorum et uinearum *ubertatem* uidebant, et quaeque ad edendum et potandum  
 dulcia, amoena prata, fontibus irrigua, hominum equorumque et gregum affluentiam,  
 nunc nos ipsum mundum, subtracto priori fecunditatis dono, in ruinam conuersum  
 uidemus. Et qui quondam ministrabat omnia humanis commodis necessaria,  
 50 nunc iam nec itinerantium pretendit uestigia. 7. Haec nos, dilectissimi, ipsa  
 transitorii ruina saeculi atque malitia *admonet*<sup>f</sup> a terrenis disiungi et ad caelestem  
 patriam anxie anhelare, ut ad<sup>f</sup> paradisi gaudia non per uiam qua male *operando*  
*uenimus*, sed per aliam\* mutati in melius peruenire ualeamus. Quapropter qui  
 fuit superbus sit humilis, qui fuit lubricus sit continens, qui fuit auarus sit largus,  
 qui fuit ebriosus sit sobrius, qui fuit detractor sit beniloquus, qui fuit impatiens  
 55 sit patiens, quatinus per cuncta donante Deo emendatus<sup>g</sup>, ad horum *sanctorum*  
*consorcia* ualeat ascendere, per gratiam *eius* iustificatus, quia nemo accipiet a  
 Christo coronam, nisi qui legitime certando promeruerit eam. Nos uero operemur  
 in Domino, uestigia eius sequendo, et uirtutes horum uenerabilium martyrum  
 imitando, ut per intercessionem eorum mereamur compotes fieri aeternorum  
 60 premium in regno caelorum, ipso adiuuante qui uiuit et regnat in saecula  
 saeculorum. Amen.

4-5. I Io 2, 15.

9-11. Cf. Greg. Magn., *Hom. in eu.* 19, 1.

13-14. Iac 4, 4.

16-19, 25-27. *Passio anonyma*, § 1 : « Legionem thebaeam ex orientalibus militibus  
 dedit. Quae legio *sex milia ac sexcentos* (+ *sexaginta sex*) *uiros ualidos animis et instructos*  
*armis antiquorum Romanorum* habebat *exemplo*. Hi igitur milites christianae religionis  
 ritum *orientali traditione* susceperant fidemque sacram uirtuti et armis omnibus  
 praeponebant » (éd. Chevalley, Vallesia 45, 1990, p. 96, l. 5-9).

28-29. Cf. Ier 11, 19.

34. Cf. Bar 4, 13.

43-48. Cf. Greg. Magn., *Hom. in eu.* 28, 3.

52-54. Cf. Caes., S. 10, 3.

56. Cf. Rom 3, 24 (Tit 3, 7).

56-57. Cf. II Tim 2, 5.

a sermo — eius *C* : sermo de eodem *M* — b imitando *C* : imitantes *M* — c ualeamus  
*C* : ualeamus *M* — d hi *M* : hii *C* — e admonet *M* : compellat *C* — f ad *M* : a *C* —  
 g emendatus *C* : emundatus *M*.

Innovations introduites dans la recension de Saint-Bénigne :

*P* = Paris, B.N.F., lat. 3801, f. 15-16, XI<sup>e</sup> s.

Tit. sermo in natale — sociorumque eius : item sermo unde supra *P*

1. sollemnitas : festiuitas *P* || ualeamus : mereamur *P* || adipisci consortia : consortia  
 adipisci *P* || admonet : hortor *P* || beati iohannis apostoli et euangelistae : euangelistae  
 et apostoli iohannis *P* || ut : quod *P* || corpoream : corporum momentaneam *P* ||  
 inuenissent : inuenirent *P*

2. aeternam uitam : uitam aeternam *P* || amicus huius saeculi : huius saeculi amicus *P* ||  
martyrum *om. P*
3. romani principis : principis romani *P* || iussi : coacti *P* || persequerentur : p. cultores  
eius *P* || inuenta et : cum *P* || respuentes : respicientes *P* || illo tempore : illo in tempore *P*
4. neque ... credimus : numquid ... credendum est *P* || imperat : cohortat *P* ||  
conspicimus : inspicimus *P*
5. pergamus infatigabiles : infatigabiliter pergamus *P* || deiciat : impediatur *P* || ignis :  
poenae *P* || recte : sancte *P* || ut sacrificarent *om. P* || si non diis suis cerimoniarent : si  
diis suis non sacrificarent *P* || tormenta + mortis *P*
6. ubertatem : fecunditatem *P*
7. admonet : compellat *P* || operando uenimus : delectando recessimus *P* || per aliam +  
competenter angustam *P* || sanctorum consortia : societatem sanctorum *P* || eius :  
spiritus sancti *P*

### V. Sermon III

*P* = Paris, B.N.F., lat. 3801, f. 16rv, XI<sup>e</sup> s. (division marginale en trois leçons)

III = Adaptation du même texte à la fête de saint Jean de Réôme (éditée *infra*).

#### *Item alius sermo*

- 1 1 (I). Splendidissimam huius diei sollempnitatem cum officiosis celebramus  
obsequiis, tum diuinis frequentamus canticis, ut quibus tanta adclamamus gaudia,  
eorum perhennia experiamur suffragia. Etenim presentem diem sacratissimam  
sancta mater ecclesia precipuo excolit, ueneratur et amplectitur cultu. Verum et  
5 nos de tam percelebri tripudiamus laetitia, utpote qui thebeorum irradiamur  
martyrum triumphis, iocundamur insigniis, attollimur meritis. Hodiernum  
siquidem festum haec thebea legio, duce Mauricio, sanguine fuso Deoque spiritu  
reddito, dicauit. 2. Quibus tam precipuis Christoque acceptissimis amicis qualiter  
euangelica lectio quae hodie recitatur consonet, aduertamus. Cum enim haec eadem  
10 lectio, inquam, plurimorum natalitiis sanctorum martyrumque qui suo nobis  
sanguine caelestem patriam comparauere legatur uel exponatur sollempnitate, ualde  
inofficiosum est indiscussum transire, quid de ea uniuersaliter sanctis omnibus,  
(II) quid istis conueniat martyribus ; et quidem speciatim priores beatitudines  
gloriosis Christi confessoribus dignissime consentiunt, qui beatissimam ex qua  
15 caelorum regna mercantur amplexi pauperiem, iustitiae semper esuriem sitimque  
sustinuerunt, et dissolui ac cum Christo esse cupientes, in hac iugiter mortis  
regione magno agone certauerunt. 3. Porro illud quod sequitur : « Beati estis  
cum maledixerint uobis homines et persecuti uos fuerint et dixerint omne  
malum aduersum uos », martyribus aequae conuenit, qui maledicta et odia  
20 hominum, temptamenta principum, ipsam postremo mortem /f. 16v/ alacriter  
excepere, parati etiam quicquid morte grauius est pro conseruanda sui imperatoris,  
uidelicet Christi, fide perferre. Tota quoque sacra euangelii lectio congrue  
omnibus coaptabitur, quia et sanctis confessoribus in pace ecclesiae quiescentibus  
pro Christo occumbere semper uoti fuit, et thebeis martyribus paupertas uoluntaria,  
25 esuries sitisque uisionis Dei fletusque caelestis desiderii non defuit. Omnes ergo  
iam constat digniter regnare cum Christo, quia omnibus datum est inuincibiliter

certare pro Christo. 4 (III). Valde igitur nobis in eorum est exultandum memoria, eorumque sedula intercessio flagitanda, qua laboranti mundo subueniant et Deum malis offensum potenti oratione mitificent ac prouocent ad misericordiam. Nec dubitandum quin facile mereantur orantes exaudiri, qui Deum in suis preceptionibus studuerunt semper audire. 5. Vnde nunc iam ad summos nobis patronos et martyres, quorum deuotioni insistimus, uerba praecesque uertamus. Gaudete, sancti, felicitate, exultate secure et pro nobis adhuc in dubio positus pie interuenite. Erigite anxios, firmate trepidos. Sitis protectores in aduersis, prouectores in prosperis. 35 Praecipue et super omnia illam nobis conciliate gloriam, ad quam laborum emeriti peruenistis, ubi summam illam maiestatem<sup>a</sup>, summum principium, auctorem scilicet<sup>b</sup> omnium bonorum laetanter<sup>c</sup> cernitis, cernendo gloriose uiuistis. Qui numquam aliter fuit, numquam<sup>d</sup> aliter erit ; qui difficile inuenitur ubi sit, multo tamen difficilius ubi non sit. 6. Tangat ergo uos ad hoc optinendum communis conditio, quoniam 40 qui uos fecit esse in gloria, et nos creauit in simili forma. Moueat uos ad pietatem nostri iocunda aeternitatis habitatio, deposcentes nos carnis et saeculi implicamento liberari, et qua laetamini beatitudine donari, quatinus qui triumphat in uobis, gloriatur et in nobis, optinente simul et largiente Domino nostro Iesu Christo, qui cum Patre et Spiritu sancto principatur in omnia saecula. Amen.

14-15. Cf. Mt 5, 3 et 6.

16. Cf. Phil 1, 23.

17-19. Mt 5, 11.

31-39 Cf. Heiricus Autissiodorensis, *Hom.* II 50 : « *Nunc ad eos quorum deuotioni inseruire studuimus uerba praecesque uertamus. Gaudete sancti felicitate, exultate securi (var. secure) et pro nobis adhuc in dubio positus pie interuenite, erigite anxios, firmate trepidos, sitis protectores (var. prouectores) in aduersis, hoc et in prosperis praecipue, et super omnia conciliate nobis illam (var. illam nobis) gloriam ad quam laborum emeriti peruenistis, ubi summam illam causam, summum principium, auctorem uidelicet omnium feliciter cernitis, qui nusquam aliter fuit, nusquam aliter erit, qui difficile inuenitur ubi sit, multo tamen difficilius ubi non sit* » (éd. R. Quadri, R. Demeulenaere, *Heirici Autissiodorensis Homiliae per circulum anni II. Pars aestiua, CCCM 116B*, Turnholti, 1994, p. 474, l. 280-289). La ponctuation des éditeurs « in prosperis praecipue, et » est sûrement fautive.

37-39 Cf. Aug., *De quantitate animae*, 34, 77 (cité par Heiricus, *Hom.* II 9 et 50, sans que les éditeurs l'aient noté).

a maiestatem *falso P* : causam *Heiricus III'* — b scilicet *falso P* : uidelicet *Heir. III'* — c bonorum laetanter *falso P* : feliciter *Heir. III'* — d numquam ... numquam *falso P* : nusquam ... nusquam *Heir. III'*

#### *Autre sermon*

La très splendide solennité de ce jour, si nous la célébrons par des offices pleins de dévotion, si nous l'ornementons de cantiques divins, c'est pour que nous puissions bénéficier des secours perpétuels de ceux vers qui s'élèvent tant d'acclamations joyeuses. Car la présente festivité est un jour très sacré que notre sainte mère l'Église honore, vénère et

accompagne d'un culte majeur. Mais nous aussi exultons en foule d'une liesse extraordinaire, nous qui sommes illuminés par les triomphes des martyrs thébains, joyeux des honneurs qui leur sont rendus, soulevés par leurs mérites. Car la fête d'aujourd'hui est consacrée à cette Légion Thébaïne, qui, sous la conduite de Maurice, répandit son sang et rendit son esprit à Dieu. 2. Examinons comment est en harmonie avec ces amis si illustres et si agréables au Christ la lecture de l'évangile récitée en ce jour. Comme cette même lecture, dis-je, est lue ou exposée aux anniversaires de plusieurs saints et en la solennité des martyrs qui, pour nous, ont acquis de leur sang la patrie céleste, il serait contraire au devoir de ne pas expliciter ce qu'elle renferme d'applicable en général à tous les saints et ce qui convient à ces martyrs. De fait, de façon spéciale, les premières béatitudes s'accordent à la perfection avec les glorieux confesseurs du Christ qui ont embrassé la très bienheureuse pauvreté comme moyen d'acquérir le royaume des cieux, ont constamment enduré la faim et la soif de justice et, dans leur désir de mourir pour être avec le Christ, ont sans cesse combattu héroïquement en cette région de mort. 3. La béatitude qui suit : « Heureux êtes-vous si les hommes vous insultent, vous persécutent et disent de vous toute sorte de mal » convient exactement aux martyrs, qui ont accepté dans la joie les insultes et la haine des hommes, les offres tentatrices des princes, et enfin la mort, et qui étaient prêts aussi à supporter plus que la mort pour conserver la parole donnée à leur empereur, c'est-à-dire au Christ. Dans sa totalité aussi, cette lecture sacrée de l'évangile pourra être adaptée à tous les élus, comme les saints confesseurs qui se sont endormis durant la paix de l'Église ont toujours souhaité mourir pour le Christ et qu'aux martyrs thébains n'ont manqué ni la pauvreté volontaire, ni la faim et la soif de voir Dieu, ni les larmes causées par le désir du ciel. Tous désormais règnent glorieusement avec le Christ – cela est certain –, parce que tous ont reçu en don de combattre victorieusement pour le Christ. 4. Nous devons donc beaucoup exulter en leur mémoire et réclamer très instamment leur intercession, qui les rend aptes à secourir notre monde de souffrance, à apaiser, à force de prières, Dieu offensé par le mal et à l'inciter à la miséricorde. Sans nul doute, elles méritent facilement d'être exaucées les prières de ceux qui se sont toujours efforcés de respecter les préceptes divins. 5. C'est pourquoi adressons maintenant nos paroles et nos prières aux martyrs à qui nous manifestons notre dévotion, à nos patrons principaux. Vous qui êtes saints, réjouissez-vous dans la félicité, exultez dans la paix, intercédez avec amour pour nous dont le salut est encore incertain ! Redonnez cœur aux angoissés, affermissez ceux qui titubent ! Protégez-nous dans l'adversité, favorisez-nous dans la prospérité ! Mais surtout faites-nous obtenir cette gloire à laquelle vous êtes parvenus à l'issue de vos peines et de votre service, dans ce lieu où vous vivez glorieusement, où vous contemplez en exultant la majesté souveraine, le souverain principe, l'auteur de tous biens, qui jamais ne fut ni ne sera autrement, dont on comprend difficilement où il est, mais encore plus difficilement où il n'est pas. 6. Puisse notre commune condition vous inciter à nous faire obtenir cela, car celui qui vous a établi dans la gloire nous a aussi créés selon une forme semblable ! Puisse l'agrément de votre demeure éternelle vous incliner à la miséricorde envers nous, à demander que nous soyons libérés des filets de la chair et du monde temporel, gratifiés de la béatitude dont vous jouissez, afin que celui qui triomphe en vous soit aussi glorifié en nous, par l'entremise et la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ, à qui revient, avec le Père et le Saint-Esprit, la principauté pour la suite des siècles. Amen.



VI. Sermon III' : *Adaptation du sermon précédent à la fête de saint Jean de Réôme*S = Semur-en-Auxois, Bibl. mun. 1, f. 27v-29v, X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s.V = Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 493, f. 113-114, X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s.

Dans le sermon ci-dessous, les italiques indiquent les différences textuelles avec III ; les astérisques, des micro-lacunes. La plupart de ces variantes correspondent à des innovations de l'adaptateur, mais pas toutes (la teneur, par exemple, de l'emprunt à Héric est ici mieux préservée).

*Lectio sancti euangelii secundum Mattheum : « In illo tempore uidens turbas Iesus ascendit in montem » (Mt 5, 1ss)... Homelia de eadem lectione*

- 1 1. Splendidissimam huius diei sollempnitatem cum officiosis celebramus obsequiis, tum diuinis *frequentemus eloquiis*, ut quibus tanta adclamamus gaudia, eorum perhennia experiamur suffragia. Etenim presentem diem *mater aeclesia* sacratissimam\* precipuo excolit, ueneratur\*, amplectitur cultu. Verum\* *nobis\** tam percelebri laetitia tripudiantibus, *gemino splendore grauidam efficit et uenustam*, utpote qui triumphis thebeorum irradiamur martyrurum\* *nostrique singularis et summi patroni Iohannis<sup>a</sup>*, iocundamur insigniis, attollimur meritis. Hodiernum siquidem festum\* thebea legio, duce Mauricio, sanguine fuso Deoque spiritu reddito, dicauit ; Iohannes<sup>b</sup> uero triumphalis athleta, Galliae indigena, heremi incola, tantorum filiorum altor et prouector, commutatis sacri corporis cineribus longe post excessum uirtutibus sacrauit. 2. Quibus tam precipuis Deoque acceptissimis amicis qualiter euangelica lectio quae *nunc* recitatur consonet, aduertamus. Cum enim *in sanctissimi ac undecumque predicandi Iohannis<sup>c</sup>* martyrurumque qui suo nobis sanguine caelestem patriam *peperere<sup>e</sup>* legatur uel exponatur sollempnitate, ualde inofficiosum est indiscussum transire, quid de ea uniuersaliter\* omnibus, quid\* conueniat *singulis* ; et quidem speciatim priores beatitudines *glorioso Iohanni* dignissime consentiunt, qui beatissimam *et qua regna caelorum* mercantur *amplexus* pauperiem, iustitiae semper esuriem sitimque *sustinuit*, et dissolui ac cum Christo esse *cupiens*, in hac iugiter mortis regione *magnum agonem certauit*. 3. Porro illud quod sequitur : « Beati estis cum maledixerint uobis homines et persecuti uos<sup>d</sup> fuerint et dixerint omne malum aduersum uos », martyribus aequae *conducit*, qui maledicta et odia hominum, *intemptamenta* principum, ipsam postremo mortem alacriter excepere, parati etiam quicquid morte grauius est pro conseruanda sui imperatoris\* fide perferre. Tota quoque\* euangelii *sacra lectio<sup>e</sup>*\* omnibus coaptabitur, quia et *Iohanni* pro Christo occumbere semper uoti fuit, et *martyribus thebeis* paupertas\*, esuries sitis\* fletusque\* non defuit. *Omnibus* ergo iam *datur felicitas* regnare cum Christo, quia omnibus datum est\* certare pro Christo. 4. Valde *ergo* nobis in eorum *memoria* est exultandum\*, eorumque sedula intercessio flagitanda, *quo* laboranti mundo subueniant\* *offensum malis Deum* potenti oratione mitificent\*. Nec dubitandum quin facile mereantur orantes exaudiri, qui Deum in suis preceptionibus studuerunt semper audire 5. Vnde nunc iam ad *summum* nobis *patronum Iohannem<sup>f</sup>* et martyres, quorum deuotioni insistimus, uerba precesque uertamus. Gaudete, sancti, feliciter, exultate secure et pro nobis adhuc in dubio positus pie interuenite. Erigite anxios, firmate trepidos. Sitis protectores in aduersis, prouectores in prosperis. Praecipue et super omnia illam nobis conciliate gloriam,
- 35

ad quam laborum emeriti peruenistis, ubi summam illam *causam*, summum principium, auctorem *uidelicet* omnium\* *feliciter* cernitis *et* cernendo gloriose uiuistis. Qui *nusquam* aliter fuit, *nusquam* aliter erit ; qui difficile inuenitur<sup>s</sup> ubi sit, multo tamen difficilius ubi non sit. 6. Tangat ergo uos ad hoc optinendum communis conditio, quoniam qui uos fecit\* in gloria, et nos creauit in simili forma. Moueat uos ad pietatem nostri iocunda aeternitatis habitatio, repositos nos carnis et saeculi implicamento liberari, et qua laetamini beatitudine donari, quatinus qui triumphat in uobis, gloriatur et in nobis, optinente simul et largiente *Iesu Christo Domino nostro*, qui cum Patre et Spiritu sancto principatur in omnia saecula. Amen.

17-18. Cf. Mt 5, 3 et 6.

18. Cf. Phil 1, 23.

20-21. Mt 5, 11.

31-39 Cf. Heiricus Autissiodorensis, *Hom. II 50* : « *Nunc ad eos quorum deuotioni inseruire studuimus uerba precesque uertamus. Gaudete sancti feliciter, exultate securi (var. secure) et pro nobis adhuc in dubio positus pie interuenite, erigite anxios, firmate trepidos, sitis protectores (var. prouectores) in aduersis, hoc et in prosperis praecipue, et super omnia conciliate nobis illam (var. illam nobis) gloriam ad quam laborum emeriti peruenistis, ubi summam illam causam, summum principium, auctorem uidelicet omnium feliciter cernitis, qui nusquam aliter fuit, nusquam aliter erit, qui difficile inuenitur ubi sit, multo tamen difficilius ubi non sit* » (éd. R. Quadri, R. Demeulenaere, *Heirici Autissiodorensis Homiliae per circulum anni II. Pars aestiua*, CCCM 116B, Turnholti, 1994, p. 474, l. 280-289).

38-39 Cf. Aug., *De quantitate animae*, 34, 77 (cité par Heiricus, *Hom. II 9 et 50*).

a iohannis S : erasit V — b iohannes S : erasit V — c peperere S : perore ut uid. V — d uos V : om. S — e sacra lectio S<sup>cc</sup> : sacratio S<sup>ac</sup>V — f iohannem S : erasit V — g inuenitur S P Heir. : reperitur V.

### Note additionnelle

Depuis la remise de mon travail, j'ai consulté un manuscrit supplémentaire du Sermon I<sup>a</sup> : Paris, B.N.F., nouv. acq. lat. 2663, f. 241v-243v, XII<sup>e</sup> s., originaire du Massif Central (= Pa). Ce nouveau témoin présente un titre original : « Sermo in natali sanctorum Mauricii, Exuperii, Candidi, Victoris, Innocentii et Vitalis, qui passi sunt sub Maximiano imperatore ». Copié indépendamment de la Passion, le Sermon I<sup>a</sup> y possède un incipit et une doxologie propres : « Sanctorum passionem sacram haec hodierna sollempnitas — uitam possideamus aeternam, donante d. n. I. C., cui est honor et gloria, uirtus et potestas, et aeterna maiestas, nunc et semper et per infinita seculorum secula. Amen ». Pour le reste du texte, Pa manifeste aussi une certaine fantaisie en interpolant le nombre 6666 trois fois au chapitre 1, et au chapitre 5 le nom de Maximien. Ses variantes sont majoritairement isolées ; certaines de ses leçons s'accordent pourtant avec Mi, LaMi, parfois QMi ou QLaMi. Son témoignage me fait penser que j'aurais dû adopter au § 3, au lieu de *fraudentum*, l'hyperurbanisme *fraudentem*, analogue aux accusatifs *armigerem* et *belligerem* discutés en introduction.

Jadis, l'abbaye de Saint-Aubin d'Angers possédait une copie des sermons I-II, attribués au pape Léon : cf. B. de Montfaucon, *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova*, t. 2, Paris, 1739, p. 1228. Cela confirme l'importance du pôle angevin dans la diffusion de ces textes.



# Eucher et l'Anonyme : les deux Passions de saint Maurice

Eric Chevalley, Université de Lausanne

Justin Favrod, Lausanne

Laurent Ripart, Université de Savoie

Phénomène rare en hagiographie, les circonstances du martyre de saint Maurice et de ses compagnons sont connues par deux récits : l'un rédigé par l'évêque Eucher de Lyon, l'autre par un auteur anonyme. Bien que l'on doive aujourd'hui considérer ces deux textes comme distincts, ils présentent cependant une ressemblance si forte que nous ne pouvons les tenir pour deux récits indépendants, relatant de façon autonome le même événement. Pour autant, ces deux textes ne semblent pas dériver l'un de l'autre, car il n'est pas possible d'identifier de véritables emprunts textuels entre les deux Passions<sup>1</sup>. Aussi, sans postuler l'existence d'une troisième Passion aujourd'hui perdue, est-il très vraisemblable que les versions d'Eucher et de l'Anonyme ont repris les données que leur offrait une même tradition primordiale, sans doute parvenue jusqu'à eux par une source orale ou par des *reportationes*. Disposant donc d'un même canevas, Eucher et l'Anonyme auraient élaboré des œuvres autonomes et originales, ayant chacune sa logique et répondant à des attentes différentes.

Dans cette contribution, nous souhaiterions exposer notre conviction : à nos yeux, la Passion anonyme est antérieure à celle qu'Eucher rédigea dans les années 440 ou, du moins, témoigne d'une plus grande fidélité à la tradition hagiographique originale. Dans un premier temps, nous montrerons que l'analyse philologique et la thématique hagiographique démontrent que la Passion anonyme est un texte de l'Antiquité tardive et non de l'époque carolingienne comme on l'avait auparavant considéré. A partir de là, nous verrons qu'une étude comparée de la structure et des thématiques développées dans les deux Passions démontre que la version d'Eucher est nécessairement postérieure à la tradition hagiographique que rapporte l'Anonyme. Enfin, nous nous attacherons à expliquer les raisons de l'existence des deux versions de la Passion de saint Maurice, en montrant que le récit d'Eucher constitue une relecture du martyre des Thébains infléchie par le contexte de l'installation des Burgondes en *Sapaudia*.

1 Une exception peut-être avec Jean-Louis Feiertag, voir ici même.

## I. La datation des Passions : analyse philologique et thématique hagiographique

### 1. la Passion d'Eucler : un texte bien daté

La datation de la Passion d'Eucler de Lyon ne pose guère de difficultés, puisqu'elle est solidement située entre 443 et 451<sup>2</sup>. Le *terminus ad quem* est particulièrement évident puisqu'il est donné par la mort d'Eucler<sup>3</sup>. Quant au *terminus a quo*, il est fourni par l'installation en 443 des Burgondes en *Sapaudia* : la Passion d'Eucler présente en effet des références si appuyées au symbole de Nicée qu'il est difficile de penser qu'elle ait pu être rédigée avant que l'arrivée des Burgondes ariens ne mette pour la première fois l'évêque de Lyon en contact avec l'hérésie.

### 2. la Passion anonyme : l'analyse philologique

La Passion anonyme a longtemps été considérée comme un texte tardif et sans grand intérêt, que l'on datait usuellement de l'époque carolingienne<sup>4</sup>. A dire vrai, peu d'éléments avaient été avancés pour justifier cette datation, qui relevait en grande partie d'un pur *a priori* : les savants avaient en effet estimé que le texte d'un anonyme était nécessairement moins intéressant que celui d'Eucler, qui avait l'inestimable avantage d'avoir un auteur identifiable et de surcroît prestigieux<sup>5</sup>. Comme la Passion anonyme est rédigée dans un latin de facture trop classique pour pouvoir être datée de l'époque mérovingienne, les érudits avaient donc estimé qu'elle devait ressortir de la renaissance carolingienne.

L'étude de la tradition manuscrite du texte, que les nombreuses contaminations ultérieures entre les deux Passions avaient rendue très complexe, a montré qu'une telle datation est rigoureusement impossible<sup>6</sup>. Les manuscrits les plus anciens de la Passion anonyme datent en effet du VIII<sup>e</sup> siècle et le texte qu'ils donnent est déjà éloigné de l'archétype, dont la rédaction est nécessairement antérieure<sup>7</sup>. La conclusion est donc simple : puisque la langue de la Passion anonyme s'avère trop policée pour dater de l'époque mérovingienne et que la tradition manuscrite interdit de penser à la langue carolingienne, cette œuvre a été rédigée au plus tard au début du VI<sup>e</sup> siècle.

Ces éléments sont en cohérence avec l'analyse de la lexicologie. Wulf Müller a ainsi démontré que la forme *Acaunum* (Agaune) était archaïque et avait disparu à la fin du

2 Pour une synthèse des travaux sur la Passion d'Eucler, voir Ernst Genschatz, « Der Bericht des Eucherius über das Martyrium des hl. Mauritius und der Thebäischen Legion », *Neue Perspektiven*, 23, 1989, p. 96-140. Pour la tradition historiographique, v. ici même : Jean-Michel Roessli, « Le martyr de la Légion Thébaïne et la controverse autour de l'historicité du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècles ».

3 Ralph Whitney Mathisen, *Ecclesiastical Factionalism and Religious Controversy in Fifth-Century Gaul*, Washington 1989, p. 157.

4 Pour Bruno Krusch, éditeur de la Passion des martyrs d'Agaune dans les *MGH*, il était évident que la Passion anonyme était une *retractatio* d'époque carolingienne (*MGH, SRM III*, Hannoverae, 1896, p. 27). C'était déjà l'avis du Bollandiste Jean Clé, *Acta Sanctorum Septembris VI*, Antverpiae, 1757, p. 345-349.

5 Le premier à accorder une grande importance à la Passion anonyme fut Louis Dupraz, *Les Passions de S. Maurice d'Agaune*, Fribourg, 1961 (*Studia Friburgensia*, nouvelle série, 27). Après lui, Henri de Riedmatten reprit le dossier d'une façon beaucoup plus convaincante : Henri de Riedmatten, « L'historicité du martyre de la Légion Thébaïne, Simples réflexions de méthodologie », *Annales Valaisannes*, 2<sup>e</sup> série, 11, 1961-1962, p. 331-348.

6 Eric Chevalley, « La Passion anonyme de saint Maurice d'Agaune », *Vallesia*, 45, 1990, p. 37-120.

7 Chevalley, p. 51-92.

VI<sup>e</sup> siècle au profit d'*Agaunum*<sup>8</sup>. Or, de nombreux manuscrits de la Passion anonyme contiennent la forme ancienne, ce qui démontre une nouvelle fois que ce texte ne saurait être postérieur au VI<sup>e</sup> siècle.

### 3. la Passion anonyme : la thématique hagiographique

En outre, l'analyse philologique est également en cohérence avec une étude de la thématique hagiographique ; en effet, cette dernière permet de constater que les thèmes développés par l'Anonyme relèvent du fond commun de la martyrologie de l'Antiquité tardive. Tel est par exemple le cas du refus du sacrifice aux dieux païens, qui constitue un thème récurrent de la Passion. Il apparaît déjà dans la première partie du texte, lorsque l'Anonyme pose les fondements narratifs de la passion, en expliquant que les Thébains avaient refusé de participer aux cérémonies organisées par Maximien à Octodure en l'honneur de ses dieux et de prêter serment sur les autels « consacrés aux démons ». Ce motif est présent tout au long des nombreux discours prononcés par les principaux personnages de la légion : d'abord de façon collective par les chefs de l'unité, puis par le *primicerius* Maurice suivi, après sa mort, par Exupère, présenté tantôt comme *signifer* tantôt comme *princeps* ou *campiductor*, enfin par le vétéran Victor qui prononce les dernières paroles sur les dépouilles de la bienheureuse légion.

Parlant en premier, les chefs de la légion motivent leur refus explicite de participer aux cérémonies païennes par leur souci d'éviter toute souillure : il ne convient pas que « des Chrétiens contemplent les autels des démons » (*ne daemonum aras christianorum videret obtutus*). Ils se disent prêts à combattre avec courage, mais comme « leur intention est d'honorer le Dieu vivant... ils refusent de se rendre à Octodure » (*esse sibi in animo Deum vivum colere... ad committenda vero sacrilegia Octodorum non redire*)<sup>9</sup>. Par la suite, Maurice tient un discours très semblable à propos des idoles, rappelant l'aversion que leur culte inspire aux chrétiens : « si nous n'évitons les cultes des démons et leurs autels toujours souillés par le sang » (*nisi... daemonum cultus et aras semper pollutas sanguine vitaremus*).

Cette attitude est en tout point conforme aux thématiques usuelles de la culture chrétienne de l'Antiquité tardive, qui considère que les dieux païens ne sont pas de simples illusions mais des démons au service du diable, toujours prêt à faire chanceler les fidèles. Elle se retrouve, sous des formes très proches, dans la Passion de saint Symphorien d'Autun<sup>10</sup>, à propos de Bérécynthe que le jeune homme est censé honorer à son passage, ainsi que dans la Passion de saint Saturnin de Toulouse<sup>11</sup> et dans la Vie de saint Martin (22, 1). La Passion de saint Symphorien utilise de surcroît la même opposition que l'Anonyme, lorsqu'elle fait affirmer à son héros : « j'adore le Dieu vivant qui règne dans les cieux, mais je n'adore pas la statue d'un démon » (*Deum vivum adoro qui regnat in caelis, simulacrum vero daemonis... non adoro*).

8 Wulf Müller, « Ortsnamen der Suisse romande », *Beiträge zur Namenforschung*, 40, Heidelberg, 1992, p. 301-302.

9 Cf. Osée 4, 15. Nous tenons à remercier vivement Mme Martine Dulaey qui nous a signalé cette référence.

10 Actuellement l'édition la plus accessible est celle de Dom Ruinart : Theodoricus Ruinart, *Acta primorum Martyrum selecta et sincera*, ed. secunda, Amstelaedami, 1713, p. 79 sq.

11 Ruinart, p. 129 sq.

L'Anonyme insiste aussi beaucoup sur l'absence de résistance des martyrs. Dans son discours, Maurice souligne le mérite des premières victimes de la décimation, en rappelant que de tels soldats auraient facilement pu se défendre : « comme j'ai eu peur que l'un d'eux ne tente de résister à cette bienheureuse mort, ce qui, sous prétexte de se défendre, est aisé pour des hommes en armes ! » (*quam timui ne quisquam, quod armatis facile est specie defensionis, beatissimis funeribus manus obvias afferre temptaret !*). Il affirme alors que toute opposition est vaine, puisque seule la soumission, l'épreuve bienheureuse, conduit le chrétien à la vie éternelle. Son apologie de la non-résistance et de la valeur suprême du martyr se fonde sur deux passages bibliques : l'exemple de Jésus lui-même ordonnant à Pierre de rengainer son épée (Matth., 26, 52) et celui du sacrifice par le Christ de son propre sang en opposition à celui des animaux immolés par les païens (cf. Epître aux Hébreux, 11-14).

Puis, pour insister sur l'inanité des ordres du tyran, Maurice évoque le destin des trois jeunes Hébreux enfermés dans la fournaise ainsi que celui de Daniel épargné par les lions : « Si les ordres des puissants avaient quelque poids, le brasier du roi des Perses aurait eu un effet sur les corps des bienheureux jeunes gens et le Prophète, enfermé dans la fosse, n'aurait pu se rire des rugissements des lions » (*Si haberent aliquid virium imperatoria praecepta, circa beatissimorum puerorum corpora regis Persarum valuisset incendium nec contemnere leonum rugitus lacu clausus propheta potuisset*)<sup>12</sup>. Enfin, Maurice célèbre la gloire de ses compagnons martyrs et adresse un nouveau message au tyran par lequel il réaffirme la valeur des Thébains, comme soldats, mais insiste avec vigueur sur la supériorité des exigences spirituelles, avant de conclure de façon provocante et triomphante à la fois : « le corps de chacun sera totalement en ton pouvoir, mais tu n'auras pas la moindre prise sur nos âmes tournées vers le Christ qui leur donne sa force (*habebis potestati tuae subdita omnium corpora, auctorem vero suum respicientes Christum animas non tenebis*). Ces paroles font écho à Matth. 10, 28 : « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et qui ne peuvent tuer l'âme ; craignez plutôt celui qui peut faire périr l'âme et le corps dans la géhenne ».

Comme Victor Saxer l'a mis en évidence<sup>13</sup>, les références bibliques de la Passion anonyme appartiennent indéniablement aux lieux communs de la littérature martyrologique. Il est par exemple notable que Symphorien d'Autun termine sa réponse au gouverneur Héraclius par une conclusion très proche de celle de Maurice, en affirmant avec vigueur la dualité corps / âme et la supériorité de cette dernière : « Toi tu es provisoirement maître de mon corps, mais mon âme tu ne la tiens nullement » (*Tu corpus meum ad tempus in potestate habes, animam vero meam non habes !*).

Succédant à Maurice, Exupère encourage les survivants à tenir fermes dans leur résolution et à ne pas céder aux ordres de Maximien. Son discours reprend les idées développées par Maurice, tout en leur donnant une expression plus vive : levant les enseignes de la légion, il affirme à ses soldats que « nous devons, maintenant, choisir un autre genre de combat, car ce n'est pas avec les armes que nous tenons que l'on peut gagner rapidement le Royaume des cieux » (*aliud nobis genus eligendum est proeliorum, non per hos gladios*

12 Cf. Dn. 3, 8-28 ; Dn. 16-24 : ces références bibliques ont été relevées par Victor Saxer, « Parler des martyrs une Bible à la main. L'usage de la Bible dans les Passions des martyrs d'Againe », *Les échos de Saint-Maurice*, tome 21, 2, 1991, p. 80-115.

13 Saxer, p. 88-89.



*potest ad regna caelestia properari*). L'Anonyme utilise la fonction de l'officier pour créer un parallèle entre les combats de ce monde et ceux que les Chrétiens doivent assumer, armés de leur seule foi et c'est ce combat qui peut les conduire à la victoire complète : en somme, nous avons là une variante du paradoxe fondamental du martyr qui, par-delà la mort, conduit à la victoire sur les ténèbres. Une nouvelle fois, nous retrouvons à peu de choses près cette idée dans la Passion de saint Symphorien d'Autun, dont la mère termine son intervention en disant à son fils que l'on conduit au supplice : « c'est cette voie qui te donnera la victoire sur ton bourreau après ta mort ! » (*haec via est in qua percussorem tuum prostratus interficis !*)

Surtout, le discours d'Exupère est très proche de l'hymne composé par Ambroise de Milan en l'honneur des saints Victor, Nabor et Felix, autres militaires ayant choisi de mourir pour le Christ (strophes 5 sqq.) « Leurs travaux ont servi leur foi : instruits dans les armes guerrières à risquer leur vie pour le prince, à devoir souffrir pour le Christ, point ne cherchent de traits de fer, point d'armes, les soldats du Christ ; il marche équipé de ses armes celui qui détient la vraie foi. Sa foi est bouclier du brave, la mort son triomphe ; un tyran qui nous l'enviait les envoya subir le martyr à Lodi. » : *Profecit ad fidem labor / armisque docti bellicis / pro rege vitam ponere / decere pro Christo pati. / Non tela quaerunt ferrea / non arma Christi milites ; / munitus armis ambulat / veram fidem qui possidet. / Scutum viro sua est fides / et mors triumphus, quem invidens / nobis tyrannus, ad oppidum / Laudense misit martyres...*

Finalement Exupère s'adresse à Maximien directement pour affirmer à nouveau le refus des Thébains : « Tue ! Massacre ! Sans trembler nous offrons nos têtes aux bourreaux pour qu'ils les tranchent ; nous nous réjouissons d'autant plus de cette épreuve que, désormais sur le chemin du ciel, nous n'avons que mépris pour toi et tes sacrilèges » (*Occide, prosterne, reseandas gladiis percussoribus cervices praebemus intrepidi ; haec nobis iucundiora sunt dum modo quod te cum sacrilegiis tuis contemnimus ad regna iam nunc caelestia properantes*). Ce ton de défi est bien différent de celui des paroles prêtées à Maurice par Eucher : il rappelle plutôt les discours exaltés des héros de Prudence, dans le Peristephanon.

Victor, le vétéran que sa route conduisit sur les lieux du massacre, exprime ses regrets de ne pas avoir appartenu à la bienheureuse légion et proclame à nouveau la supériorité des visées spirituelles et la vanité des espérances terrestres. Fort de sa longue expérience, il affirme : « Tout ce qui arrive dans ce monde est ou bien créé par la passion des hommes ou bien mené par l'inconstance du monde ou bien corrompu par le hasard toujours changeant : quoi que nous voulions, souhaitions, sachions ou désirions, le monde entier est enfoui dans les ténèbres qui l'entourent, à moins que le Christ nous ait montré le chemin ou éclairé de sa lumière » (*Quaecumque in hoc mundo aguntur aut studium reperit aut rerum volubilitas agit aut varius semper casus infestat : quodcumque volumus, optamus, scimus aut cupimus, totus mundus caligine submersus tenebris circumfluentibus latet, nisi nobis aut viam Christus ostenderit aut lumen Christus effulserit*). Cette évocation de la vie terrestre et des dangers auxquels sont exposés ceux qui ne sont pas guidés par le Christ n'est pas sans rappeler l'image classique de la vie droite, telle qu'elle peut se

retrouver, développée dans le domaine de la navigation, chez Fauste de Riez<sup>14</sup> ou dans la collection du Pseudo-Eusèbe (*Hom. 40 Ad Monachos*) : « quant au chemin même, qui par nature est étroit et difficile, il est semé de tant de pièges tendus par les brigands de nos esprits ! il faut que nous passions au travers de si grands écueils, que nous traversions de tels flots - et j'ignore l'issue- avant de déposer l'ancre sur le rivage auquel nous aspirons ! » (*via ipsa, quae per se arta et ardua est, tantis spiritalium latronum insidiis obsidetur ! tantos nos scopulos tantosque fluctus transisse necesse est – et ignoro quid eveniet – antequam ancoram optato in litore collocamus*)<sup>15</sup>.

En définitive, cet examen n'amène guère de surprise : les discours prêtés par l'Anonyme aux chefs de la glorieuse légion ne reposent que sur des lieux communs de l'hagiographie tardo-antique. Une tradition biblique classique dans ce domaine, des attitudes récurrentes, un discours de mépris du monde que l'on retrouve chez les ascètes de l'Antiquité tardive, tels Jérôme ou Fauste de Riez, pour la Gaule. Ces idées sont développées à l'extrême, dans un discours qui se nourrit des images et des effets que la situation et les personnages amènent presque naturellement : nous pensons en particulier au parti que l'Anonyme tire du rôle de porte-enseigne qu'il attribue à Exupère. Pourtant, à supposer que cet examen soit complet, il en ressort une grande cohérence : ces lieux communs appartiennent tous à la plus ancienne tradition martyrologique latine et de la Gaule en particulier. C'est d'ailleurs, formulé d'une façon différente, l'avis de Saxer lorsqu'il dit que les références bibliques de l'Anonyme ne sont plus en situation dans l'hagiographie mérovingienne<sup>16</sup>. Il est en outre indéniable que l'Anonyme ne ressent aucune nécessité de ménager un pouvoir impérial quelconque ni de valoriser une attitude respectueuse à son égard. Ainsi, la Passion anonyme révèle une spiritualité, une conception du martyr qui s'apparente finalement en tout point à celle qui s'était développée en Gaule à la fin du IV<sup>e</sup> et du début du V<sup>e</sup> siècle.

Au terme de cette première approche, il convient de récapituler les éléments du dossier. Si la Passion d'Eucher peut être aisément datée entre 443 et 451, la Passion anonyme pose des problèmes plus complexes. Un fait est sûr : l'analyse philologique démontre qu'elle est nécessairement antérieure au début du VIII<sup>e</sup> siècle et le classicisme de la langue utilisée permet de considérer qu'elle a nécessairement été écrite au plus tard au début du VI<sup>e</sup> siècle. L'étude de la thématique hagiographique est en cohérence avec cette conclusion et plaide même pour une datation haute, les éléments avancés dans la Passion anonyme relevant d'une conception martyrologique des plus anciennes. La question de l'antériorité de l'Anonyme sur Eucher mérite donc bien d'être posée : c'est ce que nous nous attacherons désormais à étudier en présentant une analyse comparée des deux récits.

14 Fauste de Riez, *Ep. 9* : *Ego autem hanc primam munificentiam Domino largiente percepi, quod piissimus meus Ruricius post vitae huius iactationem ad portum religionis proram salutis excelsi manu gubernante convertit.*

15 Eusebius Gallicanus, *Collectio homiliarum*, ed. Fr. Glorie, CCL 101A, Brepols, 1971, p. 475.

16 Saxer, p. 89.

## *II. Les Passions de saint Maurice : analyse comparée des deux récits*

Comme nous l'avons déjà constaté, les deux Passions fournissent des récits très proches du martyr de saint Maurice et de ses compagnons. Elles présentent la Légion Thébaine en termes identiques, affirmant qu'elle dispose de 6 600 hommes venus d'Orient et qu'elle est commandée par le primicier Maurice, le porte-enseigne Exupère et le sénateur Candide. Le théâtre des lieux est aussi le même : dans les deux cas la légion s'avance jusqu'à Agaune, tandis que le gros de l'armée restait cantonné à Octodure. Les étapes du martyr sont identiques, avec deux décimations précédant le massacre final, puis la mise à mort du vétéran Victor. L'économie du récit est quasiment la même, avec en particulier la présence dans les deux versions d'une longue confession des martyrs prononcée au nom de la légion par les officiers supérieurs. Enfin, les deux versions contiennent les mêmes anachronismes (effectif de la légion, décimations) et les mêmes erreurs historiques (grades de cavalerie appliqués à une troupe d'infanterie).

Les deux textes présentent toutefois des différences notables. La plupart d'entre-elles relèvent de points annexes qui apparaissent chez Eucher alors que l'Anonyme les ignorait. Tel est par exemple le cas des deux miracles survenus sur les lieux du martyr des légionnaires qui sont mentionnés à la fin de la Passion d'Eucher, alors qu'ils ne sont pas présents dans la Passion anonyme. Tel est aussi celui de la référence au culte des saints Ours et Victor à Soleure, qui n'est mentionné que par Eucher. Tous ces éléments semblent constituer des rajouts opérés par Eucher à la tradition hagiographique primordiale.

Entre les deux textes, il existe toutefois des différences plus significatives, puisqu'elles ont trait à des éléments centraux de la passion. Elles concernent aussi bien la confession des légionnaires, que le temps et le lieu du martyr, ainsi que l'attitude générale de la Légion Thébaine envers l'état militaire et le service de l'empereur. Parce qu'elles portent sur des thèmes hagiographiques majeurs ou parce qu'elles concernent la structure même du récit du martyr, elles nous fournissent des éléments importants pour évaluer les relations entre les deux Passions.

### *1. la confession des légionnaires*

Les deux Passions présentent de notables différences lorsqu'il s'agit d'introduire et de définir la confession des légionnaires : c'est un élément très important, étant donné la valeur exemplaire des deux récits hagiographiques. La Passion anonyme affirme à deux reprises que les légionnaires pratiquaient le christianisme selon l'usage (*ritus*) de la tradition orientale, exposant tout d'abord « qu'ils avaient reçu l'usage de la religion chrétienne selon la tradition orientale » (*christiana religionis ritum orientali traditione susceperant*), avant de rappeler une nouvelle fois « la foi qu'ils avaient reçue selon la coutume orientale » (*traditam orientali more religionem*). La Passion d'Eucher passe cette information sous silence, mais affirme en revanche la parfaite catholicité des légionnaires, qui confessaient que « nous croyons en Dieu le Père, auteur de toutes choses, et en son fils Jésus Christ Dieu » (*Deum patrem, auctorem omnium et filium eius Iesum Christum Deum credimus*), prêtant ainsi aux Thébains un credo d'inspiration nicéenne qui n'est pas présent dans la Passion anonyme.

L'introduction de ce credo dans la Passion d'Eucher n'est guère difficile à comprendre, si l'on se souvient qu'elle doit très certainement être mise en relation avec l'installation en 443 des Burgondes ariens dans le diocèse de Genève. La disparition de la référence au

« rite de tradition orientale » des légionnaires thébains semble *a priori* plus difficile à saisir et mérite donc une analyse un peu plus détaillée.

Dans la patrologie latine, les références à un *ritus* de tradition orientale sont rares. On peut toutefois en trouver un exemple dans les écrits d'Augustin, ce qui n'est pas inintéressant puisque l'évêque d'Hippone pourrait bien être contemporain de la Passion anonyme, si l'on retient du moins l'hypothèse d'une datation haute. Dans les Confessions, Augustin signale en effet que l'évêque Ambroise de Milan avait enseigné à ses fidèles à chanter des hymnes et des psaumes selon « la coutume des parties orientales » (*secundum morem orientalium partium*), utilisant ainsi une formule qui est très proche de celle que nous retrouvons dans la Passion anonyme<sup>17</sup>. Bien qu'au temps d'Augustin, certains évêques se fussent inquiétés de l'orthodoxie de ces emprunts liturgiques à l'Orient<sup>18</sup>, leur influence demeurerait forte dans les diocèses qui, comme celui du Valais<sup>19</sup>, étaient ouverts à l'influence orientale.

Au temps d'Eucher, en revanche, l'évocation de tels usages orientaux semble avoir été bien plus problématique. A partir du milieu du V<sup>e</sup> siècle, les sources chrétiennes latines firent en effet preuve d'une nouvelle méfiance envers le christianisme de tradition orientale<sup>20</sup>, qui apparaissait désormais si entaché d'hérésie qu'une lettre de l'évêque Avit de Vienne utilisa, au début du VI<sup>e</sup> siècle le terme d'oriental, comme un synonyme d'hérétique<sup>21</sup>. Une telle conception n'est en fait pas étonnante, si l'on se souvient que l'arianisme homéen des Germains était apparu en Occident comme « un rejet de l'Église impériale romaine d'Orient »<sup>22</sup>. Par l'intermédiaire des Goths, l'arianisme burgonde était en effet issu de la chrétienté orientale, dont il avait repris l'un des traits caractéristiques : l'usage d'une liturgie propre, dérivée de la langue gothique dans laquelle Ulfila avait traduit la Bible<sup>23</sup>. Dans la pratique, cette liturgie gothique, de tradition orientale, devait d'ailleurs constituer le critère le plus évident et le plus immédiat de distinction des églises germaniques, qui s'opposaient nettement sur ce point aux églises catholiques d'Occident, dans lesquelles le latin était la seule langue liturgique. On comprend donc qu'au moment où les Burgondes introduisaient l'arianisme germanique dans la vallée du Rhône, Eucher ait préféré supprimer toute référence à la tradition orientale du christianisme pratiqué par les

17 *Tunc hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium partium, ne populus maeroris taedio contabesceret, institutum est ; ex illo in hodiernum retentum multis iam ac paene omnibus gregibus tuis et per cetera orbis imitantibus* (Augustin, *Confessions*, IX, 7, 15)

18 Très instructive de ce point de vue est la lettre d'Augustin à Janvier, qui expose que les différences liturgiques entre les églises de Rome et Milan n'ont guère d'importance, si tant est qu'elles s'inscrivent dans la tradition commune de l'Église universelle (*ep.* LIV, éd. *PL* 33, col. 199-204).

19 V. ici même O. Wermelinger, « Die *inventio martyrum* bei Theodorus und Ambrosius : die Frage der Priorität ».

20 Une exception apparente avec la *Passio Pii martyris Tornacensis : Hi igitur christianae religionis ritum orientalis traditione susceperunt fidemque sacram virtuti et armis omnibus praeponabant* (éd. H. Moretus-Plantin, *Les passions de saint Lucien et leurs dérivés céphalophoriques*, Namur-Paris, 1953, p. 123), mais il ne s'agit ici que d'une citation de la Passion anonyme.

21 Avit, *Ep.* VIII, R. Peiper ed., MGH AA VI/2, Hannoverae, 1883, p.40.

22 Knut Schnäferdiek, « L'arianisme germanique et ses conséquences », dans Michel Rouche (dir.), *Clovis, histoire et mémoire, actes du colloque international d'histoire de Reims*, Paris, 1997, p. 185-197 [p. 185].

23 Max Burckhardt, *Die Briefsammlung des Bischofs Avitus von Vienne (†518), Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte*, 81, Berlin 1938, p. 73-76.

légionnaires thébains, à qui il avait de surcroît fait prêter un credo clairement nicéen pour dissiper toute ambiguïté.

Dans l'hypothèse d'une datation haute de la Passion anonyme, ces éléments ne posent aucune difficulté. Rédigeant son texte dans le cadre de l'église philo-orientale du Valais, l'Anonyme aurait pu évoquer le *ritus orientali traditione* des légionnaires, cette expression ne prêtant à aucune ambiguïté dans le contexte de la fin du IV<sup>e</sup> ou début du V<sup>e</sup> siècle. Dans un second temps, Eucher aurait alors supprimé cette mention, qui avait pris une nouvelle connotation après l'arrivée des Burgondes. Dans l'hypothèse d'une datation basse, force est de constater que le dossier devient tout simplement incohérent. Comment en effet imaginer, dans le contexte de la seconde moitié du V<sup>e</sup> ou du début du VI<sup>e</sup> siècle, en un temps où la polémique anti-arienne faisait rage, qu'un hagiographe catholique aurait tout à la fois pu supprimer le credo nicéen introduit par Eucher et rajouter que les légionnaires thébains pratiquaient un christianisme de « tradition orientale », avec la connotation qui s'attachait alors à cette mention ?

## 2. temps et lieu du martyre

Les deux versions du martyre d'Agaune présentent deux autres différences, qui touchent l'une au temps et l'autre au lieu de la passion. Proche de l'historien chrétien Orose, VII, 25, 2<sup>4</sup>, la Passion anonyme situe en effet le martyre au temps de la répression de la révolte des Bagaudes que Maximien mena en Gaule en 285-286. En revanche, la Passion d'Eucher situe le martyre à l'époque de la Grande persécution de 303, tout en continuant à évoquer le César Maximien, alors qu'à cette époque la Gaule était gouvernée par le César Constance. Cette simple constatation fournit un nouvel élément en faveur de l'antériorité de la Passion anonyme : s'il est facile de comprendre qu'un auteur ait préféré substituer la prestigieuse époque de la Grande persécution à la plus obscure révolte des Bagaudes, il est bien difficile d'imaginer le processus inverse. Surtout, la présence de Maximien dans les deux versions semble bien confirmer que l'introduction de la Grande persécution a été une retouche au récit initial, la double datation par le principat de Maximien et la révolte des Bagaudes étant la seule à être cohérente.

La comparaison du théâtre des lieux offre un argument semblable. Selon le récit de la Passion anonyme, Maximien aurait ordonné à l'armée de s'arrêter à Octodure pour y pratiquer un sacrifice : c'est pour éviter d'y participer, que les légionnaires se seraient avancés jusqu'à Agaune, « dans l'espoir que les 12 milles la séparant d'Octodure lui éviteraient de l'obligation de commettre un sacrilège » (*ut duodecim milium spatio ab Octodoro separata necessitatem committendi sacrilegii praeteriret*). Le récit d'Eucher a gardé cette double localisation, situant l'armée à Octodure et la légion à Agaune, mais en a supprimé la raison d'être : l'évêque de Lyon avait en effet supprimé toute référence au sacrifice d'Octodure, affirmant que les Thébains avaient été mis à mort pour avoir refusé de tuer leurs coreligionnaires et non parce qu'ils s'étaient abstenus de sacrifier aux idoles. Une nouvelle fois, il nous faut conclure que le récit d'Eucher ne peut qu'être postérieur à la Passion anonyme : non seulement les thématiques de l'évêque de Lyon sont plus modernes que celles de l'Anonyme – le refus du sacrifice constituant à l'évidence une référence plus archaïque que le refus de la mise à mort de ses coreligionnaires – mais

surtout sa version a l'indéniable aspect d'une retouche, puisqu'elle est contraire à l'économie générale du récit.

La comparaison des deux textes fournit un nouvel élément en faveur de l'antériorité de la version de la Passion anonyme. Que ce soit par la datation du martyr ou par la logique des lieux, l'Anonyme offre un récit parfaitement cohérent. Il est en revanche clair que les variantes proposées par l'évêque de Lyon constituent des innovations, puisqu'elles sont en contradiction avec la structure commune au récit des deux Passions.

### 3. activité militaire et modèle de sainteté

Dans leur présentation de l'activité militaire des légionnaires thébains, les deux versions de la passion présentent aussi une notable divergence. Comme nous l'avons vu plus haut, la Passion anonyme marque une certaine distance à l'égard de l'engagement militaire des légionnaires. Dès les premières lignes, l'Anonyme affirme ainsi que « leur engagement sacré était plus important que la bravoure et tous les exploits guerriers » (*fidemque sacram virtuti et armis omnibus praeponabant*). Il oppose ensuite la vertu des légionnaires à la rigueur de l'état militaire, précisant par exemple que Maurice, Exupère et Caudice exerçaient leur autorité « en donnant leurs ordres plutôt avec amour de l'équité qu'en usant de la terreur militaire » (*ut amore potius aequalitatis quam terrore militari oboedienda praecipere*). Nous avons déjà vu que cette conception est particulièrement développée dans le discours d'Exupère, qui, en se référant à Matth., 26, 52, appelle les légionnaires à jeter à terre les armes et les enseignes. Sans formellement condamner l'état militaire, l'Anonyme expose très clairement que le salut lui est extérieur, le chemin de la sainteté passant par le dépôt préalable des armes.

Eucher adopte une perspective différente. Loin d'opposer le service des armes à la foi dans le Christ, il les associe dans un même modèle de sainteté, affirmant que les légionnaires étaient « nobles par leur valeur, plus encore par la foi » (*virtute nobiles, sed nobiliores fide*). Sous sa plume, le service militaire apparaît même comme une image et une propédeutique du service de Dieu, puisqu'il signale que les légionnaires « rivalisaient de courage pour servir l'empereur, de dévotion pour servir le Christ » (*erga imperatorem fortitudine, erga Christum devotione certabant*). Il établit surtout un très intéressant parallèle entre la Légion Thébaïne, qualifiée de « légion angélique » (*angelica legio*), et les « légions des anges » (*angelorum legionibus*) qui entourent dans « le seigneur Dieu des armées célestes » (*dominum Deum Sabaoth*). Il esquisse les traits du *miles Christi*, en soulignant que les légionnaires « n'oubliaient pas même sous les armes des préceptes de l'Évangile » (*Evangelici praecepti etiam sub armis non immemores*), mais aussi et surtout en exaltant leur mission, les légionnaires d'Eucher affirmant « que nous nous souvenons que nous avons pris les armes plutôt pour les citoyens romains que contre eux » (*meminimus nos pro civibus potius quam adversus cives arma sumpsisse*) et que « nous avons toujours combattu pour la justice, pour la piété, pour le salut des innocents » (*pugnavimus semper pro iustitia, pro pietate, pro innocentium salute*).

La Passion d'Eucher a non seulement intégré les apports d'Augustin d'Hippone, mais s'est attachée à proposer un modèle de sainteté militaire, dont le caractère innovant a

déjà été souligné<sup>25</sup>. Une nouvelle fois, force est de constater que la Passion anonyme fournit un modèle autrement plus archaïque, sa défiance envers le service militaire relevant plutôt des thématiques du IV<sup>e</sup> siècle.

#### 4. service de Dieu et service de l'empereur

Les deux versions de la passion donnent un sens différent au martyre de la Légion Thébaine. La Passion anonyme offre un discours clair et cohérent : les légionnaires ont été mis à mort parce qu'ils ont préféré le service de Dieu à celui de l'empereur. Dans son discours, Maurice commence par relativiser l'importance des devoirs des légionnaires envers l'empereur, affirmant qu'il « est vain de s'inquiéter des ordres de l'empereur qui, de par sa condition de mortel, est mon égal » (*vacat cogitare quid imperator iubeat qui sorte mihi mortalitatis aequalis est*). Puis, après avoir évoqué Darius et Daniel (Dn, 6), ainsi que Nabuchodonosor et les trois jeunes gens (Dn, 3), deux images de la supériorité du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel, Maurice explique que l'allégeance à Dieu, qui se fait par l'âme, est nécessairement supérieure à l'allégeance à l'empereur, qui ne concerne que le corps. Il conclut enfin son discours en affirmant à Maximien que « nous obéirions aux ordres que tu as donnés, si nous conformant aux lois chrétiennes nous ne nous faisons un devoir d'éviter les cultes des démons et leurs autels toujours souillés de sang » (*tuis etiam obtemperaremus praeceptis nisi instituti legibus christianis daemonum cultus et aras semper pollutas sanguine vitaremus*), conditionnant et subordonnant l'obéissance aux lois de Rome à sa fidélité aux lois de Dieu. Comme nous l'avons déjà souligné, Exupère se montre encore plus radical, puisqu'il incite les légionnaires à la rébellion, allant même jusqu'à clamer : « que nos mains jettent ces armes avec les enseignes militaires » (*proiciant dexterarum nostrarum arma ista cum signis militaribus*). Tout le récit de l'Anonyme s'organise autour de ce thème : les légionnaires ont été martyrisés pour avoir placé leur devoir d'obéissance au Christ avant celui qu'ils devaient à l'empereur.

Le texte d'Eucher se situe dans une logique bien différente. Plutôt que de subordonner l'obéissance à l'empereur à l'obéissance due au Christ, Eucher les situe sur des plans différents, citant dès son préambule Matth. 22, 21, pour affirmer que les légionnaires « rendaient à Dieu ce qui est à Dieu et restituaient à César ce qui est à César » (*reddabant quae Dei erant Deo et quae Caesaris Caesari restituebant*). Dans la version d'Eucher, Maurice rappelle que les légionnaires sont engagés de deux manières différentes, envers l'empereur à qui ils doivent « le service militaire » et envers Dieu auquel ils ont engagé leur « pureté » (*tibi militiam debemus, illi innocentiam*). Refusant de subordonner un engagement à l'autre, Maurice et ses compagnons protestent de leur fidélité à l'empereur : bien qu'en vertu de leur obéissance au Christ, ils ne peuvent tuer leurs coreligionnaires, ils s'attachent néanmoins à respecter leur devoir d'obéissance envers Rome. Maurice souligne que même « le suprême besoin de vivre ne nous a pas poussés à la rébellion » (*non nos vel haec ultimae vitae necessitas in rebellionem coegit*), affirmant ainsi que les légionnaires étaient venus au martyre en signe d'obéissance à la loi impériale. Alors que dans la Passion anonyme, les Thébains avaient accepté la mort comme gage de leur

25 V. Alessandro Barbero, « Santi laici e guerrieri, le trasformazioni di un modello nell'agiografia altomedievale », Giulia Barone, Marina Caffiero, Francesco Scorza Barcellona (dir.), *Modelli di santità e modelli di comportamento, contrasti, intersezioni, complementarità*, Turin, 1994, p. 125-140.

accession au Royaume des cieux, Eucher en déplaçait le sens en exposant qu'elle leur avait finalement permis de concilier leur fidélité à Dieu, qui leur interdisait de violer la loi divine, et celle qu'ils devaient à l'empereur, qui était en droit selon les lois terrestres de les faire condamner à mort.

Ainsi, cette comparaison entre les deux versions offre un nouvel argument en faveur de l'antériorité de la Passion anonyme. La Passion d'Eucher s'inscrit clairement dans le contexte de l'intégration croissante de l'Église dans l'état romain, qui caractérise le V<sup>e</sup> siècle. En revanche, il est tout aussi manifeste que la Passion anonyme relève d'une conception bien plus archaïque, dans laquelle le service de l'empereur devait nécessairement être subordonné à celui de Dieu.

Une comparaison entre les deux versions de la passion ne laisse finalement guère de place au doute : la Passion anonyme donne une version du martyr qui est clairement antérieure à celle d'Eucher. Les éléments que nous avons pu récolter fournissent trois importants arguments en ce sens :

1) A la différence de la Passion d'Eucher, il semble évident que la tradition hagiographique dont témoigne la Passion anonyme relève d'un temps où la question de l'arianisme germanique n'était pas posée. Dans le contexte de polémique anti-hérétique qui caractérise dans la vallée rhodanienne la seconde moitié du V<sup>e</sup> et le début du VI<sup>e</sup> siècle, aucun auteur n'aurait en effet pu supprimer le credo nicéen de la version d'Eucher et affirmer que les légionnaires thébains suivaient « un rite de tradition orientale », avec les connotations qu'une telle expression pouvait alors recouvrir.

2) Le modèle de sainteté proposé par la Passion anonyme est incontestablement plus archaïque que celui d'Eucher, que ce soit dans sa conception du service militaire ou dans son analyse des relations entre les chrétiens et l'Etat romain.

3) Une comparaison de l'économie des récits montre que la Passion anonyme est nécessairement antérieure au récit d'Eucher. La substitution chez Eucher de la Grande persécution à la révolte des Bagaudes, mais aussi la disparition du refus du sacrifice, constituent d'évidentes retouches au récit original.

Dès lors se pose une nouvelle question : pourquoi Eucher a-t-il éprouvé le besoin de donner une nouvelle version du martyr thébain, retouchant la tradition primordiale dont la Passion anonyme se fait à l'évidence l'écho ? Ses références appuyées à la polémique anti-hérétique nous offrent un premier élément de réponse : l'installation des Burgondes constitue à l'évidence le contexte majeur dans lequel il nous faut replacer la rédaction de la Passion d'Eucher. C'est pour mieux en saisir les enjeux, que nous nous attacherons à analyser ce que l'installation de l'*exercitus* barbare avait représenté pour Eucher.

### *III. Eucher et les Burgondes*

L'installation en 443 des Burgondes en *Sapaudia* constitua un événement majeur dans la vie d'Eucher. En tant qu'évêque de Lyon, Eucher était évidemment concerné par le cantonnement d'une armée barbare à proximité immédiate de son diocèse. De plus, il était aussi le père de l'évêque Salonius de Genève, qui était le principal évêque intéressé, puisque la *Sapaudia* correspondait au diocèse de Genève agrandi de quelques terres



prises sur les cités voisines de Nyon, Avenches et Augst<sup>26</sup>. Eucher et son fils Salonius se trouvaient donc non seulement aux premières loges, mais, en tant qu'évêques de Lyon et de Genève, faisaient partie des autorités publiques romaines les plus directement concernées par l'arrivée des barbares.

Il importe de rappeler que les Burgondes n'étaient pas venus sur les bords du lac Léman en envahisseurs, mais qu'ils y avaient été installés par le généralissime et patrice Aetius, qui gouvernait alors la Gaule. L'installation des Burgondes en *Sapaudia* ne constituait d'ailleurs que l'un des aspects de la politique systématique et cohérente, qui avait amené Aetius à cantonner des fédérés barbares sur les frontières de la Gaule. Particulièrement novatrice, sa politique suscita de très fortes réactions parmi l'aristocratie gauloise, qui se divisa en deux camps : les adversaires d'Aetius craignaient que la Gaule ne devienne barbare et germanique, tandis que ses partisans estimaient que la présence des fédérés pouvaient permettre de donner naissance à une Gaule suffisamment forte pour tenir tête à Rome et assurer sa propre sécurité.

Dans la situation qui était la sienne, Eucher ne pouvait rester indifférent à ce débat. Aucun document ne nous permet certes de connaître directement ses prises de position, mais il nous est possible d'en avoir une idée, en replaçant l'évêque de Lyon dans le contexte des factions qui s'affrontaient pour soutenir ou s'opposer à la politique d'Aetius.

### *1. les partis en présence*

Parmi les soutiens d'Aetius, il faut faire une place de choix à l'évêque Hilaire d'Arles, qui n'avait pas hésité à excommunier le préfet des Gaules, lorsque celui-ci s'était opposé à la politique d'Aetius<sup>27</sup>. Affirmant sa primatie sur toute la Gaule<sup>28</sup>, Hilaire disposait de nombreux amis parmi les dignitaires civils et militaires de la Gaule : il entretenait ainsi de très bonnes relations avec Auxiliaris, à qui Aetius avait remis la préfecture des Gaules. Issu du monastère de Lérins, où il avait été moine, Hilaire pouvait aussi compter sur l'amitié des évêques d'origine lérinienne ou proches du courant lérinien, comme Fauste de Riez, son beau-frère Loup de Troyes ou Germain d'Auxerre. Ce réseau d'amitié avait aussi une dimension politique : autant que l'on puisse en juger, les évêques qui se trouvaient dans le sillage d'Hilaire se montrèrent favorables à Aetius<sup>29</sup>.

Parmi les opposants d'Aetius se trouvaient en revanche des évêques au profil plus traditionnel et sans doute aussi plus nombreux : ils n'avaient pas été formés dans un

26 Les recherches récentes ont conclu que la *Sapaudia* correspondait au diocèse de Genève, agrandi de quelques terres relevant des cités voisines de Nyon, d'Avenches et peut-être d'Augst : v. Justin Favrod, *Histoire politique du royaume burgonde (443-534)*, thèse, *Bibliothèque historique vaudoise*, Lausanne 1997, p. 100-117 et p. 187-218 et Jean-Daniel Morerod, « L'Eglise du Valais et son patrimoine dans le diocèse de Lausanne. Contribution à une préhistoire des diocèses romands », *Vallesia*, 54 (1999), p. 137-160.

27 Sur les relations entre Aetius et Hilaire, voir Timo Stickler, *Aërius, Gestaltungspielräume eines Herrmeisters im ausgehenden Weströmischen Reich*, Munich, 2002, p. 211-223, sur la question des liens entre Aetius, Hilaire et Lérins, cf. Ralph Whitney Mathisen, *Ecclesiastical Factionalism and Religious Controversy in Fifth-Century Gaul*, Washington 1989, p. 147-172.

28 Martin Heinzlmann, « The "affaire" of Hilary of Arles (445) and Gallo-Roman identity in the fifth century », *Fifth-century Gaul : a crisis of identity ?*, Cambridge 1992, p. 239-251.

29 C'est le cas en particulier de Germain d'Auxerre et de Loup de Troyes.

monastère, mais étaient issus des vieilles familles sénatoriales<sup>30</sup>. Passés sans transition des charges civiles aux charges épiscopales, ils n'appréciaient guère l'élection des moines lériniens aux sièges épiscopaux et craignaient surtout que la Gaule ne prenne trop d'indépendance envers la cour impériale, dans laquelle il voyait le garant de leur rang et de celui de leurs familles. Hommes de culture classique, ils redoutaient aussi que la soldatesque germanique d'Aetius ne fasse disparaître la romanité de leur pays. Enfin, en bons prélats, ils s'inquiétaient des conséquences de l'introduction en Gaule de l'arianisme germanique<sup>31</sup>.

Un intéressant épisode témoigne de l'ampleur des conflits, qui opposaient entre elles les factions rivales. Une année après l'installation des Burgondes à Genève, Hilaire rendit visite à Germain d'Auxerre. Bénéficiant du soutien d'une forte troupe prêtée par Aetius et Auxiliaris. Hilaire s'arrêta à Besançon et y convoqua un concile<sup>32</sup>. On ignore quels évêques participèrent à cette réunion, mais il est probable qu'Eucler, qui était le métropolitain de Besançon, y ait participé<sup>33</sup>, de même d'ailleurs que son fils Salonius, puisque le diocèse de Genève était voisin de celui de Besançon. A la demande d'Hilaire, le concile déposa l'évêque Célidoine de Besançon, mais cette décision suscita une très vive indignation : le pape Léon le Grand et l'empereur Valentinien III furent saisis et prirent aussitôt le parti de Célidoine. Malgré Auxiliaris, qui envoya une ambassade à Rome pour plaider la cause d'Hilaire, ils exigèrent que l'évêque de Besançon soit rétabli sur son siège et retirèrent à Hilaire sa primatie sur la Gaule et la direction de la province ecclésiastique de la Viennoise. Par une lettre ferme de l'empereur, Aetius fut prié de ne pas s'opposer à la décision du pape. L'affaire était éminemment politique : en intervenant pour Célidoine, Rome mettait au pas la Gaule qu'elle jugeait par trop indépendante.

L'affaire de Besançon illustre bien la logique des deux parties qui s'affrontaient : d'un côté, le lérinien Hilaire qui disposait du soutien des troupes d'Aetius et d'Auxiliaris ; de l'autre Célidoine, un évêque de facture plus traditionnelle, qui pouvait compter sur le soutien de la cour impériale, toujours bien disposée lorsqu'il s'agissait de s'opposer aux tendances autonomistes de la Gaule. Si, comme toujours, nous ignorons les motifs de la déposition de Célidoine, il ne fait guère de doute que l'installation des Burgondes quelques mois à peine avant le concile de Besançon y ait été pour quelque chose. Évêque d'un diocèse qui jouxtait la *Sapaudia*, Célidoine comptait à l'évidence parmi les opposants à la politique d'Aetius : c'est d'ailleurs dans sa proximité que le moine Lupicin de Séquanie écrivit une diatribe contre les Burgondes, dont il estimait qu'ils risquaient de ruiner la romanité<sup>34</sup>. L'église de Besançon ne faisait pas mystère de son opposition aux Burgondes, qui tentèrent d'ailleurs de la remettre au pas, en essayant sans succès d'y faire élire un évêque arien, aux lendemains de la mort de Célidoine<sup>35</sup>.

30 Le pape Célestin en 428 s'était élevé contre la coutume gauloise d'imposer dans les cités des évêques issus de monastères, PL 50, Ep. 4,1 col. 430-431.

31 Favrod, *Histoire politique*, p. 50-54.

32 *Vie d'Hilaire*, § 21.

33 Favrod, *Histoire politique*, p. 87-100.

34 *Vie des Pères du Jura*, § 92-95.

35 Favrod, p.237-238.

## 2. *Euclier et la lutte des factions*

Dans la lutte qui déchirait l'épiscopat gaulois, il reste à déterminer quelle pouvait bien être la position de l'évêque Euclier. Bien qu'aucun texte d'Euclier n'évoque les Burgondes, ni Aetius, nous disposons en revanche de nombreux indices qui nous permettent de conclure qu'il était très proche de l'évêque Hilaire d'Arles. Formé à Lérins, Euclier y avait envoyé ses deux fils, Salonius et Véran : ils y suivirent l'enseignement d'Hilaire et gardèrent avec lui d'excellentes relations. Nous savons aussi qu'Euclier avait dédié à Hilaire son *Eloge du désert* et nous conservons également une lettre amicale qu'il lui adressa<sup>36</sup>. En outre, Euclier et ses fils participèrent aux conciles organisés par Hilaire, ce qui montre qu'ils reconnaissaient implicitement la primatie que le métropolitain revendiquait sur la Gaule. Enfin, Polémus Silvius, un proche d'Hilaire, dédicâça son *Laterculus* à Euclier<sup>37</sup>.

Tous ces éléments le montrent : Euclier faisait bien partie des amis d'Hilaire et le reconnaissait pour primat. Il ne fait donc guère de doute qu'il devait aussi partager ses sympathies politiques et approuver la politique d'Aetius, comme le faisaient d'ailleurs les autres évêques de tradition lérinienne. De plus, tout semble indiquer que son fils Salonius entretenait de bonnes relations avec les Burgondes qui s'étaient installés dans son diocèse, puisque nous ne disposons d'aucun élément qui puisse nous permettre de penser qu'il ait pu entrer en conflit avec eux, ce qui n'aurait pas manqué de se produire s'il avait partagé les opinions de Célestin.

## 3. *Euclier, les Burgondes et la Passion de saint Maurice*

Après avoir été replacée dans le contexte de l'installation des Burgondes et des vifs débats que cet établissement pouvait susciter, la Passion d'Euclier apparaît sous un jour nouveau. Dans le contexte des polémiques que suscitait la politique d'Aetius, il est en effet bien difficile de penser qu'Euclier ne songeait pas aux Burgondes lorsqu'il décida de donner une nouvelle version de la passion de saint Maurice. Comment penser que l'évêque de Lyon n'avait pas en tête l'*exercitus* burgonde, lorsqu'il évoquait la Légion Thébaine, venue elle aussi d'Orient pour s'établir dans l'espace lémanique ? Pour un homme du temps, le parallèle devait être évident : Euclier y avait en tout cas pensé, puisqu'il s'était attaché à lever toute ambiguïté, en prêtant aux légionnaires un credo nicéen et en supprimant toute allusion à leur *ritus* de tradition orientale.

Sans doute pouvons-nous trouver là l'une des causes majeures qui a amené Euclier à rédiger une version nouvelle de la passion de saint Maurice et de ses compagnons. Comme nous l'avons déjà constaté, l'apport d'Euclier a surtout consisté à proposer une nouvelle interprétation du martyre, dans lequel il glorifiait les vertus militaires des légionnaires, mettant en particulier en exergue leur mission de protection des populations locales, mais aussi leur vertu d'obéissance à l'Empire, qu'ils se refusaient à séparer de leur allégeance envers le Christ. En un temps, où les adversaires d'Aetius s'inquiétaient des risques que l'installation de la soldatesque burgonde faisait courir aux populations et à l'intégrité de l'État romain, la Passion d'Euclier prenait une évidente signification politique. Fidèles à

36 Sur cette dédicace, cette lettre et les liens entre Hilaire et les fils d'Euclier, voir Euclier, *Opera omnia*, I, Karl Wotke ed., CSEL 31 (1894), p. 177, p. 197-198 et p. 65-66.

37 *MGH, AA IX*, Hannoverae 1892. Polémus Silvius apparaît dans la *Vie d'Hilaire*, § 14.

Rome, soucieux de la défense de leurs citoyens, les légionnaires thébains que campait Eucher avaient les vertus qu'Aetius prêtaient aux armées qu'il installait aux frontières de la Gaule. De ce point de vue, sa Passion constituait un *exemplum* opportun qui illustrait à merveille les vertus que les lériniens prêtaient à la politique d'Aetius.

Pour conclure, il convient tout d'abord de constater que les différents éléments que nous avons rassemblés permettent d'affirmer que la Passion anonyme relève indubitablement d'une tradition antérieure à Eucher. Sans reprendre ici tous les arguments que nous avons développés, il nous semble en tout cas avoir réuni un dossier suffisant homogène et cohérent pour pouvoir affirmer que la Passion anonyme, ou du moins la tradition dont elle est l'écho, doit être datée de la fin du IV<sup>e</sup> ou du premier tiers du V<sup>e</sup> siècle.

Afin de saisir les motivations qui ont pu amener l'évêque de Lyon à donner une nouvelle version du martyre de Maurice et de ses compagnons, nous avons proposé de la situer dans le contexte politique des années 440, qui était marqué par les débats que suscitait l'installation des Burgondes en *Sapaudia*. Bien que nous n'en ayons aucune preuve formelle, il est toutefois très probable qu'Eucher faisait partie des partisans d'Aetius et de sa politique d'installation de fédérés barbares. Là réside sans doute l'une des clefs de sa Passion : que ce soit par sa volonté de se démarquer de l'arianisme, qui l'amène à supprimer toute référence au rite oriental des légionnaires, ou par l'insistance avec laquelle Eucher met en place un véritable modèle de sainteté militaire, affirmant la vocation de l'armée à protéger les populations locales, l'évêque de Lyon a développé sur un mode hagiographique les thèmes usuels des partisans d'Aetius, qui s'attachaient à expliquer que l'installation de barbares en Gaule était compatible avec la survie de l'empire romano-chrétien.

Eucher a toutefois dû payer le prix de sa réécriture. Les retouches qu'il a introduites ont affaibli la cohérence interne de son récit : après avoir supprimé le thème du sacrifice d'Octodure, la légion avait perdu toute raison de pousser jusqu'à Agaune ; de même, le déplacement du martyre sous la Grande persécution introduisait un anachronisme patent, puisque Maximien ne régnait pas alors en Gaule. Sans vouloir reprendre le débat sur l'authenticité du martyre des Thébains, qui relève d'une problématique aujourd'hui dépassée, il ne fait aucun doute que la version d'Eucher supporte bien moins la critique historique que le récit de l'Anonyme, dont la cohérence mérite d'être soulignée.

L'intérêt de l'œuvre d'Eucher ne doit toutefois pas être sous-estimé. En adaptant la passion aux nécessités politiques de son temps, en forçant le trait pour mieux convaincre son auditoire des vertus potentielles du cantonnement d'une armée, Eucher a posé comme nul autre avant lui les fondements d'un nouveau modèle de sainteté militaire, qui devait connaître un succès d'autant plus considérable que les Burgondes allaient en faire leur culte national, au lendemain de leur conversion au catholicisme au début du VI<sup>e</sup> siècle<sup>38</sup>. En taillant la passion des légionnaires thébains à la dimension des Burgondes, Eucher leur avait bien involontairement ainsi dressé un miroir, dans lequel ils n'eurent par la suite guère de peine à reconnaître leur image.

38 V. Laurent Ripart, « Saint Maurice et la tradition régaliennne bourguignonne (443-1032) », dans Pierrette Paravy, *Des Burgondes au royaume de Bourgogne (V<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle)*, Grenoble, 2002, p. 211-249.

# Die Identifizierung der « Instituta de informatione Acaunensis coenobii » : eine rätselhafte monastische Dreiecksgeschichte

Klaus Zelzer

Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien

Eines der Probleme der frühen Klostergeschichte von St-Maurice bildet ein in der anonymen *Vita* der Juraväter genannter weiterer Text ihres Verfassers, die *Instituta ... de informatione ... Acaunensis coenobii*. Die Frage dieses Textes betrifft auch die Verbindung von Acaunus mit dem berühmten Inselkloster Lérins vor der südgallischen Küste und mit dem Jurakloster Condadisco von St-Claude nordwestlich von Genf.

Für Lérins hat man eine Reihe von Nachrichten zu Gründung, Persönlichkeiten, Geschichte und monastischem wie geistigem Leben, aber keine unmittelbare Bezeugung einer Regel<sup>1</sup>. Vor etwa zwanzig Jahren wies jedoch Père de Vogüé fünf kleinere anonyme und bisher nicht lokalisierte Regeltexte diesem Kloster zu, die drei sog. *Regulae Patrum*, die *Regula Orientalis* und die *Regula Macari*, was bis heute ohne ernstlichen Widerspruch blieb<sup>2</sup>.

Vogüé erkannte in der *Regula quattuor patrum* die Gründungsregel des Inselklosters, nicht zuletzt wegen ihrer Forderung gemeinsamen Lebens in Gehorsam gegenüber einem Oberen<sup>3</sup>. Die viel kürzere « Zweite *Regula Patrum* » betone anschließend eher die « horizontale » Struktur der Gemeinschaft in *caritas*<sup>4</sup>. Ihr zweiter Teil, ergänzt durch manch

1 Vgl. etwa F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, München-Wien<sup>2</sup>1988, 47–62. 457–461.

2 A. de Vogüé (ed.), *Les Règles des saints Pères*, 1. 2, Paris 1982 (SChr. 297. 298 ; durchlaufend paginiert). Die Texte verschiedenen Umfangs, schon im *Codex Regularum* des Benedikt von Aniane mangels näherer Zuordnung am Ende der Regeln für Männerklöster zusammengestellt, zitieren und ergänzen sowohl die großen östlichen Regeln als auch einander und erwähnen offensichtlich nur die gegenüber älteren monastischen Traditionen jeweils neuen Bestimmungen (vgl. Vogüé, *Règles* 21–39. 41–54).

3 Die *R4P* beruht nach Vogüé auf Besprechungen des Gründers Honoratus mit seinen geistlichen Beratern, die alle unter Decknamen ägyptischer Mönchsväter erscheinen ; sie regelt Eintritt und Gastaufnahme, Wochendienst und Wirtschaftsleitung, Fasten und Mahlzeiten, ferner einen Tagesablauf ägyptischer Tradition mit drei Stunden Lese- und sechs Stunden Arbeitszeit (gegenüber freier Muße zum Gebet etwa bei Martin v. Tours) und endet mit Strafbestimmungen (vgl. *Règles* 57–155). Der Obere erscheint nach der lateinischen *RBasRuf* noch als *is qui praeest*, verarbeitet sind neben der Hl. Schrift die Regeln des Augustinus und Pachomius ; die Abfassung fällt wohl in die Jahre um 400/410 (*Règles* 10f. 21–26. 106f. 139. 154f.) ; vgl. auch A. de Vogüé, *L'influence de saint Basile sur le monachisme d'occident*, *RevBén* 113 (2003), 5–17 (9).

4 Der Obere heißt dort *praepositus* wie bei Augustinus, Neuordnungen betreffen den ausführlichen liturgischen *cursus*, den Vorrang von Arbeits- vor Lesezeit und weitere Strafbestimmungen (Vogüé, *Règles* 209–266). Als Anlaß ihrer Abfassung böte sich die Ablösung des Abtes Honoratus durch Maximus von Riez um 426/428 (Vogüé, *Règles* 10f. 26–31. 251f.).

andere Texte, erscheint auch als Zentrum der *Regula Macari* wohl aus dem Ende des 5. Jh., die ebenfalls die *caritas* der Gemeinschaft und die spirituelle Förderung des Einzelnen betont<sup>5</sup>. Als letzte Regel dieser Tradition verbindet die kurze sog. « Dritte *Regula Patrum* » Fragen klösterlicher Disziplin mit klerikalen Elementen und erinnert im Fehlen von Schriftziten und spirituellen Abschnitten an die *Regula Orientalis*<sup>6</sup>.

Die Zuschreibung der *Regula Orientalis*, einer Kompilation von Auszügen aus der Zweiten Väterregel und Pachomius, bleibt jedoch ungewiß. Abweichend von den vier anderen genannten Regeln behandelt sie die klösterlichen Ämter: den *abbas*, zwei *seniores* (Eigengut des Textes) und den *praepositus* als « Leitungsteam » des Klosters, ferner den *cellerarius*, den Pfortner und die Wochendienste (*septimanarii*). Diese werden jeweils in frei der Zweiten Väterregel folgendem Eigentext vorgestellt und in Zitatblöcken aus Pachomius erläutert<sup>7</sup>. Schriftbezüge sind selten, Schriftzitate fehlen, ebenso konkrete Anhaltspunkte für die Entstehung des Textes. Die der *Regula Macari* ähnliche Verarbeitung der Vorlagen stellt ihn nach Vogüé in die gleiche südgallische Tradition von Lérins; der für einen lateinischen Text auffällige Titel *Orientalis*, der wohl auf der Übernahme von Partien aus Pachomius beruhe, verweise jedoch auch auf eine Verbindung mit der unter anderem den ägyptischen Mönchsvater zitierenden *Vita Patrum Iurensium*<sup>8</sup>.

Diese anonyme *Vita* der Äbte Romanus, Lupicinus und Eugendus berichtet im frühen 6. Jh. über Gründung und frühe Entwicklung der asketischen Siedlung von und um Condadisco; sie bezeugt eine Mischobservanz auf Grund täglicher Lektüre des Basiliius, Pachomius, Cassian und der *sancti Lirinensium patres*, jedoch reformiert durch Eugendus im Sinne konsequent koinobitischen Lebens und der Anpassung an gallische Verhältnisse<sup>9</sup>. Diese *Vita* wurde um 515/520, eher früher als später, zwei namentlich genannten Brüdern von Acaunus / St-Maurice gewidmet, die nach dem biblischen Vorbild des zu nächtlicher Unzeit anklopfenden Bittstellers nach den « Broten der Dreifaltigkeit », also nach geistlicher Nahrung verlangten (*VPJ* 1f.):

*Sacer ille evangelicus arcanusque amicus, dum pietatem suam mystice mortalibus edocet non negandam, intempesta nocte supplici panes trinitatis, si pertinax pulsaverit, adstruit non negari ... Unde vos, o piissimi fratres Iohannes atque Armentari, vehementius amicum gemino pulsantes affectu, si oris cordisque mei claustra reserare distulero, insignitum pertinacis avaritiae notis, nec cibum mecum apostolica traditione pronuntiatis posse vos sumere. Igitur ineruditi*

5 *2RP* 22–31. 37–46; Hier. ep. 125 (Vogüé, Règles 287–356; 287. 299f. 306ff. 311). Die *RMac* regelt Ausgang, Aufnahme, Fasten und das Verbot von Sonderbesitz; der Obere heißt nun *abbas* wie erstmals bei Johannes Cassianus. Zur Tradition der *2RP* treten Übereinstimmungen mit den *Monita Porcari*, einem kurzen Text eines durch die *Vita* des Caesarius von Arles bekannten Leriner Abtes aus dem Ende des 5. Jh., und mit der in dieser *Vita* berichteten Leriner Aufnahmezeremonie für Caesarius um 490. So vermutet Vogüé in Porcarius auch den Verfasser bzw. Redaktor dieses Textes, zumal der Deckname Macarius den Namen Porcarius durchscheinen lasse (Vogüé, Règles 11. 32–34. 339–356).

6 Entstanden nach Vogüé wohl auf der Synode von Clermont 535 (Règles 11. 36f. 499–526).

7 Vogüé, Règles 11. 34–36. 409–434.

8 Vogüé, Règles 116–129. 435–454; die Verbindung sieht Vogüé durch parallele Formulierungen an einer weiteren Stelle gestützt, *VPJ* 172 und *ROr* 26,3ff., vgl. Vogüé, Règles 117f. 435. 437f. mit Anm. 5.

9 Vgl. F. Martine (ed.), *Vie des Pères du Jura (Vita Patrum Iurensium)*, Paris 1968 (SChr. 142). Zur Reform der ursprünglich verstreut semieremitisch lebenden Kommunität *VPJ* 170–174; vgl. F. Masai, La « Vita patrum Iurensium » et les débuts du monachisme à Saint-Maurice d'Againe, in: *Festschrift Bernhard Bischoff*, hg. v. Johanne Autenrieth - F. Brunhölzl, Stuttgart 1971, 43–69 (61); Vogüé, Règles 99.

*cordis verecundiam rumpens trium vobis abbatum Iurensium vitam, id est sanctorum patrum Romani, Lupicini atque Eugendi, pro supradictis panibus trinifer relator apponam*<sup>10</sup>.

An ihrem Ende nennt die *Vita* allerdings einen weiteren, offensichtlich für dieselben Adressaten bestimmten Text desselben Verfassers : die von ihm auf Drängen des Leriner Abtes Marinus zusammengestellten *instituta ... de informatione ... Acaunensis coenobii* ; ein Hinweis, der ausdrücklich das Jurakloster mit Lérins und nochmals mit St-Maurice verbindet<sup>11</sup>. Diese *instituta* würden das geistliche Verlangen der beiden Adressaten in Acaunus reichlich befriedigen, falls dieses durch die « bäurische Geschwätzigkeit » seiner *Vita* noch nicht erfüllt sei (ein Bescheidenheitstopos ; *VPJ* 179) :

*At si animos vestros, sprete dudum philosophia, rusticana quoque garrulitas*<sup>12</sup> *exsatiare non quiverit, instituta quae de informatione monasterii vestri, id est Acaunensis coenobii, sancto Marino presbytero insulae Lirinensis abbate compellente digessimus, desideria vestra, tam pro institutionis insignibus quam pro iubentis auctoritate, Christo opitulante luculenter explebunt*<sup>13</sup>.

Schon diese Aussage erscheint etwas seltsam : nach ihr hat der anonyme Verfasser seinen geistlichen Freunden in Acaunus diese *instituta* entweder zusammen mit seiner angeblich « bäurisch geschwätigen » *Vita* übersandt oder ihre Übersendung als Ersatz oder Ergänzung angekündigt. Daher hätten die *instituta* die sorgfältig komponierte *Vita* der Juraväter in jeder Hinsicht übertreffen müssen, was wohl nicht einfach gewesen wäre. Seltsam erscheint auch die im Text kenntliche doppelte Motivation : Gegenüber der zu Beginn erbetenen « geistlichen Nahrung » der « Brote der Dreifaltigkeit », die der Verfasser zu liefern hofft (1f.), ist es am Ende (179) Abt Marinus von Lérins, der diesen zur Kompilation der fraglichen *instituta* veranlaßte, die die beiden Adressaten ersatzweise oder ergänzend zufriedenstellen sollten.

Der für uns konkret nicht greifbare Text der *instituta* war daher im Anschluß an *Vita* 174 Gegenstand verschiedener Vermutungen : François Masai, der die von Martine edierte *Vita Patrum Iurensium* zu Recht erstmals als historisch wertvolle Quelle beachtete, sah darin die reformierte Lebensordnung des Eugendus von Condadisco, Père de Vogüé

10 « Der heilige und geheimnisvolle Freund des Evangeliums ... lehrte, dem zu nächtlicher Unzeit beharrlich anklopfenden Bittsteller die Brote der Dreifaltigkeit nicht zu verweigern. ... Daher bezeichnet ihr, geliebte Brüder Johannes und Armentarius, den Freund mit der Rüge verstockter Habgier, recht heftig drängend in doppeltem Verlangen, und verkündet, ihr könntet nicht gemeinsam mit mir Mahl halten nach der Tradition der Apostel, wenn ich den Verschluß meines Mundes und Herzens zu öffnen länger aufschöbe. Deshalb will ich die Scheu meines ungebildeten Herzens aufbrechen und euch das Leben dreier Äbte aus dem Jura, der heiligen Väter Romanus, Lupicinus und Eugendus, an Stelle der obgenannten Brote als dreifacher Berichterstatter vorlegen » (Übers. K. Z.). – Martine (o. Anm. 9), 53–57 datiert, auf Grund älterer Arbeiten zur Geschichte von St-Maurice, diesen Text auf etwa 520 ; Masai (o. Anm. 9), 56f. 61f. setzt ihn in die kurze Zeit zwischen dem Tod des Eugendus um 512/514 (Martine, 55) und der Gründung des Klosters St-Maurice durch den burgundischen Prinzen Sigismund 515, die die Lage der Kommunität grundlegend verändert habe. – Zu Johannes, Wächter am Grab des Hl. Mauritius, und Armentarius, Insasse einer Rekluzenzelle, vgl. *VPJ* 1f. (Martine, 238f.).

11 *VPJ* 179 (Martine, 432ff.), vgl. *VPJ* 174 ; das dort zitierte *tertium opusculum* entspricht der *Vita Eugendi* (= *VPJ* 116–178).

12 sc. huius Vitae ; vgl. *ineruditi cordis verecundiam ; garrulitatis nostrae ; nostra garrulitas*, *VPJ* 2f. 59.

13 « Wenn aber Eure Gemüter, nach langer Verachtung der Philosophie, auch die bäurische Geschwätzigkeit (sc. dieser Vita) nicht befriedigen kann, so werden die *instituta*, die wir über die Formung Eures Klosters, des Coenobiums von Acaunum, auf Drängen des heiligen Priesters Marinus, Abtes der Insel Lérins, zusammengestellt haben, Euer Verlangen mit Christi Hilfe reichlich erfüllen, sowohl in Hinblick auf die *insignia institutionis* als auch auf die *auctoritas* des Auftraggebers. »

jedoch unmittelbar die *Regula Orientalis* aus Leriner Tradition, die in ihrer Kombination eigener Texte mit Pachomius und Zitaten aus der Zweiten Väterregel an die « orientalischen » Lebensgrundlagen der Juragemeinschaft erinnere. Beide dachten somit an gewisse Leitbilder monastischen Lebens für das im Aufbau befindliche *coenobium* von Acaunus<sup>14</sup>. Vogüé machte damit die *ROr* zwar zu einem Produkt des Verfassers der *Vita*, sie müsse jedoch gegenüber dieser auf Grund von Unterschieden in Wortschatz, Terminologie und Stil auf eine nicht erhaltene Zwischenvorlage zurückgehen (das « document A »), die bereits die Zitate aus der Zweiten Väterregel verarbeitet habe. Der Verfasser dieser ersten Bearbeitung sei nach Vogüé niemand anderer als der am Ende der *Vita* (179) als Auftraggeber der *instituta* genannte Abt Marinus von Lérins, wohl der Nachfolger des Porcarius, des mutmaßlichen Verfassers der *RMac*<sup>15</sup>. Vogüé setzt also eine weitere nicht beweisbare Zwischenstufe an, um die Unterschiede innerhalb der beiden von ihm dem Verfasser der *Vita* zugeschriebenen Texte zu erklären, er reiht andererseits damit die *ROr* unter die Leriner Regeln.

Somit ergäbe sich folgender Sachverhalt : Der unbekannte Verfasser der *Vita*, Mitglied der von Abt Eugendus im frühen 6. Jh. koinobitisch reformierten Juragemeinschaft<sup>16</sup>, übersendet den Brüdern Johannes und Armentarius von Acaunus auf ihre mehrfache Bitte nach geistlicher Nahrung ebendiese *Vita* und mit dieser auch die *instituta*, von ihm zusammengestellt auf Geheiß und nach der Vorlage eines Textes des Marinus von Lérins *de informatione* ihres Klosters, oder kündigt ihre Übersendung an für den Fall, daß seine *Vita* ihren Erwartungen nicht entspreche. Diese *instituta* waren nach Vogüé nichts anderes als die *ROr*.

Gegenüber dieser Hypothese, der bis heute nicht ernstlich widersprochen wurde, erheben sich jedoch mehrere Bedenken.

Auszugehen ist von der auf Acaunus bezogenen Aussage *de informatione monasterii vestri* (179). François Martine, der Herausgeber der *Vita*, ließ mit großer diplomatischer Vorsicht alle Deutungen offen : « touchant la forme de vie de votre propre monastère, la communauté d'Agaune »<sup>17</sup>. *Informatio* kann jedoch im gegebenen Kontext wohl nur « Formung » bedeuten, in einem gewissen aktiv-finalen Sinn, nicht etwa « Lebensform » ; und so verstanden es auch Masai und Vogüé<sup>18</sup>.

Damit stellt sich aber die Frage, in welcher Absicht und Eigenschaft der Verfasser der *Vita*, nach Vogüé ein « subalterner » Mönch aus Condadisco, sich mit dieser *informatio*

14 Vgl. Masai (o. Anm. 9), 48f. 58. 61, dazu Vogüé, Règles (o., Anm. 2), 98 ; zu Vogüés Interpretation vgl. o. Anm. 8.

15 Vogüé, Règles 32–36. 344f. 435–454.

16 Martine (o. Anm. 9), 48ff.

17 Martine, 433 ; Vogüé, Règles, 99.

18 Masai (o. Anm. 9) ; Vogüé, Règles 9. 439f. mit Anm. 9 und 14 ; vgl. auch « le modèle dont cette communauté pourrait s'inspirer, le plan d'après lequel ce monastère pourrait se bâtir », A. de Vogüé, Les débuts de la vie monastique à Lérins, RHE 88 (1993), 5–53 (47f. mit Anm. 221). Zum Begriff vgl. die Lexika von Georges und Blaise, dazu ThL VII 1, 1474, 20ff. s. v. *informatio*, 2b ; *informare* in der entsprechenden Bedeutung « (über)formen, reformieren » verwendet etwa Sidonius Apollinaris gegenüber einem Mitbruder Volusianus, den er als *domine frater* anspricht : nach dem Tode eines Oberen namens Abraham solle er die ins Wanken geratene « Regel » (hier gleich « Lebensordnung ») der verwaisten Brüder nach den Ordnungen von Lérins oder Grigny wieder ins Lot bringen : *fluctuantem regulam fratrum destitutorum secundum statuta Lirinensium patrum vel Grinnicensium festinus informa* (ep. 7, 17, 3).



des Klosters der Adressaten « einen gewissen Einfluß auf Acaunus erhofft » und diese *instituta* als « privates » Dokument zwei gleichartigen Mönchen « sans autorité » « zur Formung » der Gemeinschaft im Wallis übersandt habe, zudem « im Auftrag der hehren Gestalt des Leriner Abtes » ? Welchen Grund hatte der Verfasser, Abt Marinus « einen Gefallen zu erweisen » ? Hier scheinen uns wieder zwei Motive ineinander zu laufen : einerseits eine « private » Mitteilung unter « gewöhnlichen » Mönchen zweier Klöster, andererseits der Auftrag des Leriner Abtes an Condadisco zu einer Formung oder Umformung, welcher Art auch immer, des Klosters Acaunus im Wallis<sup>19</sup>.

Nach Masai gab die koinobitische Reform des Eugendus und seine Anpassung der asketischen Vorschriften des Orients an die gallischen Lebensbedingungen den Anlaß für Marinus, von einem Mitglied der Juragemeinschaft ihre *instituta* zusammenstellen und an die Brüder von Acaunus, die zum Aufbau ihrer Gemeinschaft nach einer Regel suchten, übersenden zu lassen<sup>20</sup>. Dieser Kontext entfällt jedoch mit Vogüés Vermutung : Sollten die am Ende der *Vita* (179) genannten *instituta* tatsächlich die *ROR* bezeichnen und diese auf ein eigenes Exposé des Marinus selbst zurückgehen, ist kaum mehr vorstellbar, daß der Leriner Abt dieses sein « document A » nicht gleich selbst mit Abschnitten der Pachomiusregeln zusammengestellt und nach Acaunus / St-Maurice gesandt, sondern diese Aufgabe einem Mönch in Condadisco, hinter allen Bergen, übertragen haben sollte, wofür er ihm auch erst seine « Zwischenvorlage » hätte übersenden müssen<sup>21</sup>.

Zusätzlich stellt sich die Frage nach der Bedeutung des Ausdrucks *pro institutionis insignibus* von *Vita* 179<sup>22</sup>. Bezeichnet *institutio* dasselbe wie *instituta* wenige Zeilen vorher, oder (etwa im Sinne unseres modernen Fremdworts « Institution ») eines der beteiligten Klöster oder eine seiner Einrichtungen ? Vogüé bezieht den Begriff offensichtlich auf die *instituta*, in seiner Interpretation somit auf die *ROR*, läßt aber offen, warum ihr

19 Problematisch erscheint jedenfalls Vogüés Unterscheidung « privater » Mitteilung (wie wahrscheinlich war eine solche, zudem über « Verfassungsfragen » eines Klosters ?) und « offizieller » Dokumente, offensichtlich gesehen als Information (nicht gleichzusetzen mit der zitierten *informatio*) und Vorschreibung als Regel ; problematisch auch eine Aussage wie « un produit littéraire non destiné à des fins pratiques immédiates » : Regeln waren in jedem Fall Gebrauchstexte und keine « literarischen Produkte », was etwa im Benedikt-Magister-Streit – zu dessen Lösung gerade Vogüé Maßgebliches beigetragen hat – hinreichend zum Ausdruck kam (vgl. Vogüé, Règles 34–36. 435. 440f. 448). Die Zuschreibung der Eigentexte der *ROR* an Marinus erschien in der Folge allerdings auch Vogüé selbst weniger sicher, am « aspect irréal de l'Orientale, apparemment destinée à édifier plutôt qu'à régir » hielt er jedoch fest, vgl. Les débuts (o. Anm. 17), 49. 46.

20 *VPJ* 174, dazu Masai (o. Anm. 9), 57f. 61, vgl. Vogüé, Règles 99 ; zu *Lirinensium patres* (gegenüber der überzogenen Unterscheidung von Masai, 61 zu Recht gleichgesetzt mit « Lirinenses ») ib. 121f. Anm. 101. – Masais Vermutung hatte eine gewisse, wenn auch nicht beweisbare innere Wahrscheinlichkeit, solange die *R4P* nicht als « Gründungsregel » von Lérins galt, sondern etwa in Condadisco mit den Anregungen aus Basilius, Pachomius und Cassian verarbeitet wurde, was man in Lérins mit Interesse beobachtet haben mag.

21 Die Kenntnis der *RPachHier*, für Condadisco durch *Vita* 174 ausdrücklich bezeugt, ist für Lérins, Einfallstor und « geistige Relaisstation » orientalischer Regeln für Gallien, auch bei fehlender schriftlicher Bezugung durchaus vorauszusetzen, vgl. etwa Prinz (o. Anm. 1), 69. 94ff. – Die Möglichkeiten von Stellung, Einflußnahme, (fehlender) Autorität und Anregung der Beteiligten, trotz der von Vogüé etwas freundlich-unverbindlich gesehenen Verbindung von Auftrag, Gehorsam, Gefälligkeit und Verehrung, scheinen eher schwierig nachvollziehbar ; es sei denn, die beiden klösterlichen Herren hätten die Sache einmal irgendwo persönlich besprochen, oder der Autor wäre ein « ex-Leriner » gewesen, der von Marinus aus Lérins mit dessen Regel nach Condat kam, wofür aber der Text keinen Anhaltspunkt bietet.

22 Mit der Variante *pro institutionibus insignibus* (Martine, 484), die auch nicht viel verständlicher ist.

anonymer Autor diese Kompilation von Fremdtexen als « magnifique » präsentieren sollte, « comme une œuvre de grand prix », gegenüber der vorgeblichen *rusticana garrulitas* seiner *Vita*<sup>23</sup>. Offen bleibt auch, wie sich dieser eher organisatorische Text über die Aufgaben klösterlicher Amtsträger mit der eingangs genannten « geistlichen Speise » der eher spirituell betonten *Vita* verträgt<sup>24</sup>, und wie wahrscheinlich ihr Autor sein eigenes, durchaus respektables Werk gegenüber den auf fremden Auftrag zusammengestellten *instituta* derart abgewertet hätte, über den üblichen Bescheidenheitstopos weit hinausgehend? Vor der Dürftigkeit der in der *ROr* vorliegenden, relativ kurzen Kompilation gegenüber der ausführlichen, kunstvoll dreiteilig gestalteten *Vita*, die den Nachfolger des Lupicinus übergeht und sich mit großem Einsatz dem segensreichen Wirken seines Nachfolgers Eugendus widmet<sup>25</sup>, erscheint diese Interpretation eher fragwürdig. Dagegen übersetzt Martine den Ausdruck mit « à cause du caractère insigne de cette institution » und bezieht ihn als höflich-elegante Anspielung auf die damals in Acaunus neu eingeführte *laus perennis* : den logischen Zusammenhang dieser Interpretation blieb aber auch er schuldig<sup>26</sup>.

Eine weitere Deutung der *instituta*, von Vogüé referiert als « décrivant la règle d'Agaune pour l'information de l'abbé de Lérins » und mit Recht zurückgewiesen, versuchten etwa Friedrich Prinz, François Martine und Karl Suso Frank<sup>27</sup>. Doch lassen weder der Text von *Vita* 179 noch die Übersetzungen von Martine und Frank eine Übersendung « nach Lérins » erkennen : Die Entsprechung *monasterii vestri ... desideria vestra* verweist eindeutig auf Acaunus als Ziel der aktuellen Übersendung, somit können die in Frage stehenden *instituta* niemals Regeln « von Acaunus », sondern nur « für Acaunus » bezeichnet haben : Wie sollten denn die Bestimmungen ihres eigenen Klosters, aus der Ferne zwei Mitgliedern dieser Kommunität übersandt, deren Interesse füglich befriedigen können?<sup>28</sup>

23 *VPJ* 179, vgl. ib. 3 ; Vogüé, Règles 439. 444.

24 Für Masai (o. Anm. 9), 57f. 60 betrafen jedoch *Vita* und *instituta* vor allem Aufbau und Interpretation gemeinsamen Lebens als Beispiel der Errichtung eines *coenobium*, standen einander somit nicht allzu fern.

25 Vgl. Martine (o. Anm. 9), 105–112.

26 Martine, 434f. Anm. 1 ; Masai, 56.

27 Vgl. Vogüé, Règles 439 Anm. 9 (davor schon Masai, 58f. mit Anm. 69) ; er zitiert Prinz (o. Anm. 1), 69f. ; Martine, 51f. 56. 432 (sic recte) Anm. 1 ; und K. S. Frank, Frühes Mönchtum im Abendland, Zürich-München 1975, 2, 307 Anm. 86 ; referiert von Michaela Puzicha, Die Regeln der Väter, Münsterschwarzach 1990, in einer deutschen Kurzfassung der Edition von Vogüé : « Auf Drängen des Abtes Marinus von Lérins habe der Verfasser der *VPJ*, jener unbekannte Mönch von Condat, die Instituta des Klosters in Agaune aufgezeichnet und sie an Abt Marinus nach Lérins gesandt », 120f. mit Anm. 31f. (zu Martine, 433, und Frank, 168).

28 Für Prinz wurden die « Instituta Acaunensis coenobii » (was so nicht dasteht, worunter er aber offensichtlich die « Regel von Acaunus » versteht) « von dem Verfasser der *VPJ* für Marinus, den Abt von Lérins niedergeschrieben », von Übersendung an ihn sagt er zumindest ausdrücklich nichts. Martine formuliert in seiner Einleitung ähnlich vorsichtig (nennt allerdings einmal die « usages d'Agaune » : der Anonymus von Condat « est considéré comme l'homme le plus capable de faire connaître au loin les institutions nouvellement établies au monastère d'Agaune, lié par ses origines à celui de Condat : c'est à lui que l'abbé Marinus de Lérins ... s'est adressé à cet effet », Martine, 51f. ; « notre Anonyme fût consulté sur les usages d'Agaune par le lointain abbé Marin de Lérins et pût rédiger et éditer ces Instituta », 56, womit aber de informatione bereits im Sinne von « de forma » übersetzt wäre !), ebenso in seiner bereits zitierten Übersetzung von de informatione *monasterii vestri* ; er übersetzt aber den Schluß der *Vita* (vor dem übrigens Sr. Puzicha das Zitat abbricht, neben anderen Nachlässigkeiten in Formulierung und

An dieser Stelle vielleicht noch ein Wort zur Frage der « Regel von Condat », die – auch nach Martine und Masai – zweimal angekündigt (*VPJ* 59. 174), zwischen 174 und 175 aber in allen Handschriften verloren sei : *Vita* 4 verspreche ...*venerabilium Iurensium patrum actus vitamque ac regulam*, und 174 setzt ein mit : *Et quia sermo adtulit ut de institutione patrum per imitationem beati Eugendi aliqua tangeremus, iuxta promissum quod memet praedixi tertio opusculo servaturum* (in der *Vita* Eugendi), *prout memoriae, Christo inspirante, suggeritur, abrenuntiantum exordia primitus intimamus*<sup>29</sup>. Hier hat wohl schon Père P.-F. Chifflet im 17. Jh. richtig erkannt, daß die vor der vermuteten « Lücke » formlos berichteten Lebensregeln von Condat diese Ankündigung durchaus erfüllten<sup>30</sup>, ebenso der bereits zitierte Hinweis auf die tägliche Lektüre des Basilius, Pachomius, Cassian und der Väter von Lérins, verbunden mit der koinobitischen Reform des Eugendus. Auch die literarische Komposition des Werkes und seine Überlieferung machen den Verlust einer zwischen *VPJ* 174 und 175 einst eingefügten « Regel » sehr unwahrscheinlich : wenige Absätze vor dem Ende der kunstvoll dreiteilig gestalteten *Vita*<sup>31</sup> hätte ihr Autor kaum eine dem Genos der *Vita* völlig fremde Regel eingefügt, und sei es auch nur in Kurzfassung. Ebenso wenig hätte wohl ein Textverlust einer Handschrift tatsächlich nur eben diese angeblich eingefügten Regelkapitel und nicht auch die anschließenden wenigen Schlußabsätze der *Vita* über Tod und Begräbnis des Eugendus und die Bemerkung zu den *instituta* betroffen. Sollte einer der beiden Texte (« Regel » oder *instituta*) schließlich dessen Verordnungen enthalten haben, was hätte dann der jeweils andere gebracht ? Mit der Vermutung, daß an dieser Stelle der *VPJ* weder etwas fehlt noch etwas verloren ist, können wir die vermutete « Regel des Eugendus von Condadisco » wohl als Phantomtext beiseite schieben<sup>32</sup>.

Für die angedeuteten Probleme im Dreieck zwischen Lérins, Acaunus / St-Maurice und Condadisco / St. Claude hat sich allerdings noch keine befriedigende Lösung gezeigt ; offensichtlich sind auch relativ präzise Angaben spätantik-frühmittelalterlicher Autoren nicht immer nur hilfreich, sondern gelegentlich auch etwas verwirrend. Über die von verschiedenen modernen Autoren verschieden gesehenen Verbindungen und Entsprechungen, auch die der *ROr* mit den *instituta* der Juraväter-*Vita*, sollte jedenfalls die Diskussion

Korrektur, etwa « de viribus illustribus », 68. 117) zutreffend mit « comblèrent magnifiquement ... tous vos désirs » und bemerkt dazu « envoyant son œuvre à Agaune » (Martine, 435 Anm.). Frank übersetzt ebenfalls richtig (« erfüllen ... Euer Verlangen ... recht glücklich »), geht aber fehl in seiner Bemerkung, Marinus, ... Abt von Lérins, habe sich durch den Verfasser die « Instituta » von Acaunus schicken lassen, wohl um sie für die Observanz des Inselklosters fruchtbar zu machen (Frank, o. Anm. 26, 307 Anm. 86). Damit fällt auch die Vermutung von Puzicha (o. Anm. 26), 121, Abt Marinus hätte als die von ihm erbetenen *instituta* von Acaunus die in der *ROr* verwendeten Auszüge aus Pachomius erhalten und sie zusammen mit dem « document A » für die Observanz in Lérins nutzbar gemacht. Für einen « Rückimport » von Fragmenten der *RPach* hier nach Lérins hätte wohl keinerlei Bedarf bestanden.

29 Vgl. Martine, 426–429 ; Masai, 58.

30 Vgl. A. de Vogüé, *Les règles monastiques anciennes 400–700*, Turnhout 1985, 38 Anm. 8 ; « Saint Oyend met au point la Règle organisant le cénobitisme : cf. 59, 10/11 ... et 170–174 », Martine, 85 mit Anm. 1 ; 304 ; zu Père Chifflet vgl. Martine, 45f. mit Anm. 1

31 Vgl. Martine, 105–112.

32 Ein einer Mischobservanz folgender Abt orientierte sich üblicher Weise je nach Bedarf an mehreren ihm vorliegenden Regeln oder asketischen Texten (etwa an Cassians Schriften), hatte aber meist keine schriftlich fixierte Mischregel vor sich. Beispiele solcher Mischregeln gibt es zwar, vor- und nachbenediktisch, doch sind sie aufs Ganze gesehen selten (etwa die sog. Eugippius- oder die Donatregel).

offen bleiben und verhindern, daß man sich mit bisher vorliegenden Hypothesen als *communis opinio* zufrieden gibt.

[*Nota bene* : Der in ‚St Maurice‘, *Connaissance des Pères de l’Église* 92, Montrouge 2003, 47-51 als ‚französische Übersetzung‘ des vorliegenden Beitrags erschienene Text ist völlig missglückt und wurde von mir niemals autorisiert. K.Z.]

# Dans le Valais du Bas-Empire : Une bataille à Saint-Maurice

François Wiblé  
Archéologue cantonal, Martigny

Dans le cadre de la publication des Actes du Colloque, il nous est apparu souhaitable de faire brièvement le point sur l'état de nos connaissances concernant le Valais du Bas-Empire romain<sup>1</sup> et d'évoquer une inscription témoignant d'un combat à St-Maurice à l'époque du martyre de la Légion Thébaine.

Administrativement, le Valais (*Vallis Poenina*) formait, très vraisemblablement dès l'époque de l'empereur Claude I (41-54 apr. J.-C.), mais au plus tard sous le règne de Septime Sévère<sup>2</sup>, avec les *Alpes Atrectianae* ou *Graiae* (la Tarentaise, sur le versant occidental du col du Petit Saint-Bernard), une province alpestre placée sous l'autorité d'un procureur résidant tantôt à Aime-en-Tarentaise (*Forum Claudii Ceutronum*), tantôt à Martigny (*Forum Claudii Vallensium*), respectivement chef-lieu de la cité des Ceutrons et de la cité du Valais (*civitas Vallensium*)<sup>3</sup>.

Le Valais est situé sur un axe international reliant l'Italie aux pays rhénans et à la Grande-Bretagne par le Plateau suisse, passant par le col du Grand Saint-Bernard, le *Summus Poeninus*, qui a donné son nom à la vallée tout entière. C'est dire l'importance que revêtait cette grande voie de communication, une des principales entre le sud et le nord des Alpes<sup>4</sup>. Pour cette raison, l'ancien bourg gaulois d'*Octodurus* (Martigny), situé au débouché septentrional du col, fut choisi, peu avant le milieu du I<sup>er</sup> siècle de notre ère, comme capitale du Valais, sous le nom de *Forum Claudii Vallensium*, « marché de Claude (dans le pays) des Valaisans ». Cette agglomération fut aussi *caput viae* : c'est à

1 Nous avons déjà traité de ce sujet en 1989 : cf. François Wiblé, « Le Valais au Bas-Empire romain : notes préliminaires », in : Raymond Chevallier (éd.), Peuplement et exploitation du milieu alpin (Antiquité et Haut Moyen Age), Actes du Colloque de Belley 1989, Caesarodunum XXV, 1991, pp. 247-254 ; Olivier Paccolat et François Wiblé, « Le Valais entre la Bas-Empire et la Moyen-Âge : une continuité à découvrir », in : Renata Windler et Michel Fuchs (éd.), De l'Antiquité tardive au Haut Moyen-Âge (300-800) - Kontinuität und Neubeginn, Antiqua 35, Société suisse de Préhistoire et d'Archéologie, Bâle 2002, pp. 71-78.

2 François Wiblé, Deux procureurs du Valais et l'organisation de deux districts alpins, Antiquité Tardive, Revue internationale d'histoire de l'archéologie (IV<sup>e</sup>- VIII<sup>e</sup> s.) 6, 1998, pp. 181-191.

3 Sur le Valais à l'époque romaine en général, voir en dernier lieu : François Wiblé et alii, Vallis Poenina. Le Valais à l'époque romaine (I<sup>er</sup> siècle - V<sup>e</sup> siècle après J.-C.). Catalogue de l'exposition. Musées cantonaux du Valais, Sion 1998.

4 A l'époque romaine, le col du Simplon, reliant l'Ossola au Haut-Valais, n'était fréquenté que dans le cadre de contacts locaux.

partir d'elle qu'étaient comptées, en mille pas, les distances figurant sur les bornes milliaires jalonnant la route depuis le col jusque dans la région de Lausanne.

Dès la conquête romaine (15 avant J.-C.), la route du col fut un facteur de prospérité et de romanisation relativement profonde des contrées qu'elle traversait (le Bas-Valais, du col au lac Léman) et des régions de plaine favorables au développement d'importants domaines ruraux, propriétés de notables d'origine indigène (entre le Léman et Sierre), tandis que les régions périphériques (vallée du Rhône en amont du Bois de Finges et vallées latérales) demeurèrent marginales pendant toute la domination romaine<sup>5</sup>.

Les Valaisans tiraient profit des produits de l'agriculture et de l'élevage ainsi que l'exploitation des ressources naturelles (bois, minéraux, etc.), mais surtout des activités liées au transport des marchandises et des hommes par le col du Grand Saint-Bernard, à leur hébergement et à leur bien-être.

Le Valais était administré, comme les cités de droit latin des Trois Gaules et des Germanies, par des *aediles* et des *duumviri* qui exerçaient leur fonction à Martigny, ville où l'on a retrouvé quelques témoignages épigraphiques de leurs actions. A la fin du II<sup>e</sup> ou au III<sup>e</sup> siècle de notre ère, Quintus Silius Satorus, *duumvir* et *flamen* (prêtre du culte impérial) fait reconstruire des murs d'enceinte d'un complexe architectural non identifié<sup>6</sup> et, à la même époque, Condius Paternus, ancien *duumvir* et *flamen* consacre un autel à Mithra dans le sanctuaire de ce dieu solaire<sup>7</sup>. Ces magistrats pouvaient être originaires d'autres lieux, où ils résidaient quand ils n'étaient pas ou plus en charge et où on a retrouvé leurs épitaphes (à St-Maurice, Sion et Sierre) ou un autel qu'ils avaient consacré à une divinité (à St-Maurice).

L'activité des gouverneurs de la province est attestée à Martigny à partir de la fin du II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.<sup>8</sup> Au plus tôt sous le règne conjoint de Marc-Aurèle et de Lucius Verus, Titus Pomponius Victor, *proc(urator) Augustorum*, consacre un autel à la déesse Salus en compagnie des habitants de Martigny (*Foroclaudenses Vallenses*) et Titus Coelius ...nianus, *procurator August(orum) nostr(orum)*, reconstruit une *fabrica* détruite par le feu, avec son portique et ses boutiques, à laquelle il adjoint un auditoire chauffé (*auditorium hypocaustum*). Au III<sup>e</sup> siècle, mais avant 275, Marcus Aufidius Maximus, *proc(urator) Aug(usti) n(ostr)i, praeses provinciae*, fait reconstruire des thermes publics dévastés par un incendie. En automne 253, Valérien donne l'ordre à son procurateur, ...orius Seve..., de construire un aqueduc et un nymphée pour ses Foroclaudians Valaisans. A la fin du III<sup>e</sup> siècle, sinon au IV<sup>e</sup>, Iulius Constitutus, *proc(urator) Aug(usti) n(ostr)i*, connu aussi par une inscription de Sion en tant que *praes(es)*, fait reconstruire *a solo* un temple de Jupiter, probablement le temple principal de la ville. A la même époque,

5 Cf. François Wiblé, « La romanisation du Haut-Valais et les relations avec le sud des Alpes », in : Ermanno Arslan (coord.), *Atti del Convegno « I Leponti tra mito e realtà »*, Locarno - Verbania 9-11 novembre 2000, Verbania 2001 (CD-rom uniquement), 8 p. ; Id., « Il ruolo della strada del Gran San Bernardo nella storia del Vallese romano (Vallis Poenina) », in : Gisella Cantino Wataghin et Eleonora Destefanis (éd.), *Tra pianura e valichi alpini, Archeologia e storia in un territorio di transito*, *Atti del Convegno - Galliate, 20 marzo 1999, Vercelli 2001*, pp. 79-93.

6 Walser 1980, n° 289.

7 François Wiblé, *Le mithraeum de Forum Claudii Vallensium / Martigny (Valais)*, *Archéologie suisse* 18, 1995, 1, pp. 10-11.

8 Pour les gouverneurs, voir en dernier lieu l'article cité note 2.

P. Acilius Theodorus, *praeses*, consacre un autel dans le *mithraeum*. Enfin, en 377, Pontius Asclepiodotus, *praeses*, fait reconstruire à Sion un bâtiment officiel (*aedes augustae*) ; c'est apparemment lui qui fait graver un chrisme à la fin de la deuxième ligne du texte qui commémore cette action, qui en fait la plus ancienne inscription « chrétienne » de Suisse.

Comme on le remarque, ces attestations datent essentiellement des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles. Parallèlement, on constate un soin particulier porté à l'entretien de la route internationale entre le col et le lac Léman : la grande majorité des bornes milliaires qui la jalonnaient datent de la période comprise entre 293 et 326 apr. J.-C.<sup>9</sup>

Ces témoignages épigraphiques témoignent d'une attention renouvelée du pouvoir impérial pour cette région dès le III<sup>e</sup> siècle, voire dès la fin du II<sup>e</sup>. On ne retrouve pas pareille préoccupation dans les Alpes Grées dont l'apparente prépondérance dans les deux premiers siècles de la domination romaine semble s'estomper dès l'époque sévérienne. Du Haut-Empire, la Tarentaise a fourni de nombreux documents officiels, mais du Bas-Empire, on ne compte que trois autels avec des dédicaces à Carin et à ses deux fils, datés de 283/284 apr. J.-C., élevés simultanément par le procureur Latinius Martinianus et les *Foroclaudienses Ceutrones*<sup>10</sup>. On peut noter à ce propos que la Tarentaise est située sur une des voies les plus directes entre Rome et Lyon, la métropole des Gaules, ville qui perdra un peu de son importance au Bas-Empire, au profit d'autres, situées près de la frontière germanique, notamment Trèves, qui deviendra résidence impériale dès l'avènement de Maximien. On comprend dès lors les raisons qui ont poussé l'administration impériale à s'intéresser au Valais, par lequel passait la voie la plus directe entre l'Italie et les pays rhénans.

On remarque que, contrairement à de nombreuses contrées gauloises, le Valais, du moins en amont de la cluse de St-Maurice, a apparemment échappé aux dévastations causées dans les Gaules par les incursions germaniques de la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle. Les fouilles de Martigny n'ont mis en lumière aucune trace de tels événements<sup>11</sup> ; les sanctuaires (temple indigène, *fanum* et *mithraeum*), par exemple, ne présentent aucune trace de destruction ni d'abandon temporaire et les séries monétaires qu'on y a retrouvées sont continues jusqu'à l'extrême fin du IV<sup>e</sup> s. Le fléchissement observé au cours de la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle est un phénomène général qui n'a rien à voir avec un hypothétique abandon des sites ni avec leur déclin prononcé, comme cela a encore été souligné récemment<sup>12</sup>.

9 Cf. CIL XVII, 2, 108, 110 à 112, 112a à 119, 120a, 120b (deux inscriptions), 121 à 125 et nouvelle découverte inédite de St-Maurice. Ces bornes milliaires ont été retrouvées sur le sol du Valais antique et jusqu'à Villette (VD) : deux ne comportent plus d'indications permettant de les dater (l'une pourrait être du I<sup>er</sup> s., l'autre du IV<sup>e</sup>) ; deux ont été gravées au nom de l'empereur Claude en 47 apr. J.-C., une sous les règnes de Carus et de Carinus, en 282/283 ; trois datent de la première Tétrarchie (293-305), une de la deuxième (305-306), une de la troisième (306-307), une du règne de Licinius, probablement en 313 ; une peut être datée entre 317 et 324 et surtout neuf sont gravées au nom de Constantin le Grand, vraisemblablement vers 310-312.

10 Cf. Bernard Rémy, *Inscriptions latines des Alpes I, Alpes Graies*, Chambéry 1998, n°s 16 à 18.

11 Cf. François Wiblé, « Les monnaies du sanctuaire indigène et celles des autres secteurs de la ville romaine », in : Anne Geiser et François Wiblé, *Monnaies du site de Martigny*, Archéologie suisse 6, 1983, 2, pp. 72-77.

12 Cf. Hansjörg Brem et alii, *A la recherche des monnaies « perdues »*, *Zum Münzumlaf im späteren 3. Jh. n. Chr.*, *Annuaire de la Société suisse de Préhistoire et d'Archéologie* 79, 1996, pp. 209-215.

Malgré un certain fléchissement dès le III<sup>e</sup> siècle dans la construction privée, phénomène lié à une certaine récession économique, on constate que de nombreux produits d'importation et même des objets de luxe parviennent en Valais ; à côté de nombreuses amphores ayant contenu du vin provenant de tout le bassin méditerranéen mises au jour dans les fouilles de Martigny et de Sion, Sous-le-Scex, en particulier, on peut citer un verre à fond d'or fabriqué à Rome sous le pontificat du pape Damase (366-384 apr. J.-C.) découvert à Martigny, une tunique en soie avec médaillons de laine en gobelin, semblable à celles en usage à la cour impériale, trouvée dans un cercueil en plomb de Plan-Conthey, un lot de verre de provenance presque exclusivement proche-orientale dans un luxueux tombeau du même lieu, qui abritait également des cercueils en plomb, le tout du IV<sup>e</sup> s., le riche mobilier funéraire de certaines sépultures de la même époque du site de Sion, Sous-le-Scex. Ces témoignages d'une aisance matérielle certaine est vraisemblablement à mettre en relation avec la présence, dans le Valais du Bas-Empire, de familles de rang sénatorial, d'origine indigène notamment. Deux représentantes de cette classe sociale supérieure, Nitonia Avitiana de St-Maurice et Vinelia Modestina de Sierre/Géronde<sup>13</sup> étaient issues de familles de notables de la région de St-Maurice, unies par des liens matrimoniaux au Haut-Empire (une Vinelia Vegetina était la femme d'un certain Nitonius Severus) et dont un membre, Titus Vinelius Vegetinus, fut duumvir<sup>14</sup>. Titus Campanius Priscus Maximianus, de rang consulaire, dont l'épithaphe a été dressée à Sion par les soins de sa mère, la *clarissima femina* Openda Valeriana, était, quant à lui, vraisemblablement originaire du Sud des Alpes<sup>15</sup>.

Ces personnes devaient appartenir à des familles de propriétaires terriens qui avaient peut-être aussi fait fortune dans le commerce transalpin. On ne trouve pas d'autres familles de rang sénatorial dans les contrées limitrophes (Alpes Grées, Vallée d'Aoste, Rhétie et Helvétie). Ces familles jouissaient en Valais d'une sécurité certaine, car il semble bien que le verrou de St-Maurice ait tenu bon lors des incursions alamanes.

### *Une bataille à St-Maurice*

Une inscription découverte à St-Maurice nous apprend qu'un certain Iunius Marinus, ancien « ducénaire » était mort à cet endroit lors d'un combat contre des ennemis<sup>16</sup>. On peut la lire ainsi : [D(is) M(anibus)] / Iuni Marini, / v(iri) e(gregii), ex ducena/rio. Hic ab / hostibus pu/[gnans occisus (est)]. *Aux dieux Mânes de Iunius Marinus, homme éminent, ancien ducénaire. Il a été tué ici au combat par des ennemis.*

D. Van Berchem<sup>17</sup> a montré que l'emploi du mot *hostes* (ennemis) impliquait une bataille contre des ennemis « réguliers » de l'Empire et ne pouvait s'appliquer à des combats contre

13 Walsler 1980, n<sup>o</sup>s 291 et 280.

14 Cf. François Wiblé, « Nouvelle lecture d'une stèle funéraire de Saint-Maurice et familles de rang sénatorial en Valais », in : Regula Frei-Stolba - Michael A. Speidel (Hrsg.), *Römische Inschriften - Neufunde, Neulesungen und Neuinterpretationen*, Festschrift für Hans Lieb, Bâle 1995, pp. 275-290.

15 Walsler 1980, n<sup>o</sup> 254.

16 CIL XII 149 ; Collart 1941, p. 66-67, n<sup>o</sup> 14, pl. XXII, 16 ; H.-M., p. 204, n<sup>o</sup> 45 ; Walsler 1980, p. 36, n<sup>o</sup> 261 (conservée dans le vestibule de l'Abbaye de St-Maurice). On peut aussi restituer autrement la fin de l'inscription, sans que le sens en soit pour autant changé : [D(is) M(anibus)] / Iuni Marini, / v(iri) e(gregii), ex ducena/rio, hic ab / hostibus pu/[gna occisi].

17 Van Berchem 1955, p. 163 (=Van Berchem 1982, p. 223-224) ; cet auteur pensait qu'il s'agissait d'un procureur ducénaire (gagnant 200'000 sesterces) ; or ces procureurs ont porté le titre de v(iri) e(gregii),



des bandits à l'occasion de troubles locaux. Datant cette inscription entre 200 et 270, il y voyait un témoignage de l'incursion des Alamans de 260 après J.-C. qui auraient voulu passer le Grand Saint-Bernard et auraient été arrêtés à St-Maurice (on sait qu'ils ont été battus à Milan par Gallien à la fin de l'année 260). Récemment, Justin Favrod<sup>18</sup>, de manière convaincante, a daté cette inscription entre 267 et 326. En effet, le corps des *protectores* auquel avait appartenu Iunius Marinus en tant qu'officier (*ducenarius*) a été créé entre 267 et 269 et le titre de *v(ir) e(gregius)*, qu'il avait reçu à la fin de son service, probablement, fut supprimé par Constantin en 326.

La présence de l'épithaphe à St-Maurice d'un soldat mort au combat ne saurait, à elle seule, indiquer que les ennemis avaient été repoussés, surtout s'il s'agissait d'une incursion et non pas d'une opération de conquête. Des survivants auraient très bien pu, après leur passage, ériger cette stèle. Mais, nous l'avons vu, en amont de St-Maurice, les fouilles n'ont révélé aucune césure dans l'occupation du site de Martigny ; la vie dans la capitale comme dans les autres agglomérations et dans les campagnes semble suivre son cours sans contrecoups ; au contraire, en cette période d'insécurité généralisée, le Valais semble avoir été une terre de refuge pour certaines familles de haut rang.

Il n'en va pas de même en aval de St-Maurice ; les fouilles de *Tarnaia* / Massongex, à trois kilomètres de St-Maurice, qui contrôlait le premier emplacement en aval de Martigny où l'on pouvait traverser le Rhône, montrent un important recul de l'occupation des lieux dans le courant du III<sup>e</sup> siècle de notre ère. On y a certes retrouvé un peu de mobilier du siècle suivant, mais en très petite quantité par rapport à ce que livrent les fouilles de Martigny ; cela ne saurait surprendre dans la mesure où l'on pouvait toujours contrôler les personnes et les marchandises qui traversaient le fleuve ; la station figure encore sur les itinéraires du Bas-Empire. Les autres sites du Chablais tant vaudois que valaisan sont trop mal connus pour qu'on en puisse tirer des conclusions sur la base de l'étude du mobilier découvert, à l'exception de la *villa* de Marendeux sur Monthey, qui a été occupée jusque dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle en tout cas : sa position sur un replat, un peu en retrait par rapport à la plaine qu'elle domine de quelque 60 m, lui a peut-être valu d'être épargnée. De toute façon, elle se situe sur la rive gauche du Rhône, en aval du pont ou du gué de Massongex, donc pas directement sur la voie qu'ont certainement empruntée les troupes germaniques. De l'autre côté du fleuve, à env. 1,5 km en aval de St-Maurice, sur la commune de Bex (VD), au lieu-dit Sous-Vent<sup>19</sup>, a été découvert, en 1886, un trésor important de quelque 650 monnaies dont 94 seulement ont été conservées au Musée historique de Berne. Les plus récentes ont été frappées en 259/260 sous le règne de l'empereur Gallien. Du fait que ce trésor est incomplet et qu'on ignore dans quelles

depuis les années 200 apr. J.-C. et, dès 265, celui de *v(iri) perfectissimi*. L'inscription était ainsi datée entre 200 et 265. Or J. Favrod (voir note suivante) a montré que le titre de *ex ducenario* ne pouvait pas désigner un ancien procureur, la préposition *ex* ne précédant jamais une classe de salaire pour désigner une ancienne fonction.

18 Justin Favrod, « La date de la prise d'Avenches par les Alamans », in : Franz E Koenig - Serge Rebetz (éd.), *Arculiana, Recueil d'hommages offerts à Hans Bögli*, Avenches 1995, pp. 171-179, notamment pp. 173-175.

19 Cf. Adrien Blanchet, *Les trésors de monnaies romaines et les invasions germaniques en Gaule*, Paris 1900, pp. 296-297, n° 832.

circonstances il a été composé, on ne peut pas dater précisément son enfouissement<sup>20</sup>. Il pourrait être de 260, mais aussi des années, voire des décennies qui ont suivi. Ainsi, même si cela est possible, on ne saurait le mettre en relation exclusive avec les incursions des Alamans qui en 260 ravagèrent une grande partie des Gaules avant de parvenir en Italie. A la suite de J. Favrod<sup>21</sup>, en effet, on doit mettre en doute la prise d'Avenches (VD) à cette date par les Alamans comme indiqué par le compilateur mérovingien Frédégaire et, par conséquent, la dévastation du Plateau suisse et la présence de troupes germaniques au défilé de St-Maurice. Pour cet auteur, d'autres dates sont possibles : l'invasion de la Gaule en 275-277 par les Francs et les Alamans, avec probablement la destruction d'*Augusta Raurica* Augst (BL), qui a sa préférence à cause du spectre des trouvailles monétaires d'Avenches et en d'autres lieux<sup>22</sup> et l'incursion de 302 qui vit les Alamans sous les murs d'Autun avant d'être vaincus près de *Vindonissa* (Windisch AG). Quoi qu'il en soit, pour la bataille de St-Maurice, ces deux périodes troublées sont compatibles avec l'inscription de Iunius Marinus.

Ces deux dates nous rapprochent singulièrement de celle que l'on peut assigner au martyr des soldats de la Légion Thébaïne d'après les récits qui nous en sont parvenus et dans la formation desquels la bataille, nous n'en doutons pas, a dû jouer un rôle.

Les deux Passions situent en effet cette décimation sous le règne de Maximien qui fut associé au pouvoir par Dioclétien en 285 et qui régna jusqu'en 305 ; il revint même aux affaires entre 307-308. La Passion anonyme place cet épisode dans le cadre d'opérations menées contre les Bagaudes, troupes hétéroclites formées de bandes de pillards qui semaient la terreur en Gaule. On sait que ces Bagaudes furent combattus par Maximien tout au début de son règne, entre l'automne 285 et le printemps 286. Le texte d'Eucher, quant à lui, place clairement la passion à l'époque de la grande persécution des chrétiens de 303 après J.-C. Les soldats de la Légion Thébaïne se seraient rebellés pour ne pas avoir à combattre des chrétiens. Dans les deux cas, les adversaires des troupes romaines régulières n'auraient vraisemblablement pas été qualifiés d'« hostes ».

L'inscription de Junius Marinus ne saurait donc se rapporter directement au martyr tel qu'il a été relaté, mais elle témoigne d'un événement important au cours duquel des hommes ont perdu la vie et qui a très bien pu survenir à l'époque de Maximien. On peut dès lors penser que cette bataille a joué un rôle fondamental dans la formation des récits du martyr. Quel que soit le crédit que l'on accorde à l'historicité des faits relatés, il n'en demeure pas moins que saint Théodore n'a pas pu, moins de cent ans après les faits, « inventer » de toutes pièces une histoire, aussi édifiante soit-elle : elle n'aurait pas pu être reçue si, dans la conscience collective des gens du lieu, n'était ancré le souvenir d'un événement sanglant survenu à l'époque de Maximien et au cours duquel des chrétiens,

20 La plus récente monnaie d'un trésor ne fournit qu'un terminus post quem pour son enfouissement. Il est souvent impossible de déterminer le laps de temps qui s'écoule entre sa constitution et son enfouissement ; plus le nombre de monnaies les plus récentes est important, plus son enfouissement a des chances d'être proche de la date de frappe de ces dernières.

21 Op. cit., note 18, pp. 171-173.

22 Hansjörg Brem et alii (op. cit., note 12) ont réfuté l'argumentation de J. Favrod : la faible proportion de monnaies frappées entre 275 et 305 trouvées à Avenches ne peut être retenue comme un indice en faveur d'une datation en 275 de la destruction de cette ville.

peut-être, avaient été tués. Très tôt, certainement, la relation première des faits a pu être transformée, réaménagée (épisode placé dans le contexte des persécutions de chrétiens) et enrichie d'épisodes nouveaux (présence de l'empereur, dont on peut supposer qu'il avait été amené à emprunter la route du Grand Saint-Bernard dans le cadre de ses fonctions et qui s'était peut-être distingué dans la région par une action contre des chrétiens). Saint Théodore aurait donc disposé là d'éléments propices au développement d'un culte martyrial, dont un des principaux « promoteurs », en Occident, était, à Milan, saint Ambroise que l'évêque de Martigny connaissait.

Cette hypothèse, invérifiable, a au moins le mérite d'expliquer pourquoi on ne trouve aucune mention du massacre d'une légion dans les écrits historiques de l'époque. Il est en effet, à mon avis, invraisemblable que l'extermination, par décimations successives, d'un important corps de troupe (plusieurs centaines, voire plusieurs milliers d'hommes), sur l'ordre d'un empereur, ait été passée sous silence par les auteurs du IV<sup>e</sup> siècle, tant païens que chrétiens : d'un côté, une telle mesure devait être largement diffusée afin de frapper les esprits et éviter une récurrence ; de l'autre, on n'aurait pas manqué de souligner ce crime du grand persécuteur des chrétiens que fut Maximien.

#### *Abréviations bibliographiques*

- |                  |  |
|------------------|--|
| <i>CIL</i>       | <i>Corpus Inscriptionum latinarum</i> , Berlin 1863-   |
| Collart 1941     | Paul Collart, Inscriptions latines de St-Maurice et du Bas-Valais, <i>Revue suisse d'art et d'archéologie</i> 3, 1941, pp. 1-24 et 65-76.  |
| H.-M.            | Ernst Howald et Ernst Meyer, <i>Die römische Schweiz, Texte und Inschriften mit Übersetzung</i> , Zurich 1941.   |
| Van Berchem 1982 | Denis Van Berchem, <i>Les routes et l'histoire, Études sur les Helvètes et leurs voisins dans l'Empire romain</i> . Université de Lausanne, Publications de la Faculté des lettres XXV, Genève 1982.               |
| Walser 1980      | Gerold Walser, <i>Römische Inschriften in der Schweiz, für den Schulunterricht ausgewählt, fotografiert und erklärt</i> , III. Teil : Wallis, Tessin, Graubünden, Meilensteine aus der ganzen Schweiz, Berne 1980. |



# Kathedrale und Sedesort : Bemerkungen zu den Anfängen der Pfarrkirche Notre-Dame von Martigny (VS)

Guido Faccani  
Universität Zürich

Der erste Bischofssitz des Wallis befand sich gemäss den bekannten Schriftquellen im heutigen Martigny. Der Ort, der am Ausgang zum Grossen Sankt Bernhard-Pass liegt, geht auf die keltische Siedlung *Octodurus* zurück. Um die Mitte des 1. Jh. n.Chr. liess Kaiser Claudius bei *Octodurus* die Marktsiedlung *Forum Claudii Vallensium* gründen (Abb. 1), welcher die Stellung als Hauptort der Provinz *Vallis Poenina* zukam. Dies führte im 4. Jh. dazu, dass sich in *Octodurus*, wie der römische Marktort auch stets genannt wurde, die ersten Bischöfe niederliessen. Theodor, der Begründer des Thebäerkultes, signierte 381 als *episcopus Octodorensis* die Akten des Konzils von Aquileia. Es darf davon ausgegangen werden, dass *Octodurus* sein Residenzort war ; wo jedoch seine Amtskirche stand, ist nicht mit abschliessender Sicherheit zu beurteilen.

Zu Beginn der 1990er Jahre wurde die Pfarrkirche Notre-Dame von Martigny restauriert und im Zuge dieser Erneuerung der Untergrund des Sakralbaus archäologisch erforscht<sup>1</sup>. Zum Vorschein traten als älteste bauliche Überreste die Mauerzüge eines römischen Gebäudekomplexes, der noch vor 100 n.Chr. errichtet worden war (Abb. 2). Er befand sich in der nordöstlichen Peripherie des römischen Gründungsortes *Forum Claudii Vallensium* (Abb. 1). Die unter der Pfarrkirche erfassten Mauern zeugen von Räumen, die als Teile einer *villa suburbana* zu deuten sind. Die Anlage, die sich nachweislich noch weiter nach Osten resp. Norden erstreckte, wurde mehrfach umgebaut und erweitert (Bauphasen Ia bis Id).

1 Eine ausführliche Zusammenfassung der gesamten Baugeschichte ist kürzlich erschienen : Guido FACCANI, *L'église paroissiale Notre-Dame de Martigny*. Synthèse de l'évolution architecturale, de l'édifice romain à la cathédrale paléochrétienne et du sanctuaire du Moyen-Âge à l'église baroque. Cahiers d'Archéologie Romande 97, Archaeologia Vallesiana 2, Lausanne 2004. Dort werden die wichtigsten Vergleichsbeispiele genannt und es wird auch die weiterführende Literatur zitiert. Aus diesem Grund wird an dieser Stelle auf einen ausgedehnten Fussnotenapparat ebenso verzichtet wie auf eine Literaturliste. Man beachte, dass dem Cahier d'Archéologie Romande 97 ein Phasenplan (planche 1) beigelegt ist, in dessen Legende die Farben der Phase IV (grün, richtig dunkelrot) mit jenem der Phase V (dunkelrot, richtig grün) verwechselt wurden. Eine detaillierte Darstellung der Grabungsergebnisse hat der Autor im Rahmen einer Dissertation bei Prof.Dr. Hans Rudolf Sennhauser, Zurzach, verfasst.

Ohne dass ein Unterbruch der Nutzung der Anlage zu verzeichnen ist, wurde im Verlauf des 4. Jh.<sup>2</sup> der nordöstliche der ergrabenen Räume um eine hufeisenförmige Exedra erweitert (Bauphase IIa, Abb. 3). Gleichzeitig entstand nördlich des Raumgefüges ein langgezogener Anbau, der durch Wandvorlagen in zwei verschiedenen grosse Bereiche getrennt war. Im östlichen, kleineren Teil stand über den Boden ein Mauergeviert (M139) hoch, dessen Deutung Schwierigkeiten bereitet. Das Mauergeviert, von dem allein die Südfront in ihrer gesamten Ausdehnung nachzuweisen ist, muss jedoch als einer der entscheidenden Faktoren der weiteren baulichen Entwicklung betrachtet werden : Im späten 4. Jh. wurden Räume westlich der hufeisenförmigen Exedra zu einem Saal vereinigt (Bauphase IIc, s. unten). Seine Schultern sind auffälligerweise ungleich breit, d.h. es wurde darauf verzichtet, die Breite der nördlichen Saalschulter jener der südlichen anzupassen (Abb. 4). Der Grund dafür kann aus den archäologischen Befunden nur damit erklärt werden, dass der langgezogene Nord-Anbau weiterhin in seiner Gesamtheit erhalten bleiben sollte. Beim Bau einer Doppelkirche (Bauphase IIIa/b, 5./erste Hälfte 6. Jh., s. unten) wurde dann der Nord-Anbau – wie die übrige Anlage auch – geschleift. An der Stelle des östlichen Teils des Nord-Anbaus entstand jedoch wiederum ein Raum. Dieser bedingte im sonst einheitlich rechteckigen Aussengrundriss der Doppelkirche einen Einzug (Abb. 5). Im Nebenraum wurde ein Grab (M143) angelegt, das noch vor der Zeit um 800 geöffnet, sorgsam geleert und mit Bauschutt verfüllt wurde. Nach erneuten Umbauten hob man nochmals ein Grab aus. Spätestens im 8. Jh. wurde der Raum geschleift und nicht wieder aufgebaut.

In Anbetracht der baulichen – und mindestens ab Phase III auch fassbaren funktionalen – Kontinuität liegt der Rückschluss nahe, der Nord-Anbau sei bereits in seiner ersten Gestalt (Abb. 3) dem Totengedächtnis ausersehen gewesen. Dementsprechend wäre das Mauergeviert als Grab anzusprechen<sup>3</sup>, und der Raum mit Exedra südlich davon wohl als Messkirche. Es liegt auf der Hand, die kleinteilige Anlage als vorstädtischen Memorial-Komplex zu interpretieren, der bei einem verehrten Grab entstand. Die Deutung der Anlage als Bischofskirche dagegen bereitet Schwierigkeiten. Die Bischofskirche des 4. Jh. ein suburbaner Sakralbaukomplex (mit einem Grab) ? Das widerspricht der in der Forschung allgemein vertretenen und auch in zahlreichen Fällen nachgewiesenen Entwicklung von frühen Sedeskirchen, die ihren Ausgang zwar am Rande, aber dennoch im Innern der Städte nahmen (vgl. z.B. Genf). Gegen eine solche Deutung könnte auch eingewendet werden, dass nicht alle Quartiere des römischen Marktortes archäologisch erforscht sind (Abb. 1) und somit ein zweiter Sakralbau des 4. Jh. in den *insulae* selbst noch entdeckt werden könnte, obschon dafür keine äusseren Anzeichen (z.B. Toponym) auszumachen sind.

2 Grundlage der Datierung sind nicht Kleinfunde, sondern die zeitliche Einordnung des jüngeren Taufbeckens, das aufgrund seiner archaischen Form wohl ins späte 4. Jh. gehört.

3 Das Mauergeviert ist kaum als Altar zu rekonstruieren : Der Einordnung der Umbauten von Bauphase IIa ins 4. Jh. zufolge wäre ein wohl freistehender Tischaltar zu erwarten. Weiter ist die Deutung als Baptisterium unwahrscheinlich : Das Mauergeviert blieb auch nach den Umbauten von Bauphase IIc (spätes 4. Jh., Abb. 4) im Raum sichtbar. Damals wurde im Süden des Exedrasaales ein Taufraum eingerichtet. Würde man das Mauergeviert als Taufbecken interpretieren, hätten also in Bauphase IIc zwei Taufräume gleichzeitig bestanden, einer südlich, der andere nördlich der Exedra. Mehrere gleichzeitig bestehende Baptisterien sind in der Frühzeit zwar für ganz grosse Zentren wie Rom und Jerusalem nachgewiesen, aber wohl kaum für einen kleinen Ort wie *Octodurus* in Betracht zu ziehen.

Für den geschilderten Fall darf jedoch vermutet werden, dass die Lage des Baukomplexes allein noch kein zwingend bestimmendes Argument bei der Funktionsdeutung ist. *Forum Claudii Vallensium/Octodurus* war beispielsweise nie von einer Ringmauer umgeben. Das erschwert, verunmöglicht vielleicht sogar die Unterscheidung von intra- und suburbaner Siedlungsfläche. Weiter ist zu erwähnen, dass *Octodurus* im 3. und im 4. Jh. nicht von tiefgreifenden Umwälzungen erfasst wurde – im Gegensatz zu *Aventicum/Avenches* (Zerfall) oder *Genava/Genf* (Aufstieg). Die *insulae* könnten also z.B. belegt und eine freie Baufläche für die Sedeskirche der ersten Christengemeinde nicht verfügbar gewesen sein. Zudem fällt auf, dass alle nichttrömischen Heiligtümer im Suburbium von *Octodurus* standen (Abb. 1) und mindestens bis zur Wende vom 4. zum 5. Jh. aufgesucht wurden – das Mithräum wurde in den 370er Jahren gar erneuert. Schliesslich ist augenfällig, dass am Ort von Notre-Dame in Martigny seit dem 4. Jh. eine Kirche steht. Dies obschon im Frühmittelalter die zu vermutende Siedlung bei der Kirche aufgegeben wurde und sich in mehrere wohl damals entstandene Flecken auflöste. Aus diesen Gründen sollte die Deutungsvariante nicht fallen gelassen werden, wonach die Anlage von Bauphase IIa mindestens ein Nebenkomples im Episkopium, wenn nicht sogar eben die Sedeskirche selbst war. Die wahrscheinliche Datierung noch ins 4. Jh. liesse eine Verknüpfung der Umbauten mit dem ersten bekannten Walliser Bischof Theodor von *Octodurus* zu<sup>4</sup>.

Mit den folgenden Umbauten erhalten wir ein klares Bild der Anlage. Nach bereits erfolgten geringfügigen Eingriffen im Nord-Anbau und in der Exedra (Bauphase IIb) wurden die Räume westlich der Exedra zu einem stützenlosen Saal zusammengelegt (Bauphase IIc, Abb. 4), wobei der Nord-Anbau zwar verschmälert, gleichwohl aber beibehalten wurde. Im Süden entstand ein Taufraum, der direkt mit dem Saal verbunden gewesen sein dürfte; es ist nicht auszuschliessen, dass dieser Taufraum einem älteren am gleichen Ort folgte, von dem sich aber keine eindeutigen Spuren erhalten haben. Das nachgewiesene Becken lässt sich aufgrund typologischer Vergleiche, welche regionale Eigenheiten miteinbezieht, wie z.B. den Wechsel zur achteckigen Grundrissform der *piscinae*, ins späte (?) 4. Jh. datieren. Diente der Nord-Anbau tatsächlich dem Totengedächtnis, hätte man nun eine Dreiergruppe von Sakralbauten vor sich, deren Mittelpunkt der Exedrasaal als Messkirche bildete, flankiert von einem funeral konnotierten Raum im Norden und einem Taufraum im Süden. Dieser untermauert seiner Datierung

4 Letztlich erscheint sogar die Deutung des vermuteten Grabes (M139, Abb. 3) im Nord-Anbau als letzte Ruhestätte von Bischof Theodor nicht unwahrscheinlich. Sollte er hier bestattet gewesen sein (Bauphase IIa), könnten seine sterblichen Überreste beim Bau der Doppelkirche während Phase III in das neu angelegte Grab (M143, Abb. 5) im ebenfalls neu eingerichteten Nebenraum umgebettet worden sein. Noch vor der Aufgabe des Nebenraumes in merowingischer Zeit wurde das Grab (M143) zwischen dem 6. und 8. Jh. sorgsam geleert. Man hob vielleicht die Gebeine Theodors und transferierte sie nach Sitten – eventuell bereits anlässlich des Wegzugs der Bischöfe von *Octodurus/Martigny* in der zweiten Hälfte des 6. Jh. In Sitten wurde Theodor spätestens seit dem 8./9. Jh. am Ort verehrt, wo heute die Kirche St-Théodule steht.

Zur Kirche St-Théodule : François-Olivier DUBUIS/Antoine LUGON, Les premiers siècles d'un diocèse alpin. Recherches, acquis et questions sur l'évêché de Sion. Troisième partie : Notes et documents pour servir à l'histoire des origines paroissiales, in : *Vallesia* 1995, S. 1-196, besonders S. 157-159. Zum Theodorskult : François Olivier DUBUIS, Archéologie, tradition et légendes, in : *Helvetica Antiqua, Festschrift Emil Vogt*, hrsg. von Rudolf Degen/Walter Drack/René Wyss, Zürich 1966, S. 317-326. François Olivier DUBUIS, Saint Théodule, patron du diocèse de Sion et fondateur du premier sanctuaire d'Agaune. Les expressions diverses d'une infectible vénération, in : *Annales Valaisannes* 1981, S. 123-159.

gemäss die Interpretation der Raumgruppe als bischöfliche Kirchenfamilie, sichert sie aber letztlich nicht ab.

Im 5. Jh., spätestens in der ersten Hälfte des 6. Jh. wurde das kleinteilige Raumgefüge durch eine grosszügiger dimensionierte Doppelkirche ersetzt (Bauphasen IIIa/b, Abb. 5), die eine anspruchsvolle Grundrissdisposition und gehobene Bautechnik erkennen lässt. Freilich haben wir auch jetzt keine Beweise zur Hand, welche eine eindeutige Funktionszuweisung erlauben würde. Das weiter oben angedeutete Argumentarium bleibt sich etwa gleich, wobei u.a. das Element der Kontinuität aufgrund des Datierungsansatzes der Doppelkirche an Gewicht gewinnen dürfte und so die Deutung als Bischofskirche wahrscheinlich wird. Die beiden Säle der Doppelkirche bleiben im Vergleich mit benachbarten Sakralbauten des 5./6. Jh. bescheiden dimensioniert : Die Coemeterialkirche von Sitten, Sous-le-Scex (5. Jh.), aber auch der erste Apsissaal von *Acaunus*/St-Maurice (Anfang 6. Jh.?) sind jeweils deutlich grösser. Dies scheint eine Entwicklung im Wallis zu widerspiegeln, deren Schlusspunkt in die zweite Hälfte des 6. Jh. fällt : Spätestens damals verliess der Walliser Bischof *Octodurus* zugunsten von Sitten. Die Bedeutung des ehemaligen Provinzhauptortes und späteren Sedesortes *Octodurus* dürfte gleichsam durch den Aufstieg der beiden spätantiken resp. frühmittelalterlichen Zentren *Acaunus* (Pilgerzentrum) und Sitten (Bischofssitz) auf ein unerhebliches Niveau gesunken sein.

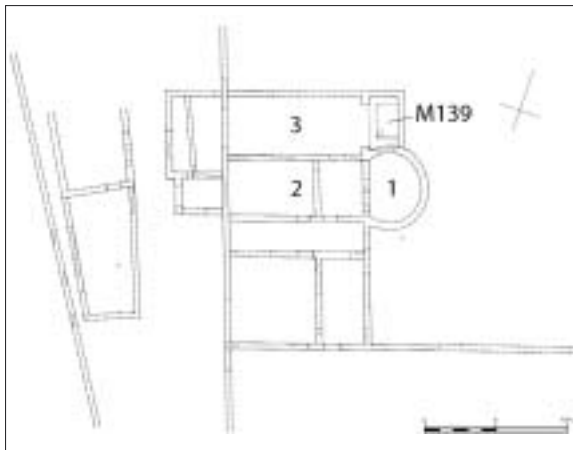




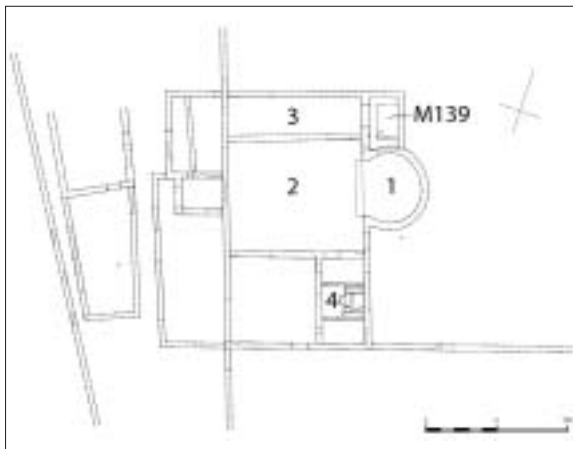
**Abb. 1 :** Martigny, Grundriss des antiken Forum Claudii Vallensium. 1 : Pfarrkirche Notre-Dame ; die heutige Stadt Martigny-Ville dehnt sich hauptsächlich um die Pfarrkirche und nordöstlich davon aus. 2 : Forumstempel. 3 : Mithräum. 4 : Gallo-römische Tempel.



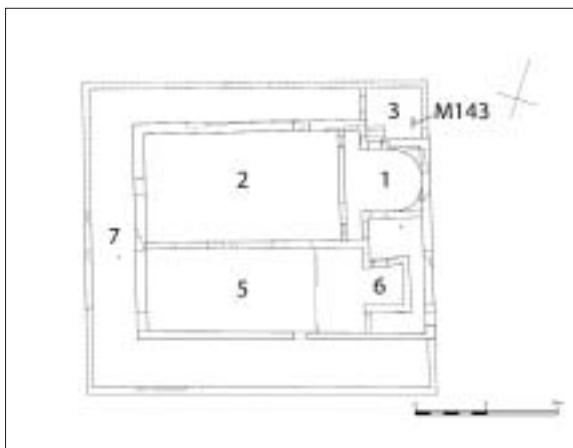
**Abb. 2 :** Martigny, im Bereich der Pfarrkirche ergrabene römische Mauerzüge (1. bis 4. Jh.). Unter der Kirche sind die Überreste von Bauphase Id (3./4. Jh.) eingetragen.



**Abb. 3 :** Martigny, Pfarrkirche. Rekonstruktionsgrundriss von Bauphase IIa, Zustand 4. Jh. (zweite Hälfte).  
 1 : Hufeisenförmige Exedra.  
 2 : Räume westlich von 1 ; ob die Räume mit dem Bau der Exedra zu einem Raum vereint wurden, ist nicht zu entscheiden.  
 3 : Nord-Anbau mit Mauergerüst M139. 1:300.



**Abb. 4 :** Martigny, Pfarrkirche. Rekonstruktionsgrundriss von Bauphase IIc, Zustand des späten 4. Jh.  
 1 : Hufeisenförmige Exedra.  
 2 : Neu eingerichteter Saal.  
 3 : Nord-Anbau mit Mauergerüst M139.  
 4 : Baptisterium mit Taufbecken. 1:300.



**Abb. 5 :** Martigny, Pfarrkirche. Rekonstruktionsgrundriss von Bauphase IIIb, Zustand 5. resp. erste Hälfte 6. Jh.  
 1 : Nordsaal. 2: Nordchor.  
 3 : Nebenraum mit Grab M143. 5: Südsaal.  
 6 : Südchor.  
 7 : U-förmiger Annex, vielleicht sekundär angebaut. 1:300.

# Il culto dei martiri tebei nell'Italia nordoccidentale : un veicolo di cristianizzazione (VS)

Rita Lizzi Testa  
Università di Perugia

Nella regione sabauda che vanta come protettore San Maurizio, il *primicerius* della *Legio Thebea*, molti santi ai primi del Novecento erano venerati come martiri tebei<sup>1</sup>. In massima parte tale qualifica era risultato di attribuzioni antiquario-erudite frutto di secoli<sup>2</sup>. Solutore, Avventore ed Ottavio, invece, sono celebrati come appartenenti alla *gloriosissima Sanctorum Agaunensium Thebeorum legio* da due Passioni relativamente antiche. Lasciando a margine il testo attribuito al X/XI secolo, prenderò in esame quello generalmente datato fra VI/VII secolo che offre spunti per una buona contestualizzazione storica, al fine di capire quali relazioni siano intercorse fra la diffusione del culto di Solutore, Avventore ed Ottavio e la composizione della leggenda che li assimilò ai Tebei di *Acaunus*<sup>3</sup>.

Prima che nelle due Passioni, i tre santi sono menzionati nell'*inscriptio* di un sermone di Massimo di Torino (*Sermo* 12), vescovo della città qualche anno prima del 397<sup>4</sup>.

- 1 F. Alessio, *I martiri tebei in Piemonte* (Miscellanea Valdostana), Pinerolo 1906 (BSSS, 12), pp. 21-23, ne isolò 58 fra i 481 allora diffusi tra Italia, Spagna, Francia e Germania, ma soltanto di 41 ritenne opportuno studiare antichità di culto e provenienza (p. 31).
- 2 Alla fine del 1500 G. Baldessano (sul quale vd. in seguito, n. 64), nella prima edizione della *La sacra Historia Tebea* ne elencava 40; nella seconda edizione la lista dei Tebei fu ampliata annoverando 70 nomi. Sulle fonti usate per stilare tale elenco: R. Dotta, *Guglielmo Baldessano. Storico della Chiesa nell'età della Controriforma*, Carmagnola 1991, pp. 57-58. Sulla proliferazione di martiri riconosciuti come soldati della legione tebea: P. Cozzo, *Una leggenda che cambia. Chiaffredo e Costanzo da patroni del marchesato di Saluzzo a legionari sabaudi*, « Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento » XXVI (2000), pp. 641-656; F. Bolgiani, *I Santi Martiri Torinesi Avventore Ottavio e Solutore*, in B. Signorelli (a c. di), *I Santi Martiri: una chiesa nella storia di Torino*, Torino 2001, pp. 19-20. Per la loro diffusione in aree circoscritte di devozione: E. Destefanis-S. Uggé, *Il culto dei martiri tebei in Piemonte*, « Kunst+Architektur in der Schweiz » 54, 3 (2003), pp. 30-34.
- 3 Le due *Passiones* furono pubblicate da T. Chiuso, *La Chiesa in Piemonte dal 1797 ai giorni nostri*, Torino 1887, I, Appendice, pp. 243-263, insieme ad altri testi relativi al culto dei santi torinesi. Il testo di B. Mombritius (*Sanctuarium seu vitae sanctorum*, I, Paris 1919, pp. 30-31: vd. *BHL* 85 e *BHL Novum Supplementum* 85-86) era già stato ristampato da F. A. Zaccaria, *Della passione e del culto dei santi martiri Solutore Avventore ed Ottavio*, Torino 1846, con prefazione del padre I. Carminati; da quest'ultimo lo riprese F. Alessio, *I martiri tebei* (supra n. 1), pp. 35-37. Nuova edizione è data da S. Cerisola, *I santi martiri torinesi Solutore, Avventore ed Ottavio nella storia nel culto nella leggenda*, tesi di laurea in Storia del Cristianesimo, Università di Torino, Facoltà di lettere, Torino 1961-62, pp. 109-114. Per quanto, per alcune soluzioni, tale edizione sia migliore delle precedenti, il testo qui utilizzato è quello riprodotto da F. Alessio.
- 4 Per la cronologia dell'episcopato di Massimo di Torino, ancorata alla menzione (nei *Sermones* 105-106) del martirio della Val di Non avvenuto nel 397, che il vescovo celebra come fatto contemporaneo, si veda ora Ch.-L. Pietri, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. 2 Italie (313-604)* (=PCBE), 2, s. v. *Maximus*

Sebbene i loro nomi non compaiano mai nel corpo dell'omelia, l'*inscriptio* è considerata autentica dal più recente editore dei sermoni, cosicché il loro culto sembrerebbe essere stato localmente abbastanza antico<sup>5</sup>. In tal senso depongono altre testimonianze coeve. Nella redazione del Martirologio geronimiano che si data abitualmente nella prima metà del V secolo – dunque quasi contemporaneamente al sermone di Massimo –, i nomi di Solutor, Adventor e Octavius compaiono insieme soltanto in riferimento alla città di Torino<sup>6</sup>. Ennodio, ricordando i *limina sanctorum* presso i quali fece sosta durante un viaggio da Pavia a *Brigantium* (Briançon), intrapreso fra il 510 e il 513 quando era diacono della Chiesa milanese e collaboratore del vescovo Lorenzo, menzionò anche la sacra dimora di Ottavio, Avventore e Solutore: *Augusta Taurinorum* infatti era una sosta obbligata nella via verso e dalle Gallie<sup>7</sup>. Parrebbe dunque che i tre santi fossero venerati a Torino almeno a partire dall'episcopato di Massimo e che nel corso del V-VI secolo fossero noti come martiri propri di quella città. In quanto tali, infatti, Massimo li aveva presentati, ricordando che avevano versato il loro sangue *in nostris domiciliis*, che ai loro concittadini avevano offerto un fulgido esempio di vita e di passione nonché, in possesso perenne, le loro reliquie<sup>8</sup>.

Difficile, tuttavia, è capire quando il culto avesse preso vita e di quali racconti si nutrisse, perché Massimo non fornisce particolari sui modi del loro martirio, a parte generici riferimenti ai tormenti subiti, al carnefice, alla morte che aveva loro garantito la

14, pp. 1471-72. Un'analisi della sua omiletica nel contesto dell'Italia « ambrosiana » e della Torino di fine IV secolo, in R. Luzzi, *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica (l'Italia Annonaria nel IV-V secolo d.C.)*, Como 1989, pp. 171-210. Una messa a punto specifica dei problemi inerenti alla personalità storica e alla produzione del vescovo di Torino si può trovare nei vari saggi contenuti in *Massimo di Torino nel XVI centenario del Concilio di Torino. Atti del Convegno Internazionale (Torino 13-14 marzo 1998)*, « Archivio Teologico Torinese » 4, 2 (1998), Torino 1999.

- 5 A. Mutzenbecher, *Bestimmung der echten Sermones des Maximus Taurinensis*, « Sacris Erudiri » XII (1961), pp. 229-30 ritiene autentico Max. Taur. *Sermo* 12, che compare nei codici più antichi e migliori delle omelie di Massimo. L'*inscriptio*, presente nei due principali rami della tradizione ed anche in *C. Sessorianus* 55/2099 (datato al V/VI sec.), doveva essere fin dall'inizio pertinente al sermone. Il nome *Adventor* vi si presenta nella forma *Adventius*, da considerare probabilmente la più antica e originale: *Adventor*, risultato di un'attrazione da *Solutor*, deve essersi fissato nel resto della tradizione in quanto *lectio facilior*.
- 6 *Martyrologium Hieronymianum*, in *Acta Sanctorum, Novembris*, II, 2, Bruxelles 1931, p. 609 (*XII kal. Decembris: Taurinis civitate sanctorum Octavi Solutoris Adventoris*): Ottavio, Solutore e Avventore non tornano mai tutti e tre insieme in relazione ad altre città. La redazione del Martirologio, in cui sono comprese le notizie riguardanti l'Italia, Roma, l'Africa e l'Oriente sembra essere stata composta in Italia settentrionale nella prima metà del V secolo: L. Duchesne, *A propos du martyrologe Hiéronymien*, « Anal. Boll. » 17 (1898), pp. 421-447, spec. 441 sgg.; H. Delehaye, *Le témoignage des Martyrologes*, « Anal. Boll. » 26, (1907), pp. 78-99.
- 7 Ennodius, *Carmina* I, 1 (*Itinerarium Brigantionis Castelli*), vv. 45-49 in *MGH AA VII*, pp. 193-194: *Limina sanctorum praestit lustrasse trementem / Martyribus lacrimas exhibuisse meas. / Ecce Saturninus Crispinus Daria Maurus / Eusebius Quintus gaudia magna parant. / Octavi, meritis da, Adventor, redde Solutor, / Candida ne pullis vita cadat maculis*. Impossibile fissare una data precisa per il viaggio, peraltro anteriore all'episcopato, che è con certezza attestato almeno dal 515: *PCBE* 2, 1, s. v. *Magnus Felix Ennodius*, pp. 620-632, spec. 625.
- 8 Max. Taur. *Sermo* 12, 1, 5-6: ... *tum praecipue eorum sollemnitas tota nobis veneratione curanda est, qui in nostris domiciliis proprium sanguinem profuderunt*; 19-20: *Exemplum enim nobis reliquerunt bene vivendo conversationis tolerando fortiter passionis*; 2, 26-28: *Cuncti igitur martyres devotissime percolendi sunt, sed specialiter hi venerandi sunt a nobis quorum reliquias possidemus*.

vita eterna<sup>9</sup>. Dovremmo desumerne che la venerazione cittadina per quei martiri fosse già ben radicata e non avesse bisogno di essere alimentata con racconti edificanti : Massimo, infatti, non fu ugualmente parco di notizie quando si trattò di ravvivare la fede cittadina per santi di altre regioni come i Canziani, che evidentemente lasciavano tiepido l'entusiasmo dei fedeli<sup>10</sup>, ovvero d'introdurre in città culti nuovi come quello per Alessandro, Martirio e Sisinnio, leviti della Chiesa trentina, pochi mesi prima barbaramente uccisi in Val di Non<sup>11</sup>. In tali occasioni, egli anzi si dilungava nel racconto del martirio, traendone spunto per esortazioni e aspri rimproveri verso i cittadini poco zelanti nel tributo di fede. In tal senso, anche il *Sermo* 16 *De Natale Sanctorum*, caratterizzato da genericità nelle ammonizioni e da un contenuto scevro di riferimenti diretti a tempi e modi del martirio, potrebbe essere stato composto per quegli stessi Ottavio, Avventore e Solutore, citati nell'*inscriptio* di *Sermo* 12<sup>12</sup>.

Un particolare nell'omelia per i martiri torinesi va comunque al di là dei toni tipici d'occasione e crea un singolare punto di raccordo con il racconto agiografico. Massimo ricorda che dei tre santi esisteva in città una tomba segnata da *memoria*, ove si moltiplicavano esorcismi ed *alia potiora miracula* ; accanto a quella i cittadini amavano seppellire i propri cari, secondo l'uso degli antenati<sup>13</sup>. Ebbene, nella parte finale della *Passio* più antica, è menzionata la vasta basilica dotata di atrio che il vescovo torinese Vittore avrebbe edificato su una preesistente *cellula oratoria*. Quest'ultima, secondo l'agiografo, era stata costruita dalla *beata Iuliana* per congiungere in un'unica sepoltura i corpi dei tre martiri nella parte della città opposta al luogo in cui due di loro erano stati raggiunti e uccisi dai persecutori ; accanto alla *cellula* la pia dama aveva anche eretto un mausoleo per se stessa, al fine di essere sepolta vicino ai suoi santi<sup>14</sup>.

Delle trasformazioni architettoniche descritte dalla *Passio* non sono possibili riscontri archeologici diretti, perché al complesso basilicale paleocristiano si sovrappose nei primi anni del Mille il monastero fondato da Gezone ; l'insieme delle fabbriche, poi, demolito nel 1536 dai Francesi, fu obliterato nel tempo dagli edifici pertinenti alle fortificazioni

9 Quando dell'opera omiletica di Massimo si realizzò – in ambiente forse non torinese – una prima selezione, proprio la genericità dei toni agiografici determinò la fortuna di questo sermone e di altri con la medesima impostazione : V. Zangara, *Intorno alla « Collectio antiqua » dei Sermoni di Massimo di Torino*, « Rev. des Études Augustiniennes » 40 (1994), pp. 435-451.

10 Max. Taur. *Sermo* 15, sul quale R. Lizzi, *Vescovi* (supra n. 4), pp. 155-56, n. 60.

11 Max. Taur. *Sermones* 105-106, sui quali R. Lizzi, *Vescovi* (supra n. 4), p. 205 sgg. Sull'omiletica di Massimo e le sue principali tematiche, si veda ora F. Bolgiani, *Massimo di Torino, la sua personalità, la sua predicazione, il suo pubblico*, in G. Sergi (a c. di), *Storia di Torino. I. Dalla preistoria al comune medievale*, Torino 1997, pp. 255-269.

12 F. Bolgiani, *La leggenda della legione tebea*, in G. Sergi (a c. di), *Storia di Torino* (supra n. 11), pp. 330-336, spec. 331.

13 Max. Taur. *Sermo* 12, 2, 33-35 : *Nam ideo a maioribus hoc provisum est, ut sanctorum ossibus nostra corpora sociemus, ut dum illos tartarum metuit, nos poena non tangat ; 52-53 : ... et sicut eis ossibus parentum nostrorum iungimur, ita et eis fidei imitatione iungamur*. Il riferimento a *maiores nostri*, quali autori di quella consuetudine, non necessariamente indica una particolare antichità del culto.

14 *Passio Sanctorum Martyrum* (nel testo riportato da F. Alessio, *I martiri tebei*, p. 36) : *Quorum sanctissima membra cum omni veneratione suo pari coniungens, superna sibi imperante maiestate in alteram partem transtulit civitatis et illic Dei iussu sepelivit, atque in eorum honorem ibidem cellulam construxit oratoriam sibi in proximo memoriam sepulturae coniungens, quam oratoriam cellulam gloriosissimus sanctus Victor taurinatis ecclesiae antistes, ampliori spatio, miro opere, miraque celeritate dignam decoramque Basilicam cum atrio aedificavit*.

della cittadella<sup>15</sup>. Tuttavia, il sovrapporsi di strutture architettoniche via via più ampie, in luoghi consacrati alla memoria di qualche martire oggetto di particolare venerazione, fu fenomeno caratteristico di molte altre regioni dell'impero allorché fra IV-V secolo il culto dei santi provocò un po' ovunque, nelle aree cimiteriali suburbane, la trasformazione delle tombe martiriali in strutture monumentali capaci di convogliare e moltiplicare gli atti di devozione cittadina<sup>16</sup>. Non è difficile, pertanto, accettare come veriteria la scansione ricavabile dalla combinazione dei dati offerti dal sermone di Massimo e dalla *Passio* ed ammettere che una basilica in onore di Solutore, Avventore e Ottavio, costruita su una preesistente *memoria*, si costituisse quale fulcro devozionale all'interno del principale cimitero della città fuori la medievale Porta Segusina – antica Porta Decumana –, a margine della via verso Susa e la Gallia orientale<sup>17</sup>.

Quando fu eretta a titolo abbaziale dal vescovo Gezone (1006), la basilica era intitolata solamente a San Solutore<sup>18</sup>. Il fatto potrebbe non essere casuale : rispetto all'ordine in cui i nomi dei tre santi compaiono nell'*inscriptio* del *sermo* 12 di Massimo – Octavius, Adventus et Solutor –, nel titolo del racconto agiografico figura al primo posto Solutor. Più che dovuta alle incertezze della trasmissione manoscritta, tale priorità nella sequenza dei nomi parrebbe riflettere il contenuto della *Passio* più antica, ove la vicenda di Solutor è l'unica realmente dotata di sviluppo. Più racconti distinti sembrano infatti incorporati nel testo : quello relativo alle vicende di Solutore, giovane e veloce, il quale riuscì a sfuggire alla spada e alle lance dei carnefici riparando a *Eporedia*, in una cava di sabbia presso la Dora ; l'altro, che collegava al martire eporediese i destini di Avventore e Ottavio : destini molto esigui, invero, essendo essi catturati e passati a fil di spada appena raggiunta Torino dopo essere riusciti a sfuggire, insieme a Solutore, ai persecutori di *Acaunus*. Il resto della vicenda riguarda la beata Giuliana, la quale sarebbe riuscita a ricongiungere

15 B. Signorelli, *Documenti sull'antica basilica dei santi Solutore, Avventore e Ottavio e sulla chiesa dei Santi Martiri*, « Boll. della Società Piemont. di Arch. e Belle Arti » XLV (1993), pp. 115-64. Il monastero, tuttavia, è ancora evidente nella pianta disegnata da Bagetti e riferita al 1416 : se ne veda la riproduzione in S. Casartelli Novelli, *Le fabbriche della cattedrale di Torino dall'età paleocristiana all'alto Medioevo*, « Studi Medievali » III, XI (1970), pp. 621-658, tav. I. Alcune sepolture emersero insieme a parti delle strutture dell'abbazia durante i lavori di urbanizzazione condotti nel 1857, nel 1893 e nel 1907 nell'area tra via Cernaia, corso Suardi e corso G. Ferraris ; ma trattandosi di ritrovamenti casuali non hanno prodotto testimonianze sicure : G. Cantino Wataghin, *Dinamiche della cristianizzazione nella diocesi di Torino : le testimonianze archeologiche*, in *Massimo di Torino nel XVI centenario del Concilio di Torino* (supra n. 4), pp. 18-49, spec. p. 24, n. 24.

16 Sulle fasi attraverso cui la tomba del martire in un cimitero fu trasformata nell'aula cultuale arricchita da strutture complesse di tipo assistenziale per devoti e pellegrini, L. Pani Ermini, *Dai complessi martiriali alle « civitates ». Formazione e sviluppo dello « spazio cristiano »*, in L. Pani Ermini – P. Siniscalco, *La comunità cristiana di Roma. La sua vita e la sua cultura dalle origini all'alto Medioevo*, Città del Vaticano 2000, pp. 397-419.

17 Il sito era quello di una necropoli romana : G. Cantino Wataghin, *La cristianizzazione dello spazio urbano*, in G. Sergi (a c. di), *Storia di Torino* (supra n. 11), 287-291, spec. 290. Si è ipotizzato che provenissero dall'apparato decorativo del santuario i due marmi con figure di santi o apostoli, conservati al museo civico di Cherasco, scolpiti sul retro di due epigrafi romane : G. Cantino Wataghin, *Dinamiche della cristianizzazione* (supra n. 15), p. 24.

18 La menzione dell'abbazia intitolata al solo Solutore è in F. A. Della Chiesa, *Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalium, Archiepiscoporum, Episcoporum et Abbatum Pedemontanae Regionis chronologica Historia*, Augustae Taurinorum 1645, pp. 246-249 ; R. Lizzi Testa -L. Cracco Ruggini, *Dalla evangelizzazione alla diocesi*, in G. Cracco (a c. di), *Storia della Chiesa di Ivrea dalle origini al XV secolo*, Roma 1998, p. 51, n. 128 ; p. 66, n. 170.

i tre familiari in un unico sepolcro torinese dopo aver lanciato il suo carro, con il corpo senza vita di Solutore, in una corsa veloce nella notte, mentre le acque dei fiumi tra Ivrea a Torino si aprivano per lasciarla passare<sup>19</sup>.

Non solo la *Passio* mescola racconti in apparenza indipendenti, di cui uno molto esile nella trama: essa congiunge ai nomi di Avventore ed Ottavio una leggenda relativa a Solutore, che lega strettamente il suo destino a scenari e personaggi eporediesi. Essendo sfuggito ai carnefici in Torino, il giovane raggiunge Ivrea e si nasconde in una cava di sabbia presso la Dora, ma è tradito da un fanciullo a cui è ben noto<sup>20</sup>. Anche Giuliana, che vede il giovane corpo martoriato, è donna d'Ivrea; lì possiede una *domus* nella quale accoglie i persecutori. Simulando giovialità verso di loro, e di fatto giocando d'astuzia, ella fa in modo che cedano ebbri al sonno, così da esplicitare la sua santa misericordia: può allora caricare Solutore sul carro, per seppellirlo a Torino insieme agli altri due familiari<sup>21</sup>.

Non si dovrebbe trascurare, nell'esegesi degli atti attribuiti alla pia donna, che costei – lungi dall'esercitare le solite arti d'inganno muliebri – sia descritta mentre rende ebbri i persecutori dei giovani tebei. La donna utilizza contro di loro quei mezzi che già Ambrogio aveva ritenuto lecito usare per fiaccare la violenza dei Barbari, spiegando che i Romani favorivano l'ubriachezza presso quelle genti al fine d'indebolirle con il bere e vincerle con l'ebbrezza<sup>22</sup>; e persino l'usura, formalmente interdetta, poteva essere esercitata secondo Ambrogio come una sorta di guerra con cui colpire il nemico<sup>23</sup>. Il comportamento di Giuliana, come celebrato nella *Passio*, sembra indicare una sorta di trasfigurazione dei soldati dell'esercito imperiale, che si erano fatti persecutori, in Barbari ariani. Il passo, dunque, fornisce un indizio delle finalità del racconto agiografico. Già Eucherio aveva formalizzato la leggenda dei martiri tebei in un contesto di conversione al cattolicesimo niceno dei Burgundi ariani. In un periodo successivo e in relazione a diversi soggetti, la *Passio* torinese parrebbe avere analoghi fini.

Eporediese è anche la pietra ove Solutore è decapitato, non trafitto dalle lance come accadde invece ad Avventore e Ottavio. Impregnata del sangue ben visibile del martire, a dire della *Passio* quella roccia rimaneva a testimonianza della grandezza divina, alla stregua della palude circostante, prosciugata a un cenno di Dio nel momento del martirio. A terre acquitrinose, teatro privilegiato di tranelli, imboscate e delitti « incivili », il martirio del santo aveva dunque restituito la *civilitas* propria della terra *sicca* e salubre: in quel luogo secondo la *Passio* era stata edificata una chiesa, ove guarigioni e miracoli erano quotidianamente operati<sup>24</sup>. La menzione dell'*ecclesia* edificata su un luogo di martirio e

19 *Passio Sanctorum Martyrum*, p. 36.

20 *Passio Sanctorum Martyrum*, pp. 35-36: *Itaque in crypta latens arenae a quodam parvulo sibi notissimo proditus a praedictis persecutoribus ibi est comprehensus et procul ab ipsa arena iuxta amnem, qui Duria nuncupatur, in palustribus locis perductus, dum christianum se plena voce confitetur, super quendam lapidem decollatus est, cuius sanguinis gloriosissimus cruor manifesto inditio in praesentem diem permanet. Quae palus Dei nutu siccata est.*

21 *Passio Sanctorum Martyrum*, p. 36: *Quaedam venerabilis christianissima foemina nomine Iuliana, operiens pretiosi martyris sacratissimum corpusculum, simulans sibi placere quod factum fuerat, persecutores illos domi recepit ... Tamdiu vini poculum ministravit, donec nimis inebriati et soluti a vino graviter obdormirent.*

22 Ambr. *De Helia* 54.

23 Ambr. *De Tobia* 51.

24 Sulle terre paludose nell'antichità: G. Traina, *Ambiente e paesaggi di Roma antica*, Roma 1990; in relazione alla loro presenza nel testo della *Passio*: R. Lizzi Testa – L. Cracco Ruggini, *Dalla evangelizza-*

il ricordo dei miracoli che alimentavano la devozione dei fedeli costituiscono l'epilogo topico di molti racconti agiografici. La *Passio* torinese sembra dunque incorporare una leggenda che, valorizzando i legami di Solutore con Eporedia, si concludeva con il ricordo dell'edificio innalzato sul luogo del martirio<sup>25</sup>.

È difficile tuttavia ritenere che essa fosse nota come tale al tempo di Massimo. Se l'*inscriptio* del *Sermo* 12 di Massimo è davvero autentica e Solutore, che compare per ultimo nella triade del titolo, non fu aggiunto in seguito alla diffusione del racconto agiografico, il fatto che per Massimo quei santi fossero martiri torinesi perché in città avevano versato il loro sangue indica che il vescovo non conosceva i destini eporediesi di Solutore. I rapporti fra il sermone di Massimo e la *Passio* sono dunque più complessi di quanto il cenno alla tomba martiriale trasformata in basilica indurrebbe a credere. Seppure l'agiografo conoscesse l'omelia del vescovo, non esitò ad alterarla in riferimento a Solutore : a questi prestò i tratti di un santo eporediese ; congiunse la sua vicenda con i nomi senza storia di Avventore e Ottavio ; fornì alla triade una coloritura tebea, attribuendo alla pia dama d'Ivrea – forse committente del loro più antico sepolcro – la funzione di *trait d'union* fra i singoli racconti.

In definitiva, rispetto al sermone di Massimo, il suo racconto finiva per celebrare le vicende di due santi torinesi (Avventore - Ottavio) e due eporediesi (Solutore - Giuliana). Esigenze puramente letterarie per omologare il suo racconto a quell'agiografia epica ove viaggi, peregrinazioni e avventure stavano diventando componenti topiche, ovvero il desiderio di connettere con i culti di *Augusta Taurinorum* un racconto di Solutore « tebeo » che aveva preso forza in ambiente eporediese, cooperarono a sostenere la sua *inventio*. Si potrebbe supporre che, al momento in cui scriveva, Torino e Ivrea fossero accomunate da unica sorte, legate contro un nemico comune, per combattere il quale era necessario potenziare le relazioni con l'ambiente transalpino permeato dalla leggenda tebea. Un'ipotesi del genere si può verificare precisando meglio i tempi di composizione della *Passio*.

L'ampliamento in basilica del piccolo *martyrion* ricordato nel sermone di Massimo fu un intervento edilizio di qualche rilevanza : i termini con cui il racconto ne ricorda la magnificenza sono convenzionali, ma poiché il riferimento a un atrio è presente anche nella *Passio* più tarda (*cum decoratis porticibus*), l'indicazione suggerisce un complesso di qualche monumentalità<sup>26</sup>. L'agiografo lo attribuisce a Vittore. Costui è stato identificato con l'omonimo vescovo torinese, che nella primavera del 494 accompagnò il presule pavese Epifanio alla corte di Gundobado, re dei Burgundi<sup>27</sup>. Niente nel racconto

zione alla diocesi (supra n. 18), p. 66, n. 169. La tradizione eporediese raccolta alla fine dell'Ottocento collocava l'esecuzione di Solutore a Caravino (G. Saroglia, *Memorie storiche sulla Chiesa d'Ivrea. Cenni biografici*, Ivrea 1881, p. 16), località in cui è venuto in luce un ripostiglio monetale di fine III secolo : era dunque luogo sulle rotte di eserciti e di truppe in transito, dai quali difendere i propri risparmi : L. Cracco Ruggini, *Milano nella circolazione monetaria del Tardo Impero : esigenze politiche e risposte socioeconomiche*, in G. Gorini (a c. di), « La zecca di Milano ». *Atti del Convegno Int. di Studio (Milano, 9-13 maggio 1983)*, Milano 1984, pp. 13-58, 17, n. 11.

25 *Passio Sanctorum Martyrum*, p. 36 : *Itaque Ecclesia superaedificat, virtutum ac sanitarum operationes indesinenter quotidie divinitus exercentur.*

26 G. Cantino Wataghin, *Le indicazioni dei reperti di scavo*, in G. Sergi (a c. di), *Storia di Torino* (supra n. 11), 371-378, spec. 373-374.

27 *PCBE* 2, 2, s. v. *Victor* 7, 2275 ; l'identificazione è ammessa da F. Lanzoni, *Le Diocesi d'Italia. Dalle origini al principio del secolo VII (an. 604)*, Studi e Testi 35, Faenza 1927, II, p. 1047 e F. Savio, *Gli*



leggendario permette di stabilire se Vittore mise mano alla costruzione della basilica torinese prima o dopo il viaggio in Gallia di cui riferisce Ennodio, ma il testo agiografico che esalta l'impresa edilizia di un vescovo operante alla fine del V secolo non può essere anteriore agli anni del suo episcopato, che può essersi protratto nei primi decenni del VI secolo. Proprio allora la *Passio* di Eucherio (scritta fra il 430-450), che avviò la grande fortuna della leggenda tebea, cominciava ad avere ampia diffusione: sulla sua scia fu realizzata l'assimilazione di Solutore, Avventore e Ottavio nei Tebei erranti tra Torino-Eporedia, venerati nella nuova basilica di Vittore<sup>28</sup>. Resta da capire quanto tempo dopo la buona riuscita dell'ambasceria e la edificazione della basilica torinese il testo fu elaborato.

*L'incipit* della *Passio* fornisce un ulteriore *terminus post quem* per la sua composizione: la frase d'avvio richiama testualmente le parole con cui Avito di Vienne aveva aperto il suo sermone in onore dei martiri tebei<sup>29</sup>, quando ad *Acaunus* il re Sigismondo – successore di Gundobado che quel vescovo aveva allora convertito al cattolicesimo<sup>30</sup> – aveva dedicato nel 515 un monastero<sup>31</sup>. In quel luogo, dove il vescovo Teodoro aveva rinvenuto i resti della legione decimata<sup>32</sup>, era sorta una chiesa fra il 380 e il 420, con sicurezza quando

*antichi vescovi dalle origini al 1300 descritti per regioni. Il Piemonte*, Torino 1898, pp. 295 sgg. Per la data in cui si svolse il viaggio: Enn. *Vit. Epiph.* 147, in M. Cesa (a c. di), *Ennodio. Vita del beatissimo Epifanio vescovo della chiesa pavese*, Como 1988, p. 68 (testo); 107-108 (trad.); 199 (commento).

28 F. Bolgiani, *la leggenda della legione tebea* (supra n. 12), pp. 330-336; P. Cozzo, *Antichi soldati per nuove battaglie. Guglielmo Baldessano e la riscoperta del culto tebeo nelle « valli infette »*, « Boll. Soc. Stud. Valdesi » 188 (2001), pp. 3-23, spec. pp. 12-13; J.-M. Roessli, *Le martyre de la Légion Thébaine: culte et diffusion de l'Antiquité tardive au Moyen Age*, « Kunst+Architektur in der Schweiz » 54, 3 (2003), pp. 6-15, spec. 10 sgg.

29 *Passio Sanctorum Martyrum*, p. 35: *Hos igitur beatissimos martyres ex illa gloriosissima sanctorum Agaunensium Thebaeorum legione fuisse seniorum traditione compertum est, de quibus nullus omnino perit dum nullus evasit martyrium*; cfr. Avitus, *Hom.* XXV, 32-33 MGH AA 6, 2 (ed. R. Peiper, *Alcimi Ecdicii Aviti opera quae supersunt*, München 1985), pp. 145-146: *Dicta in basilica Sanctorum Acaunensium in innovatione monasterii ipsius vel Passione martyrum: Praeconium felicitis exercitus, in cuius congregatione beatissima nemo perit, dum nullus evasit*. Il termine *innovatio* dovrebbe indicare proprio il momento di costruzione dell'edificio, o comunque quello di una sua integrale ristrutturazione.

30 Su Sigismondo e i Burgundi, si veda O. Perrin, *Les Burgondes. Leur histoire des origines à la fin du premier royaume (534)*, Neuchâtel 1968; B. Saitta, *I Burgundi (413-534)*, Catania 1977; R. Soraci, *Roma e i Burgundi, in Passaggio dal mondo antico al medioevo. Da Teodosio a s. Gregorio Magno (maggio 1977)*, Roma 1980, pp. 477-513; da ultimo J. Favrod, *Histoire politique du royaume burgonde (443-534)*, Lausanne 1997; e più recentemente, Id., *Les Burgondes. Un royaume oublié au cœur de l'Europe*, Lausanne 2002.

31 La data dell'evento (515 d. C.) è registrata da Marius Aventicensis nel suo *Chronicon*: Mar. Avent., *Chronicon ad ann. 515: Florentio et Anthemio consulibus, quibus Monasterium Acauno a rege Sigismundo constructum est*. Cfr. Peiper (ed.), *Prooemium*, XLVIII e Gregorio di Tours, *La storia dei Franchi* (ed. M. Oldoni, Milano 1981), III, 5. Il monastero assurse a grande fama svolgendo un importante ruolo politico in età merovingia: J. M. Theurillat, *L'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune des origines à la réforme canoniale (515 à 830 environ)*, « Vallesia » 9 (1954), pp. 1-128.

32 Teodoro è il primo vescovo noto del Vallese, menzionato come presule di Martigny (Octodurus) nel concilio di Aquileia (Mansi 3, 599) e in quello di Milano del 390 dove sottoscrisse la lettera inviata dalla sinodo a papa Siricio (Mansi 3, 667; 689-690): A. Pollastri, s. v. *Teodoro di Martigny*, in A. Di Berardino (a c. di), *DPAC 2*, Casale Monferrato 1983, p. 3382; E. Tremp, « Theodor », in « Lexicon für Theologie und Kirche » 9 (2000), p. 1416. Il ritrovamento delle spoglie dei martiri di *Acaunus* ebbe luogo, secondo Eucherio, in seguito a una « rivelazione » (Eucher. *Ep. ad Salivium*) secondo la topica delle *inventiones martyrum*, che all'epoca in Occidente rappresentavano, tuttavia, ancora una novità assoluta; i clamorosi ritrovamenti di Ambrogio (nel 386 a Milano i corpi di Gervasio e Protasio; nel 394 a Bologna quelli di Vitale e Agricola) possono aver fornito un modello a Teodoro: L. Cracco Ruggini, *Bagaudi e Santi Innocenti*.

Eucherio aveva composto la sua *Passio*<sup>33</sup>. Per la posizione privilegiata ai piedi del Gran San Bernardo e non lontano dal lago Lemano, all'incrocio di vie di comunicazione che collegavano Alpi e valle del Rodano, Italia settentrionale e Nord Europa, quel centro era divenuto oggetto di frequenti pellegrinaggi. Che Sigismondo vi avesse innalzato un ampio monastero subito dopo la propria conversione indica che quel culto militare aveva svolto una funzione centrale nella conversione degli occupanti ariani. Martirio tebeo, conversione dei Burgundi ariani, e dedica del monastero sono infatti componenti interconnesse di un unico evento miracoloso nel sermone di Avito.

La *Passio* torinese, che si chiude ricordando l'edificazione della basilica torinese sulla più antica cellula oratoria di Solutore Aventore e Ottavio, dal racconto celebrati come soldati tebei fuggiti dalla Gallia, si apre dunque echeggiando le parole che il vescovo di Vienne aveva pronunciato in onore dei martiri di *Acaunus* quando nel luogo del martirio era stato dedicato un monastero: i due eventi, per noi semplici termini di riferimento cronologico, devono aver influito direttamente sulla decisione di imbastire una storia tebea intorno ai martiri di *Augusta Taurinorum*. Infatti il racconto che assimila Solutore, Aventore e Ottavio ai soldati della legione tebea utilizza proprio l'*incipit* del sermone di Avito di Vienne per giustificare la trama degli eventi narrati. La frase di apertura dell'omelia è ripresa, con una variazione minima, a spiegare in che modo alcuni di loro furono martirizzati in luoghi anche molto lontani dall'accampamento gallico: *in cuius congregatione beatissima nemo perit, dum nullus evasit* diceva Avitus; *de quibus nullus omnino periit dum nullus evasit martyrium* raccontava la *Passio*, aggiungendo « Si dice infatti che molti di quella legione, quando per ordine di Massimiano subirono la persecuzione, sfuggirono alle mani di coloro che dovevano trafiggerli con la spada: con costoro – dispersi per svariati luoghi – Cristo Signore si degnò di rendere dolci (*condire*, anziché *condere*) quante più possibili regioni e di ornarle dei patrocinii dei santi »<sup>34</sup>. Mentre Avito era restato coerente con la trama della *Passio* lugdunense, sottolineando che di quella beatissima congregazione nessuno però perché nessuno sfuggì<sup>35</sup>, l'agiografo rielaborava la frase per legittimare il racconto delle avventure piemontesi di tre di loro.

C'è qualcosa di più. Avito (+518), un vescovo di rango senatorio, parente di Sidonio Apollinare nonché dell'imperatore Eparchio Avito, il quale succedendo al padre Esichio alla cattedra di Vienne intorno al 490 c. aveva convertito al cattolicesimo il re Sigismondo che aveva edificato il monastero di *Acaunus*, non è soltanto colui che aveva recitato a

*Un'avventura fra demonizzazione e martirio*, in E. Gabba (a c. di ), « *Tria corda* ». *Scritti in on. di A. Momigliano* (Bibl. di « Athenaeum », 1), Como 1983, pp. 121-142, spec. p. 137, n. 26.

33 La chiesa per i martiri Tebei, che Teodoro avrebbe fondato, si illustrò subito di numerosi miracoli facendo fiorire un culto per il quale si moltiplicarono offerte in oro e argento (Eucher. *epist. ad Salv.*: *Itaque cum alii ex diversis locis atque provinciis in honorem officiumque sanctorum auri atque argenti diversarumque rerum munera offerant*). Le scoperte archeologiche confermano che un edificio doveva esservi stato costruito tra il 380 e il 420: A. Antonini, *Les origines de l'abbaye de Saint-Maurice d'Againe – un héritage à étudier et protéger*, « Kunst+Architektur in der Schweiz » 54, 3 (2003), pp. 23-29.

34 Supra n. 29.

35 Così, infatti, Eucherio concludeva il racconto del martirio, prima dell'*excursus* sulle vicende del *veteranus* Victor: Eucher. *Pass. Acaun.* 11 (Krusch) *Sic interfecta est illa plane angelica legio, quae, ut credimus, cum illis angelorum legionibus iam collaudat semper in coelis dominum Deum Sabaoth.*

Viene il sermone di dedica di quell'edificio<sup>36</sup>. Egli è ricordato da Ennodio per aver cooperato concretamente alla buona riuscita dell'ambasceria gallica che Vittore insieme ad Epifanio avevano intrapreso nel 494 in nome di Teoderico<sup>37</sup>. L'episodio è noto soltanto dalla *Vita Epiphaniï*, cosicché non è facile ricostruire lo svolgersi degli eventi sulla base degli oscuri accenni reperibili nei discorsi di Teoderico o in quello dei vescovi ambasciatori presso Gundobado. Esso, tuttavia, si collocò nei difficili anni della guerra gotica allorché si cominciò a pensare alla ricostruzione, una volta conclusa la lotta fra le forze schierate dalla parte di Odoacre e i gruppi di Ostrogoti federati alla guida dell'amalo Teoderico, piombato nella pianura padana in qualità di *magister militum presentalis* e « patrizio » dell'impero d'Oriente<sup>38</sup>. Era stata da poco superata anche la tempesta dei feroci Rugi, i quali al comando del loro capo Federico avevano fatto causa comune con Tufa, un generale di Odoacre che, dopo aver riconquistato Cremona e Milano, aveva occupato e dato alle fiamme Pavia. Epifanio, a dire di Ennodio, aveva speso ogni sua energia per convincere alla moderazione vecchi e nuovi occupanti, esortando poi cittadini e abitanti della campagna alla ricostruzione e al ripopolamento, al fine di risanare i guasti gravissimi che quella guerra feroce aveva provocato<sup>39</sup>.

In occasione dunque di un suo viaggio a Ravenna, il vescovo ottenne da Teoderico l'abrogazione delle dure misure comminate contro i sostenitori di Odoacre e fu concordata una missione presso la corte di Gundobado, per ottenere il riscatto dei *Liguri* che i Burgundi avevano fatto prigionieri in terra italica<sup>40</sup>. Epifanio impose di avere il presule torinese Vittore come compagno nell'impresa<sup>41</sup>. La diocesi di Torino si estendeva allora fino alla Moriana e alla Ebredunese<sup>42</sup>: il suo vescovo avrà avuto frequenti rapporti

36 Secondo Orosio, i Burgundi si sarebbero convertiti al cattolicesimo già agli inizi del V secolo, quando al seguito di Vandali, Suevi, Alani e altre genti infransero il *limes* renano e si stanziarono in Gallia dove sostennero l'elezione a imperatore romano del nobile gallo Giovino (411), ottenendo in qualità di *foederati* la concessione di un territorio sulla riva sinistra del Reno con centro a Worms. La maggior parte degli studiosi ritengono, però, che la conversione fu allora all'arianesimo e che soltanto sotto la guida di Avito, al tempo di Sigismondo, fu favorito il diffondersi del cattolicesimo. Il Concilio di Epaone nel 517 attestò infatti la prevalenza della chiesa cattolica romana su quella ariana burgunda: C. Braidotti, s. v. *Burgundi*, in A. Di Berardino (a. c. di), *DPAC I*, pp. 559-562.

37 Enn. *Vit. Epiph.* 173-174: *Dedit etiam praestantissimus inter Gallos Avitus Viennensis episcopus, in quo se peritia velut in divorsorio lucidae domus inclusit. Quid pluribus? Auro illorum (scilicet Syagriae et Aviti) ex maxima parte actum est, ne Gallis diutius servitum pubes Ligurum duceretur.* Cfr. M. Cesa (a. c. di), *Ennodio* (supra n. 27), p. 73 (testo); 113 (trad.); 206 (commento).

38 L. Cracco Ruggini, *Per la storia di una città « periferica »*: « Augusta Taurinorum », « SDHI » 60, (1994 [1996]) (*Studi in memoria di G. Lombardi*), pp. 19-48, spec. 47; M. Gallina, *Torino nel regno ostrogoto*, in G. Sergi (a. c. di), *Storia di Torino* (supra n. 11), pp. 342-47.

39 L. Cracco Ruggini, « *Ticinum* »: *dal 476 alla fine del Regno Gotico*, in E. Gabba (a. c. di), *Storia di Pavia, I (L'età antica)*, Milano 1984, pp. 271-312, spec. 295-296.

40 Enn. *Vit. Epiph.* 136-145, pp. 66-68 (testo); 105-107 (trad.); 194-199 (commento).

41 Enn. *Vit. Epiphaniï* 146: *Precor tamen ut indultu clementiae tuae Victor, Taurinatis urbis episcopus, comes mihi et particeps huius itineris adiungatur, in quo clarum est epitomam omnium constare virtutum.*; *ibidem*, 147 per la partenza dell'ambasceria nel marzo 494. Cfr. M. Cesa (a. c. di), *Ennodio* (supra n. 27), p. 68 (testo); 107-108 (trad.); 198-199 (commento).

42 Sull'estensione della diocesi torinese che nel corso del V secolo, col crescere dell'importanza della sede e del proprio vescovo, giunse a inglobare Moriana e Ebredunese, F. Bolgiani, *La diocesi di Torino nel secolo V*, in G. Sergi (a. c. di), *Storia di Torino* (supra n. 11), pp. 315-330, spec. p. 315. L'estensione rimase fino al 570 circa, quando Moriana e Valle di Susa furono sottratte dal franco Guntramno: F. Bolgiani, *La*

con i confratelli cattolici che operavano in regno burgundo e molti dei *Liguri* catturati dovevano provenire proprio dalle regioni intorno ad *Augusta Taurinorum*<sup>43</sup>. Non tutti, inoltre, erano veri e propri prigionieri di guerra. Dalle modalità con cui furono liberati – alcuni senza riscatto, altri invece dietro versamento di una lauta somma che proprio Avito cooperò a mettere insieme<sup>44</sup> –, è evidente che in momenti diversi e per differenti motivazioni quei *Liguri* avevano raggiunto le terre burgunde. Già all'arrivo di Teoderico in Liguria, verso il 489, era probabilmente iniziata la lenta esodo di coltivatori che riparavano Oltralpe, verso la Gallia orientale almeno fino al Rodano, per sfuggire alla fame, alla violenza, alla morte che accompagnarono l'arrivo dei nuovi eserciti: una sorta di « migrazione rurale » spontanea<sup>45</sup>. Accanto a questi immigrati, volontari e alla spicciolata, alcuni ostaggi dovettero essere consegnati ai Burgundi in seguito a un *foedus* che si presume stretto fra Teoderico e Gundobado. Quando l'accordo fu rotto costoro furono trattenuti<sup>46</sup>, mentre contadini e *rustici* furono catturati durante l'incursione compiuta come rappresaglia<sup>47</sup>.

Epifanio e Vittore erano dunque entrambi interessati alla missione. Non meno coinvolti furono i vescovi di Lione e di Vienne: Rustico accorse al di là del Rodano per accogliere i due vescovi italici e metterli in guardia dai possibili tranelli che avrebbe potuto tender loro il re ariano<sup>48</sup>; dopoché Vittore aveva lasciato ad Epifanio l'onore, che quegli avrebbe voluto cedergli, di avanzare le loro richieste a Gundobado e questi le ebbe accolte<sup>49</sup>, fu Avito di Vienne a fornire le somme di danaro che il re burgundo aveva imposto per il riscatto dei prigionieri di guerra veri e propri. In definitiva, lo sforzo congiunto di Epifanio-Vittore e Rustico-Avito significò la liberazione di molti prigionieri, compresi quanti furono rilasciati a Ginevra dal fratello di Gundobado<sup>50</sup>. L'intervento dei vescovi di Vienne e di Lione, come mediatori fra Epifanio-Vittore e Gundobado, sembra indicare

*primazia di Giovanni Battista*, in G. Sergi (a. c. di), *Storia di Torino* (supra n. 11), pp. 337-342, spec. p. 340.

43 F. Magani, *Ennodio*, Pavia 1886, I, p. 311; L. Cracco Ruggini, « *Ticinum* » (supra n. 39), p. 297.

44 Supra, n. 37; M. Cesa (a. c. di), *Ennodio* (supra n. 27), pp. 195-96 (Commento).

45 L. Cracco Ruggini, « *Ticinum* » (supra n. 39), p. 298.

46 Nel discorso di risposta che Ennodio mise in bocca a Gundobado, il re burgundo ricordava che alcuni Italici erano giunti con il consenso del loro principe (Enn. *Vit. Epiph.* 170): *Liceat omnibus Italis, quoscumque Burgundionum nostrorum metus captivitatis fecit esse captivos, quos famis necessitas, quos periculorum timor advexit, postremo quoscumque concessit aut addixit consensus principis sui, noster absolvat*; ma Gundobado alludeva anche alla rottura di un *foedus* stipulato con un re d'Italia, a causa della quale era intervenuto militarmente in Liguria (Enn. *Vit. Epiph.* 166): *Reposui regi partium illarum contumeliam quam putas inlatam. Ludificatus specie foederis nihil egi studiosius, nisi ut, quod est cautela, apertos inimicos agnoscerem*. Gli studiosi non sono d'accordo sull'identità del *rex* che non aveva tenuto fede ai patti, ma la possibilità che si tratti di Teoderico – come sostenuto da Gabotto – sembra molto forte: M. Cesa (a. c. di), *Ennodio* (supra n. 27), 196 (Commento).

47 Nel testo non si parla della rappresaglia, ma il riferimento a prigionieri fatti in guerra e per i quali era richiesto un riscatto è chiaro da Enn. *Vit. Epiph.* 170: *At paucos quos quasi ardore proeliandi tunc adversariorum suorum dominatione rapuerunt, pro illis pretii quantulumcumque percipiant*.

48 Enn. *Vit. Epiph.* 151: *Hoc ordine mira celeritate Lugdunum ingressus est, ubi Rusticius tunc episcopalem cathedram possidebat ... Qui trans Rhodanum fluvium adventui ipsius spiritalis laetitiae copia repletus occurrit, causam commationis inquit, quae essent astutiae regis edocuit*.

49 Enn. *Vit. Epiph.* 149-167, spec. 153: *Dedit summo viro Victori licentiam, si iuberet ipse, principium legationis ordiri. Qui ad illum omne pondus rettulit ut fuit ad cunctam humilitatem paratissimus*. Cfr. M. Cesa (a. c. di), *Ennodio* (supra n. 27), pp. 68-72 (testo); 108-111 (trad.); 199-204 (commento).

50 Enn. *Vit. Epiph.* 174, p. 73 (testo); 113 (trad.); 206 (commento).

che quei *Liguri*, comunque fossero giunti in Gallia, negli anni passati sotto i dominatori ariani si erano raccolti proprio intorno a Rustico e ad Avito, i quali erano riusciti a mantenerne salda la fede cattolica.

Quando infine tutti i liberati tornarono in patria, le campagne galliche parvero quasi deserte, mentre i campi abbandonati della Padana si preparavano a rifiorire grazie ai coltivatori ritornati : più di seimila anime, a dire di Ennodio<sup>51</sup>. Qualunque sia l'attendibilità storica della cifra riportata nella *Vita Epiphani*<sup>52</sup>, se si aggiungono ai seimila liberati i prigionieri di guerra riscattati con l'oro, essa molto curiosamente ricorda proprio quei seimila/seimilaseicento soldati che le diverse recensioni della *Passio Eucherii* attribuiscono alla legione tebea martirizzata<sup>53</sup>. Come una falange (*tantae liberatorum falanges*), invero, il gruppo di rustici e contadini in marcia verso le terre al di qua delle Alpi è descritto da Ennodio : una schiera di santi osannanti « il nostro Dio », « in corteo come a celebrare un trionfo celeste », mentre « la terra si bagnava delle lacrime di chi gioiva anziché del sangue delle vittime »<sup>54</sup>.

Non v'è dubbio, dall'immaginario espresso nel racconto ennodiano, che fra i culti con i quali Rustico e Avito avevano alimentato il credo dei loro fedeli gallici e dei *Liguri* immigrati, quello martiriale tebeo in particolare avesse avuto un ruolo principale : proprio da Lione e da Vienne esso si stava diffondendo sul finire del V secolo, mentre ne veniva potenziata quella funzione di catechesi e conversione dall'arianesimo della quale Eucherio lo aveva investito.

Tornando nelle loro terre padane, alla fine del V secolo rese meno perigliose dalla riorganizzazione teodericiana, le *falanges liberatorum* portarono con sé la devozione verso i martiri acauniensi. Non è improbabile che i vescovi « liberatori » ne avessero ottenuto delle reliquie, che al momento poterono essere deposte nella *memoria* piccola e antica che già ospitava quei Solutore, Avventore e Ottavio dalla storia esile e ormai dimenticata. In poco tempo la *cellula* fu trasformata in più ampia basilica e la devozione prestata a martiri esclusivamente locali acquisì contorni transalpini, mentre santi acauniensi e triade torinese erano accomunati in un'unica sorte tebea. La costruzione della basilica rappresentò, in tal senso, la formalizzazione e la cristallizzazione di un culto che aveva dilagato in mezzo secolo al di qua delle Alpi : non fu un'operazione imposta dall'alto, ma il riconoscimento ufficiale di un culto sempre funzionale in tempi bellicosi.

Vicende di guerra, assedi e resistenza armata a nuovi invasori non cessarono infatti d'interessare la regione più occidentale dell'Italia settentrionale mentre Teoderico, con l'appoggio delle componenti romano-cristiane ancora vitali, e valorizzando le possibilità di mediazione di alcuni vescovi locali, tentava di creare un governo forte che controbilanciasse la spinta dei regni romano-barbarici d'Oltralpe. La vocazione espansiva di Franchi e Burgundi rimase infatti forte, tanto che mentre Gundobado era riuscito ad

51 Enn. *Vit. Epiph.* 172 : *plus quam sex milia animarum terris patriis redderentur.*

52 M. Cesa, *Ennodio* (supra n. 27), p. 205 (Commento) ; stessa cifra è data da Paul. Diac. *Hist. Rom.* 15, 18 : L. Cracco Ruggini, *Per la storia di una città « periferica »* (supra n. 38), p. 47, n. 100.

53 Sulla varianti nel numero dei martiri tebei (6000 ; 6660 ; 6666) che compaiono nei vari rami della tradizione sui Tebei, L. Cracco Ruggini, *Bagaudi e Santi Innocenti* (supra n. 32), p. 137, n. 26.

54 Enn. *Vit. Epiph.* 175 : *Brevi tamen tantae liberatorum falanges remissae sunt, ut videres longe lateque agmnibus ferventia itinera cum laude dei nostri ... videres duci in triumphis caelestibus vulgus liberum et pro mactandorum sanguine terram maeferi lacrimis exultantum.*

allargarsi fino a Narbona e Marsiglia, da parte loro i Franchi continuarono ininterrottamente nelle incursioni transalpine fino alla metà quasi del VI secolo<sup>55</sup> : ben poco respiro fu lasciato alle popolazioni depredate e affamate della *Liguria*. La maggior parte dei valichi alpini di Nord-Ovest fu allora presidiata con contingenti goti, mandati a risiedere con mogli e figli in aree che già in età tardoantica erano state fortificate. Un gruppo fu senz'altro inviato a controllare la via che, attraverso Eporedia e la Valle d'Aosta confluiva verso i valichi alpini delle Alpi Graie e Pennine (oggi Piccolo e Gran San Bernardo)<sup>56</sup>. Altri rinforzarono la via transalpina che, attraverso la Valle di Susa e il valico del Monginevro, raggiungeva *Brigantium* (Briançon)<sup>57</sup>.

Essendo Torino il centro di convergenza della complessa rete viaria transalpina, ed insieme il punto di partenza e di arrivo del sistema viario padano, la città rimase il perno di queste iniziative militari, anche se nei primi decenni del V secolo, quando la cinta muraria risulta rinforzata, fu la città di Susa a divenire la principale base militare del contingente goto preposto alle guarnigioni delle Alpi Cozie. Alla sua guida era stato inviato, a tutelare dalla periferia il potere padano di Teoderico, un uomo che Procopio di Cesarea chiama Sisigis. Intorno al 530, mentre le truppe bizantine di Belisario risalivano dall'Italia meridionale e, in successione di Teoderico Vitige rimaneva asserragliato a Ravenna, costui rifiutò di cedere i propri contingenti al collega goto Uraia incaricato di trovare rinforzi per la resistenza ravennate, passando tatticamente dalla parte del generale bizantino. In quell'occasione egli svolse anche opera di persuasione sugli altri capi goti stanziati nella regione circostante perché facessero lo stesso, avendone in cambio il riconoscimento del diritto a governare la regione a nome dell'Impero<sup>58</sup>. Sisigis, dunque, parrebbe corrispondere a quel Sisinnius a cui Gregorio di Tours attribuisce il titolo di *magister militum* dell'imperatore (bizantino)<sup>59</sup>.

Se tale identificazione è accettata, Sisigis/Sisinnius riuscì a reggere in modo autonomo la regione compresa nell'angolo più nordoccidentale d'Italia – fra Torino, Susa, Alpi Cozie e presumibilmente Eporedia con la chiusa della Val d'Aosta – per molti anni. Seppe tutelarsi dalla morsa occidentale dei Franchi accettando forse che le principali città sotto la sua tutela pagassero un tributo al re Teodeberto<sup>60</sup> ; e spesso giocando d'astuzia, mentre i suoi uomini presidiavano la zona, ottenne di preservare i principali centri urbani

55 La turbolenza continuò, benché durante il regno di Teoderico i rapporti con i popoli d'Oltralpe si mantenessero abbastanza buoni : cfr. H. Wolfram, *Storia dei Goti*, Roma 1985 (tr. it.), pp. 431-571 ; M. Gallina, *Sisige e le presenze gotiche, franche e bizantine*, in G. Sergi (a c. di), *Storia di Torino* (supra n. 11), pp. 351-357.

56 R. Lizzi Testa – L. Cracco Ruggini, *Dalla evangelizzazione alla diocesi* (supra n. 18), p. 17 in riferimento all'insediamento di S. Maria di Belmonte, ove è stato rinvenuto un abitato di epoca longobarda sorto nell'ambito di un precedente insediamento che risaliva alla metà del V secolo ; apparati difensivi di origine tardoaromana e poi gotico-bizantina, prima che longobarda sono stati individuati in tutta la zona : *ibidem*, pp. 62-63.

57 In Val di Susa il generale goto Ibba ebbe il compito di trucidare nella *Narbonense Secunda* per fronteggiare da quell'avamposto i Franchi : M. Gallina, *Sisige* (supra n. 55), p. 352.

58 Proc. *De Bello Gothico* II, 28 : M. Gallina, *Sisige* (supra n. 55), p. 355, n. 14.

59 Gregorio di Tours, *La storia dei Franchi* IV, 44, p. 380. L'identificazione, suggerita da F. Gabotto, *Storia dell'Italia occidentale nel Medio Evo (395-1313)*, Pinerolo 1911 (BSSS, 62) I, pp. 698-699, è oggi generalmente accettata : Così L. Schmidt, *Die Ostgermanen*, München 1941<sup>2</sup>, p. 382 e L. Cracco Ruggini, *Per la storia di una città « periferica »* (supra n. 38), p. 48 ; M. Gallina, *Sisige* (supra n. 55), p. 356.

60 M. Gallina, *Sisige* (supra n. 55), p. 356, n. 18

e le campagne circostanti anche dalle depredazioni delle truppe longobarde che, a partire dal 570 circa, cominciarono a percorrere la regione divise in tronconi da Est fin oltre le Alpi per scontrarsi con i Franchi e poi, di nuovo in direzione opposta, per ricongiungersi con l'esercito di Alboino, che più lentamente giungeva verso Ovest dalla Padania orientale. Gregorio di Tours racconta alcune astute escogitazioni di Sisinnius per alternare imprese militari e tattica diplomatica, come quella di farsi annunciare alla presenza del longobardo Zabano il falso arrivo del generale franco Mummolo che, intorno ad Avignone, aveva ripetutamente sconfitto le schiere longobarde<sup>61</sup>.

Non fu questo l'unico stratagemma di cui Sisigis/Sisinnius ebbe a servirsi in quegli anni turbolenti. In apparenza egli adoperò anche strategie di qualche sofisticazione culturale. La decisione di latinizzare il proprio nome facendolo passare da Sisigis a Sisinnius, nel ricordo di un martire cristiano venerato a Torino da un secolo e mezzo, riflette la spregiudicatezza con cui quel generale goto volle rimuovere il ricordo delle proprie origini e della propria fede ariana. Indica pure che, di fronte alla ineluttabilità della riconquista bizantina dell'Italia, al fine di dare coesione e forza di resistenza a una popolazione etnicamente composita, Sisigis scelse di fare perno sulle locali *élites* romano-cristiane valorizzando i nuclei di devozione locale. Sisinnius, uno dei tre martiri della Val di Non – cui Massimo di Torino aveva prestato attitudini di sprezzante aggressività nella conversione dei *rustici* – era cappadocce, giunto in Italia settentrionale da quelle langhe orientali da cui probabilmente aveva mosso lo stesso Sisigis sotto la guida di Teoderico<sup>62</sup>.

Il neo Sisinnius dovette dunque favorire la conversione delle proprie truppe ariane e, se con la scelta del nome decise di riagganciarsi a una tradizione martiriale che poteva costituire un terreno d'intesa fra i differenti gruppi etnici, ariani e cattolici, a maggior ragione può aver voluto favorire il potenziamento del culto di martiri militari. Quello di Solutore, Avventore e Ottavio, fuggitivi come la *Passio* li descrive dalla (burgunda) *Acaunus*, martirizzati ad Eporedia e a Torino, era un'interpretazione locale di un fulcro devozionale già romano-barbarico, che con Eucherio, Avito e Rustico aveva avuto una funzione centrale nella conversione dei Burgundi. Poteva dunque fungere da potente *passe-partout* per forzare buoni rapporti di vicinato con quei popoli d'Oltralpe, sollecitati contro i nuovi assalitori longobardi.

Sembra dunque molto probabile che la più antica *Passio* torinese, composta con certezza dopo il 515 – per via del richiamo alla frase del sermone di Avito –, sia stata redatta a cavallo fra la prima e la seconda metà del VI secolo durante il governo nord-occidentale di Sisigis/Sisinnius, quando Torino, Ivrea, Susa vivevano sorti comuni nel tentativo di difendere una labile autonomia, mentre cresceva la potenza dei Franchi al di là delle Alpi e in suolo italico Bizantini e Longobardi cercavano d'instaurare instabili equilibri. Vi furono raccolte le leggende eporediesi e torinesi che fiorivano intorno alla basilica che Vittore aveva innalzato nel principale cimitero cittadino in onore di Solutore, Avventore, Ottavio (e forse delle reliquie di martiri tebei portate da *Acaunus*). Al di là della medievale Porta Segusina, ai margini appunto della via per Susa, la chiesa si ergeva come un potente presidio spirituale – del genere che già Massimo di Torino aveva indicato ai

61 Gregorio di Tours, *La storia dei Franchi* IV, 44, p. 380.

62 Sul modo in cui Massimo presentava il martirio della Val di Non ai suoi fedeli: R. Lizzi, *Vescovi* (supra n. 4), pp. 66-70.

propri fedeli come potente arma simbolica contro i nemici – da far valere per rincuorare i cittadini, in attesa dei serrati contingenti goti che Sisigis/Sisinnius era pronto ad offrire da Susa a protezione della regione su cui comandava.

Secondo l'interpretazione qui suggerita, quanto accadde in età tardoantica mostra sorprendenti analogie con il rinascere del culto tebeo nell'Italia nordoccidentale nella fase di organizzazione dello stato piemontese-savoiaro di Emanuele Filiberto (1528-1580). Il più fervido agiografo dei martiri tebei in età moderna fu Guglielmo Baldessano di Carmagnola (1545 c.-1611), un medico che assunse gli ordini, divenendo canonico teologo della cattedrale di Torino fra Cinque e Seicento<sup>63</sup>. Noto soprattutto come autore di una monumentale *Historia Ecclesiastica della più occidentale Italia*, dalle origini del cristianesimo al 1605<sup>64</sup>, egli compilò nel 1589 *La sacra Historia Tebea* in due libri, presto ristampata con il titolo di *La sacra historia di S. Mauritio arciduca della legione tebea et de' suoi valorosi campioni*<sup>65</sup>. Nel 1604 l'opera usciva di nuovo con un ampliamento del secondo libro e con l'aggiunta, come recita il titolo, della descrizione della « solennissima traslazione delle venerande reliquie di esso generale tebeo et d'altri compagni con miracoli ed altre cose notabili ». Come la prima edizione, anche la seconda era dedicata « Al serenissimo Carlo Emanuele duca di Savoia », nel 1604 celebrato quale « gran maestro di detto ordine ».

La traslazione delle reliquie di San Maurizio dal monastero di Agauno occupa la prima parte del terzo libro, ove sono narrate le circostanze che avevano permesso a Carlo Emanuele I di entrarne in possesso. In guerra contro Ginevra, il duca aveva stipulato un trattato di pace con gli abitanti del Vallese, che si erano schierati dalla parte dei calvinisti eretici, ottenendo il dono di una parte delle ossa « sacratissime » in cambio del mantenuto possesso del borgo agaunense. Le reliquie furono portate a Torino dal vescovo di Aosta,

63 Alessio, *I martiri tebei* (supra n. 1), 24. Un'attenta ricostruzione della biografia del Baldessano e della sua produzione storico-antiquaria è stata di recente compiuta da R. Dotta, *Guglielmo Baldessano* (supra n. 2), pp.19-33. Per il contesto storico-politico: P. G. Longo, *Città e diocesi di Torino nella Controriforma*, in G. Ricuperati (a c. di), *Storia di Torino. III. Dalla dominazione francese alla ricomposizione dello Stato (1536-1630)*, Torino 1998, pp. 451-520, spec. 501sgg. Laureato in medicina nel 1569, Baldessano fu uno dei primi iscritti alla Compagnia di San Paolo – una società di laici impegnati nella carità e nella difesa della religione contro l'eresia sotto la guida dei gesuiti – entro la quale divenne istruttore dei novizi. Dopo almeno due viaggi a Roma (nel 1574 e nel 1578), dove fu ospitato dal Collegio dei gesuiti, prese gli ordini a Torino prima del 1580. Dottore in teologia nel 1582, nominato successore di Nicolino Bosio come rettore del Collegio dei Convittori – una delle opere pie istituite dalla Compagnia di San Paolo per l'educazione dei ragazzi di buona famiglia, che Emanuele Filiberto aveva posto sotto la protezione di San Maurizio –, nel 1592 fu investito del canonicato e della prebenda teologale (istituzione recente con finalità controriformistiche) nel Capitolo torinese. Morì probabilmente nel 1611 anche se le fonti oscillano tra il 1610 e il 1612.

64 L'opera apparentemente fu conclusa dal padre gesuita Bernardino Rossignolo da Ormea cui il Baldessano la consegnò sul letto di morte: Alessio, *I martiri tebei* (supra n. 1), 24; il testo manoscritto è tuttora consultabile all'Archivio di Stato di Torino (Storia della Real Casa, Storie Generali, cat. 2°, mazzo 22): vd. Dotta, *Guglielmo Baldessano* (supra n. 2), pp. 34 sgg.; R. Lizzi Testa - L. Cracco Ruggini, *Dalla evangelizzazione* (supra n. 18), p. 51, n. 127. Sull'opera storiografica di Baldessano, P. Cozzo, *Antichi soldati* (supra n. 28), pp. 8 sgg.; Idem, *Fra militanza cattolica e propaganda dinastica. La storiografia di Guglielmo Baldessano (1543-1611) nel Piemonte sabauda*, in *Atti del Convegno « Nunc alia tempora, alii mores ». Storici e storia in età posttridentina (Torino, Fondazione Firpo, 24-27 sett. 2003)*, in c. s.

65 Secondo quanto Baldessano stesso afferma, in molti chiesero una seconda edizione perché della prima non si trovavano più copie (*La Sacra historia di S. Mauritio* (supra n. 2), p. 357). La ristampa fu rinviata molte volte, anche dopo la fine dell'epidemia di peste che tormentò la cittadinanza tra il 1598 e il 1599, perché Baldessano continuò ad aggiungere nuovi capitoli al testo della I edizione.



accompagnato da alcuni padri della Compagnia di Gesù, nel 1591, con una solenne processione esaugurale attraverso i luoghi dell'eresia protestante. Baldessano la descrive come una sorta di trionfo della fede cattolica all'insegna dell'esaltazione della casa sabauda, impegnata nella riconquista politica del territorio che era appartenuto ai suoi antenati.

Solo nel 1603, tuttavia, Carlo Emanuele I stabilì con un editto che il 22 settembre, giorno del martirio di San Maurizio, fosse celebrato come solenne in tutti i suoi stati<sup>66</sup>. Dopo lunghe trattative, infatti, aveva allora ottenuto che il papa Clemente VIII ripristinasse gli antichi privilegi dell'Ordine di San Lazzaro a cui quello di San Maurizio era stato unito nel 1572 in una sorta di nuova istituzione con bolla concessa da Gregorio XIII a Emanuele Filiberto. Quando si diffuse la notizia degli importanti privilegi concessi da papa Clemente VIII all'Ordine dei Santi Maurizio e Lazzaro, Baldessano rinviò di nuovo l'uscita della seconda edizione della sua *Historia Tebea* per ampliarla con un grosso capitolo sulla « origine, unione e privilegi dell'ordine militare de ss. Mauritio et Lazaro », la cui istituzione – che alcuni facevano risalire ad Amedeo VIII, più tardi papa col nome di Felice V – egli rivendicava all'opera di Emanuele Filiberto<sup>67</sup>.

L'Ordine, infatti, era stato rifondato al momento dell'unione con il vecchio Ordine Lazzarita che, con i suoi vasti possedimenti, poteva dotarlo dei mezzi necessari ad espletare le sue funzioni. Nonostante il fine dichiarato fosse quello di combattere i nemici della Santa Sede e del nome cristiano, Emanuele Filiberto si era proposto di ottenere molti vantaggi materiali dall'utilizzo dei benefici dell'Ordine, ma ne fu contrastato da Filippo II. Nel 1604, tuttavia, suo figlio Carlo Emanuele ottenne la secolarizzazione di ventiquattro benefici ecclesiastici in Piemonte e in Savoia e la loro erezione in commende a favore dell'ordine Mauriziano, così da creare un sistema assistenziale centralizzato<sup>68</sup>. Il duca accettò dunque di essere nominato « gran maestro » di un ordine, che si avviava a divenire una sorta di cerniera fra società civile e società religiosa.

Non è questa la sede per riflettere sulle connessioni fra la traslazione (nel 1575/1584) delle reliquie di Solutore, Aventore e Ottavio dalla Chiesa di Sant'Andrea e dall'altare della Consolata alla chiesa nuova dei Gesuiti, l'esaltazione che di quei martiri tebei fece Baldessano per essere intervenuti a difesa della città nel 1537 quando i Francesi si erano impadroniti di Torino<sup>69</sup>, l'ottenimento delle reliquie di San Maurizio da parte di Emanuele I nel 1591, il rafforzamento economico dell'ordine militare che dal martire tebeo derivava il suo nome nel 1603 e l'onorificenza allora accordata a Carlo Emanuele I. Il significato dei vari atti che favorirono la ripresa e l'*exploit* del culto tebeo in Piemonte è tuttavia chiarito dal contesto storico.

Il nuovo duca di Savoia, per via degli accordi maturati dopo la pace di Cateau-Cambrésis<sup>70</sup>, nel 1580 aveva ereditato dal padre Emanuele Filiberto un ducato di notevoli

66 R. Dotta, *Guiglielmo Baldessano* (supra n. 2), pp. 64 sgg.; P. G. Longo, *Città e diocesi* (supra n. 63), p. 505

67 Alessio, *I martiri tebei* (supra n. 1), 24-25.

68 A. Erba, *La Chiesa sabauda tra Cinque e Seicento*, Roma 1979, pp. 225-247. Sul ruolo di Baldessano, « scrittore *ad usum delphini* », che tacendo i risvolti economico-politici di tali avvenimenti, s'ingegnò a propagandare esclusivamente le motivazioni ideali che la Casa sabauda voleva comparissero nella propaganda: G. Claretta, *Dell'Ordine Mauriziano*, Torino 1890, pp. 154; 197 e infra.

69 G. Baldessano, *La Sacra historia di S. Mauritio* (supra n. 2), pp. 280-281.

70 Nella guerra portata da Filippo II di Spagna contro la Francia, la vittoria di Emanuele Filiberto di Savoia a S. Quintino era stata apparentemente decisiva, cosicché il duca ottenne di rientrare nei territori che erano stati dei suoi antenati e cominciò a riorganizzare lo stato sabauda nella duplice anima piemontese-

dimensioni, ingrandito del Colle di Tenda e di Oneglia, ma privo di pretese transalpine : il trasferimento definitivo della capitale a Torino nel 1563 doveva simbolicamente ratificare la vocazione piemontese del ducato. Carlo Emanuele I aveva a disposizione, però, un esercito per la prima volta permanente e reclutato su base regionale. Dopo gli anni di tregua, imposti a Emanuele Filiberto dalla politica di equilibrio instauratasi fra Francia e Spagna, il nuovo duca si avventurò dunque in una sventurata politica di espansione. Nel corso di un dominio durato un cinquantennio, Carlo Emanuele I fece più volte mostra di coltivare grandi sogni di gloria – sperando per esempio in una successione sul trono di Francia – e anche più modeste aspirazioni (anch'esse andate deluse), come quella d'incorporare al regno sabauda la città di Ginevra. Alla fine, tanto attivismo fruttò soltanto l'incorporamento di Saluzzo e di poche terre piemontesi avute in cambio di territori transalpini ceduti a Enrico IV (trattato di Lione del 1601)<sup>71</sup>.

In tale contesto di tentativi espansionistici, affiancati dall'attività dell'Inquisizione contro i nuovi eretici, non stupisce che in Piemonte fosse riattivato il culto dei santi Tebei attraverso il potenziamento dell'ordine di San Maurizio. La composizione della *Sacra historia Tebea* del Baldessano in funzione della politica ducale realizzava, sul versante ecclesiastico, fini non dissimili da quelli contemporaneamente perseguiti dalla storiografia dinastica di Filiberto Pingone, Signore di Cusy<sup>72</sup>. Pur in situazioni storiche del tutto mutate, dunque, le dinamiche che portarono ad assimilare tre poco noti martiri locali ai santi della legione tebea e, dopo secoli, a riattivarne il culto risultano in gran parte analoghe : dall'età tardoantica all'età moderna, saldi intrecci legarono culto di santi militari, politiche di evangelizzazione e lotta contro l'eresia, guerre finalizzate all'espansione territoriale. La devozione verso le loro reliquie, tuttavia, offrì anche la possibilità di saldare alleanze fra piccole entità territoriali, che tentavano di consolidarsi al di qua e al di là delle Alpi per resistere alla pressione di ben più sovrastanti blocchi di potere<sup>73</sup>.

savoiarda : P. Merlin, *Amministrazione e politica tra Cinque e Seicento : Torino da Emanuele Filiberto a Carlo Emanuele I*, in G. Ricuperati (a c. di), *Storia di Torino* (supra n. 63), pp. 111-182.

71 Dopo due rovinose guerre di successione per il Monferrato, l'umiliante pace di Cherasco (1637), firmata da Vittorio Amedeo I (1630-1637), lasciava il ducato sabauda nella condizione di uno stato vassallo della corona di Francia. Carlo Emanuele I era almeno riuscito, con azione fulminea nel 1588, a liberare dai Francesi Carmagnola e l'intero marchesato di Saluzzo, cosa che fu motivo di enfatica gratitudine da parte del Baldessano, nonostante da anni egli risiedesse in Torino. Si veda, C. Rosso, *Il Seicento*, in P. Merlin, C. Rosso, G. Symcox, G. Ricuperati, *Il Piemonte sabauda. Stato e territori in età moderna*, Torino 1994, pp. 173-267. Per le motivazioni in termini religiosi della presa di Saluzzo, P. Cozzo, *Antichi soldati* (supra n. 28), p. 4.

72 Autore nel 1577 della prima storia di Torino (*Augusta Taurinorum*), una cronaca annalistica della città nell'ottica del suo farsi capitale del ducato sabauda, egli dette alle stampe anche uno scritto miscelaneo su *Sindone Evangelica* (1581) ; la *Incluytorum Saxoniae Sabaudiaeque Principum Arbor Gentilicia* (intorno al 1570) e la tuttora inedita *Historia generalis Sabaudiae in triginta partita libros* : G. Ricuperati, *Dopo Guichenon : la storia di Casa Savoia dal Tesoro al Lama*, in *Da Carlo Emanuele I a Vittorio Amedeo II. Atti del Conv. Naz. di studi (San Salvatore Monferrato, 20-22 sett. 1985)*, San Salvatore Monferrato 1987, pp. 3-24 ; Id. *Fra Corte e Stato : la storia di Casa Savoia dal Guichenon al Lama*, in *Le avventure di uno Stato « ben amministrato »*. *Rappresentazioni e realtà nello spazio sabauda dall'Antico Regime alla restaurazione*, Torino 1994, pp. 19-56.

73 Sui santi militari, il cui successo attraverso i secoli centrali del Medioevo costituendosi a « modelli per l'età nuova », F. Cardini, *Alle radici della cavalleria medievale*, Firenze 1981, pp. 227 sgg.

# In Luzern in Vergessenheit geraten : der Schutzpatron Mauritius und sein Bilderzyklus auf der Kapellbrücke

Ueli Habegger

Ressortleiter Kulurgut/städt. Museen in der Baudirektion der Stadt Luzern

Die Stadt Luzern besass bereits um 1400 vier Brücken. Die Reussbrücke an der engsten Stelle der Reuss – zwischen Kapellbrücke und Spreuerbrücke – war nach dem Talboden bei Flüelen der erste befahrbare Wasserübergang. Er verband die Luzerner Altstadt auf dem rechten Ufer mit der sog. Kleinstadt auf dem linken Ufer. Drei Holzbrücken kamen hinzu, die den Fussgängern dienten : die Hofbrücke zwischen der Stadt und der Stiftskirche St. Leodegar und St. Mauritius im Hofbezirk, die Kapellbrücke mit dem Wasserturm und die Spreuerbrücke mit dem ehemaligen Mühlenbezirk im Nordwesten der damaligen Stadt. Die Hofbrücke gehörte zum Pilgerweg nach Santiago di Compostela.

Alle Holzbrücken waren zunächst Teile der spätmittelalterlichen Stadtbefestigung<sup>1</sup>, wurden im 16. und 17. Jahrhundert mit Bildtafeln geschmückt. Der Umstand, dass die Holzbrücken mittels der verschiedenen Bilderzyklen gleichsam zu einer Bildergalerie wurde, ist wohl im europäischen Vergleich einzigartig, denn weitere Beispiele dieser Art sind nicht bekannt. Vorbilder für die Ausstaffierung der Brücken mit Bildern könnte möglicherweise die Luzerner Krienbrücke auf der Kleinstadtseite gewesen sein ; sie war ursprünglich mit farbig gefassten Holzskulpturen gesäumt. Kapellbrücke und Spreuerbrücke, beide allerdings verkürzt, blieben bis heute erhalten. Die Untersuchungen nach dem Brand der Kapellbrücke vom 18. August 1993 zeigten, dass die Kapellbrücke im 18. Jh. im Innenbereich hellgrau gefasst war, um die Farbigkeit der Brückenbilder besser aufscheinen zu lassen<sup>2</sup>.

Die Hofbrücke, die vom heutigen Schwanenplatz bis zur Stiftskirche St. Leodegar und St. Mauritius führte, wurde zwischen 1835 und 1852 abgetragen, um für die neuen Quaianlagen und das Hotel Schweizerhof Platz zu machen.

## *I. Der Bilderzyklus auf der Kapellbrücke*

Am Ende des 16. Jahrhunderts war die Alte Eidgenossenschaft durch heftige Glaubenskämpfe in zwei Lager gespalten, in das der katholischen und der protestantischen (evangelisch-reformierten) Stände (Kantone). Luzern, eine Stadtrepublik mit engen

1 Adolf Reinle, *Die Kunstdenkmäler des Kantons Luzern*. Band II. Die Stadt Luzern. I. Teil, (Basel : Birkhäuser, 1953) S. 75.

2 Annette Schulz Marty / Christian Marty-Parrot, *Abschlussbericht über die Technologisch Untersuchung der Kapellbrückengemälde*, Schweizerischen Instituts für Kunstwissenschaft, Zürich, Dezember 1994.

Beziehungen nach Frankreich, Italien (Venedig, Vatikan, Neapel), Österreich und Spanien, war Zentrum und Vorort der katholischen Gegenreformation. Ein wohlhabendes und gebildetes Patriziat regierte Stadt und Republik Luzern. 1574 wurden die Jesuiten nach Luzern geholt, als Lehrkräfte zunächst, später auch als kirchenpolitisch-fundamentalistische Ordnungsinstanz. 1583 liessen sich auch die Kapuziner in Luzern nieder. Die Luzerner Regierung förderte die gegenreformatorischen Anstrengungen mit allen Mitteln – die Bilderzyklen der genannten drei Luzerner Holzbrücken (Hofbrücke, Kapellbrücke und Spreuerbrücke) sind auch unter diesem Aspekt zu betrachten. Die Bilder der Hofbrücke, um 1575 entstanden, zeigten die wesentlichen Ereignisse aus dem Alten und dem Neuen Testament und begleiteten die Kirchgängerinnen und Kirchgänger von und nach der Stiftskirche im Hof. Die Spreuerbrücke erhielt als letzte einen Bilderzyklus : den Totentanz von Caspar Meglinger. Er entstand in der Zeit zwischen 1626 und 1635, gilt als Meisterwerk der Schweizer Spätrenaissance-Malerei und als der grösste in Europa erhaltene Totentanz.

Die Bilder der Kapellbrücke stellen indes nicht religiöse Themen in den Mittelpunkt, sondern die Geschichte von Luzern und der Alten Eidgenossenschaft. Der Rat von Luzern beschloss 1599<sup>3</sup> auch die Kapellbrücke mit Bildern zu schmücken. Er beauftragte 1606<sup>4</sup> den Stadtschreiber, Dichter und Universalgelehrten Renward Cysat, für die Kapellbrücke ein Bildprogramm « von der Stadt des Vaterlands Geschichten » zu entwerfen. Gemeinsam mit dem Ratsherrn Rudolf von Sonnenberg verfasste er auch die vierzeiligen Verse, die auf dem Rahmen jedes Bildes stehen. 1614<sup>5</sup> lieferte der Maler Heinrich Wägmann die ersten vier Bilder ab. Die Verse erläutern und ergänzen die Bilddarstellung.

Der Bilderzyklus umfasste ursprünglich 158 Bildtafeln. Heinrich Wägmann konnte den Bilderzyklus in der gewünschten, kurzen Zeit nicht allein verwirklichen. Eine Werkstatt von Malern muss ihm beigestanden haben. In den letzten rund 400 Jahren wurden die Bilder, da sie Wind und Wetter ausgesetzt waren, immer wieder ausgebessert – die Kunst der sachgerechten Restaurierung entstand erst im 20. Jh. 147 Bilder blieben bis 1993 erhalten, nach den Verkürzungen der Brücke im 19. Jh. wurden auf der Kapellbrücke 110 Bilder gezeigt.

Heinrich Wägmann gehört zu den Vertretern der Schweizer Spätrenaissance-Malerei. 1557 in Zürich geboren, zog er 1582 nach Luzern und wurde später eingebürgert. Er war bekennender Katholik, seine gesellschaftlichen Verbindungen und sein Talent liessen ihn, wie auch die vier in seiner Werkstatt mitarbeitenden Söhne, um die Wende zum 17. Jh. in Luzern zu den meistbeschäftigten Künstlern werden. Die Skizzen zu den Kapellbrücke-Bildern zeugen auch heute noch von einer grossen künstlerischen Begabung.

## *II. Mauritius im Bildprogramm der Kapellbrücke*

Heute beginnt der Bilderzyklus auf der Kapellbrücke mit dem Wilden Mann von Reiden, dem herkömmlichen Schildhalter des Luzerner Wappens und zugleich Sinnbild für den überzeugend-kräftigen Menschenschlag im Kanton Luzern. Bis zur ersten Verkürzung der Kapellbrücke im Jahre 1833 begann die Kapellbrücke in der Vorhalle des

3 Adolf Reinle, *Die Kunstdenkmäler des Kantons Luzern*. Band II. Die Stadt Luzern. I. Teil, S. 85.

4 *Ebenda*.

5 *Ebenda*.

1948 abgerissenen, spätgotischen Wohnhauses, dem Freienhof, und führte danach über die Reuss zur Peterskapelle am rechten Flussufer. Dort schmückt heute noch ein Frontispiz-Bild mit Wappenpyramide und Löwen als Schildhaltern das Aussenportal. Ein ähnliches Frontispiz-Bild hing damals auch eingangs der Brücke : Löwen stützen beidseitig die Wappenpyramide auf zwei sich zuneigenden Luzerner Wappen die das Reichswappen in der Mitte trugen. Programmatisch aber ist der Vierzeiler unter dem Frontispiz-Bild, den Cysat und Sonnenberg damit dem ganzen Bilderzyklus voranstellten :

*Dass Lucern in gnad erfahre  
Dass sein Nam sich erwahre  
Heut gab gottes Wort Lucern  
Treu's Recht und Heils Latern*

Der Bilderzyklus entwickelt Bild um Bild die Geschichte Luzerns, seines Rechts, seiner weltlichen und himmlischen Heilsverheissungen. Von Anfang an werden die menschlichen Wurzeln (z.B. : Wilder Mann von Reiden) mit den architektonischen (z.B. : Bild des alten, hölzernen Luzerns), den religiösen (z.B. : Lichtwunder der Sankt-Nikolaus-Kapelle / Stiftsgründung im Hof) und militärischen (z.B. : Schützengesellschaft und Bannerträger) geschickt so verknüpft und mit Bildzeugnissen aus der Luzerner Geschichte ergänzt, dass der Besucher, der die Kapellbrücke beschrift, schliesslich zu folgender Einsicht durch die Ansicht der Bilder kommen musste : Glücklich sein muss jener, der Luzerner ist, dem katholischen Glauben angehört und willens ist, für *Stadt und Republic Lucern* treu ins Feld zu ziehen – ihm wird entsprechend weltliches und himmlisches Glück schicksalhaft zufallen.

Der Adressat der sorgfältig durch Cysat konzipierten Botschaft war wohl weniger die Luzernerin oder der Luzerner selbst, als die Besucher von auswärts. Die demografische Situation im Stadtgebiet und die Funktion der Verkehrswege mögen dies verdeutlichen : Die Mehrzahl der Einwohner Luzerns lebte im ersten Viertel des 16. Jh. auf dem rechten Reussufer, d.h. in der heutigen Altstadt Luzerns. Wer von Westen her, vom Brüniggebiet, aus der Richtung von Bern oder Fribourg her zur Stadt kam, durchschritt das Krienser Tor, wählte danach die Kropfgasse (bei der heutigen Jesuitenkirche), um danach über die Vorhalle des Freienhofs auf die Kapellbrücke zu gelangen, beispielsweise, wenn er in diplomatischer Mission das Rathaus in der Altstadt aufsuchen musste. So wurde er der offiziell verordneten Bildfolge über die Luzerner und Schweizer Geschichte ansichtig. Wählte er auf seinem Rückweg erneut die Kapellbrücke, so erlebte er den zweiten Teil des Cysatschen Bildprogramms, zunächst das Leben, Leiden und Sterben des Heiligen Stadtpatrons Leodegar und danach die Heiligenvita des Mauritius. Die beiden Bilderzyklen, die mutmasslich ursprünglich ebenso viele Bilder aufwiesen, wie der Zyklus zur Luzerner und Schweizer Geschichte, bildete nicht nur eine Reverenz an die beiden Stadtpatrone, sondern waren eine Botschaft für den Besucher, welcher die Stadt wieder über die Kapellbrücke zu verlassen trachtete. In Bild und Text wurden auch hier Verknüpfungen zum Zyklus der Luzerner und Schweizer Geschichte eingefügt. Auf dem Kapellbrückebild (KDM-Nr. 110) *Ebroin, der Feind des Heiligen, fällt in der Schlacht* kämpfen die Verbündeten Leodegars unter dem Banner der Bourbonen, deren Hausgarde just die Luzerner stellten. Leodegar und Mauritius bildeten offensichtlich die Laterne des spirituellen Heils, das Cysat und von Sonnenberg auf dem Frontispiz-Bild beim Freienhof angekündigt hatten. Der Bilderzyklus des Heiligen Mauritius folgte

sinnvollerweise dem Leodegar-Zyklus. Der Schutzpatron erinnerte gerade durch die Stellung des ihm zuerkannten Bilderzyklus auf der Kapellbrücke, dass seine Fürsprache im Himmel nicht nur den Luzernerinnen und Luzerner galt, auch nicht nur den Bewohner von St. Moritz GR und St-Maurice VS, sondern allen rechtläubigen Schweizerinnen und Schweizern. Eine jüngst im Kunsthandel aufgetauchte Glasscheibe aus (vgl. *Abbildung*) der Stiftskirche im Hof zeigt dies deutlich : Der Berner Aristokrat von Graffenried stiftete zusammen mit seiner Luzerner Gemahlin zu Beginn des 16. Jh. die Scheibe, welche die Gottesmutter Maria und Mauritius zeigt, für das Luzerner Gotteshaus.

### *III. Rezeptionsgeschichte und Schicksal des Mauritius-Bilderzyklus*

Im 17. und 18. Jh. wurden die Bilder der Kapellbrücke mannigfach restauriert<sup>6</sup>. Ins Zentrum des Interesses rückten allerdings die Bilder mit Szenen aus der Luzerner und Schweizer Geschichte. 1786 erschien das Buch *Nothwendige Erklärung des Martinischen Grundrisses der Stadt Luzern vom Jahre 1597 auf die seither vorgegangenen Veränderungen gegründet*, das mutmasslich der erste Fremdenführer für die Stadt Luzern darstellt<sup>7</sup>. Unter Ziff. 33 *Die Cappelbrugk, daran der Wasserthurn stand* vermerkt der unbekannte Autor : « Die Brücke hat 1333 ihren Anfang genommen, und hält in der Länge 350 Schritte. Nebst der schönen Aussicht über den See, und die hinabströmende Reuss, bleibt sie auch durch die Gemälde von vaterländischen Begebenheiten merkwürdig. »<sup>8</sup> Die Heiligenlegenden bleiben unerwähnt, und in der ersten, systematischen Darstellung der Kapellbrückebilder *Schweizerische Bilder-Gallerie oder Erklärung der vaterländischen Geschichten in den Gemälden auf der Kapell-Brücke zu Luzern*, das der Luzerner Kanonikus Josef Businger im schlesischen Glogau verfasst hatte, unerwähnt und unberücksichtigt<sup>9</sup>. Auch die Brüder Eglin, welche 1846 für die ersten Touristen Luzerns die Kapellbrückenbilder in einer Folge von Kupferstichen reproduzierten, verzichteten auf die Reproduktion der Bilder, welche der Concepteur Renward Cysat den Heiligen Leodegar und Mauritius gewidmet hatte.

So gerieten beide Bilderzyklen in Vergessenheit. Die Fokussierung auf die Szenen aus der Luzerner und Schweizer Geschichte beeinflusste auch nachhaltig die Gestaltung der Hängeordnung auf der Kapellbrücke bei ihrer Verkürzung. Nach dem letzten, grossen Stadtbrand wurde 1833 auf der linksufrigen Reussseite mit dem Brandschutt die (heutige) Bahnhofstrasse errichtet und die Kapellbrücke erstmals verkürzt ; 1898 folgte eine weitere Kürzung im Norden der Brücke, als der Rathausquai errichtet wurde. Die Ratsprotokolle berichten zwar über die Verkürzungen, aber nicht über die Beweggründe, welche die Auswahl der Bilder für die Kapellbrücke steuerten. 1833 wurden in der Folge der ersten Verkürzung der Kapellbrücke die Mauritius-Bilder abgehängt, denn, so zeigte die jüngste Restaurierungskampagne, weisen die Mehrzahl dieser Bilder heute mehr Originalsubstanz aus dem 17. Jh. und weniger unfachmässige Übermalungen,

6 Adolf Reinle, *Die Kunstdenkmäler des Kantons Luzern*. Band II. Die Stadt Luzern. I. Teil, S. 75.

7 Erschienen bei Joseph Aloys Salzmann, Luzern.

8 *Nothwendige Erklärung des Martinischen Grundrisses der Stadt Luzern vom Jahre 1597 auf die seither vorgegangenen Veränderungen gegründet*, S. 22.

9 Josef Businger, *Schweizerische Bilder-Gallerie oder Erklärung der vaterländischen Geschichten in den Gemälden auf der Kapell-Brücke zu Luzern*. Zwei Bände, Luzern (Xaver-Meyer) 1820.

bzw. Retuschen aus dem 19. Jh. und 20. Jh. auf als die Bilder aus dem Bilderzyklus zur Schweizer und Luzerner Geschichte. 1898 wurden die übergrossen Bilder von der Kappelbrücke entfernt, die ursprünglich am nördlichen Ende der Kapellbrücke, unmittelbar bei der Peterskapelle, gehangen haben müssen, Bilder aus der Schweizer Geschichte und zum Leben des Heiligen Leodegar. Die abgehängten Bilder verwanden in einem Depot.

1913, unmittelbar vor dem Ersten Weltkrieg, wurden Kapellbrücke, ihr Bilderzyklus und der Wasserturm unter den Denkmalschutz der Schweizerischen Eidgenossenschaft gestellt. Der Zustand der Bilder war so schlecht, dass im Zeitraum zwischen 1914 bis 1918 unter Leitung von Dr. Robert Durrer<sup>10</sup> die erste nach modernen Prinzipien durchgeführte Restaurierung vorgenommen wurde. Das Journal des Restaurators Jean *Danner, Renovation der Kapellbrücke-Bilder, 1913-1918*<sup>11</sup>, verzeichnet mit Ausnahme eines Bildes aus dem Leodegar-Zyklus ausschliesslich Bilder zur Luzerner und Schweizer Geschichte. Der Bilderzyklus des Heiligen Mauritius jedoch ruhte damals bereits seit achtzig Jahren in einem Depot der städtischen Baudirektion und wurde keinen konservatorischen Massnahmen unterzogen.

Ende der 20er-Jahre des 20. Jh. wurde eine Auswahl der Depotbrückenbilder (überzählige Leodegar- und Mauritius-Bilder) als touristisch wirksames Kuriosum im Wintergarten des Luzerner Casinos ausgestellt ; das Projekt der Luzerner Architekten *Moeri&Krebs* im Zusammenhang mit der rechtsufrigen Verlängerung des Nationalquais (Wettbewerb 1928) sah eine öffentliche Präsentation dieser Bilder zwar vor, blieb allerdings unausgeführt<sup>12</sup>.

Der Brand der Kapellbrücke in der Nacht vom 18. auf den 19. Jh. rief den Wert des Bilderzyklus auf der Kapellbrücke in Erinnerung. Mehr als zwei Drittel der Bilder wurden Opfer des Schadenfeuers. Politiker, Denkmalpfleger und Tourismus-Fachleute beschäftigten sich mit der Frage, wie mit den Lücken, welche der Brand in den Bilderzyklus gerissen hatte, umgegangen werden sollte. Zehn Jahre wurden Konzepte entwickelt und die verworfen, die übrig gebliebenen Bilder kunsttechnologisch untersucht, konserviert und restauriert. Der Mauritius-Zyklus erlebte dabei eine Wiederentdeckung : Die Untersuchung zeigte, dass viele der Bilder aus diesem Bilderzyklus die Handschrift Heinrich Wägmanns am deutlichsten zeigten, und wie deutlich das weltanschauliche Grundkonzept Renward Cysats gerade in diesem Teil der Kapellbrückebilderzyklus erkennbar ist. Die ikonografische und ikonologische Forschung steht allerdings auch hier noch am Anfang.

10 Adolf Reinle, *Die Kunstdenkmäler des Kantons Luzern*. Band II. Die Stadt Luzern. I. Teil, S. 86.

11 Archiv der städtischen Baudirektion.

12 Akten zum Wettbewerb *Spitteler-Quai*, Stadtarchiv Luzern.



Abb. 1 : Légende (image trop petite: 300%)



## Ausgaben und Übersetzungen

### *Bericht des Eucherius Episcopus Lugdunensis*

- *Passio Agaunensium Martyrum* (Inc. Sanctorum passionem martyrum), ed. C. Wotke, CSEL 31 (1894), 165-172.

- *Passio martyrum Acaunensium* (Inc. Sanctorum passionem martyrum), ed. B. Krusch, in : MGH, SRM, III, Hannover 1896 (Nachdruck 1977/1995), 20-41 (32-39 : Passio ; 39-40 : Epistula ad Salvium episcopum).

### *Übersetzungen / Traductions :*

- E. Gros, *Le pèlerin à St-Maurice d'Agaune en Valais*, Fribourg 1884, 8-19 ; trad. rév. St-Maurice 1906, 7-16 (reproduit dans: Association du Vieux Saint-Maurice, Bulletin N° 1, *Le martyre de Saint Maurice et de ses compagnons*, 1979, Annexe ; M. Parvex, *Le Martyre de saint Maurice et de ses compagnons*. Considérations historiques et militaires, Saint-Maurice 1980, Annexe ; M. Parvex, *Le Martyre de saint Maurice et de ses compagnons*. Considérations historiques et militaires, Sion : École valaisanne (Document d'histoire no 3) 1980, Annexe).

- J. Büttler, *Die Thebäische Legion*, 1951, 13-22.

- E. Gegenschatz, 'Der Bericht des Eucherius über das Martyrium des hl. Mauritius und der, Thebäischen Legion', in : *Neue Perspektiven*. Klassische Sprachen und Literaturen 23 (1989), 96-140 (104-109 : Text ; 109-115 : Übersetzung ; 115-126 : Erläuterungen).

- D. Woods, *The Origin of the Cult of St. Maurice*, [www.ucc.ie/milmart/maurorig.html](http://www.ucc.ie/milmart/maurorig.html) (September 2005).

### *Passio anonyma*

La passion anonyme de saint Maurice d'Agaune (Inc. Temporibus Diocletiani), éd. critique avec traduction française par E. Chevalley, dans: *Vallesia* 45 (1990), 37-120.

### *Deutsche Übersetzung/Traduction allemande:*

- P. Mueller, Mauritius, Zeuge seines Glaubens. Die Einsiedler Version X2 der Passion des Heiligen Mauritius, in : *Beiträge zur Geschichte des Erzbistums Magdeburg*, Leipzig 1968, 179-191 (=idem, in : C. Köhler, *Mauritiuskirchen in deutschen Landen*, Hannover 1986, 7-13).



## Inhaltsverzeichnis / Table des matières

Vorwort der Herausgeber / Avant-propos des éditeurs	1
Programm des Kolloquiums / Programme du colloque	3
JEAN-MICHEL CARRIÉ Des Thébains en Occident ? Histoire militaire et hagiographie	9
MICHAEL ALEXANDER SPEIDEL Die Thebäische Legion und das spätromische Heer	37
JOACHIM SZIDAT Die Reichs- und Provinzverwaltung während der Ersten Tetrarchie und das Martyrium der Thebäischen Legion	47
JEAN-JACQUES AUBERT L'insignifiance de la négritude : Maurice le Maure	57
MARTINE DULAËY Eucher exégète : l'interprétation de la Bible en Gaule du Sud dans la première moitié du V <sup>e</sup> siècle	67
BEAT NÄF Eucherius von Lyon, Theodor von Octodurus und ihre Legionäre : Zu den historischen Bedingungen einer hagiographischen Geschichtsdeutung	95
FRANÇOISE PRÉVOT Recherches prosopographiques autour d'Eucher de Lyon	119
PHILIPPE BRUGGISSER <i>Passio interpretis</i> . Les tourments du traducteur de la « Passion des martyrs d'Agaune » par Eucher du Lyon	139
WERNER STEINMANN Eucherius : <i>Passio Acaunensium Martyrum</i> . Bemerkungen zu Sprache und Stil in Prolog und Reden	157
OTTO WERMELINGER Die inventio martyrum bei Theodorus und Ambrosius : Die Frage der Priorität	163
CAROLA JÄGGI Die Verehrung der Thebäerheiligen in Spätantike und Frühmittelalter : Was sagen die archäologischen Quellen ?	173

JEAN-MICHEL ROESSLI	
Le martyr de la Légion Thébaine et la controverse autour de l'historicité du XVI <sup>e</sup> au XVIII <sup>e</sup> siècles	193
HANS REINHARD SEELIGER	
Die Ausbreitung der Thebäer-Verehrung nördlich und südlich der Alpen	211
KARLA POLLMANN	
Poetische Paraphrasen der Passio Acaunensium Martyrum des Eucherius von Lyon	227
JEAN-LOUIS FEIERTAG	
Les sources littéraires du plaidoyer des Thébains adressé à l'Empereur dans la <i>Passio Acaunensium Martyrum</i> (chap. 9) attribuée à Eucher de Lyon (BHL 5737 - 5739)	255
MARTIN KLÖCKENER	
« ... legio sancta pro tui nominis confessione meruit uictoriae palmam ... » Die Märtyrer der Thebäischen Legion in den Gebetstexten der eucharistischen Liturgie der Westkirchen bis um das Jahr 1000	265
HANS-RUDOLF MEIER	
Die Neuinszenierung der Thebäerheiligen im ausgehenden Mittelalter	311
MICHAELA ZELZER	
Zur Überlieferung und Rezeption der Passio Acaunensium Martyrum	325
ALESSANDRA ANTONINI	
Les origines du monastère de Saint-Maurice d'Agaune - un héritage à étudier et protéger	331
GEORGES DESCEUDRES	
Die Richtstätte der Thebäischen Legion als sekundärer Kultplatz	343
MARIE-ANNE VANNIER	
Le martyr comme <i>exemplum</i> pour le moine-évêque Eucher	359
PIERRE-YVES FUX	
Les patries des martyrs. Doctrine et métaphores chez les poètes Damase, Ambroise, Paulin de Nole et Prudence	365
FRANÇOIS DOLBEAU	
Trois sermons latins en l'honneur de la Légion Thébaine	377
ERIC CHEVALLEY, JUSTIN FAVROD, LAURENT RIPART	
Eucher et l'Anonyme : les deux Passions de saint Maurice	423
KLAUS ZELZER	
Die Identifizierung der « Instituta de informatione Acaunensis coenobii » : eine rätselhafte monastische Dreiecksgeschichte	439
FRANÇOIS WIBLE	
Dans le Valais du Bas-Empire : Une bataille à St-Maurice	447
GUIDO FACCANI	
Kathedrale und Sedesort : Bemerkungen zu den Anfängen der Pfarreikirche Notre-Dame von Martigny (VS)	455
RITA LIZZI TESTA	
Il culto dei martiri tebei nell'Italia nordoccidentale : un veicolo di cristianizzazione (VS)	461

Ueli Habegger

In Luzern in Vergessenheit geraten : der Schutzpatron Mauritius und sein  
Bilderzyklus auf der Kapellbrücke

477

Anhang : Ausgaben und Übersetzungen / Editions et traductions

483