

PARADOSIS

Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie

I

LEONHARD WEBER

HAUPTFRAGEN DER MORALTHEOLOGIE
GREGORS DES GROSSEN

EIN BILD ALTCHRISTLICHER LEBENSFÜHRUNG

PAULUSVERLAG • FREIBURG IN DER SCHWEIZ

1947

Vorliegende Sammlung will Untersuchungen aus dem Gebiete der altchristlichen Literatur und Theologie unter dem Namen PARADOSIS vereinen. Der griechische, in der frühesten theologischen Terminologie gut beheimatete Titel wurde gewählt, um verschiedensprachigen Arbeiten Aufnahme gewähren zu können, ohne dadurch die Zitation umständlicher zu gestalten. Er offenbart auch eine grundsätzliche Haltung und ein Programm. Christliche Theologie wurzelt wesensgemäß in der Vergangenheit. Nur in der lebendigen Verbundenheit mit ihr kann sie sich fortentwickeln. Jede auch noch so bescheidene Klärung der *Überlieferung* und *ihrer Quellen* ist daher Beitrag an die Theologie der Gegenwart.

Freiburg i. d. Schweiz.

OTHMAR PERLER.

PARADOSIS

Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie

I

LEONHARD WEBER

HAUPTFRAGEN DER MORALTHEOLOGIE
GREGORS DES GROSSEN

EIN BILD ALTCHRISTLICHER LEBENSFÜHRUNG

PAULUSDRUCKEREI · FREIBURG IN DER SCHWEIZ

1947

Die kirchliche Druckerlaubnis erteilt
das bischöfliche Ordinariat des Bistums Basel in Solothurn.

SEINEN ELTERN
IN VEREHRUNG UND DANKBARKEIT
GEWIDMET

VORWORT

Die vorliegende Arbeit ist die Frucht einer Dissertation, die ich im Sommersemester 1943 der hohen Theologischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz zur Erlangung der Doktorwürde eingereicht habe. Sie entstammt einer Anregung von J. M. Ramírez O. P. und wurde verfaßt unter der Leitung von Herrn Prof. Dr. Otmar Perler, Ordinarius für Patristik, Dogmengeschichte und christliche Archäologie.

In Ehrerbietung gegenüber meinen zahlreichen Lehrern werde ich stets mit Freuden an meine Studienjahre 1932/37 und 1940/43 zurückdenken.

Daß diese Arbeit die neue Schriftenreihe «Paradosis» eröffnen darf, weiß ich als besondere Ehre dankbar zu schätzen. Nicht vergessen möchte ich die Hilfe jener, die mir bei der Überprüfung der Belegstellen und bei der Korrektur der Druckbogen selbstlos beigestanden sind.

INHALTSÜBERSICHT

Vorwort	v
Inhaltsübersicht	vii
Verzeichnis der Abkürzungen	xii
Einführung	1
Gregor der Große im Urteil verschiedener Zeiten und Richtungen — Rundschreiben Papst Pius' X. zum Gregor-Jubiläum — Vermehrtes Interesse der Gegenwart für sittliche Belange — Würdigung Gregors als Moralthologen: Zweck vorliegender Arbeit — Einschlägige Literatur — Quellen: Gregors Werke — Einteilung.	

I. TEIL

Charakteristische Elemente der Moralthologie Gregors	14
Werke Gregors hauptsächlich moralthologischer Natur — Wesenszüge seiner Moral: zeitgebunden, glaubenstreu, lebensnah.	
1. KAPITEL	
Das Merkmal der Zeit	14
Keine Darstellung der Zeitgeschichte, sondern Würdigung der Zeitverbundenheit Gregors — Gregors überzeitliche Bedeutung — Zeitaufgeschlossene Moralthologie trotz bewußter Betonung der unabänderlichen Offenbarungswahrheiten.	
1. Das Zeitgeschehen	15
Politische und wirtschaftliche Umwälzungen — Drang nach sicherer Geborgenheit — Niedergang der staatlichen Institutionen — Aufstieg der Kirche — Geräuschvolles Äußeres — Innerer Wandel.	
2. Gregors Arbeit für die Zeit	18
Gregors Ausbildung mehr praktisch als theoretisch — Weltüberlegenheit — Seine Sorge für die materiellen Bedürfnisse aller, um so den Weg zu den seelischen Nöten der Menschen zu finden — Durch Sprachform und Schrifttum — Malerei, Liturgie, Kirchengesang.	

3. Gregors Problemstellung im Geiste der Zeit	28
Der Sinn des Lebens konkret gesehen — Positive Auswertung der schweren Zeitumstände — Kampf gegen den Unglauben — Lösung von Glaubensschwierigkeiten — Ausschaltung unnötiger Reibungen — Lieblingsfragen — Verdrängung schwieriger und unliebsamer Probleme.	
2. KAPITEL	
Das Moment des Glaubens und der Wissenschaft.	38
Glaubenstreue als dominierendes Element — Glaube und Wissen — Besondere Berücksichtigung des Wissenschaftlichen bei Gregor.	
1. Quellen	40
Die Frage nach den genauen Quellen Gregors wahrscheinlich unlösbar — Die geistigen Linien: Augustin, Dionysius Exiguus, Hieronymus, Cassiodorus Senator, Agapet I. — Der Liber Pontificalis — Die Regula sancti Benedicti — Gregors Hauptquelle: die Heilige Schrift — Die Tradition — Cicero, De officiis.	
2. Methode, System, Entwicklung	53
Exhortative statt Definitionen — Aufzählungen, Gruppierungen, Einteilungen — Sentenzen — Sprichwörter und Wortspiele — Gregors Beweisführungen — Das Schriftargument: Literal-sinn, Allegorie, Akkommodation — Das biblische Beispiel — Die Beispielerzählung — Das Ratiocinium — Der Analogiebeweis — Vergleiche, Antithesen, Symbole — Großangelegte Beweisführungen — Zitate heidnischer Schriftsteller.	
Kein wissenschaftliches System — Gregors Theologie biblisch und thematisch, aber nicht systematisch — Das « System »: Glaube und Leben.	
Keine wissenschaftliche Lehrentwicklung — Wille zur Anpassung — Persönliche Wandlungen — Herrscher und Diener — Entwicklung zur Milde — Vom Idealismus zum Realismus — Angst vor dem Tode.	
3. KAPITEL	
Die christliche Lebensform	75
Angewandte Moral — Kasuistik — Ungebeugte Grundsatz-treue und psychologische Anpassungsfähigkeit — Die Moral als christliche Lebensform.	
1. Das Vorbild des eigenen Lebens.	76
Gregors Leben als Erfahrung — Umwege oder Fügungen der Gnade — Dreikapitelstreit — Schwache Gesundheit — Schmerzliche Umstellungen — Rechtspositivismus — Gregors Leben als Beispiel — Nachfolge Christi.	

2. Verbindung von Psychologie und Moral.	83
Moralpsychologische Einzelschilderungen — Scheinbare und geläuterte Tugend — Die Psychologie der Sünde und der Versuchung — Verschiedene Sünder und deren rechte Ermahnung — Die seelische Verfassung der Häretiker — Freundschaft, Freude, Leid.	
Caspars Kritik am Verhalten Gregors gegenüber den verschiedenen Klassen von Menschen — Der Vorwurf des « zweifachen Maßstabes » — Gregors Nachgiebigkeit bei Venantius angeblich « typisch » für sein Verhalten zum Staatskirchentum — Die wahre Ursache der Nachgiebigkeit Gregors — Die Kunst der Seelenführung — Theoctista — Die soziale Frage — Theodor, Narses, Esychia, Domnica, Gregoria, Rusticiana — Die Frankenkönige, Brunichilde — Die rechte Verbindung von Strenge und Milde: Gregors Hauptschwierigkeit — Gregor und Phokas — Nochmals Gregors Verhältnis zu Venantius und zum Staatskirchentum.	

II. TEIL

Moraltheologischer Lehrgehalt der Schriften Gregors . .	105
Gregor nur soweit Theologe als Katechet — Keine umfassende Darstellung der Moral — Die einzelnen Fragen in den verschiedenen Werken zerstreut und nach dem praktischen Bedürfnis behandelt.	
1. KAPITEL	
Die Zweckbestimmung des Menschen	106
Nur konkret erörtert — Theorie spärlich — Nirgends thematisch durchgeführt — Reich an einzelnen Elementen.	
1. Berufung des Menschen als Ebenbild Gottes zum ewigen Leben.	106
Der Mensch als vernünftiges Wesen innerhalb der sichtbaren Schöpfung besonders ausgezeichnet — Naturgegebene Ebenbildlichkeit des Menschen von Gregor anerkannt, aber von der übernatürlichen nicht immer scharf unterschieden.	
Gottes Ebenbild in der vernünftigen Menschennatur ist Grundlage für die Berufung des Menschen zum ewigen Leben — Der Mensch deshalb nach Gottes Ebenbild geschaffen, weil für die Ewigkeit bestimmt — Beweisführung aus der Zielstrebigkeit und dem Glückseligkeitsdrang bei Gregor noch unentwickelt.	
2. Weltwertung und Weltverachtung.	116
Weltbeurteilung im Zusammenhang mit der Zweckbestimmung des Menschen, ein Lieblingsthema Gregors — Vorrang der ewigen Güter — Übel der Welt — Vergänglichkeit — Sinn des irdischen Lebens — Positive Weltbewertung — Weltverneinung	

	und Weltverachtung — Möglichkeit einer diesbezüglichen Lehr- entwicklung Gregors.	
3.	Der Himmel als Ziel des Menschen	128
	Ewigkeit und Vollkommenheit des Himmels — Übernatürliche Glückseligkeit — Inhalt des Himmelsglückes — Gottesschau — Glorienlicht — Himmlische Gottesliebe — Glückseligkeit als Genuß — Verklärung des Leibes — Vollendete Freiheit der Gotteskinder.	
2.	KAPITEL	
	Der Weg der Gnade und der Tugend	140
	Natur und Gnade — Notwendigkeit der Gnade — Gregors theo- logische Gedankenreihe : Paradiesische Unschuld, Sündenfall, Erlösung durch Christus, Erneuerung der Menschheit in der Gnade.	
1.	Gnaden und Gnadengaben	141
	Wortgebrauch — Ungeschaffene und geschaffene Gnade — Gnade des Schöpfers und des Erlösers — Übernatürliche und natürliche Gnade — Innere und äußere Gnade — Gratiae gratis datae und gratiae gratum facientes. Außerordentliche Gnadengaben und ordentliche Gnadenvoll- macht — Gregors ausführliche Lehre von den Gnadengaben, im Gegensatz zu seiner Wundersucht durchaus nüchtern und korrekt.	
2.	Die heiligmachende Gnade.	165
	Aktuelle Gnade und heiligmachende Gnade — Heiligmachende Gnade als innere Gerechtigkeit — Gaben der Vollkommenheit — Wirkungen der heiligmachenden Gnade: Heiligkeit, neues Leben, Teilnahme an Gottes Wesen, Vergöttlichung des Menschen, Innewohnen Gottes, Gotteskindschaft — Natur der heilig- machenden Gnade.	
3.	Die Ursachen der Gnade. Gnade und Freiheit. Gnadenmittel.	174
	Unverdienbarkeit der Gnade — Gott als Urheber der Gnade — Das Gnadenwalten des Heiligen Geistes — Die Frage nach der letzten Ursache der Begnadigung — Das Prädestinations- problem. Die aktuelle Gnade — Aktuelle Gnade, freier Wille, menschliches Verdienst — Freiheit zum Guten — Über- natürlich gefestigte Freiheit — Unfehlbarkeit der Gnade. Gnadenmittel — Sakramente — Taufe und Eucharistie — Schriftlesung, Predigt — Gebet, Tugendwerke.	

4. Die eingegossenen Tugenden und die Gaben des Heiligen Geistes	193
Gnade und Tugend — Glaube, Hoffnung, Liebe — Die sieben Gaben des Heiligen Geistes — Ihre bleibende, tugendähnliche Wirklichkeit in der Seele des Menschen — Die fragliche Lehre Gregors von den eingegossenen Kardinaltugenden — Ausdeutung und Bewertung der einschlägigen Texte.	
5. Die sittlichen Tugenden im einzelnen	211
Die Kardinaltugenden Gerechtigkeit, Klugheit, Sturkmur und Mäßigung als Grundpfeiler — Zucht, Enthalturkeit, Keuschheit, Gehorsam, Mitgefühl, Barmherzigkeit, Geduld — Die Demut als Mutter und Meisterin aller Tugend.	
3. KAPITEL	
Die sündhafte Verirrung des Menschen	223
Das Problem der Sünde, weil mit der Geschichte der Menschheit verbunden, von Gregor häufig behandelt — Moralisch-praktisch, psychologisch-seelsorglich.	
1. Sündenfall und Erbschuld	224
Der Sündenfall an Hand der Genesis erklärt — Der Stolz als Ursache des Sündenfalls — Folgen des Sündenfalls — Verlust der inneren Gerechtigkeit — Verdunkelung des Geistes — Schwächung des Willens — Disharmonie zwischen Geist und Fleisch.	
Die Erbschuld — Übermittelt durch den Akt der physischen Zeugung — Geschlechtliche Begierde — Ehe und Jungfräulichkeit — Kreatianismus und Traduzianismus.	
2. Persönliche Sünde und Versuchung zur Sünde. Das Laster	234
Natur der Sünde — Sünde als Übel — Arten und Stufen der Sünde — Der Teufel als Versucher — Sünde ist Ursache und Strafe der Sünde — Sündhafte Verblendung — Wurzelsünden. Sünde und Laster — Das System der Hauptlaster — Konnex der Laster — Laster und Versuchung.	
3. Die Überwindung der Sünde.	244
Überwindung des Bösen durch Gottes Barmherzigkeit oder Gottes Gerechtigkeit — Mitwirkung des Menschen zum göttlichen Verzeihen in Zucht und Zerknirschung — Wesen und Umstände der Buße — Stellvertretende Sühne — Verwerfung des verstockten Sünders — Gericht und Verdammnis — Ewigkeit der Höllestrafe.	
Schlußwort	257
Literaturverzeichnis	259
Register	269

VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN

Werke Gregors.

- Dial = Dialogorum libri quattuor de vita et de miraculis patrum
Italicorum et de aeternitate animarum.
Ep = Gregorii I papae registrum epistolarum.
HEv = Quadraginta homiliarum in Evangelia libri duo.
HEz = Homiliarum in Ezechielem prophetam libri duo.
Mor = Moralia libri sive expositio in librum beati Job.
Reg = Regulae pastoralis liber.

Die Ep sind nach der Registerausgabe von P. Ewald und L. M. Hartmann zitiert; die übrigen Werke Gregors nach J. P. Migne.

Die Fundstellenbezeichnungen der einzelnen Texte erfolgen ausschließlich durch arabische Ziffern; Beistrich bedeutet Unterordnung, Punkt Beiordnung. Bei den HEz und den Mor bezeichnet die erste Ziffer das Buch, die zweite die Homilie oder das Kapitel, die dritte die Nummer. Bei den Dial und der Reg bezeichnet die erste Ziffer das Buch, die zweite das Kapitel; bei den HEv die Homilie und die Nummer. Bei den Ep bezieht sich die erste Ziffer auf das Pontifikatsjahr Gregors, die zweite gibt die Briefnummer innerhalb dieses Jahres an. — Zur schnelleren Orientierung wurden in Klammern (abgesehen von bloßen Aufzählungen) immer der Band, die Spalten- oder Seitenzahl (und für die Ep manchmal auch die Zeile) angegeben.

Heilige Schrift.

Die einzelnen Bücher der Heiligen Schrift sind, soweit sie überhaupt genannt werden, grundsätzlich mit folgenden Abkürzungen bezeichnet:

Gn Ex Lv Nm Dt Jos Jdc Rt 1 Sm 2 Sm 1 Rg 2 Rg 1 Par
2 Par Esd Neh Tb Jdt Est Jb Ps Prv Ecl Eccl Sap Ecl Is Jr
Lm Bar Ez Dn Os Jl Am Ab Jn Mich Nah Hab Sph Ag Zch Ml
1 Mach 2 Mach

Mt Mc Lc Jo Act Ro 1 Cor 2 Cor Gal Eph Phil Col 1 Th 2 Th
1 Tm 2 Tm Tit Phm Heb Jc 1 Pt 2 Pt 1 Jo 2 Jo 3 Jo Jud Apc.

Literaturangaben.

Die vollständigen Buchangaben zu den meist nur mit dem Autornamen angeführten Werken finden sich im Literaturverzeichnis am Ende dieser Schrift. Die eingeklammerten Zahlen, die fast jedem Nachweis beigegeben sind, stimmen mit der Numerierung des Verzeichnisses überein und dienen der richtigen Auffindung.

EINFÜHRUNG

Papst Gregor I. hat im Urteil der vergangenen Jahrhunderte eine weit höhere Wertschätzung erfahren als in dem der neueren Zeit. An die tausend Jahre wurde Gregor mit Ambrosius, Hieronymus und Augustinus als einer der vier großen abendländischen Kirchenlehrer verehrt¹, ohne daß man diese Auszeichnung ernstlich als übertrieben erachtet hätte. Sicher haben äußere Umstände wie immer das ihrige dazu beigetragen. Denn im geistigen und kulturellen Niedergang des erlöschenden Altertums steht Gregor eben als *der Große* da. Er ist ein letzter Vertreter des alten Römertums, aber dessen ungeachtet ist er bis hart an die Pforten des Mittelalters vorgedrungen. Die kommenden Generationen konnten ihn nicht übersehen. Er war zu deutlich in ihr Blickfeld eingetreten². Darüber hinaus ist Gregor Mönch und Förderer des benediktinischen Lebensideals. Als Apokrisiar am kaiserlichen Hof und später noch als Papst blieb er soweit als möglich Glied einer klösterlichen Mönchsfamilie. Die Benediktiner haben Gregor mit Recht als den ihrigen angeschaut³. Und darum haben Gregors Schriften in den vielen aufstrebenden Klöstern, die nach und nach zu hervorragenden

¹ Gregors Ehrentitel *der Große* — erstmals Ende 9. Jh. bei Johannes Diaconus: de magno Gregorio beatissimo papa Romano, J. P. MIGNE (3), Bd. 75, S. 213 — ist seit dem 11. Jh. allgemein gebräuchlich. Bonifaz VIII. zählt Gregor (1298) amtlich den *egregii ecclesiae doctores* bei. Vgl. P. LEHMANN (83), S. 220/2.

² Außer den drei Viten und den patristischen Werken von B. ALTANER (12), S. 300/5 und O. BARDENHEWER (13), S. 559/65; (14), Bd. 5, S. 284/301 handeln über Gregors Vorfahren, Leben und Persönlichkeit, sowie über seine Beziehungen zur Zeitgeschichte und seine nachhaltige Bedeutung P. BATIFFOL (16); C. BLASEL (20); TH. BONSMANN (23); E. CARTON DE WIART (37); E. CASPAR (38); (39), S. 306/514; E. CLAUSIER (40); H. DELEHAYE (43); F. H. DUDDEN (46); J. FUNK (7), Bd. 1, Einleitung; E. GIBBON (52); A. HAGGERTY KRAPPE (65); A. HARNACK (67), S. 257/69; H. HOWORTH (71); J. P. KIRSCH (73), S. 703/4; G. J. TH. LAU (77); S. PFAHLER (107); H. VON SCHUBERT (120), S. 189/204; I. SCHUSTER (122); R. SEEBERG (126), S. 37/46; F. X. SEPPPELT (127), Bd. 2, S. 7/39; A. SNOW (129); W. STUHLFATH (135); F. TARDUCCI (137); C. WOLFSGRUBER (155) und andere. Vgl. auch die Artikel von P. GODET (53), H. LECLERCQ (81/2), W. WALTHER (151) in den theologischen Sammelwerken.

³ Vgl. B. ALBERS (11); B. DANZER (42); L. LÉVÊQUE (84); F. TARDUCCI (136).

Kulturträgern der neuen Zeit wurden, nicht bloß begeisterte Aufnahme, sondern auch weltweite Verbreitung gefunden¹.

Niemand wird die Tragweite solcher Umstände gering schätzen. Aber es hieße Gregor vielleicht doch verkennen, wollte man in ihnen die Hauptursache seiner übersäkularen Bedeutung sehen. Ungezählte Geistesmänner sind bei Gregor in die Schule gegangen. Die karolingische Renaissance greift in ihrem Anschluß an das klassische Altertum und die Kirchenväter vorwiegend auf Gregor zurück². Dadurch wird er zu einer ersten Autorität für das ganze Mittelalter. Seine Ideenhaltung und Ausdrucksweise muß dem Mittelalter überhaupt ungemein sympathisch gewesen sein. Denn von Beda und Alkuin läuft Gregors Einfluß wie eine lange Kette mit vielen festverschlungenen Gliedern ununterbrochen weiter bis herab zu Bonaventura, Albertus und Thomas³. Gregor ist ihnen Künder und Zeuge der christlichen Lebensform. Sooft es um praktisch-moraltheologische Belange geht, ist er, abgesehen von den griechischen Philosophen, vielleicht der meist zitierte⁴. Auch später ist Gregors Ansehen nicht so bald erloschen. Von seinen umfangreichen

¹ A. HARNACK (67), S. 259, Anm. 1.

Über die Verbreitung der einzelnen Werke und deren Handschriften orientieren G. Krüger, bei M. SCHANZ (114), S. 605/23 und M. MANITIUS (93), Bd. 1, S. 92/106. Bezüglich des *Registrum epistolarum* vgl. die einführenden Bemerkungen von L. M. Hartmann in der Ausgabe von P. EWALD und L. M. HARTMANN (1), sowie deren Vorstudien. Über die äußerst zahlreichen Handschriften der *Regula pastoralis* siehe O. BARDENHEWER (14), Bd. 5, S. 292.

² K. BIHLMEYER (19), Teil 2, S. 73/5; A. HARNACK (67), S. 269/75.

³ Genaue Namensangaben (vorläufig bis Ende 12. Jh.) gibt M. MANITIUS (93); schon das Register (Stichwort: Gregor I.), Bd. 1, S. 740/1; Bd. 2, S. 844; Bd. 3, S. 1112 gewährt einen imponierenden Einblick in die literarische Bedeutung Gregors im Mittelalter. Für das 12. und beginnende 13. Jh. vgl. M. GRABMANN (58), Bd. 2, S. 571.

⁴ Da über Verwendung von Väter-Texten bei den Scholastikern keine Register existieren, lassen sich genaue Angaben nur schwer machen. Als einziges Beispiel seien die Stellen angeführt, an denen Thomas von Aquin in der pars secunda (*Moral*) seiner *Summa theologica* Gregor den Großen zitiert. Interessant ist die Beobachtung, daß in den prinzipiellern und spekulativern Quaestionen Gregor-Zitate relativ selten vorkommen, in den mehr ins Einzelne und Praktische gehenden dagegen äußerst häufig. Dementsprechend ist Gregor, falls bei der Durchsicht kein Zitat übersehen wurde, in der prima secundae in 34 Artikeln 48mal und in der allerdings um die Hälfte größeren secunda secundae in 208 Artikeln 326mal zitiert. Im einzelnen ergibt sich folgendes Bild:

a) In der *prima secundae* finden sich Gregor-Zitate in den Quaestionen über die Glückseligkeit: 3, 7; 4, 7; 5, 2; die Moralität der menschlichen Handlungen: 18, 9; den Zorn: 48, 2. 3. 4; die Unterscheidung der Tugenden: 57, 1; 58, 4; die Kardinaltugenden: 61, 2. 4; die Verknüpfung und Fortdauer der Tugenden: 65, 1; 67, 1; die Gaben: 68, 1. 2. 3. 5. 6. 8; die Unterscheidung und Vergleichung der

EINFÜHRUNG

Papst Gregor I. hat im Urteil der vergangenen Jahrhunderte eine weit höhere Wertschätzung erfahren als in dem der neueren Zeit. An die tausend Jahre wurde Gregor mit Ambrosius, Hieronymus und Augustinus als einer der vier großen abendländischen Kirchenlehrer verehrt¹, ohne daß man diese Auszeichnung ernstlich als übertrieben erachtet hätte. Sicher haben äußere Umstände wie immer das ihrige dazu beigetragen. Denn im geistigen und kulturellen Niedergang des erlöschenden Altertums steht Gregor eben als *der Große* da. Er ist ein letzter Vertreter des alten Römertums, aber dessen ungeachtet ist er bis hart an die Pforten des Mittelalters vorgedrungen. Die kommenden Generationen konnten ihn nicht übersehen. Er war zu deutlich in ihr Blickfeld eingetreten². Darüber hinaus ist Gregor Mönch und Förderer des benediktinischen Lebensideals. Als Apokrisiar am kaiserlichen Hof und später noch als Papst blieb er soweit als möglich Glied einer klösterlichen Mönchsfamilie. Die Benediktiner haben Gregor mit Recht als den ihrigen angeschaut³. Und darum haben Gregors Schriften in den vielen aufstrebenden Klöstern, die nach und nach zu hervorragenden

¹ Gregors Ehrentitel *der Große* — erstmals Ende 9. Jh. bei Johannes Diaconus: *de magno Gregorio beatissimo papa Romano*, J. P. MIGNE (3), Bd. 75, S. 213 — ist seit dem 11. Jh. allgemein gebräuchlich. Bonifaz VIII. zählt Gregor (1298) amtlich den *egregii ecclesiae doctores* bei. Vgl. P. LEHMANN (83), S. 220/2.

² Außer den drei Viten und den patristischen Werken von B. ALTANER (12), S. 300/5 und O. BARDENHEWER (13), S. 559/65; (14), Bd. 5, S. 284/301 handeln über Gregors Vorfahren, Leben und Persönlichkeit, sowie über seine Beziehungen zur Zeitgeschichte und seine nachhaltige Bedeutung P. BATIFFOL (16); C. BLASEL (20); TH. BONSMANN (23); E. CARTON DE WIART (37); E. CASPAR (38); (39), S. 306/514; E. CLAUSIER (40); H. DELEHAYE (43); F. H. DUDDEN (46); J. FUNK (7), Bd. 1, Einleitung; E. GIBBON (52); A. HAGGERTY KRAPPE (65); A. HARNACK (67), S. 257/69; H. HOWORTH (71); J. P. KIRSCH (73), S. 703/4; G. J. TH. LAU (77); S. PFAHLER (107); H. VON SCHUBERT (120), S. 189/201; I. SCHUSTER (122); R. SEEBERG (126), S. 37/46; F. X. SEPPPELT (127), Bd. 2, S. 7/39; A. SNOW (129); W. STUHLFATH (135); F. TARDUCCI (137); C. WOLFSGRUBER (155) und andere. Vgl. auch die Artikel von P. GODET (53), H. LECLERCQ (81/2), W. WALTHER (151) in den theologischen Sammelwerken.

³ Vgl. B. ALBERS (11); B. DANZER (42); L. LÉVÊQUE (84); F. TARDUCCI (136).

Kulturträgern der neuen Zeit wurden, nicht bloß begeisterte Aufnahme, sondern auch weltweite Verbreitung gefunden¹.

Niemand wird die Tragweite solcher Umstände gering schätzen. Aber es hieße Gregor vielleicht doch verkennen, wollte man in ihnen die Hauptursache seiner übersäkularen Bedeutung sehen. Ungezählte Geistesmänner sind bei Gregor in die Schule gegangen. Die karolingische Renaissance greift in ihrem Anschluß an das klassische Altertum und die Kirchenväter vorwiegend auf Gregor zurück². Dadurch wird er zu einer ersten Autorität für das ganze Mittelalter. Seine Ideenhaltung und Ausdrucksweise muß dem Mittelalter überhaupt ungemein sympathisch gewesen sein. Denn von Beda und Alkuin läuft Gregors Einfluß wie eine lange Kette mit vielen festverschlungenen Gliedern ununterbrochen weiter bis herab zu Bonaventura, Albertus und Thomas³. Gregor ist ihnen Künder und Zeuge der christlichen Lebensform. Sooft es um praktisch-moraltheologische Belange geht, ist er, abgesehen von den griechischen Philosophen, vielleicht der meist zitierte⁴. Auch später ist Gregors Ansehen nicht so bald erloschen. Von seinen umfangreichen

¹ A. HARNACK (67), S. 259, Anm. 1.

Über die Verbreitung der einzelnen Werke und deren Handschriften orientieren G. KRÜGER, bei M. SCHANZ (114), S. 605/23 und M. MANITIUS (93), Bd. 1, S. 92/106. Bezüglich des *Registrum epistolarum* vgl. die einführenden Bemerkungen von L. M. HARTMANN in der Ausgabe von P. EWALD und L. M. HARTMANN (1), sowie deren Vorstudien. Über die äußerst zahlreichen Handschriften der *Regula pastoralis* siehe O. BARDENHEWER (14), Bd. 5, S. 292.

² K. BIHLMAYER (19), Teil 2, S. 73/5; A. HARNACK (67), S. 269/75.

³ Genaue Namensangaben (vorläufig bis Ende 12. Jh.) gibt M. MANITIUS (93); schon das Register (Stichwort: Gregor I.), Bd. 1, S. 740/1; Bd. 2, S. 844; Bd. 3, S. 1112 gewährt einen imponierenden Einblick in die literarische Bedeutung Gregors im Mittelalter. Für das 12. und beginnende 13. Jh. vgl. M. GRABMANN (58), Bd. 2, S. 571.

⁴ Da über Verwendung von Vätern-Texten bei den Scholastikern keine Register existieren, lassen sich genaue Angaben nur schwer machen. Als einziges Beispiel seien die Stellen angeführt, an denen Thomas von Aquin in der pars secunda (Moral) seiner *Summa theologica* Gregor den Großen zitiert. Interessant ist die Beobachtung, daß in den prinzipiellern und spekulativern Quaestionen Gregor-Zitate relativ selten vorkommen, in den mehr ins Einzelne und Praktische gehenden dagegen äußerst häufig. Dementsprechend ist Gregor, falls bei der Durchsicht kein Zitat übersehen wurde, in der prima secundae in 34 Artikeln 48mal und in der allerdings um die Hälfte größeren secunda secundae in 208 Artikeln 326mal zitiert. Im einzelnen ergibt sich folgendes Bild:

a) In der *prima secundae* finden sich Gregor-Zitate in den Quaestionen über die Glückseligkeit: 3, 7; 4, 7; 5, 2; die Moralität der menschlichen Handlungen: 18, 9; den Zorn: 48, 2. 3. 4; die Unterscheidung der Tugenden: 57, 1; 58, 4; die Kardinaltugenden: 61, 2. 4; die Verknüpfung und Fortdauer der Tugenden: 65, 1; 67, 1; die Gaben: 68, 1. 2. 3. 5. 6. 8; die Unterscheidung und Vergleichung der

Werken existieren allenthalben Auszüge, teilweise auch Übersetzungen ; und neue werden noch gemacht¹. Die deutschen und spanischen

Sünden : 72, 1. 3. 7 ; 73, 5 ; die Ursachen der Sünde : 75, 4 ; 84, 3. 4 ; die Sündenstrafen : 87, 2. 3. 5 ; die läßliche Sünde : 89, 4 ; die Gnade : 109, 8 ; das Verdienst : 114, 4. 10.

b) In der *secunda secundae* ist Gregor zitiert in den Quaestionen über den Glauben, die Gaben des Verstandes und der Wissenschaft, den Unglauben und die den genannten Gaben entgegengesetzten Laster : 1, 4. 5. 7 ; 2, 6. 7. 10 ; 8, 2. 3. 4. 5. 6 ; 9, 3 ; 10, 1. 7. 11 ; 15, 1. 2. 3 ; die Hoffnung, die Gabe der Furcht, die Verzweiflung und Vermessenheit : 17, 1. 4. 6 ; 18, 3 ; 19, 4. 9. 11 ; 20, 4 ; 21, 4 ; die Liebe und deren innere und äußere Wirkungen wie Freude, Barmherzigkeit, Almosen und brüderliche Zurechtweisung : 24, 11 ; 25, 4. 6. 9 ; 26, 2. 8 ; 27, 3 ; 28, 2 ; 30, 1. 2 ; 32, 2 ; 33, 4 ; über Haß, Acedia, Neid, Zwietracht, Wortgezänk, Krieg, Rauferei und Ärgeris : 34, 2. 5. 6 ; 35, 2. 4 ; 36, 1. 2. 4 (im Artikel 4 sind sechs Gregor-Zitate !) ; 37, 2 ; 38, 2 ; 40, 2 ; 41, 2 ; 42, 1 ; 43, 7. 8 ; über das Gesetz der Liebe : 44, 3 ; die Gaben der Weisheit, der Klugheit, des Rates und die ihnen entgegengesetzten Laster : 45, 2. 3. 5 ; 46, 1. 3 ; 47, 4. 14 ; 52, 1. 3 ; 53, 3. 6 ; 54, 2. 3 ; 55, 3. 8 ; die Tugend der Gerechtigkeit : 58, 3 ; das Ansehen der Person : 63, 3 ; über ungerechte Rechtspflege, Schmähung, Ehrabschneidung, Spott, Verwünschung, Wucher : 71, 1 ; 72, 4 ; 73, 3. 4 ; 75, 2 ; 76, 2 ; 78, 2 ; Gebet und Opfer : 83, 4 ; 85, 1 ; über den Schwur : 89, 7 ; den abergläubischen Kult : 93, 1 ; die Simonie : 100, 1. 5 ; die Pietas : 101, 1. 4 ; den Gehorsam und Ungehorsam : 104, 1. 2. 3 (sechs Zitate !). 4 ; 105, 1 ; die Ahndung : 108, 2 ; die Lüge, Verstellung, Prahlerie, Selbstverkleinerung, Liebbedienerei : 110, 4 ; 111, 2. 4 ; 112, 1. 2 ; 113, 1 ; 115, 1 ; über die Habsucht : 118, 6. 7. 8 ; über die Gabe der Frömmigkeit : 121, 1 ; über die Tugend der Stärke : 123, 2. 3. 9. 11 ; das Martyrium : 124, 3 ; die Waghalsigkeit und Eitelkeit : 127, 1 ; 132, 4. 5 ; die Geduld und Ausdauer : 136, 2. 4 ; 138, 2 ; die Gabe und das Gebot der Stärke : 139, 1 ; 140, 2 ; über die Tugend der Mäßigung und die ihr entgegengesetzten Laster : 141, 7 ; 142, 4 ; über die Mäßigkeit in Genuß von Speise, das Fasten, die Schlemmerei und die Trunksucht : 146, 1. 2 ; 147, 2. 5 ; 148, 1. 2. 4. 5. 6 ; 150, 1. 3 ; über die Unkeuschheit : 153, 4. 5 ; 154, 3 ; über Zorn und Grausamkeit : 158, 1. 2. 4. 6. 7 ; 159, 2 ; Demut, Stolz und Bescheidenheit : 161, 2. 6 ; 162, 2. 3. 4. 5. 8 ; 168, 3 ; 169, 1 ; über Prophetie und prophetische Verzückung : 171, 3. 4. 5 ; 172, 1. 3. 4 ; 174, 6 ; 175, 2 ; Weisheitsrede und Wundergabe : 177, 1 ; 178, 1 ; über das aktive und kontemplative Leben und deren Vergleich : 179, 1. 2 ; 180, 1. 2. 4. 5 (fünf Zitate !). 7 (sechs Zitate !). 8 ; 181, 1. 2. 3. 4 ; 182, 1. 2. 3. 4 ; über die Pflichten der verschiedenen Stände im allgemeinen, über den Stand der Vollkommenheit, den Bischofsstand und den Ordensstand : 183, 1. 4 ; 184, 2. 7. 8 ; 185, 1. 2. 3. 4. 5 ; 186, 1. 2. 3. 6. 7. 8. 9. 10 ; 187, 1. 4 ; 188, 1. 2. 4. 5. 6. 7. 8 ; 189, 1. 2. 3. 5. 6. 7. 10.

Es sei hervorgehoben, daß unter diesen Stellen der *Summa theologica* (*pars secunda*) alle unbestritten echten (vgl. S. 12/3) Werke Gregors zitiert sind und auch nur die echten, abgesehen vom sog. *Responsum ad Augustinum*. Von den Gregorzitaten entfallen 157 auf die *obiectioes*, 99 auf das *argumentum sed contra*, 42 auf das *corpus articuli* und 76 auf die *responsiones*.

¹ Nachweise über die mittelalterlichen Auszüge finden sich bei M. MANITIUS (93), Bd. 1, S. 89/100. Die Spezialliteratur zu den Übersetzungen zitiert O. BARDENHEWER (14), Bd. 5, S. 290. 292/5. 297. Weiter sind zu nennen G. BERTONI (18) ; G. BONOLIS (22) ; P. GROSJEAN (63) ; P. N. V. HARTING (68). Einige neuere Übersetzungen sind im Literaturverzeichnis angeführt (5/10).

Mystiker haben ausgiebig zu Gregors Füßen gelernt¹. Selbst in den Kontroversen der Aufklärungszeit ist Gregor noch ein bevorzugter Autor². In den Verteidigungsschriften für die Echtheit des überkommenen Glaubens und insbesondere für die Berechtigung und sittliche Einwandfreiheit kirchlicher Lebensnormen wird sein Name des öfters genannt. Erst die letzten achtzig Jahre mit ihrer streng geschichtlichen Forschungsart haben Gregors Ansehen wesentlich erschüttert³. Seither wird Gregor, besonders in nichtkatholischen Kreisen, wenig mehr geschätzt⁴. Und allgemein gibt man zu, daß Gregor vom rein wissenschaftlich-theologischen Standpunkt aus enttäusche, daß er weder ein bedeutender Gelehrter — der griechischen Sprache war er z. B. trotz seines langen Aufenthaltes in Konstantinopel nicht mächtig⁵ — noch ein spekulativ begabter Theologe sei⁶. Originalität wird ihm aberkannt⁷; er gilt als Reproduzent augustinischer Gedankengänge⁸. Trotz hoher Achtung vor seiner integren Lebensweise und seiner selbstlosen weltumspannenden Arbeit⁹ konstatieren die meisten Forscher voll Bedauern, daß er in seinem edlen Bemühen um Seele und Leib von Priester und Volk den genialen Augustinus verwässert und auf das Niveau einer geistig dekadenten Zeitepoche herabgemindert habe¹⁰. Jede

¹ Eine kurze Übersicht gibt F. LIEBLANG (85), S. 17/8. Dasselbst weitere Literatur zum Gregor-Studium der Mystiker Gertrud der Großen, Heinrich Seuse, Johannes Tauler, Johannes von Kastl, Theresia der Großen, Johannes vom Kreuz, Robert Bellarmin.

² Vgl. die Anmerkungen in den Gregor-Übersetzungen von M. FEYER-ABEND (5/6).

³ Allerdings wurden schon früher Stimmen gegen Gregor laut. So urteilt z. B. Melanchthon in seinem *Sermo de corrigendis adolescentiae studiis* vom 29. August 1518: « . . . Gregorius, quem isti Magnum, ego praesultorem καὶ δαδοῦχον theologiae pereuntis voco ». *Corpus Reformatorum*, begonnen von K. G. BRETSCHEIDER, Halle 1827, Bd. 11, S. 16.

⁴ Vgl. F. H. DUDDEN (46), Bd. 2, besonders S. 285/90; A. HARNACK (67), S. 258/9. 263 Anm. 2. 266/9 (Harnack erwähnt auch einige positive Züge: S. 258 Anm. 1. 263 Anm. 1); TH. MOMMSEN (98), S. 43.

⁵ Gregor selbst betont das in seinen Briefen öfters: Ep 1, 28 (1, 41, 20/2); 3, 63 (1, 225, 5/6); 7, 27 (1, 474, 2/6); 7, 29 (1, 476, 1/2); 10, 21 (2, 258, 27/30); 11, 55 (2, 330, 6/7). Vgl. H. STEINACHER (131).

⁶ K. BIHLMAYER (19), Bd. 1, S. 320.

⁷ Vgl. etwa B. ALTANER (12), S. 304; F. H. DUDDEN (46), Bd. 2, S. 286; A. HARNACK (67), S. 258.

⁸ Eine Feststellung, die gleich einem Refrain immer wiederkehrt. Vgl. unten S. 42.

⁹ Vgl. unter anderen F. GÖRRES (56), S. 592.

¹⁰ F. H. DUDDEN (46), Bd. 2, S. 285/95; A. HARNACK (67), S. 259. 266; R. SEEBERG (126), S. 37. 45/6; H. VON SCHUBERT (120), S. 200/1; und andere.

überdurchschnittliche Wertschätzung Gregors erscheint ihnen darum als « Verhimmelung eines recht kleinen großen Mannes »¹.

Papst Pius X. hat Gregors Andenken anlässlich der Zentenarfeier zur 1300jährigen Wiederkehr seines seligen Heimganges mit einem Rundschreiben² geehrt. Der Widerhall aber, den das Rundschreiben in der Gelehrtenwelt erfahren hat, war nicht groß³. An der negativen Einstellung gegenüber Gregor änderte es jedenfalls wenig. Der Zeitpunkt war dafür noch nicht gekommen. Erst nach und nach setzte sich die Erkenntnis durch, daß die vorherrschend intellektualistisch orientierte Beurteilungsweise den Fähigkeiten einer Persönlichkeit nicht unbedingt gerecht werde. Zwar hatte man schon mehr als einmal fest betont, daß Gregor der Moralthologe und Praktiker unter den Kirchenvätern sei⁴. Aber gerade diese Zweige der Theologie waren weitherum in Mißkredit geraten. Sie zählten nicht und trugen dementsprechend zum Ansehen Gregors wenig bei. Im Mittelalter war das umgekehrt. Man schätzte Gregor, weil er es verstanden hatte, die christlichen Lebensideale im geoffenbarten Glauben zu schöpfen und mitten ins wirkliche Leben zu stellen. So wurde er zu einer ersten Autorität für Moral, Asketik und Mystik⁵.

¹ TH. MOMMSEN (98), S. 43.

² *Jucunda sane* (109). — Aus dem Leben und den Werken Gregors wählt der Papst bestimmte Züge aus und stellt sie den Menschen des beginnenden 20. Jh. mahnend vor die Augen: Glaube und Vertrauen in die von Christus gestiftete Kirche (S. 195/8); aufgeschlossene Liebe zum übernatürlichen Leben der Gnade (S. 198/9); Abscheu vor dem eitlen Aufputz einer gottfremden Wissenschaft (S. 199/206); sorgfältige Auswahl würdiger Weihekandidaten (S. 206/10); zeitverbundene Überzeitlichkeit der Kirche (S. 210); Segen der Offenbarung für Wissenschaft und Kunst (S. 210/2). Gregor, so sagt Pius X., hat alle diese Wohltaten seiner Zeit und seiner Nachwelt erwiesen (S. 212). Er war ein unvergleichlicher Mann (S. 189), eine glanzvolle Zierde der Kirche (S. 190), ein kluger Hausvater Christi, ein wirklicher Verwalter Gottes (S. 191).

³ Allerdings erschienen bei Anlaß des Gregor-Jubiläums sowohl kirchlicher als auch außerkirchlicherseits einige Aufsätze und wissenschaftliche Arbeiten. Vgl. etwa B. ALBERS (11); G. BERTONI (18); C. BLASEL (20); G. BONOLIS (22); H. DELEHAYE (43); I. SCHUSTER (122); A. SEPULCRI (128); C. VIVELL (144/5).

⁴ F. GÖRRES (56), S. 592; (57), S. 492.

⁵ In der Einheit und Einheitlichkeit seines theologischen Denkens — eine Tatsache, die übrigens nicht Gregor allein angeht, sondern die Theologen der ganzen alten und hochmittelalterlichen Zeit — waren Asketik und Mystik allerdings nicht von der Moral unterschieden. Die Moral selber ordnete sich als ein Teil der kirchlichen Lehrverkündigung der Dogmatik ein. Denn die ganze theologische Wissenschaft stand in engstem Anschluß an die Heilige Schrift und erhielt so ihr bewunderungswürdig einheitliches Gepräge. Vgl. F. LIEBLANG (85), S. 24/5; ferner E. KREBS, *Die Wertprobleme und ihre Behandlung in der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. B. 1917, S. 18/22.

In den Wirrnissen der Jetztzeit ist das Interesse für moraltheologische Belange neu erwacht. Die Moraltheologie selber hat sich von der einseitig kasuistischen Betrachtungsweise abgewendet und ringt in bewußter Angliederung an die Heilige Schrift und die Väter nach jener glaubenstiefen Einsicht, mit der allein sie die neuartigen Lebensfragen der Gegenwart im überlieferten Geist der christlichen Offenbarung zu lösen vermag. Aus diesem Bemühen heraus entstand auch die vorliegende Schrift. Sie setzt sich zum Ziele, Gregor den Großen in seiner besonderen Bedeutung und Eigenart als Moraltheologen zu behandeln — eine Themawahl, die sicher gerechtfertigt ist. Vielleicht ist es der Schrift beschieden, überdies einen kleinen Beitrag zur besseren Wertschätzung Gregors zu leisten ¹. Denn Gregors Größe darf dort nicht übersehen werden, wo sie zu Recht besteht, und dort nicht gefordert werden, wo sie fehlt ². Auch wenn Gregor in dogmengeschichtlicher Hinsicht wenig *neue* Anhaltspunkte bietet, so ist er als Theologe und Kirchenlehrer deswegen nicht gerichtet. Man wird die Theologie doch nicht an den Historismus verraten wollen! Es wäre auch sonst ein gewagtes Unterfangen, die Bedeutung Gregors, auf die im Mittelalter die Theologen größten Stils voll Ehrfurcht zurückgeschaut haben, von der theologischen Ebene hinweg auf eine vielleicht noch kirchenpolitische hinabzudrücken. W. VON DEN STEINEN hat in seiner 1931 gedruckten Habilitationsvorlesung schon auf diese eigenartige Diskrepanz in der Gregor-Beurteilung hingewiesen ³ und neuerdings schreibt M. WALTHER von Gregor als einer geistigen Persönlichkeit von unbestreitbarer Bedeutung und Originalität ⁴.

Die Literatur über Gregor ist groß ⁵. Aber in der Linie des dieser

¹ Die Beurteilung Gregors ist in den letzten zwei Dezennien überhaupt etwas positiver geworden. Das trifft vorab für nichtkatholische Autoren zu. Vgl. z. B. E. CASPAR (39), S. 403/514 und R. SEEBERG (126), S. 37/46 mit den S. 4, Anm. 4 genannten Forschern. Maßvoll war schon immer das Urteil von W. WALTHER in der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (151).

² Vgl. P. BATIFFOL (16), S. 112. 229.

³ W. VON DEN STEINEN (132), S. 231: « Über die Bedeutung . . . (Gregors) bedarf es keines Wortes — höchstens des Hinweises, daß Gregor, vor allem nach der geistigen Seite hin, immer noch stark unterschätzt zu werden pflegt: mit der Formel, daß er augustinisches Gut vulgarisiert oder simplifiziert habe, kommt man an die gewaltigen Kräfte nicht heran, die das Mittelalter von ihm empfang. »

⁴ M. WALTHER (150), S. 1. 35 usw.

⁵ Ausführliche Literaturverzeichnisse siehe bei B. ALTANER (12), S. 300/5; O. BARDENHEWER (14), Bd. 5, S. 286/301; J. FUNK (7), Bd. 1, S. 51/6; W. WALTHER (151), S. 78/80. Bei den zwei letzten Autoren ist auch die ältere Literatur reichlich angeführt.

Arbeit gesteckten Zieles liegen erst vereinzelte Schriften. Sie seien indes hier kurz genannt.

Besonders wertvoll und in mancher Hinsicht sogar richtunggebend ist die vor zwölf Jahren erschienene und viel beachtete Dissertation von F. LIEBLANG: « Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Großen Moralia und Ezechielhomilien »¹. Im Anschluß an Gregor den Großen bezieht der Verfasser Stellung zur Frage nach dem Wesen der katholischen Mystik. Er vermittelt eine vielleicht etwas einseitig beleuchtete², aber nahezu vollständige und reich belegte Zusammenstellung aller von Gregor behandelten Fragen der Mystik. Im zweiten Kapitel³ des Hauptteiles, das fast einen Drittel der Schrift ausmacht und den Titel trägt: « Die dogmatische Grundlegung der gregorianischen Mystik », berührt Lieblang eine Anzahl Fragen, die durchaus moraltheologischer Natur sind. Er tut das im Hinblick auf die Mystik, wirft dabei aber Probleme auf, mit denen sich die vorliegende Arbeit, allerdings ohne weitere Bezugnahme zur Mystik, eingehend befassen wird.

Über Gregors Sprache und Darstellungsart⁴, über seine Beweisführung, seine Beispiele und Vergleiche handeln die Dissertationen von V. St. MARTIC⁵ und H. SCHWANK⁶. Ethisch-moraltheologische Arbeiten lieferten C. BOUCAUD⁷ und P. SCHULZE⁸. Eine erste werthistorische Untersuchung veröffentlichte M. WALTHER⁹. Weitere Autoren kommen

¹ F. LIEBLANG (85).

² Vgl. die Rezensionen von K. BIHLMAYER, in Theologische Quartalschrift, Tübingen 1934, Jahrg. 115, S. 561/3; B. C., in Bulletin de Théologie ancienne et médiévale, Löwen 1933/6, Bd. 2, S. 311/2, Beilage zu Recherches de Théologie ancienne et médiévale; F. CAVALLERE, in Revue d'Ascétique et de Mystique, Toulouse 1934, Jahrg. 15, S. 192/6.

³ S. 43/99.

⁴ Die Schriften von V. DIGLIO (44), M. B. DUNN (49) und J. F. O'DONNELL (105) sind stark philologischer Art. Sie werden der Sprache Gregors als *Moraltheologen* kaum gerecht und kommen darum weniger in Frage. Vgl. die Rezensionen von D. B. CAPELLE, in Recherches de Théologie ancienne et médiévale, Löwen 1933, Jahrg. 5, S. 437/8, und J. B. HOFMANN, in Philologische Wochenschrift, Leipzig 1935, Jahrg. 55, S. 1224/7.

⁵ V. St. MARTIC, De genere dicendi S. Gregorii I papae in 40 homiliis in evangelia (94).

⁶ H. SCHWANK, Gregor der Große als Prediger (123).

⁷ C. BOUCAUD, St. Grégoire le Grand et la notion chrétienne de la richesse (25).

⁸ P. SCHULZE, Die Entwicklung der Hauptlaster- und Haupttugendlehre von Gregor dem Großen bis Petrus Lombardus und ihr Einfluß auf die frühdeutsche Literatur (121). Schulze behandelt Gregors Lehre nur kurz und stützt sich in der Hauptsache auf die Monographien von G. J. TH. LAU (77) und C. WOLFSGRUBER (155).

⁹ M. WALTHER, Pondus, dispensatio, dispositio, Werthistorische Untersuchungen zur Frömmigkeit Papst Gregors des Großen (150).

beiläufig oder indirekt auf ethische und moraltheologische Fragen aus der Zeit Gregors des Großen zu sprechen¹. Den kulturellen und kirchenpolitischen Rahmen skizzierte E. CASPAR in seiner methodisch wertvollen Geschichte des Papsttums². Die beiden entsprechenden Kapitel Caspars wurden denn auch öfters verwendet.

Wichtiger als die Durchsicht der Literatur war für die vorliegende Untersuchung das Studium der Quellen. Als solche fielen hauptsächlich die Werke Gregors in Betracht³. Andere wurden nur ausnahmsweise benützt, da sich sonst der Gegenstand der Arbeit allzusehr erweitert hätte. Dafür wurden sämtliche Werke Gregors⁴ — mit Aus-

¹ Vgl. L. BAUER, *De Christo vivificatore sancti Gregorii Magni doctrina* (17); A. BOROS, *Doctrina de haereticis ad mentem S. Gregorii Magni* (24); C. BUTLER, *Western mysticism* (28); E. GÖLLER, *Das Sündenbekenntnis bei Gregor dem Großen* (54); L. KURZ, *Gregors des Großen Lehre von den Engeln* (74); A. LAGARDE, *Le Pape St. Grégoire le Grand a-t-il connu la confession?* (75); A. MÉNAGER, *La contemplation d'après St. Grégoire le Grand* (95); K. OTT, *Das Seelengemälde der Häretiker beim hl. Gregor dem Großen* (106); B. POSCHMANN, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter* (110); P. RÉGAMEY, *La « composition du cœur »* (112); J. STELZENBERGER, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa* (133); J. TIXERONT, *La doctrine pénitentielle de St. Grégoire le Grand* (138); M. VILLER und J. K. RAHNER, *Ascese und Mystik in der Väterzeit* (142).

Auch die meisten Gregor-Biographien (vgl. S. 1, Anm. 2) geben einen kurzen Einblick in dessen moraltheologische Lehren und Anschauungen. Vielleicht ist es von Interesse festzustellen, daß im Anschluß an Gregor den Großen bisher kein Spezialwerk über Asketik veröffentlicht wurde, falls man die Arbeiten von C. BUTLER (27/8), F. LIEBLANG (85) und M. VILLER und J. K. RAHNER (142) in ihrer Gesamtheit nicht als ein solches ansehen will.

J. FUNK (7), Bd. 1, S. 55 und W. WALTHER (151), S. 80, zitieren als weitere moraltheologische Abhandlung: PRUNNER, *Gnade und Sünde nach Gregors Expositio in Job*, Eichstätt 1855. Der Vorname fehlt. Das Buch selber ließ sich nicht auftreiben und ist in keinem der eingesehenen Bibliothekskataloge oder Bücherverzeichnisse vermerkt.

² E. CASPAR (39), S. 306/514.

³ Zum Schrifttum Gregors vgl. unter anderen B. ALTANER (12), S. 301/4; O. BARDENHEWER (14), Bd. 5, S. 288/301; E. CASPAR (39), hauptsächlich S. 344/5. 356/9. 378/99; F. H. DUDDEN (46), Bd. 1, *Préface*, S. 8/12, und an vielen Stellen beider Bde.; G. KRÜGER, bei M. SCHANZ (114), Bd. 3, S. 605/23; G. J. TH. LAU (77), S. 320/3 und an anderen Stellen; M. MANITIUS (93), Bd. 1, S. 92/106; C. WOLFSGRUBER (155), S. 347/417.

⁴ Eine kritische Gesamtausgabe der Werke Gregors gibt es nicht. Die Briefe: *Gregorii I papae registrum epistolarum* (abgekürzt: Ep) wurden von P. EWALD und L. M. HARTMANN neu ediert und stehen in den *Monumenta Germaniae historica* (1). Sie werden im folgenden darnach zitiert. In den Vorbemerkungen zu Bd. 2 dieser Ausgabe findet sich S. 38/43 eine vergleichende Gegenüberstellung der neuen und alten (von den Maurinern gebrauchten) Briefnumerierung. Ähnliche Angaben macht auch P. EWALD bei PH. JAFFÉ, *Regesta Pontificum Romanorum*, Bd. 1, Leipzig 1885, S. 143/219.

nahme der liturgischen — sorgfältig durchgelesen. Zwar bieten nicht alle die gleiche Fülle an moraltheologischem Gedankengut. Aber nur bei Kenntnis des ganzen überlieferten Schrifttums läßt sich die Frage einer möglichen Entwicklung der gregorianischen Moral in Lehre und Praxis beurteilen. Der gleichen Einsicht bedarf es auch zu einem gerechten Gesamtbild Gregors. Die Literatur weist schon genügend Beispiele auf, bei denen Gregor nur im Spiegel der einen oder anderen Schrift geschaut und dementsprechend falsch verstanden wurde.

Gregors erstes und umfangreichstes Werk sind die *Moralia*¹, ein Kommentar zu Job in 35 Büchern². Man kann es mit Recht ein Handbuch der Moral, Asketik und Mystik nennen³. Nur darf man darin keine Systematik im Sinne der Scholastik suchen. In enger geistiger Verwandtschaft zu den *Mor* stehen die Ezechielhomilien⁴. Sie stammen aus dem Kriegsjahr 593, wurden aber erst acht Jahre später,

Für die *Moralia*: *Moralium libri sive expositio in librum beati Job* (abgekürzt: *Mor*), die *Pastoralregel*: *Regulae pastoralis liber* (*Reg*) und die beiden Homilien-Sammlungen: *Homiliarum in Ezechielem prophetam libri duo* (*HEz*) und *Quadraginta homiliarum in Evangelia libri duo* (*HEv*) ist noch immer die Mauriner-Ausgabe zuständig. Zitiert wird gewohnheitsgemäß nach dem Abdruck bei J. P. Migne (3), gearbeitet wurde jedoch meist nach dem älteren, aber sorgfältigeren von J. B. GALLICCIOLLI (2). Die *Dialoge*: *Dialogorum libri quatuor de vita et miraculis patrum italicorum et de aeternitate animarum* (*Dial*) wurden bei U. MORICCA (4) neu herausgegeben. Der Einfachheit halber sind aber auch die Zitate dieser Schrift nach J. P. Migne angeführt.

¹ Bei J. P. Migne (3), Bd. 75, S. 509 bzw. 516/1162 (Buch 1/16) und Bd. 76, S. 9/782 (Buch 17/35).

² In einem Widmungsschreiben an Bischof Leander von Sevilla erzählt Gregor die Entstehungsgeschichte. Ep 5, 53a (1, 353/8); bei J. P. Migne, Bd. 75, S. 509/16, ist diese Ep missoria dem Text vorangedruckt. Gregor war noch Apokrisiar am Kaiserhof, als er von einigen Ordensbrüdern, die ihn begleitet hatten, und von Leander, der zu dieser Zeit auch in Konstantinopel war, um eine Erklärung zum Buch Job gebeten wurde. Nicht ohne Angst vor der schweren Aufgabe begann Gregor mit freien Vorträgen über die ersten Kapitel. Die Fortsetzung diktierte er; den Schluß trug er wieder vor. Später, Gregor war schon längst in Rom, verband er das eigene Diktat und die Notizen der Brüder zu einem geordneten Ganzen und sandte im Juli 595 seinem Freunde Leander ein erstes, wenn auch noch unvollständiges Exemplar. Vgl. Ep 5, 53 (1, 352/3).

³ Gregor hatte sich vorgenommen, das Buch Job nach seinem historischen, allegorischen und moralischen Gehalt zu deuten. Vgl. Ep 5, 53a, 3 (1, 356). Er blieb aber nicht lange bei dieser Ordnung stehen, sondern bevorzugte immer mehr die allegorisch-mystische Auslegung. Der historische Sinn diente ihm eigentlich nur als Anknüpfungspunkt für moraltheologisch-praktische Anwendungen. Siehe auch F. LIEBLANG (85), S. 20/1.

⁴ Bei J. P. Migne (3), Bd. 76, S. 785/1072. Vgl. zu den *HEz* noch H. SCHWANK (123), S. 6/41.

auf Mahnen der Mönche von St. Andreas¹, in zwei Büchern herausgegeben². Wie der Jobkommentar, so sind auch die HEz eher moraltheologisch-praktische Anweisungen als exegetisch wertvolle Schriftwerke³. Während die Mor und wohl auch die HEz an eine ausgewählte Hörerschaft gerichtet sind⁴, bringen die Evangelienhomilien⁵ eine Sammlung von vierzig einfachen, aber edlen Sonn- und Festtagspredigten⁶. In ihnen tritt der kommentarhafte Aufbau zu Gunsten des thematischen stark zurück. Aber in der ausgesprochenen Absicht, den Gläubigen religiös-sittliche Motive vor die Seele zu stellen, sind sie von den HEz nicht verschieden. Gewechselt hat nur die Art, nicht das Ziel. Die HEv sind weniger lehrhaft als die HEz; alles ist schlichter; selbst die dogmatischen Ausführungen sind eng mit dem Leben verbunden⁷. Dazu kommen viele Beispiele, welche die Gedanken

¹ Ep 12, 16a (2, 362/3); bei J. P. MIGNE (3), Bd. 76, S. 785, als Einleitung zum ersten Buch der HEz.

² Das erste, dem Bischof Marinianus von Ravenna zugeeignete Buch bietet in zwölf Homilien eine fortlaufende Erklärung bis Ez 4, 8. Das zweite umfaßt zehn weitere Homilien über die prophetische Beschreibung des neuen Tempels. Nachdem Gregor den Zyklus wegen der drohenden Zeitumstände bereits abgebrochen hatte, baten ihn nämlich einige besonders eifrige Zuhörer — es waren wohl Mönche aus dem St. Andreaskloster, denen er später das Buch gewidmet hat; vgl. O. BARDENHEWER (14), Bd. 5, S. 297 — noch um die Erklärung des schwierigen vierzigsten Kapitels. HEz 2, praef. (76, 933/5); HEz 2, 10, 24 (76, 1072).

³ Dennoch können sie nicht, wie C. BUTLER (27), S. 113, meint, ohne jede Beziehung zu Job oder Ezechiel gelesen werden, da sonst mancher Text, sobald er vom inneren Zusammenhang mit der Schriftstelle gelöst wird, nicht mehr ganz verständlich wäre. Desgleichen F. LIEBLANG (85), S. 23/4.

⁴ Für die Mor bezeugt es Gregor in Ep 12, 6 (2, 352, 26/9). Bei den HEz läßt es der Inhalt vermuten. In Ep 12, 16a (2, 363, 3/4) schreibt Gregor zwar, daß er diese Homilien vor dem Volke gehalten habe. Vgl. auch O. BARDENHEWER (14), Bd. 5, S. 296; F. LIEBLANG (85), S. 21. Trotzdem wird es sich um eine Auslese gehandelt haben.

⁵ Bei J. P. MIGNE (3), Bd. 76, S. 1075/312. Vgl. zu den HEv wieder H. SCHWANK (123), S. 52/72.

⁶ HEv 17 (76, 1138/49) wurde vor den versammelten Bischöfen, alle anderen HEv vor dem Volke gehalten. Wahrscheinlich wurden sie im Laufe des Kirchenjahres 590/1 beim feierlichen Gottesdienst vorgelesen oder vorgetragen. G. PFEILSCHIFTER (108), S. 76/9; Ep 4, 17a (1, 251, 9/12, 18/24), die bei J. P. MIGNE (3), Bd. 76, S. 1075/8, als Einleitung zu den HEv gedruckt ist; HEv 21, 1 (76, 1169/70). Die HEv müssen beliebt gewesen sein, denn schon bald kam ihr Text in Umlauf. Ep 4, 17a (1, 251, 12/4). Da er aber von unbefugter Seite stammte und verschiedene Mängel aufwies, sah sich Gregor genötigt, selbst für eine Ausgabe zu sorgen. G. PFEILSCHIFTER datiert sie (S. 93/5) spätestens ins Jahr 593, die nichtauthentische ins Vorjahr (S. 80/2).

⁷ Damit steht nicht in Widerspruch, daß ein großer Teil der HEv am Schreibtisch entstand und daß sich Gregor erst mühsam in die Rolle eines Gemeinde-

der Predigt unterstützen und im Gedächtnis der Zuhörer lebendig erhalten. Wie sehr sich Gregor so zum Erzähler entwickelt hat, zeigen seine um 593/4¹ niedergeschriebenen Dialoge². Sie sind eine Art Heiligenlegende mit stark miraculösem Charakter³. Moraltheologisch gesehen, verschaffen sie einigen praktischen Einblick in die christliche Lebenshaltung der damaligen Zeit und geben eine anschauliche, für einfachere Kreise faßbare Darstellung und Einkleidung des in den Hauptwerken geschilderten Gnadenlebens der Heiligkeit⁴. An Verbreitung und Einfluß steht nur die Pastoralregel⁵ den Dial ebenbürtig zur Seite. Gregor hat sie zu Anfang seines Pontifikats⁶, etwa 591, geschrieben, als Antwort auf den Tadel des Bischofs Johannes⁷, er habe sich der Last der Seelenleitung durch Flucht entziehen wollen⁸. Die Reg zeigt Gregor als feinen Moralpsychologen. Die Bedürfnisse und Fehler der individuellen Menschennatur sind trefflich zergliedert. Zartfühlend, aber eindringlich werden die nötigen Weisungen erteilt und die

predigers hineinleben mußte. Vgl. E. CASPAR (39), S. 386/9. Die frischen Züge der HEV betont H. SCHWANK (123), S. 52. 57/60.

¹ G. PFEILSCHIFTER (108), S. 68/71.

² Bei J. P. MIGNE (3), Bd. 77, S. 149/430 (Buch 1. 3. 4), Bd. 66, S. 125/204 (Buch 2, vita S. Benedicti).

³ Keine Schrift Gregors wurde so oft angegriffen und verurteilt wie diese. Und doch atmet auch sie den gesunden Hauch eines gottinnigen Lebens, der durch die wuchernde Wundersucht aber gleichsam beengt und in seinem Ausmaß verringert wurde. Vgl. die grundsätzlichen Darlegungen von W. VON DEN STEINEN, Heilige als Hagiographen (132), S. 229/56. Vielleicht hat man in der Kritik zu oft übersehen, daß Gregor, obwohl er dem herrschenden Wunderglauben erlegen war, das Kriterium der Heiligkeit nie im äußeren Mirakel, sondern stets in der inneren Begnadigung der Seele gefunden hat. Siehe unten S. 149/65.

⁴ Die Dial bilden also gleichsam volkstümlich gehaltene Belege für die tatsächliche Wirklichkeit dieses Gnadenlebens. Vgl. F. LIEBLANG (85), S. 22/3.

⁵ Bei J. P. MIGNE (3), Bd. 77, S. 13/128.

⁶ Ep 5, 53 (1, 352, 22/3).

⁷ Erzbischof Johannes von Ravenna oder Patriarch Johannes von Konstantinopel. Vgl. O. BARDENHEWER (14), Bd. 5, S. 290/1; E. CASPAR (39), S. 366, besonders Anm. 2.

⁸ Ep 1, 24a (1, 37, 9/10); dieser Brief bildet bei J. P. MIGNE (3), Bd. 77, S. 13/4. 128 Einleitung und Schluß der Reg.

Ähnlich, wie einst Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomus, rechtfertigt Gregor sein Verhalten mit einer Schilderung der Hoheit und Verantwortlichkeit des Hirtenamtes. In vier Teilen handelt er über die Voraussetzungen zum Priestertum, Reg 1, 1/11 (77, 14/26), dann über dessen Forderungen an die eigene Lebensgestaltung, Reg 2, 1/11 (77, 25/50), weiter über die Art und Weise, wie man die einzelnen Menschen ihren Lebens- und Standesverhältnissen gemäß belehren und ermahnen müsse, Reg 3, 1/40 (77, 49/126), und endlich über die tägliche, demüthige Selbstbesinnung im Bewußtsein der eigenen Schwäche, Reg 4 (77, 125/8).

rechten Heilmittel an die Hand gegeben. Die Reg ist Gregors schönste Schrift¹, inhaltlich reich, kurz und gefällig in der Form, seelsorglich warm und in manchem Punkt für jede Zeit zeitgemäß. Was die Dial dem Volke waren, das war die Reg für Bischöfe und Priester. Von großer Bedeutung für die wissenschaftlich-geschichtliche Forschung ist das von Gregor selbst veranlaßte *Registrum epistolarum*², eine Sammlung der Papstbriefe in vierzehn Büchern, nach den Jahren seines Pontifikats (590/604) geordnet³. Die Ep gewähren ein Bild von der vielseitigen amtlichen Tätigkeit Gregors und eröffnen damit wichtigste moraltheologische Perspektiven, besonders für die Art der praktischen Beurteilung einzelner Fälle, die man in ihrer Entwicklung verfolgen kann. So sind sie ein Stück angewandter Moraltheologie.

Mit dieser Aufzählung ist das Quellenmaterial zur vorliegenden Arbeit in der Hauptsache genannt. Der liturgische Nachlaß Gregors, das *Sacramentarium*⁴ und der *Antiphonarius*⁵, konnte ohne Nachteil übergangen werden. Auch die von der Kritik als nichtgregorianisch oder zweifelhaft gregorianisch bezeichneten Werke⁶ wurden nur selten berücksichtigt. In Frage kamen überhaupt bloß das

¹ Doch reicht die Reg an Tiefe der Kontemplation beiweitem nicht an die *Mor* oder *HEz* heran, die aber wegen ihrer schwerfälligen Größe nie die Bedeutung der Reg erlangen konnten. Außerdem bietet die Reg nur wenig Gedanken, die in den übrigen Schriften nicht auch enthalten wären.

Reg 2, 6 (77, 34. 38) verweist zweimal auf die *Mor* (die Stellenhinweise bei J. P. MIGNÉ sind gedruckt); vgl. *Mor* 21, 15, 22 (76, 203); 20, 5, 14 (76, 143). Reg 3, 1 (77, 50/1), das Verzeichnis der verschiedenen vom Seelsorger zu betreuenden Menschenklassen steht bereits in *Mor* 30, 3, 13 (76, 530/1) mit dem Zusatz: . . . in alio opere id explere appetit animus (76, 531). In Ep 1, 24 (1, 28/37) kehren zahlreiche Stellen aus dem zweiten Buch der Reg wieder (vgl. die Anmerkungen der Register-Ausgabe zu Ep 1, 24).

² Bei J. P. MIGNÉ (3), Bd. 77, S. 441/1352. Doch werden die Ep in dieser Arbeit stets nach der Ausgabe von P. EWALD und L. M. HARTMANN (1) zitiert. Vgl. S. 8, Anm. 4.

³ Das Originalregister ist verloren gegangen. P. EWALD hat die in den drei ältesten Registerauszügen enthaltenen 848 verschiedenen Briefe ineinander verarbeitet. Darüber hinaus nahm er in seine von ihm begonnene Registerausgabe noch weitere Briefe auf, die mit anderen Schriften Gregors, oder durch alte Kanonsammlungen und durch Bedas Kirchengeschichte überliefert waren.

⁴ Bei J. P. MIGNÉ (3), Bd. 78, S. 25/240 (überholt!). Neue Ausgaben besorgten H. LIETZMANN (86/7) und K. MOHLBERG und A. BAUMSTARK (97).

⁵ J. P. MIGNÉ (3) gibt Bd. 78, S. 641/724 den *Liber antiphonarius* und S. 725/850 den *Liber responsalis*.

⁶ Vgl. O. BARDENHEWER (14), Bd. 5, S. 298/9, und G. KRÜGER, bei M. SCHANZ (114), S. 613.

Responsum ad Augustinum¹ und die beiden jetzt meist als echt angesehenen Homilien zum Hohelied².

Die Einteilung der Arbeit ergibt sich aus den Motiven, die zu ihrer Inangriffnahme führten. Es wurde bereits erwähnt, daß im Zusammenhang mit den Umwälzungen der Gegenwart der Sinn für moraltheologische Probleme wieder neu erstanden ist³. Wenn die irdische Habe einer katastrophalen Vernichtung anheimfällt, besinnt sich eine edle Seele leichter auf die ewigen Güter. So verwundert es denn wenig, daß in den Wirren der Zeitenwende, in der Gregor lebte, und die der heutigen weitgehend ähnlich war, der gleiche Drang nach ethischen Werten die Herzen der Menschen bewegte. Dagegen dürfte die Frage nach der Eigenart und dem Inhalt der moraltheologischen Erörterungen von damals interessieren. Wie wurden die Probleme angefaßt; was wurde berührt und behandelt; ging es um die gleichen Belange wie heute? In diesem Sinne wird der erste Teil der Arbeit versuchen, die Moraltheologie Gregors im Zusammenhang mit den Zeitverhältnissen zu charakterisieren. Der zweite Teil vermittelt in mehr systematischem Aufbau eine Gesamtschau seines moraltheologischen Gedankengutes. Die einschlägigen Stellen aus Gregor werden möglichst vollständig angeführt. Damit soll der materielle Unterbau für spätere Einzelforschungen über die genaueren Linien der geistigen Abhängigkeit Gregors geschaffen werden — ein Problem, das bis jetzt noch zu wenig geklärt ist. Immer geht es aber darum, Gregors besondere Bedeutung als Moraltheologen in seiner Zeit und in seinem Einfluß auf die Nachwelt zu kennzeichnen.

¹ Ep 11, 56a (2, 331/43). Vgl. J. B. SÄGMÜLLER (113) und die neuere Arbeit von M. MÜLLER (102). E. CASPAR (39), S. 509, Anm. 1, tritt entschieden für die Echtheit des Responsum ein; ebenso A. LÖTSCHER (88), S. 139, mit einem interessanten Argument. Zu einem völlig negativen Ergebnis führten indessen die eingehenden Untersuchungen von S. BRECHTER (26), S. 13/109, wonach Ep 11, 56a kein authentischer Gregorbrief, sondern eine Fälschung der Folgezeit ist.

² Bei J. P. MIGNÉ (3), Bd. 79, S. 471/92, als Anfang der *Super Cantica canticorum expositio* bis Cnt 1, 8. Eine getrennte Ausgabe des authentischen Textes findet sich bei G. HEINE, *Bibliotheca Anecdotorum seu veterum monumentorum ecclesiasticorum Collectio novissima*, Teil 1: *Monumenta Regni Gothorum et Arabum in Hispaniis*, Leipzig 1848, S. 168/86. Zur weiteren Orientierung vgl. D. B. CAPELLE (33).

³ Vgl. oben S. 6.

I. TEIL

Charakteristische Elemente der Moraltheologie Gregors

Weil die Werke Gregors zur Hauptsache moraltheologischer oder asketisch-mystischer Natur¹ sind, fallen die Wesenszüge seiner Moral weitgehend mit jenen des Gesamtschrifttums² zusammen. Man kann sagen: Gregors Moral ist zeitgebunden, glaubenstreu und lebensnah. Die folgenden Kapitel werden sie unter diesem dreifachen Gesichtspunkt zeichnen.

1. Kapitel

Das Merkmal der Zeit

Es geht hier nicht um die Darstellung der Zeitgeschichte³ Gregors; aber auch nicht um den bloßen Hinweis, das ausgehende Altertum hätte dem Leben und Schaffen Gregors das Siegel aufgedrückt. Im Gegenteil! Gregor stand innerlich über dem Geschehen der Zeit. Er war bis zu einem gewissen Grade sogar Herr der Verhältnisse. Aber mit einer schlichten Selbstverständlichkeit suchte er auf das Niveau seiner Mitmenschen herabzusteigen, um alle auf jede nur mögliche Weise zu unterstützen und dadurch seelisch vorwärts und aufwärts zu führen. Er

¹ Vgl. S. 3, Anm. 5.

² Literaturangaben S. 8, Anm. 3.

³ Zur Zeitgeschichte vgl. C. BLASEL (20); E. CASPAR (39); B. DANZER (42); E. DUMOUTET (48); J. FUNK (7), Bd. 1, Einleitung; E. GIBBON (52); H. GRISAR (59/60); Th. MOMMSEN (98); G. PFAHLER (107); G. SCHNÜRER (117) und (118), Bd. 1; H. VON SCHUBERT (120); K. SCHWARZLOSE (124/5); F. TARDUCCI (136/7); H. WERNER (153); W. WISBAUM (154); C. WOLFSGRUBER (155).

griff immer dort zu, wo jene standen, die seiner bedurften, und vergab sich trotzdem nicht in Dingen, die grundsätzlich keine Abbiegung dulden. So mag Gregors Werk die deutlichen Spuren einer sterbenden Zeit tragen, ohne aber seine überzeitliche Geltung einzubüßen.

Hier liegt der Angelpunkt für die hervorragenden Verdienste Gregors als Moraltheologen. Es ist von untergeordneter Bedeutung, ob seine einzelnen Bestrebungen zum Ziele führten oder nicht ; ob er die geistige Höhe zu wahren vermochte, oder manchmal, durch den Niedergang der Zeit beeinflußt, vom mühsam errungenen Ideal auf eine etwas tiefere Stufe absank ; ob die Auswahl und der Vortrag der verkündeten Wahrheiten im Vergleich zu den früheren Jahrhunderten einen Fortschritt oder Rückschritt bekunden. Wesentlich ist nur die Tatsache, daß er seiner Nachwelt ein selbstgelebtes Programm der Moral und Moralthologie hinterlassen hat : Kenntnis der Zeit, Arbeit für die Zeit, Problemstellung im Geiste der Zeit, aber alles gesehen und beurteilt im Lichte der ewigen und unvergänglichen Werte. Denn das ist eine vornehmste Aufgabe des Moraltheologen, die unverrückbaren sittlichen Wahrheiten der Offenbarung nicht nur darzulegen, sondern auch auf die im wesentlichen stets gleichbleibenden Anlagen, Bedürfnisse und Schwächen der Menschheit anzuwenden, aber bewußt und gewollt im Kleid und in der Sprache der Zeit, um so den Menschen Wegweiser zu sein auf dem entscheidenden Lebenspfad zum ewigen Ziel, zu Gott.

Das erste Kapitel bildet somit die Grundlage der Arbeit. Es bringt keine neuen Tatsachen der Zeitgeschichte. Aber es tritt von einer anderen Seite her an Gregor heran, als es bisher geschehen ist. Es sieht Gregor im lebendigen Zusammenhang mit der Zeitenwende, aber nicht als Repräsentant der untergehenden Epoche, sondern als Lehrmeister einer zeitnahen Moralthologie ¹.

1. Das Zeitgeschehen

Die Vernichtung der Gotenherrschaft in der ausgehenden Epoche Justinians und die Langobardeneinbrüche unter Mauritius und seinem Thronräuber Phokas sind die beiden Pole, zwischen denen Gregors Leben

¹ Auch die beiden folgenden Kapitel stehen ganz im Blickfeld dieser Gedankengänge. Das zweite Kapitel zeichnet in der Glaubens- und Grundsatztreue Gregors den überzeitlichen Zug als das andere Wesenselement seiner Moralthologie. Im dritten Kapitel folgt endlich, als Verbindung und Frucht von Glaube und natürlich zeitgebundenem Leben, eine Schilderung der gregorianischen Moral in ihrer schönsten Eigenart als christliche Lebensform.

steht. Sein Hintergrund ist düster. Die politischen Umwälzungen haben dem Reich, besonders in Italien, nur Verwüstung und Not gebracht. In der Kaiserstadt, wohin sich bald alle Aristokraten aus Italien zu einem behaglichen Emigrantenleben¹ zurückgezogen hatten, herrschte allerdings unter den Auswirkungen der justinianischen Restauration noch eine welkende Blütezeit. Aber dadurch verschärfte sich nur der ohnehin schon zugespitzte Gegensatz zwischen der östlichen und westlichen Reichshälfte. Übrigens war auch der Osten von Sorge gedrückt. Die Perser und die einst zum Schutze gegen die Bulgaren gewonnenen Awaren standen des öftern in bedrohlicher Nähe und erforderten immer neue Truppenbestände, die aus dem Westen herbeigezogen wurden. So sank Italien zum Außenposten herab. Seine Interessen mußten mindestens zeitweilig den lebenswichtigeren des Gesamtreiches untergeordnet werden², eine Tatsache, die andererseits Gregor freie Hand gab und so der England-Mission, einem seiner größten Werke, fördernd zu Hilfe kam.

Der politischen Lage entsprach die wirtschaftliche³. Wenn das vom ganzen Reiche galt, dann im besonderen von Italien. Der zwanzigjährige Gotenkrieg hatte ein nach Hunderttausenden zählendes Blutopfer gefordert. Stadt und Land waren entvölkert, die Anbauflächen verödet; überall herrschte namenloses Elend: Hunger und Verarmung. Kaum daß sich Italien etwas hätte erholen können, wurde es vom Schwert der arianischen Langobarden mit neuen und noch empfindlicheren Wunden geschlagen. Der reiche Gotenbesieger Narses, so sagte das Gerücht, hätte sie herbeigerufen, im Zorn wider Volk und Kaiser, deren Gunst er verloren hatte. Als dann im Jahre vor dem Regierungsantritt Gregors langdauernde Regengüsse schwerste Hochwasser und Überschwemmungen verursachten und teilweise sogar die Kornspeicher mit ihrem kostbaren Inhalt wegrissen; und als obendrein noch die Geißel der Pest wütend über Rom hinwegfegte, bis das entsetzte Volk zu sehen glaubte, wie glühende Pfeile vom Himmel die Menschen zu Boden streckten: da stand das stolze Italien, das durch ein hartes fiskalisches Regiment überdies schon bis zum Blut ausgesogen war, tatsächlich vor dem wirtschaftlichen Bankerott. Niemand konnte

¹ Wie Gregor über die emigrierten Aristokraten dachte, läßt er in Ep 8, 22 (2, 23, 14/7) an die patricia Rusticiana deutlich durchblicken. Vgl. E. CASPAR (39), S. 348; ferner unten S. 96.

² Vgl. E. CASPAR (39), S. 352/5. 482.

³ Zu Folgendem vgl. ebd. S. 323. 351. 374/6.

und wollte mehr helfen. Im Osten war das kaiserliche Heer von den Persern geschlagen. Die Slaven drangen in Thrazien ein. Antiochien wurde durch ein Erdbeben in Trümmer gelegt¹. Viele glaubten, und unter ihnen wohl auch Gregor, daß das Weltende unmittelbar bevorstehe².

Hand in Hand mit dem wirtschaftlichen Niedergang wuchs eine andere, für die späztivisatorische Epoche bezeichnende Erscheinung : der Drang nach sicherer Geborgenheit und unbeschwertem Lebensunterhalt. Die Zuversicht zu einer persönlichen Auseinandersetzung mit dem Leben war vollends verschwunden³. Allerdings darf man diese Erscheinung nicht allein von der wirtschaftlichen Seite her betrachten. Sie ist in gleichem Maße Ausfluß einer intellektuellen Krise wie einer materiellen, wobei freilich die äußeren Wirren zuerst das seelische Gleichgewicht und die geistigen Maßstäbe erschüttert und verschoben haben. Nur so erklärt sich jene massenweise, oft ins dramatische gesteigerte Flucht aus der Welt, für die das grandiose Werk Benedikts und seines geistigen Schülers Gregor im Plane der göttlichen Vorsehung zum gesegneten Quell eines neuen und geordneten Lebens wurde.

Die einzige Institution, die im allgemeinen und insbesondere im wirtschaftlichen Niedergang Italiens im Aufstieg stand, war die Kirche. Auf Schwache und Arme hatte sie eine besondere Anziehungskraft (vgl. Mt 5, 3 ; 11, 5 ; Lc 4, 18 ; 6, 20 ; 7, 22 ; Jc 2, 5). Ihr Besitz, der durch fromme Schenkungen stetig wuchs, stempelte sie zu einer politischen Macht, welche nach und nach die Funktionen der ausgelaufenen staatlichen Organisation übernahm. Die kirchlichen Gesetzgebungen Justinians, welche die Kompetenz des Klerus, zumal auf dem Gebiete der sozialen Fürsorge und der Rechtsprechung, bedeutend erweitert hatten und auch im zurückeroberten Italien eingeführt waren, mögen zu dieser Machtstellung fördernd beigetragen haben. Ihr Ziel war ursprünglich eine gewisse Bevormundung der Kirche durch Einspannung des Episkopats für staatliche Zwecke. Und die Kirche mußte sich mehrmals dem Übergriff der weltlichen Regierung fügen⁴. Aber sie ging von Italien aus unter Gregors Führung auch ihre eigenen Wege, selbst wenn diese der kaiserlichen Politik mehr als entgegenstanden.

So vollzog sich unter einem geräuschvollen Äußern leise ein

¹ J. FUNK (7), Bd. 1, Einleitung, S. 24/5.

² Ep 5, 53a (1, 354, 18/9). Vgl. unten S. 125/6.

³ Vgl. E. CASPAR (39), S. 323.

⁴ Ebd. S. 323/5. 427/30. 433/4. 438/41. 445/6. 448/9.

innerer Wandel. Die furchtbare Drangsal der Zeit, in der Gregor den päpstlichen Stuhl bestieg, und die in seiner Seele nicht Jubelstimmung, sondern düstere Klänge weckte, hatte nicht nur zerstörend gewirkt, sondern den aufgewühlten Boden auch für eine junge Saat empfänglich gemacht¹. Nicht große Fragen wurden entschieden. Nur kleine Dinge waren es, um die es scheinbar ging. Aber diese kleinen Dinge richtig anzufassen, das hat Gregor zustande gebracht, dem darum mit Recht der Ehrentitel «der Große» gebührt. So ist neues Leben aus verpesteten Ruinen gesund emporgesproßt.

2. Gregors Arbeit für die Zeit

Die Ausbildung², die Gregor während seiner Hochschuljahre genossen hat, war auf die praktischen Bedürfnisse eingestellt. Das Studium der griechischen³ und römischen Klassiker stand hinter dem des Rechtslebens zurück, und Gregor selbst wird gemäß seiner besonderen Anlage und seiner hohen Beamtenlaufbahn mit klugem und scharfem Blick nach dieser praktischen Richtung gearbeitet haben. Später allerdings hat er von der Schulbildung⁴ und Weltweisheit mit schärfsten Worten Abstand genommen und ihr bewußt die *superna sapientia* und den Anteil, den die Gerechten an ihr haben, gegenübergestellt⁵. Aber es war nur sein Kampf gegen List und Trug, gegen Doppelzüngigkeit und Ränkesucht, Neid, Strebertum, Hochmut und Haß⁶. Denn obwohl er sich in seiner edlen und reinen Art und dank seiner vornehmen

¹ E. CASPAR (39), S. 307.

² Vgl. ebd. S. 346.

³ Vgl. H. STEINACHER (131).

⁴ Über das kirchliche Bildungsstreben von damals vgl. G. H. HÖRLE (70) und z. T. auch B. FISCHER (51).

⁵ Einzelne Texte siehe S. 69, Anm. 3; die wichtigste Stelle ist Mor 10, 29, 48 (75, 947).

⁶ Vgl. z. B. Mor 10, 29, 48 (75, 947), wo Gregor den Jobvers *Deridetur enim iusti simplicitas* (12, 4) folgendermaßen auslegt: *Huius mundi sapientia est, cor machinationibus tegere, sensum verbis velare, quae falsa sunt vera ostendere, quae vera sunt fallacia demonstrare. Haec nimirum prudentia usu a iuvenibus scitur, haec a pueris pretio discitur, hanc qui sciunt ceteros despiciendo superbiunt; hanc qui nesciunt, subiecti et timidi in aliis mirantur, quia ab eis haec eadem duplicitas iniquitatis, nomine palliata, diligitur, dum mentis perversitas urbanitas vocatur. Haec sibi obsequentibus praecipit honorum culmina quaerere, adepta temporalis gloriae vanitate gaudere, irrogata ab aliis mala multipliciter reddere, cum vires suppetunt nullis resistentibus cedere, cum virtutis possibilitas deest, quidquid explere per malitiam non valet, hoc in pacifica bonitate simulare. At contra sapientia iustorum est...*

Abstammung¹, die ihm die Tore bis zum Kaiserhof erschloß, mit solch gemeinen Dingen nie befleckte², hat er persönlich doch eine wirkliche Weltgewandtheit, oder besser eine Weltüberlegenheit zum Ausdruck gebracht. So war Gregor als Papst befähigt, in jeder Hinsicht für die Bedürfnisse seiner Zeit zu arbeiten, aber auch dem seichten Strom korrupter Sitten und « vornehm-verkommener » Machenschaften ein Wehr zu setzen.

Von dieser hohen Warte aus sorgte der Papst für die leiblich-materiellen Bedürfnisse aller. Schon das erste Schreiben Gregors, das in seinem Register Aufnahme fand — ein Begleitbrief für den Subdiakon und nachmaligen Diakon Petrus³ an die Bischöfe von Sizilien —, handelt von einer alljährlich abzuhaltenden Provinzialsynode, auf der unter anderen kirchlichen Angelegenheiten Maßnahmen zur Erleichterung der Not von Armen und Bedrückten⁴ zu treffen seien. Der zweite Brief, an den Prätor von Sizilien, mahnt mit ernsten Worten⁵ zur richtigen Einhaltung der Getreidezufuhren, « denn wenn zu wenig eingeliefert wird, geht es nicht bloß einem einzelnen Menschen, sondern dem ganzen Volk ans Leben »⁶. Diese Sorge ums tägliche Brot beschäftigte Gregor noch oft⁷, und er bekümmerte sich dessentwegen nicht nur, wenn die Nahrung eines ganzen Volkes auf dem Spiele stand, sondern auch, wenn einzelne darbtten. Seine besondere Liebe galt den Armen. Die Patrimonien der Kirche waren in seinen Augen wirklich nichts

¹ Vgl. E. CASPAR (39), S. 339/41; F. H. DUDDEN (46), Bd. 1, S. 3/15; I. SCHUSTER (122); W. STUHLFATH (135).

² Vgl. E. CASPAR (39), S. 346/7.

³ Zur Lebensgeschichte des Subdiakons Petrus, des neuernannten Rektors der sizilianischen Patrimonien und vicarius sedis apostolicae vgl. Ep 1, 1. 9. 18 (1, 1/2. 10/1. 23/4) usw. bis Ep 2, 38 (1, 133/9), wo er nach Rom berufen wird. Schon Ep 2, 8 (1, 106/7) gibt die Einsetzung von Maximianus, vorher Abt in Rom, als vicarius sedis apostolicae; vgl. Ep 1, 14a (1, 14/5); 3, 12 (1, 171); 4, 11 (1, 243/5). Später vertritt Petrus den Subdiakon Anthemius als Rektor der Patrimonien Campaniens; vgl. Ep 3, 1 (1, 158/9); ferner Ep 1, 23. 37. 40 (1, 27/8. 50. 55) usw. bis Ep 4, 31 (1, 266/7). Dazu E. CASPAR (39), S. 409/13. 445.

⁴ Ep 1, 1 (1, 2, 7) . . . ad necessitatem pauperum oppressorumque sublevandam. Vgl. Ep 1, 53 (1, 78, 11/4) an Anthemius: . . . ut illic vice nostra non tantum pro utilitatibus ecclesiasticis, quantum pro sublevandis pauperum necessitatibus fungeris et eos magis a cuiuslibet illius oppressionibus vindicares.

⁵ Vgl. E. CASPAR (39), S. 417/8.

⁶ Ep 1, 2 (1, 3, 16/7) De qua re curam gerite, quia si quid minus hic transmittitur non unus quilibet homo, sed cunctus simul populus trucidatur.

⁷ Vgl. Gregors Äußerungen in Ep 1, 70 (1, 90, 3/13); 5, 36 (1, 319, 13/320, 1); 6, 4 (1, 383); 9, 115 (2, 120/1).

anderes als Armengut¹. Er wehrte einmal ausdrücklich ab, daß man Bezüge daraus beschämt wie Almosen erbitte: « Man soll sich doch nicht scheuen, mit dem ein offenes Wort über die Almosen zu reden, der bekanntlich nicht Besitzer, sondern nur Verwalter und Verteiler des Armengutes ist »². Aber Gregor sorgte nicht nur für arme Klöster³, notleidende Witwen⁴ und Waisen⁵, überforderte Kolonen⁶; er hatte auch einen guten Blick und eine offene Hand für verborgene⁷, verschämte⁸ und « reiche »⁹ Arme. Er bezahlte Forderungen der Gläubiger, damit die Kinder der Schuldner nicht Sklaven wurden¹⁰; er bekümmerte

¹ Zum Ausdruck *res pauperum* vgl. Ep 1, 74 (1, 94, 22); 3, 55 (1, 215, 4. 9); 3, 57 (1, 217, 4); 6, 49 (1, 424, 13); 6, 56 (1, 431, 12); 10, 10 (2, 245, 6); 13, 22 (2, 388, 17); 13, 23 (2, 389, 21. 24); dazu Ep 6, 53 (1, 428, 29/429, 1) *res sancti Petri et pauperum eius*.

² Ep 13, 23 (2, 389, 20/2) *nec debet esse verecundiae ei aliquid de eleemosynis importune dicere, quem constat non res suas, sed ad dispensandum res pauperum habere*. Vgl. ebd. (24/5).

³ Ep 1, 23. 48 (1, 75, 3/6); 2, 3. 10; 2, 29 (1, 126, 4/11); 8, 23 (2, 25, 8/11); 9, 21 (2, 55, 16/9), 9, 96. 105. 132.

Über Gregors Sorge für 3000 nach Rom geflüchtete Klosterfrauen vgl. Ep 7, 23 (1, 468, 5/7); über klösterliche Eigentumsrechte und deren Privilegierung vgl. S. 31, Anm. 2.

Ep 3, 3 (1, 161, 16) zeigt, wie Gregor die Klöster zur Armenfürsorge ermahnt; vgl. auch die diesbezüglichen Beispiele in Dial 1, 3 (77, 164/5); 2, 27 (66, 184); 2, 28 (66, 186); 3, 14 (77, 245); 4, 22 (77, 353).

⁴ Ep 1, 13; 1, 37 (1, 50, 11/3); 1, 42. 60; 3, 5; 6, 35; 9, 36; vgl. Ep 9, 204 (2, 192, 11/9).

⁵ Ep 1, 42 (1, 65, 10/3); 1, 60; 3, 21. 28; 9, 48. 199; 10, 2 (2, 238, 14/21); 11, 23. 59.

⁶ Ep 1, 42 (1, 62. 64/5. 66); 5, 7 (1, 289, 5/10); vgl. Ep 9, 37 (2, 66/7); 13, 37 (2, 400/1).

⁷ Vgl. dazu Ep 1, 44. 65; 4, 28; 6, 36; 9, 109.

⁸ In Ep 11, 22 (2, 283, 20/4) verordnet Gregor, daß Arme, die sich zu betteln scheuen, reichlichere Almosen erhalten sollen als jene, die sich an den Bettel gewöhnt haben.

⁹ Besondere Erwähnung verdient der schöne Trostbrief Ep 10, 12 (2, 246/7) an den gestürzten und verarmten Prätor Libertinus, mit dem feinfühligem Schlußsatz (247, 10/4): *Peto autem, ne iniuriosum ducatis, quod viginti annonas vestitus ad pueros vestros per Romanum defensorem scripsimus praeberi, quia de beati Petri apostoli rebus, quamvis parva sint quae offerantur, pro magna semper benedictione suscipienda sunt, quoniam et hic vobis valebit maiora impendere et apud omnipotentem Deum beneficia aeterna praestare*.

Zur Angelegenheit selbst siehe E. CASPAR (38), S. 418/20.

Vgl. auch Ep 1, 42 (1, 66, 11/4); 9, 136 (2, 134/5) und einige der unter Anm. 3. 4. 6 schon zitierten Stellen.

¹⁰ Ep 3, 55 (1, 214/5); 4, 43 (1, 278/9). Vgl. dazu in Ep 5, 38 (1, 324/6) an die Kaiserin Konstantina die Stellen über den Verkauf von Kindern (1, 324, 23/5. 325, 20/326, 2); ferner über den Loskauf von Gefangenen im allgemeinen, zu

sich um das Los der Büßenden ¹; bat um Aufnahme für kriegsvertriebene Bischöfe ²; empfahl einen in Not geratenen Bürger und Bankier ³, dessen Wechselstube man schließen wollte, — es war übrigens die letzte, welche sich in Rom noch gehalten hatte ⁴ — und verwendete sich zu Gunsten der Seifensieder ⁵, indem er die Rechte und Gewohnheiten ihrer Zunft zu schützen suchte. Andererseits war sich Gregor bewußt, daß man nicht alle Not lindern könne, sondern sich oft mit einer kleineren Hilfe begnügen müsse ⁶. Widerrechtliche Vergrößerungen des kirchlichen Besitztums verurteilte er aufs schärfste. « Denn niemals ist das ein Almosen, was man den Dürftigen aus unstatthaft erworbenen Gütern spendet. » ⁷ Irdischer Eigennutz lag Gregor fern ⁸; sein Schenken war geleitet vom Geiste christlicher Liebe ⁹ und Barmherzigkeit ¹⁰: *Was ihr dem geringsten meiner Brüder tut, das habt ihr mir getan!* (Mt 25, 40) ¹¹. So sah er im Almosen kein Geschenk, sondern ein Darlehen, das doppelte Zinsen trägt ¹²: ewigen Lohn ¹³ und — was im Rahmen dieses Abschnittes die Hauptsache ist — größeres Wachstum der Kirche, weil das Almosen die Seelen der Menschen für die übernatürlichen Heilswerte empfänglicher gestaltet. Denn « die Predigt der Lehre durchdringt den Geist

dessen Ermöglichung Gregor zuweilen sogar die Veräußerung kirchlicher Gefäße anordnete: Ep 3, 16; 3, 40 (1, 198, 7/12); 4, 17; 5, 46 (1, 345, 15/25); 6, 32; 7, 13. 35; 9, 52. 84.

¹ Ep 1, 18 (1, 24, 2/10).

² Ep 1, 43 (1, 69/70).

³ Ep 11, 16 (2, 277/8).

⁴ E. CASPAR (39), S. 336.

⁵ Ep 9, 113 (2, 118/9).

⁶ Ep 1, 44 (1, 70, 21/2). Vgl. in diesem Zusammenhang Ep 2, 45 (1, 145, 21/146, 2): ... quia misericordia prius fidelibus ac post est ecclesiae hostibus facienda.

⁷ Ep 9, 218 (2, 207, 7/8) Neque enim eleemosyna reputanda est, si pauperibus dispensetur quod ex illicitis rebus accipitur, quia ... vgl. den weiteren Kontext und die angeführten Schriftbelege Prv 21, 27; 3, 9; Ecli 34, 24.

⁸ Vgl. Ep 2, 38 (1, 136, 5/6); 3, 4 (1, 162).

⁹ Ep 1, 44 (1, 70, 19/21).

¹⁰ Ep 7, 25 (1, 470) mit den Schriftstellen Ecli 29, 15; Lc 11, 41; Ecli 3, 33; 2 Cor 8, 14; Tb 4, 9; ferner Ep 12, 2 (2, 348/9) mit 2 Tm 1, 12; Ecli 29, 15; Ps 125, 5; Gal 6, 8; Mt 25, 35/40.

In Ep 9, 48 (2, 75, 2/5) gestattet Gregor aus Gründen der Barmherzigkeit eine Ausnahme vom Gesetz, das die Veräußerung des kirchlichen Besitztums verbietet.

¹¹ Vgl. Ep 9, 225 (2, 217, 9/10); 12, 2 (2, 348, 32/3).

¹² Ep 10, 8 (2, 242, 28/9) Quidquid tribuitur pauperi, si subtili consideratione pensetur, non est donum, sed mutuuum, quia quod datur multiplicato sine dubio fructu recipitur.

¹³ Ep 3, 28 (1, 185, 23/5); 3, 33 (1, 191, 1/7); 9, 108 (2, 115, 1/7); 12, 2 (2, 348/9).

eines Darbenden nicht, wenn nicht die Hand der barmherzigen Hilfe sie seinem Herzen genehm macht »¹. Es ist das praktisch-seelsorgliche Denken des Moraltheologen, der in einem programmatischen² Kapitel der Reg sich und anderen diesen Satz als Richtschnur geprägt hat.

Die selbstlose Art, mit der Gregor alle Werke der leiblichen Barmherzigkeit³ übte, ist ein erstes und grundlegendes Merkmal seiner zeitverbundenen Arbeitsweise. Die furchtbaren Katastrophen jener Jahre forderten gebieterisch und vor allem nach einer materiellen Hilfe. Aber darüber hinaus verstand es Gregor, den geistig-seelischen Bedürfnissen seiner Mitmenschen in einer allseits entsprechenden Weise Rechnung zu tragen. Auch das war ein Gebot der Stunde. Denn wenn die leibliche Not am größten ist, wird die geistige Not nicht kleiner⁴.

Im Dienste dieser geistigen Kontaktnahme steht Gregors Sprachform an erster Stelle. Man hat sie oft untersucht⁵ und manchmal hart

¹ Reg 2, 7 (77, 41) *Egentis etenim mentem doctrinae sermo non penetrat, si hunc apud eius animum manus misericordiae non commendat.*

² Vgl. E. CASPAR (39), S. 378/83.

³ Zur Armenfürsorge vgl. außer den bereits zitierten Stellen noch Ep 5, 26 (1, 307, 7/9); 6, 5 (1, 384, 8/9); 6, 10, 45; 7, 9 (1, 452, 21/6); 9, 190; 11, 58 (2, 344, 25/8); ferner Ep 1, 37 (1, 50, 7/9); 6, 63 (1, 439/40) über Vernachlässigung der Armenfürsorge; Ep 1, 43 (1, 70, 1/4) über Unterstützung notleidender Feinde; Ep 1, 54 (1, 79, 14/20) über Verteilung von Gaben an Arme an einem Kirchweihfest; Ep 6, 37 (1, 414) über Verabreichung von Almosen, damit man die Armut nicht als Entschuldigung für einen schlechten Lebenswandel vorschieben könne.

Über Unterstützungen an Kranke und Gebrechliche vgl. Ep 1, 44, 65; 2, 28 (1, 124, 16/23); 4, 28; siehe auch S. 78/9. Bezüglich der Gefangenenfürsorge vgl. S. 20, Anm. 10.

Von der Unterstützung der Armen und von den leiblichen Werken der Barmherzigkeit spricht Gregor meist im Anschluß an seine Ausführungen über Reue und Buße. Vgl. Mor 12, 51, 57 (75, 1013); 15, 19, 23 (75, 1093); Reg 3, 2 (77, 52); 3, 20 (77, 83/5); HEv 16, 6 (76, 1138); 20, 11 (76, 1165); 27, 7/8 (76, 1237/8); 40, 10/2 (76, 1309/12); HEz 2, 15, 14 (76, 993/4); Ep 7, 23 (1, 466, 29/467, 22). Schöne Worte findet Gregor über den Lohn der Wohltätigkeit. Vgl. Mor 18, 18/9, 28/30 (76, 51/3); HEz 2, 8, 4 (76, 1029/30); Dial 1, 9 (77, 197); 2, 28/9 (66, 186, 188). Almosen sind die Nahrung des Geistes: HEv 4, 5 (76, 1092); notwendiger als leibliche sind geistige Almosen: HEv 14, 1 (76, 1127/8); Almosen soll man geben um Christi willen: HEv 23 (76, 1182/3); auch in friedlichen Zeiten: HEv 27, 3 (76, 1206); mit Beharrlichkeit: HEz 1, 3, 18 (76, 813); Ep 5, 53a (1, 356, 45/357, 13).

⁴ Diese Tatsache ist Gregor nicht entgangen. Vgl. seine Bußpredigt zur Bittprozession Ep 13, 2 (2, 365/7); ferner die bekannte Schilderung von der Verwüstung Roms in HEz 2, 6, 22/4 (76, 1009/12) und die Briefe Ep 6, 37; 6, 45 (1, 414, 420).

⁵ Vgl. V. DIGLIO (44); M. B. DUNN (49); dazu die Rezension von D. B. CAPELLE in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, Löwen 1933, Jahrg. 5, S. 437/8; V. ST. MARTIC (94); J. F. O'DONNELL (105), mit der Rezension von

beurteilt ; man hat aber meist übersehen, wie sehr Gregor sich bemühte, Stil und Sprache dem Gedankenkreis seiner Zuhörer oder Briefempfänger anzupassen. Gregor wollte verstanden sein. Wenn er schrieb oder predigte, ging es ihm nicht um schöne Wendungen, sondern um den Inhalt seiner Ausdrucksweise. Daß dieser Inhalt mit dem vollen Ernst begriffen und daß seine Botschaft wohlwollend aufgenommen und energisch durchgeführt werde, das war für Gregor das Ziel, dem er die äußere Form der Sprache zweckgemäß unterordnete. Wenn Gregor sich an einfache Leute richtete, dann durfte er seinen Stil nicht weit von dem der gesprochenen Rede entfernen¹, weil sie seinen Gedankengängen sonst nicht hätten folgen können. Wenn er zu seinen Mönchen oder sonst zu einem auserwählten und interessierten Kreise sprach, dann vernachlässigte er die äußere Form der Rede ebenfalls. Er wollte seinen Zuhörern die Weisheit Christi lehren und sie auf dem Wege der Gnade und nicht auf dem der Welt emporführen bis zu den höchsten Formen kontemplativer Gottverbundenheit. Da mußte es ihn anekeln, eine Sprache, die himmlische Wahrheiten vermittelte, unter die Regeln des Donat zu beugen² ; denn kein Ausleger der Heiligen Schrift habe das je getan³. So wollte auch Gregor seine Schrifterklärungen dem Stil der heiligen Bücher anpassen, als wären sie ihr Kind, das der Mutter gleichen soll⁴. In den Briefen, die Gregor an seine Mitbischöfe richtete, hat er bewußt den gleichen Standpunkt eingenommen. Mit vertrauten und herzlichen Worten wollte er ihnen zeigen, wie sie als Seelenhirten ihren Schäflein nachgehen sollten⁵. Dafür brauchten sie nicht schöngeformte Reden, aber einen warmen Ton, aus dem Liebe und Verständnis klang. Darum mißfiel es Gregor aufs tiefste, daß ein gallischer Bischof

J. B. HOFMANN, in *Philologische Wochenschrift*, Leipzig 1935, Jahrg. 55, S. 1224/7 ; H. SCHWANK (123) ; A. SEPULCRI (128) ; H. STEINACHER (131).

¹ Vgl. eine Bemerkung Gregors in Ep 5, 53a (1, 355, 24/6) *Egi ergo, ut ... non longe a colloquentis sermone discreparent.*

² Ep 5, 53a (1, 357, 40/1) ... *quia indignum vehementer existimo, ut verba caelestis oraculi restringam sub regulis Donati.* Vgl. dazu und zum Kontext, in dem Gregor schreibt, daß er sich nicht an die Kunstsprache und ihre Regeln halten wolle, E. CASPAR (39), S. 345 und G. KRÜGER, bei M. SCHANZ (114), S. 619/22.

³ Ep 5, 53a (1, 357, 41/358, 1) *Neque enim haec ab ullis interpretibus in scripturae sacrae auctoritate servata sunt.*

⁴ Ebd. (358, 1/3) *Ex qua nimirum quia nostra expositio oritur, dignum profecto est, ut quasi edita suboles speciem suae matris imitetur.*

⁵ Wie seelsorglich Gregor dachte, zeigen unter vielen anderen Stellen Ep 1, 14, 15, 17 ; 1, 18 (1, 24, 11/22) ; 1, 32, 51, 58, 76 ; 2, 5, 37 ; 3, 13 (1, 172, 7/21) ; 4, 18 ; 6, 38 ; 7, 39 ; 9, 135 (2, 133, 8/32) ; 9, 166 ; 9, 219 (2, 211, 4/18). Vgl. auch G. J. TH. LAU (77), S. 119/20.

sich herbeiließ, heidnische Grammatik zu dozieren¹. Im selben Munde habe das Lob Jupiters neben dem Lobe Christi keinen Raum², und er möge doch selbst bedenken, wie schwerwiegend und unschicklich es für einen Bischof sei, das preisend zu verkünden, was sich nicht einmal für einen frommen Laien gezieme³. Gregor, der sogar auf den italischen Inseln Reste des Heidentums ausrotten mußte⁴, erkannte zu genau, daß einfache Menschen an einem solchen Gebaren des Bischofs irre würden. Mit der ganzen Wucht seiner Persönlichkeit mußte er sich in einer aus den Fugen gehenden Zeit für Schutz und Stärkung der christlichen Gesinnung einsetzen und darum die Berührungen mit der heidnischen Kultur so gut wie möglich ausschalten⁵. Wenn es aber galt, Menschen zu bewegen, in deren Seele man nur auf dem Umwege über eine feingeschliffene Form Gehör und Achtung fand, dann wußte Gregor seine Feder mitunter auch zu einem literarischen Glanzstück zu gebrauchen⁶, und nie lassen seine amtlichen und vollends seine politisch-offiziellen Schreiben sprachliche Korrektheit und Beherrschung des zeitüblichen Stils vermissen⁷. Trotz dieser großen Anpassungsfähigkeit vermied Gregor Übertreibungen nach beiden Seiten. Nie sank er in seinen Schriften hinab bis zum Tiefstand vulgärlateinischer Ausdrucksweise⁸. Wer einer vorgetragenen Rede gedanklich folgen, oder wer sogar selber lesen konnte, verstand auch seine, zwar für schlichte Leute

¹ Ep 11, 34 (2, 303, 11/2) ... pervenit ad nos, quod sine verecundia memorare non possumus, fraternitatem tuam grammaticam quibusdam exponere.

² Ebd. (14/5) ... quia in uno se ore cum Iovis laudibus Christi laudes non capiunt.

³ Ebd. (15/6) Et quam grave nefandumque sit episcopo canere, quod nec laico religioso conveniat, ipse considera.

⁴ Über den heidnischen Stamm der Barbaricini auf Sardinien vgl. Ep 4, 23. 25. 26. 27 (1, 257/8. 260/2); über Heiden auf Korsika Ep 8, 1 (2, 1/2).

⁵ Vgl. E. CASPAR (38), S. 347.

Daß Gregor die literarische Bildung nicht schlechthin verurteilte, zeigt vielleicht der erste Satz des nämlichen Briefes an den gallischen Bischof, Ep 11, 34 (2, 303, 9) Cum multa nobis bona de vestris fuissent studiis nuntiata ...

⁶ Vgl. etwa Ep 11, 4 (2, 262/4) an den Exkonsul Leontius wegen des abgesetzten und brutal gemaßregelten Prätors Libertinus (siehe S. 20, Anm. 9); ferner Ep 3, 61; 5, 30. 36. 37; 6, 16. 61; 7, 6 an den Kaiser Mauritius; Ep 4, 30; 5, 38. 39 an die Kaiserin Konstantina, usw.

⁷ Vgl. E. CASPAR (39), S. 345. Interessant ist unter diesem Gesichtspunkt auch Mor 9, 11, 12 (75, 865/6). Über gewisse Reste rhetorischer Manier vgl. unten S. 70.

⁸ Gregor selbst sagt in Dial 1, praef. (77, 153) ... in quibusdam sensum solummodo, in quibusdam vero et verba cum sensu teneo; quia si de personis omnibus ipsa specialiter verba tenere voluissem, haec rusticano usu prolata stilus scribentis non apte susciperet.

angepaßte, aber im wesentlichen fehlerfreie und in etwa gehobene Sprache. Umgekehrt verfiel Gregor auch gegenüber höchsten Kreisen keiner nur elegant gezierten und innerlich nichtssagenden Schreibweise. Er war geistig allen gewachsen und bedurfte nicht der Liebedienerei¹, um seinen gerechten Begehren Nachdruck zu verschaffen. Trotzdem bediente er sich häufig der *Captatio benevolentiae*², um andere zu hohen Zielen anzueifern, zu ermuntern oder für ein ernst gemeintes Wort günstiger zu stimmen. So offenbart Gregor durch die abgestufte sprachliche Ausdrucksform³, wie sehr er den Mitmenschen seiner Zeit geistig nahe kommen wollte: sicher eine wichtigste Voraussetzung für das erfolgreiche Wirken eines praktisch eingestellten Moralthologen.

Die nämliche Absicht bekundet Gregor wieder in der besonderen Eigenart seiner verschiedenen Schriften. Die *Mor*, so ungenießbar sie in ihrer langatmigen und unförmigen Breite für das Empfinden der Gegenwart sind, hatten auf die Mönche von damals einen ungemein tiefen Einfluß. Die vielfachen allegorischen Ausdeutungen und Nutz-

¹ Über die « kriechenden » Briefe Gregors an Kaiser Phokas siehe S. 100.

² Vgl. Ep 1, 2, 22, 32, 59, 72, 73, 74; 2, 23; 4, 25 usw. an weltliche Große; siehe dazu die auf S. 24, Anm. 6, genannten Briefe.

In Ep 2, 38 (1, 137, 9/13) gibt Gregor Auftrag zur *captatio benevolentiae*. Diesbezüglich interessant sind auch einige Briefe Gregors zur entfernteren und näheren Vorbereitung der England-Mission: Ep 5, 60 (1, 373/5); 6, 5, 6. (1, 383/5); 6, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57 (1, 423/32); 8, 4 (2, 5/8); 11, 37 (2, 308/10).

Zuweilen findet sich auch in Gregors Briefen an seine Mitbischöfe eine *captatio benevolentiae*: Ep 1, 45 (1, 72, 6/7); 3, 47 (1, 203, 8/19); 3, 48 (1, 204, 11/20); 7, 4 (1, 444, 14/8, 24/8; 8, 24 (2, 25, 19/24); vgl. überdies die Korrespondenz wegen des Titels *universalis episcopus*.

³ Der Einwand, daß der gepflegte Stil der Briefe nicht das Verdienst Gregors, sondern der sprachgewandten Notare sei, ist bedeutungslos und ändert am Willen Gregors und an seiner Fähigkeit zur allseitigen Anpassung wenig. Denn schließlich ist es doch Gregor, der die gewählte Form inspiriert und befohlen hat. Ob die wichtigeren Briefe überhaupt durch Notare geschrieben oder auch nur stilistisch veredelt wurden, ist bei der selbständigen und persönlichen Regierungsweise Gregors mehr als zweifelhaft. Der Bürokratismus kam mindestens in seiner Umgebung nicht zur Blüte. Die größeren Werke hat Gregor vor der Ausgabe selber durchgeschaut und sowohl inhaltlich wie sprachlich ausgebessert. In die Aufzeichnungen der Schreiber hatte er kein Vertrauen. Vgl. für die *Mor*: Ep 5, 53a (1, 355, 19/29); 12, 6 (2, 353, 4/11); für die *HEv*: Ep 4, 17a (1, 251, 12/4); für die *HEz*: Ep 12, 16a (2, 363, 3/6).

Gelegentlich entschuldigt Gregor das Ausbleiben der Antwort mit seiner Kränklichkeit, die ihn ans Bett fesselte und am Schreiben hinderte. Mindestens ein Indizium, daß Gregor seine Korrespondenz persönlich führte! Vgl. Ep 6, 59 (1, 434, 19/27); 9, 13, 77; 9, 147 (2, 143, 1/4); 9, 173 (2, 169, 25/7); 9, 227 (2, 220, 13/5); 10, 14 (2, 248, 11/4); 10, 15 (2, 249, 27/30); 11, 20 (2, 281, 11/8); 13, 30 (2, 394, 26/9); 14, 12 (2, 431, 12/9).

anwendungen, die Beweisführung durch gesuchte und häufig von neuem und sogar in mehrfacher Weise erklärte Schriftbelege, die Abschweifungen vom Text bis in fern abliegende Gedankengänge¹: alles Dinge, die man heute heftig verurteilt, waren Gegenstand aufrichtigster Bewunderung². Dabei war sich Gregor bewußt, daß sein Jobkommentar nicht für alle Gläubigen passe³ und daß er weit hinter den Schriften eines Augustinus zurückstehe, deren Lektüre er jenen empfahl, die ihm dazu befähigt erschienen⁴. Trotzdem wiederholte er in den HEz auf eine noch gesteigerte Weise die Methode der Mor, obwohl er für die HEv kurz zuvor einen wesentlich anderen Weg eingeschlagen hatte⁵. Der Grund liegt wieder bei der Zweckbestimmung. Die HEv waren Gemeindepredigten⁶, die HEz wurden vor einem wahrscheinlich stark monastischen Zuhörerkreis gehalten⁷. Am stärksten tritt dieser Wille

¹ Vgl. Ep 5, 53a (1, 354, 29/355, 5. 355, 32/356, 9).

² Vgl. ebd. (355, 27/9).

³ Ep 12, 6 (2, 352, 26/9) *Illud autem ... quia ... coepiscopus meus Marini-
anus legi commenta beati Job publice ad vigilias faciat, non grate suscepi,
quia non est illud opus populare et rudibus auditoribus impedimentum magis
quam provectum generat.*

⁴ Als Gregor einer Bitte aus Afrika um Übersendung der Mor entsprach, schrieb er in Ep 10, 16 (2, 251, 30/252, 2) zurück: *Sed si delicioso cupitis pabulo
saginari, beati Augustini patriotae vestri opuscula legite et ad comparisonem
siliginis illius nostrum furfurem non quaeratis.* Vgl. Ep 12, 16a (2, 363, 5/12), wo
Gregor statt seiner HEz die Schriften des Ambrosius und Augustinus empfiehlt.

⁵ Wenn H. SCHWANK (123), S. 52. 57. 69/72 und an anderen Stellen, den sprachlichen Fortschritt Gregors in den HEv gegenüber den HEz preist, so ist das zum wenigsten mißverständlich. Denn da sich Schwank bei seiner Behauptung klar ist, daß die HEz späteren Datums als die HEv sind (vgl. H. SCHWANK, S. 3/5, Anmerkungen), aber aus methodischen Gründen von den HEz zu den HEv über- und vorwärtsgeht, verdeckt er gewissermaßen den sprachlichen « Rückschritt » Gregors und geht über die Erklärung seiner Ursachen hinweg. Die Lösung liegt beim Anpassungswillen Gregors. Sicher ist die Sprache der HEz verworrener als jene der HEv, in ihrer zweckbedingten Eigenart aber doch nicht schlecht. Die tiefe Mystik, die Gregor seinen Mönchen vortrug, ließ sich eben nur schwer und ungenügend in menschliche Worte fassen. Der gelobte Stil der HEv und der späteren Dial (H. SCHWANK, S. 67/8) ergab sich dagegen aus dem aufrichtigen Bestreben, den Bedürfnissen der einfachen und im werktätigen Leben stehenden Zuhörer inhaltlich und formell nahe zu kommen.

⁶ Mit Ausnahme von HEv 17 (76, 1138/49), die vor den versammelten Bischöfen gehalten wurde.

⁷ In Ep 12, 16a (2, 363, 3) schreibt Gregor, daß er diese Homilien vor dem Volke gehalten habe. Aber die Tatsache, daß er das zweite Buch der HEz den Mönchen von St. Andreas widmete, die ihn wohl, trotz der Kriegsgefahr, um die Erklärung des schwierigen vierzigsten Kapitels baten, und der Umstand, daß die HEz erst auf Mahnen der Mönche herausgegeben wurden, läßt doch vermuten, daß dieses Volk weitgehend aus Mönchen bestanden habe. Vgl. S. 10, Anm. 4.

zur Anpassung in den Dial hervor¹. Da es an einfacher, aber eindrucksvoller Erbauungsliteratur² fehlte, hat Gregor die Lücke ausgefüllt³ und dabei ein Buch geschrieben, dessen begeisterte Aufnahme und nachwirkende Verbreitung beweisen, wie zeitaufgeschlossen Form und Inhalt waren⁴. Einen nicht minder glänzenden Erfolg hatte Gregors Pastoralregel, das Gegenstück zu den Dial. Die Reg war für höhere kirchliche Kreise bestimmt, während die Dial eine anschauliche und leicht erfaßbare Darstellung und Einkleidung der in den Hauptwerken behandelten Heilswahrheiten boten⁵. Wie sehr übrigens Gregor auf die ungebildeten Volksschichten Rücksicht nahm, zeigen, abgesehen von den Beispiel-erzählungen⁶ in den HEV und Dial, seine Darlegungen über den Sinn der Bilder: « Gemälde finden in den Kirchen deshalb Verwertung, damit jene, die des Lesens unkundig sind, wenigstens an den Kirchenwänden sehen, was sie in den Büchern nicht lesen können. »⁷

Es ist hier nicht der Ort, auf die weitverzweigten Diskussionen

¹ Vgl. deren einfachen, aber lebendig frischen Erzählerstil, der in seiner sprachlichen « Urwüchsigkeit » an die plastischen Schilderungen alttestamentlicher Bücher gemahnt. G. KRÜGER, bei M. SCHANZ (114), S. 614/5 wird dieser Tatsache weitgehend gerecht.

² Man übersehe ja nicht, daß Gregor das Lesen der Heiligen Schrift oft und oft empfiehlt, aber dafür anscheinend doch eine gewisse Vorbildung verlangt. Belege siehe S. 47/50, insbesondere S. 48, Anm. 7. 8; S. 49, Anm. 5. 6.

³ Die Dial sind bewußt ein Erbauungsbuch und erst in zweiter Linie eine « historische » Heiligenlegende Italiens. Denn wenn die Dialogform nur eine literarische Fiktion ist, wie E. CASPAR (39), verschiedenen anderen Autoren folgend, S. 395, Anm. 3, nachweist — auf Grund der echt gregorianischen, aber in Dial 1, praef. (77, 153) dem Diakon Petrus in den Mund gelegten Worte: *Et sunt nonnulli, quos ad amorem patriae caelestis plus exempla quam praedicamenta succedunt* —, so ist auch die bei der Einführung des Dialoges erwähnte Motivierung des Buches als sprachliche Kunstform zu deuten. Vgl. in Dial 1, praef. (77, 152/3) den Einwand des Petrus, die Antwort Gregors und die nachfolgende Bitte des Petrus. Als Literatur siehe A. DUFOURCQ (47); H. GÜNTHER (64); R. C. NORTON (104); H. SCHÖRR (119), S. 184/207; W. VON DEN STEINEN (132).

⁴ Es ist darum ungerecht, dieses Buch nur absolut zu werten, ganz abgesehen davon, daß man mit diesem Urteil leicht danebengreift.

⁵ Vgl. E. CASPAR (39), S. 398/9; F. LIEBLANG (85), S. 22/3.

⁶ Siehe unten S. 63.

⁷ Ep 9, 208 (2, 195, 21/3) *Idcirco enim pictura in ecclesiis adhibetur, ut hi qui litteras nesciunt saltem in parietibus videndo legant, quae legere in codicibus non valent.*

Ep 11, 10 (2, 270, 14/7) ... *quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus, quia in ipsa ignorantes vident, quod sequi debeant, in ipsa legunt, qui litteras nesciunt; unde praecipue gentibus pro lectione pictura est. Quod magnopere a te (dem bilderstürmerisch veranlagten Bischof Serenus von Marseille), qui inter gentes habitas, attendi decuerat ...*

über liturgische¹ und gesangliche Neuerungen² Gregors einzutreten. Trotzdem ist die Feststellung interessant, daß der praktische Moralthologe, der ehrlich bestrebt war, auch den zeitbedingten seelischen Bedürfnissen seiner Anvertrauten gerecht zu werden, als Ordner und Neugestalter der feierlichen Liturgie und des kirchlichen Gesanges angerufen wird. Zum mindesten hat er deren tiefen Einfluß auf die Gläubigen erkannt³ und zweifelsohne auch verwertet. Ein bezeichnendes Analogon zu den liturgischen Bestrebungen unserer Tage!

3. Gregors Problemstellung im Geiste der Zeit

Im Mittelpunkt der Lehre und Wirksamkeit Gregors steht die große Frage nach dem letzten Zweck. Es ist das uralte Menschheitsproblem, das sich so oder anders immer und jedem aufdrängt. Gregor behandelte es, dem Geist der Zeit entsprechend, fast nur konkret. Der gierige und verzweifelte Hang nach Geld und Gut und die resignierte, oft blind überstürzte Flucht aus der Welt, waren die beiden, nur scheinbar entgegengesetzten Zeitströmungen, an denen Gregor unaufhörlich anpackte. In einem Atemzuge nahm er Stellung gegen Raub, Wucher, Betrug und Ausbeutung, wie gegen zuchtloses Einsiedlerleben, ungebundenes Vagantentum, scheinheiliges Wohltun oder selbstsüchtige, irdisch gesinnte « Weltabkehr ». Denn das war die konkrete Schwierigkeit, mit der sich Gregor ständig auseinandersetzen mußte: Weltentsagung um der ewigen und wahren Heimat willen, aber nicht Weltflucht aus materiell-diesseitigen Beweggründen. In vielen, immer wiederkehrenden Antithesen von Fleisch und Geist, Welt und Himmel, Zeit und Ewigkeit, hat Gregor diese Forderungen allen nahe gebracht. Und wenn er über den Schöpfer und das Geschöpf, über Gott und Mensch, Seele und Leib, Sünde und Gnade handelte, oder von Aktion und

¹ Vgl. C. BLUME (21); C. CALLEWAERT, in verschiedenen Arbeiten (29/34); D. B. CAPELLE, ebenfalls mit mehreren Beiträgen (33/4); G. M. DREVES (45); H. LIETZMANN (86/7) mit seinen Studien über das Sacramentarium Gregorianum, und K. MOHLBERG und A. BAUMSTARK (97); G. VERBEKE (141).

² Vgl. neben den Arbeiten von G. MORIN (99/101) besonders P. BATIFFOL (15), Aufl. 1, S. 51/5; ferner die Schriften von C. VIVELL (143/6) und P. WAGNER (148/49). Über die ganze Frage orientiert eingehend H. LECLERCQ, in Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Bd. 1, S. 2443/61; Bd. 3, S. 286/311. Vgl. auch G. RAUSCHEN (111), S. 391, mit B. ALTANER (12), S. 303/4.

³ Selbst dann, wenn es sich nur um negative Auswirkungen handeln sollte, wie E. CASPAR (39), S. 405, Anm. 9, im Anschluß an Ep 5, 57a (1, 363, 4/15) darzutun scheint.

Kontemplation, von Tugend und Laster, Armut, Reichtum und Glück predigte, so war es letztlich das gleiche Bemühen : eine energische Auseinandersetzung mit der Welt, deren Menschen er aus dem zeitlichen und sittlichen Ruin heraus zum ewigen Ziele führen wollte.

Daraus erhellt, daß es zur Hauptsache moraltheologische Fragen waren, mit denen sich Gregor befaßte. Er hat es bewußt getan und selber darauf hingewiesen. Seinen Jobkommentar nannte er *libri morales*¹, und häufig betonte er den Nutzen moralischer Unterweisung². Die Schrecken der Zeit lähmten Gregors Arbeit nicht. Sie weckten nur seine Aktivität. Eindeutig stellte er sich in den Dienst der ihm anvertrauten Menschen. Aus den schmerzlichen Prüfungen jener Tage suchte er neuen Ansporn und reichen Gewinn für ihr ewiges Heil zu ziehen. Beim vielfachen Verlust der irdischen Güter stärkte er die Hoffnung nach den überirdischen ; von der zerstörten Heimat hienieden schweifte sein Blick zum unverwüstlichen Vaterland des Himmels³. Das große Sterben, das damals durch die Welt ging, unterstrich die ernste Mahnung Gregors, daß man zu einem guten Tod immer bereit sein müsse⁴, und die gespensterhaften Ahnungen vom nahen Weltuntergang⁵ gaben seinen eindringlichen Betrachtungen über die Schrecken des Weltgerichtes⁶ eine fast unmittelbare Aktualität⁷. Mit allem Ernst konnte er da zur Buße und Besserung aufrufen⁸ und die unsäglichen Bedrängnisse, welche von allen Seiten auf die geplagten Menschen eindrangen, als eine Folge der ungetilgten und ständig noch gehäuften Sünden schildern⁹. Denn die allgemeine Not und die fürchterlichen

¹ Reg 2, 6 (77, 34).

² Vgl. die Praxis der Mor, HEv, HEz ; ferner diesbezügliche Behauptungen in Ep 12, 6 (2, 352, 29/30).

³ Belegstellen siehe S. 116/39.

⁴ Ein beredtes Zeugnis bietet der sermo de mortalitate, Ep 13, 2 (2, 365/7), der bei J. P. Migne (3) den HEv angefügt ist, Bd. 76, S. 1311/4, und die klassische Schilderung von der Verwüstung Roms, HEz 2, 6, 22/4 (76, 1009/11). Vgl. auch S. 22, Anm. 4 ; S. 126, Anm. 1. 2.

⁵ Siehe S. 125/6.

⁶ Siehe S. 252/4.

⁷ Gregor verstand es trefflich, die verschiedenen Gegebenheiten und Ereignisse der Zeit moralisch auszuwerten. Vgl. A. LÖTSCHER (88), S. 130 ; H. SCHWANK (123), S. 60/1.

⁸ Vgl. S. 246/52.

⁹ Der Gedanke, daß Gott die Sünden schon hienieden bestrafe, war Gregor überaus geläufig ; mehrmals gedenkt er in diesem Zusammenhang auch seiner eigenen Verfehlungen. Trotzdem ist er sich bewußt, daß man nicht jedes Unheil mit einer bestimmten Sünde in ursächlichen Zusammenhang bringen darf. Siehe unten S. 31, Anm. 1.

Drangsale glichen wirklich einer letzten Mahnung vor der beginnenden Höllenqual¹.

Aber noch von einer anderen Seite aus mußte Gregor an die Probleme herantreten. Die Parallelen mit dem Zeitgeschehen genügten nicht. Das Zeitgeschehen selber forderte mehr. In dreister Weise machte sich der Unglaube breit, und zahlreiche Glaubensschwierigkeiten brachten selbst für gutgesinnte Menschen nicht unbedeutende Gefahren. So sah sich Gregor veranlaßt, oft von der Unsterblichkeit der Seele zu reden², von Gottes Gerechtigkeit³ und weiser Weltregierung⁴. Offenbar waren viele durch den Lauf der äußeren Ereignisse kleingläubig geworden. Sie konnten nicht verstehen, warum Gott so vieles zulasse, das sie doch anders und besser gemacht hätten⁵; warum den Schlechten die Wünsche erfüllt werden, den ehrenhaften Menschen dagegen Widerwärtiges und Leidvolles zustoße⁶. Da mußte Gregor zeigen, daß man Gottes Vorsehung mit der Fassungskraft eines Eintagsverstandes nicht durchschauen könne⁷ und daß die Unbegreiflichkeit der Werke Gottes keinen Anlaß zur Besorgnis gebe⁸. Gerade das Gegenteil sei der Fall. Wenn sich die Ratschlüsse Gottes mit den Plänen der Menschen reimten, müßte man zweifeln, ob ein allweiser Lenker über allem stehe⁹. Nicht das irdische Glück sei entscheidend, sondern die ewige Vergeltung¹⁰. Die Plagen dieser Welt seien nicht immer eine Strafe, sondern sehr oft eine Gnade, die vor der Verdammnis der Hölle

¹ Nach Gregor sind die irdischen Unglücksschläge für die Verworfenen ein Anfang der Höllenstrafe. Vgl. S. 31, Anm. 1.

² In diesem Sinne schrieb er Dial 4 (77, 317/430); siehe besonders Dial 4, 1/5 (77, 317/28), wo er sein Vorhaben ausdrücklich mit dem Unglauben der Zeit motivierte. Vgl. dazu die negative Beurteilung der Beweiskraft dieser Dial-Texte durch A. LUDWIG (92). Weitere Stellen: Mor 4, 1, 5 (75, 640); 5, 34, 63 (75, 713); HEv 39, 3/4 (76, 1296).

³ Vgl. Mor 5, 37, 67 (75, 716/7); 9, 4, 4 (75, 860); 9, 18, 28 (75, 875); 21, 20, 32 (76, 208/9). HEv 13, 5 (76, 1125/6); 31, 8 (76, 1232); 40, 4/5 (76, 1305/7).

⁴ Mor 10, 6, 7 (75, 922); 16, 27, 34 (75, 1137/8); 27, 46, 79 (76, 444); 35, 2, 3 (76, 751). HEz 1, 8, 16/7 (76, 860/1).

⁵ Mor 2, 19, 33 (75, 572); 8, 36, 59 (75, 838); 9, 17, 27 (75, 875); 13, 38, 40 (75, 1034/5); 18, 2, 3 (76, 39/40); 25, 12, 30 (76, 340); 29, 33, 77 (76, 521).

⁶ Mor 14, 6/7, 7/8 (75, 1043/4); 15, 33, 39 (75, 1097/8); 15, 43, 49 (75, 1105/6); 15, 55, 62 (75, 1113); 15, 57, 68 (75, 1116); 16, 22, 27 (75, 1133/4); 16, 76, 80 (75, 1159/60); 18, 25, 38 (76, 57); 23, 24, 47 (76, 279/80); 26, 15/6, 25/6 (76, 362/3).

⁷ Mor 9, 12, 19 (75, 869/70); 9, 16, 26 (75, 874); 10, 9, 14/5 (75, 928/30); 17, 29, 44 (76, 51).

⁸ Mor 9, 25, 37/9 (75, 878/80); 9, 54, 82 (75, 903); 11, 17, 27 (75, 966/7).

⁹ Mor 16, 27, 34 (75, 1137/8).

¹⁰ Mor 15, 57, 68 (75, 1116); 16, 10, 15 (75, 1128); 19, 25, 42 (76, 124/5).

bewahre oder durch Mehrung der Verdienste den Lohn des Himmels vergrößere¹.

Noch vor eine dritte Aufgabe sah sich Gregor gestellt. Weil der Becher des Leidens bis zum Rand gefüllt war, suchte er jede unnötige Reibung auszuschalten. Mit größtem Takt und feinfühler Energie wahrte er Recht und Ehre aller, sowohl der Klöster wie der Bischöfe², und verteidigte das Eigentum nicht nur der Kirche, sondern

¹ Die Übel dieser Welt dürfen nicht falsch verstanden werden: Mor 14, 30, 35 (75, 1058); 15, 33, 39 (75, 1101/2); 15, 56, 67 (75, 1115); sie bilden keinen Grund, um an der Güte Gottes zu verzweifeln: Mor 7, 32, 48 (75, 794); 16, 29, 36 (75, 1138/9), sondern dienen der Buße und Besserung: Mor 3, 9, 15 (25, 606/7); 6, 24, 41 (75, 751/2); 7, 18, 21 (75, 776/7); 14, 52, 60 (75, 1070); 16, 32, 39 (75, 1144); 16, 42, 52 (75, 1146); HEv 36, 7/9 (76, 1269/72). Sie bewahren den Menschen vor der Hölle: Mor 9, 45, 68 (75, 896/7); 7, 19, 22 (75, 777); 18, 24, 37 (76, 57), mehren seine Verdienste: Mor 15, 1/3, 1/3 (75, 679/81); 14, 30, 35 (75, 1058); 15, 33, 39 (75, 1101/2); 35, 12, 22 (76, 761) und tragen bei zur Verherrlichung Gottes: Mor praef. 5, 12 (75, 523/4).

Für die Verworfenen allerdings sind die irdischen Übel bereits ein Anfang der ewigen Pein: Mor 9, 45, 68 (75, 896/7); 18, 22, 35 (76, 75/7).

² So schützte Gregor die freie Abtwahl und die Eigenverwaltung des Klostervermögens. Er verbot, daß der Bischof nach Belieben in der Klosterkirche öffentlichen Gottesdienst halte, außer etwa am Kirchweihstag. Die Kathedra mußte nach der Feier wieder entfernt werden. In der Klosterkirche durfte kein Taufbrunnen sein. Wenn ein Bischof Mönche zu Priestern weihte (für die Meßfeier im Kloster, damit der Abt keinen fremden Priester anstellen mußte; seltener für Seelsorgszwecke), so erwuchs ihm dadurch kein Rechtstitel über die internen Klosterangelegenheiten. Dagegen hatte der Bischof nicht nur das Recht, sondern die strenge Pflicht, über die klösterliche Zucht zu wachen. Vgl. Ep 1, 12; 3, 56; 3, 58 (1, 248, 8/12); 5, 47, 49, 50; 6, 27, 39, 44; 7, 12; 8, 32 (2, 33/5); 9, 18; 14, 16.

Beachtenswert sind Gregors Abgrenzungen zwischen Kloster- und Weltklerus. Wenn letzterer die Pflichten vernachlässigte, hat Gregor die Feier des Gottesdienstes und die Besorgung der Kirche einem nahen Kloster anvertraut. Vgl. Ep 4, 11 (1, 244, 12/8); 4, 18; 5, 1; 9, 7.

Andererseits wollte Gregor nicht, daß sich die Mönche in Rechtsstreitigkeiten einließen. Ein Vertrauensmann sollte die Geschäfte führen. Neue Lasten durften den Klöstern nicht auferlegt werden. Ihr Eigentum war auch gegen kirchliche Anmaßungen geschützt. Vgl. Ep 1, 67; 2, 29 (1, 126, 4/11); 2, 38 (1, 134, 8/12); 4, 9 (1, 241, 4/15); 9, 87.

Dem Bischof Marinianus von Ravenna, der einstens mit Gregor im Kloster war, mußte er wegen seiner Übergriffe sogar drohen: ne aliter monasteriorum quieti prospicere compellamur. Ep 7, 40 (1, 489, 7/8). Vgl. Ep 6, 1, 28; 9, 168. So tauchte bereits der Gedanke nach «exempten» Klöstern mit freiem Zutritt des Abtes zum päpstlichen Stuhle auf. Vgl. Ep 8, 17 (2, 20, 11/2); trotzdem darf man nicht übersehen, wie Gregor, besonders gegen Ende seines Lebens, die Rechte der Bischöfe gegenüber den Klöstern betonte. Vgl. Ep 10, 18 (2, 253, 13/8, 29/31); 11, 54 (2, 329, 6/9); 13, 4 (2, 369, 11/20).

Wie sehr Gregor auch sonst die bischöfliche Würde und Ehre achtete, zeigen unter anderem die Argumentation im Titelstreit mit dem Patriarch von Konstan-

auch der Laien¹. Er gab oftmals lieber nach, als den Zwist und Un-

tinopel (vgl. unten S. 102) und das Verhalten gegenüber dem Episkopat von Sizilien, wo er seinem Vertrauensmann, dem Subdiakon Petrus (vgl. oben S. 19, Anm. 3), nicht nur die Ehrfurcht gegenüber den Bischöfen deutlich ans Herz legte — Ep 1, 1 (1, 2, 5/6) —, sondern ihn nach Jahresfrist, wohl um Reibungen zu verhüten, durch einen Bischof ersetzte. Vgl. Ep 2, 8 (1, 106/7).

¹ Besonders aufschlußreich sind die Richtlinien, welche Gregor für die kirchlichen Patrimonienverwaltung in Sizilien gab. Fremdes Eigentum, das sich die Kirche widerrechtlich erworben hatte, mußte unverzüglich zurückgegeben werden. Ep 1, 39a, 2 (1, 53, 15/23); 1, 42 (besonders 1, 65, 7/13. 66, 3/22. 68, 22/69, 2). Das willkürliche Aufstellen von Besitztafeln (tituli) zur Aneignung kirchlicher Güter (eine Unsitte, die sich aus der staatlichen Domänenverwaltung eingeschlichen hatte) war unter Androhung des Bannes verboten. Ep 1, 39a, 5 (1, 54, 3/8); über diesbezügliche Vorkommnisse vgl. Ep 1, 63 (1, 84/5); 5, 38 (1, 325, 3/7) und über deren Ahndung ein Dekret der römischen Synode von 595, Ep 5, 57a, 3 (1, 364, 1/11).

In Ep 1, 42 (1, 65, 19/23) rügt Gregor, daß man ungerechtes Eigentum nur einziehe, statt es dem wirklichen Eigentümer zurückzugeben, und daß man (66, 6/14) eine zweite Zahlungsforderung stelle, wenn das bezahlte Geld unterschlagen wurde.

Über Gregors Sorge um das Kirchengut durch Verordnungen bei Sedisvakanz vgl. Ep 2, 25 (1, 122, 9/11); 2, 39. 40; 5, 13. 21. 22; 11, 14 (2, 274, 28/31); durch Anforderung genauer Verzeichnisse: Ep 3, 22 (1, 180, 15/6); 3, 41; 4, 11 (1, 244, 19/245, 2); 9, 19; 9, 112 (2, 118, 3/5); vgl. auch Ep 9, 51 (2, 76/7); durch Ausstellung von Quittungen: Ep 9, 93. 94 (2, 105); 9, 143 (2, 140, 12/5); durch Überwachung von Testamenten, Erbschaften und Schenkungen: Ep 1, 46 (1, 73, 1/7); 4, 8. 10; 5, 23; 6, 1. 42; 9, 23. 35; 9, 89 (2, 102, 25/30); 9, 142 (2, 139, 19/27); 9, 165. 190; 9, 194 (2, 182, 23/31);

durch kluge Zusammenarbeit mit staatlichen Beamten und Verwendung bei weltlichen Großen: Ep 6, 6 (1, 385, 10/8); 9, 239; 11, 7. 8. 43; usw.

Über Fälle von Vernachlässigung, Veruntreuung, Veräußerung und Verschenkung des Kirchengutes vgl. Ep 1, 66. 71; 2, 20 (1, 117, 10/1); 2, 21 (1, 118, 17/9); 2, 22 (1, 119, 17/9); 3, 32 (1, 190, 6); 6, 53 (1, 428/9); 7, 13 (1, 455/6); 7, 35 (1, 483/4); 8, 26 (2, 27/8); 9, 48 (2, 74/5); 9, 52 (2, 77); 9, 199 (2, 188); 10, 1 (2, 236, 11/237, 3).

Über Abgrenzung von Kirchen- und Klostergut gegenüber dem Privateigentum: Ep 9, 61. 62 (2, 83/4); 10, 1 (2, 237, 4/26).

Kirchengut soll man nicht Laien anvertrauen, die sich der bischöflichen Leitung entziehen können: Ep 9, 204 (2, 192, 29/193, 4).

Über Privilegierung des Klostergutes: Ep 1, 14a (1, 14/5).

Über die Vermögensrechte der Büßenden: Ep 3, 9 (1, 169); 3, 49 (1, 206, 1/8); der Schismatiker: Ep 9, 186 (2, 178, 2/13); der Juden: Ep 9, 40 (2, 68); der Sünder: Ep 14, 5 (2, 424, 13/6).

Über die Restitutionspflicht der Kirche vgl. neben den aus Ep 1, 39. 42. 63 und Ep 5, 57a, 3 bereits genannten Fällen noch Ep 2, 47 (1, 148, 27/8); 3, 43 (1, 199/200); 8, 3 (2, 4/5); 8, 14 (2, 16/7); 9, 145. 146 (2, 141/2); 9, 192 (2, 184); 13, 37 (2, 400/1). Auch ein Kleriker, der gestohlen hat, muß restituieren, selbst wenn es seinem guten Rufe schadet: Ep 9, 204 (2, 192, 11/9); bei Kirchendiebstahl darf man keine größere Restitution verlangen: Ep 11, 56a (2, 334, 13/27). Responsum ad Augustinum!

Über das Privateigentum vgl. außer vielen schon genannten Stellen: Ep 3, 33 (1, 191, 2/7); 5, 32 (1, 313, 23/4); 5, 38 (1, 325, 3/8); 9, 39 (2, 68); 13, 25 (2, 390/1).

frieden zu vergrößern¹, sofern er seine Nachgiebigkeit nur vor Gott verantworten konnte². Den dogmatischen Streitigkeiten ging er aus dem Wege³. Wenn die Reinheit des Glaubens es nicht verlangte, mißbilligte er jede Polemik über das Grab hinaus⁴. Mit unsäglichlicher Geduld bemühte er sich um die Belehrung und Rückkehr der Schismatiker⁵ und tat überall alles, was erlaubt war, um die Hand zur Versöhnung zu reichen⁶. Einen jähen Bruch wußte er immer zu vermeiden⁷. Dabei waren für Gregor moralische und seelsorgliche Überlegungen maßgebend. Darum schaute er nicht selten auf das, was unter den obwaltenden Umständen möglich und erreichbar war, und verzichtete einseitigen gern auf das Ideal, wenn dessen Verfechtung praktisch aussichtslos oder für das bestehende, erst schwach unterbaute Gute nachteilig erschien. Ohne je die Grundsätzlichkeit preiszugeben, hütete Gregor jeden glimmenden Docht und, wenn es immer möglich war, entfachte er ihn von neuem. Die vielen Empfehlungen⁸, seelsorglichen Ermah-

¹ Bezüglich finanzieller Angelegenheiten siehe Ep 9, 48 ; 9, 130 (2, 130, 24/5) ; 9, 199 ; bezüglich anderer Fragen vgl. unten S. 87/103 ; über Spannungen am eigenen Hof S. 70.

² Als der Kaiser aus militärischen Gründen die Absetzung des erkrankten Bischofs Johannes von Prima Justiniana verfügen wollte, beauftragte Gregor seinen Apokrisiar, daß er beim Kaiser vorstellig werde und ihn auf das Unkanonische dieses Verfahrens aufmerksam mache. Ep 11, 29 (2, 299/300). Dabei schrieb er : *Et quidem nusquam canones praecipunt, ut pro aegritudine episcopo succedatur, et omnino iniustum est, ut, si molestia corporis inruit, honore suo privetur aegrotus. Atque ideo hoc per nos fieri nullatenus potest, ne peccatum in mea anima ex eius depositione veniat. . . ut neque Deus omnipotens offendatur . . . Aliter autem nos id facere pro omnipotentis Dei timore omnimodo non valemus. . . Sicut novit, ipse (Imperator) provideat ; nos tantummodo in depositione talis viri non faciat permisceri. Quod vero ipse fecerit, si canonicum est, sequimur ; si vero canonicum non est, in quantum sine peccato nostro, portamus.*

Ähnliche Wendungen gebrauchte Gregor gegenüber dem Kaiser auch in anderen Fällen. Ep 3, 61 (1, 220/2) ; 4, 20 (1, 254/5) ; 5, 36 (1, 317/20) ; 5, 39 (1, 326/9). Vgl. auch S. 100.

³ Siehe darüber unten S. 35/6.

⁴ Mor 14, 56, 74 (75, 1079).

⁵ Ergreifend ist Gregors Arbeit zur Rückgewinnung der im Istrischen Schisma lebenden Bischöfe. Den Stellennachweis siehe S. 78, Anm. 4.

⁶ Vgl. Gregors Verhalten gegenüber den Bischöfen von Ravenna (Ep 3, 54. 66. 67 ; 5, 11. 15. 21. 22. 51. 61 ; 6, 2, 24. 28. 31 ; 7, 40 ; 8, 17 ; 9, 167), Salona (Ep 4, 20 ; 5, 6 ; 6, 3. 25. 26 ; 7, 17 ; 8, 24. 36 ; 9, 149) und Konstantinopel (Ep 3, 52. 63 ; 5, 37. 39. 41. 44. 45 ; 6, 14. 15. 16. 17. 58. 62 ; 7, 4. 5. 6. 7. 24. 28. 30. 31 ; 8, 2. 29 ; 9, 26. 27. 156. 175 ; 11, 26 ; 13, 43).

⁷ Auch im persönlichen Leben. Siehe S. 80.

⁸ Die Zahl der Empfehlungsschreiben Gregors geht in die Hunderte. Vgl. Ep 1, 1. 2. 3. 13. 26. 69. 73. 74 ; Ep 2, 36 ; Ep 3, 31. 65 ; Ep 4, 25 ; Ep 5, 31. 51 ; Ep 6, 5. 6. 15. 16. 17. 37. 49. 50. 51. 52. 53. 56. 57 ; Ep 7, 4. 11. 20. 36 ; Ep 8, 11.

nungen¹ und Beteuerungen der Freundschaft² sprechen in dieser Hinsicht eine beredte Sprache.

Hatte Gregor auch seine Lieblingsfragen? Sicher, denn die feinen Darlegungen über Betrachtung, Kontemplation und Heiligkeit³ gehören zweifelsohne zu dem, was ihn als Mönch innerlich zutiefst und ganz persönlich bewegte. Dessen ungeachtet waren auch diese Kapitel, so zeitfern, oder besser, so überzeitlich sie erscheinen, mit dem wirklichen Leben eng verknüpft. Wohl sprach Gregor darüber meist in «seinem Kreis». Aber er gab durch diese gnadenvoll verkündeten und wahrhaft hinreißenden mystischen Ausführungen — mochte der Stil zuweilen auch eintönig sein — ein herrliches Zeugnis von dem, was er positiv unter Weltentsagung und Ordensleben verstand. Darum gehören diese Partien der gregorianischen Predigt ebenso notwendig in das Gesamtbild der Zeit, wie seine aufrüttelnden Rufe nach guten Werken christlicher Liebe⁴. Wenn sich Gregor gegen einen kaiserlichen Erlaß wehrte, der die Ordenseintritte von Soldaten und Beamten verbieten wollte⁵, und später diese Eintritte aus anderen Gründen durch lange Probezeiten ohne Mönchshabit selber erschwerte⁶, so handelte er in beiden Fällen aus der nämlichen hohen Gesinnung, die er für diese geistliche Lebensform ehrfürchtig hegte. Gregor übersah die gefährliche Verflachung nicht, die durch den zeitbedingten Massenandrang der Ordensregel drohte⁷. Aber er hatte den Mut, die Klosterpforte grund-

13. 15. 18; Ep 9, 6. 9. 16. 31. 33. 34. 50. 55. 56. 57. 62. 63. 65. 70. 77. 79. 88. 92. 103. 106. 108. 116. 117. 118. 123. 124. 125. 126. 127. 131. 133. 141. 148. 150. 151. 152. 153. 159. 160. 164. 171. 186. 187. 188. 189. 191. 193. 201. 208. 209. 210. 211. 212. 221. 225. 230. 235. 237. 238. 239; Ep 11, 8. 16. 34. 35. 38. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 47. 48. 50. 51. 55; Ep 13, 36.

¹ Vgl. Ep 4, 37 (1, 273, 33/5); 6, 11 (1, 389, 28/390, 17); 9, 85 (2, 99, 22/100, 9); 9, 141 (2, 139, 1/2); 9, 147 (2, 143, 1/4); 11, 50 (2, 323, 2).

² Vgl. Ep 1, 41; Ep 2, 35. 50; Ep 3, 47. 48. 65; Ep 5, 40. 46. 53; Ep 6, 19. 40. 41. 58. 60; Ep 7, 4. 8. 11. 26; Ep 8, 22. 31; Ep 9, 4. 13. 14. 15. 27. 64. 227; Ep 10, 6. 7. 21; Ep 11, 42. 44. 45; Ep 12, 1; Ep 14, 1.

³ Vgl. darüber C. BUTLER (28); F. LIEBLANG (85); A. MÉNAGER (95); A. SCHMITT (115); M. VILLER und J. K. RAHNER (142).

⁴ Vgl. oben S. 19/22.

⁵ Ep 3, 61 (1, 219/22); 3, 64 (1, 225/6).

⁶ Ep 8, 10 (2, 12/3).

Vgl. dazu die entsprechenden Verfügungen bezüglich der Sklaven in Ep 5, 57a (1, 365, 12/21); 9, 107 (2, 114, 7/15); und das Verbot, ins Kloster des Barbatianus ohne Gregors Einwilligung Soldaten aufzunehmen, in Ep 10, 9 (2, 244, 16/8).

⁷ Dafür zeugen Ep 1, 38. 39. 40. 48. 49. 50; Ep 2, 29; Ep 3, 3. 23; Ep 4, 6. 9. 11. 24. 40; Ep 5, 4. 19. 33. 55; Ep 7, 29. 32; Ep 9, 20. 207; Ep 10, 3. 9; Ep 11, 2. 9. 13; Ep 12, 6; Ep 13, 48; Ep 14, 10. 16. 17.

Es ist also kaum anzunehmen, daß Gregor die wirklichen Schwierigkeiten

sätzlich jedem Stand und Bewerber aufzuschließen und dennoch am heiligen Ideal unverändert festzuhalten. Nach keiner Richtung hin konnte und durfte er nachgeben, ohne das Ideal selber zu verraten. Darum war Gregors Lieblingsfrage entschieden eine wichtigste Zeitfrage.

Man kann sich überlegen, ob Gregor umgekehrt vielleicht andere Probleme verdrängte. Als ein gewisser Secundinus um Auskunft bat, wie sich die Lehre vom Kreatianismus mit der Lehre von der Erbsünde in Einklang bringen lasse, betonte Gregor unter Verwendung von Schrifttexten, die sichere Tatsache der Erbsünde¹, ließ aber im übrigen das Problem ungelöst mit der Bemerkung, daß er darüber wohl gründlicher und ausführlicher hätte schreiben sollen². Die Kürze entschuldigte er mit seinen drückenden Sorgen und mit der Eile des Briefboten³ und in einem späteren Schreiben, da die entsprechende Lösung noch immer ausgeblieben war, mit seinem schwerkranken, todesnahen Zustand⁴. Die angeführten Gründe Gregors, vorab der seiner Krankheit⁵, waren durchaus ehrlich, aber doch nicht mehr als eine Entschuldigung. Wenn es nämlich um Fragen ging, die Gregor tiefer bewegten, dann fand er, trotz Sorgen und Krankheit, immer die nötige Zeit und die richtigen Mittel und Wege. Es wäre aber verfehlt, zu behaupten, Gregor hätte nur deshalb von dogmatischen Spekulationen Abstand genommen, weil er sich zu wenig gewachsen fühlte. Mehrere Ansätze beweisen nämlich, wie geschickt Gregor mit der Zeit selbst solche Fragen gelöst hätte⁶. Der Grund seines Verhaltens lag offenbar in der Überzeugung, daß die theologischen Spekulationen das sittliche Leben der Menschen wenig bessern. Er fürchtete vielmehr Zwietracht⁷ und, falls die Auseinandersetzungen in moralische Belange hineinspielten, Unsicherheit

solcher Klostereintritte damals noch verkannt hätte, als er den Kaiser um Milde-
rung seiner gesetzlichen Verfügung bat oder in den Dial (um die gleiche Zeit
geschrieben wie der Brief an den Kaiser) von erbaulichen Bekehrungen der
Soldaten berichtete. Im Brief an den Kaiser steht bezeichnenderweise die Stelle :
Sed fortasse creditur, quia nullus eorum puro animo convertatur vor der Beteuerung :
*Ego . . . scio, quanti diebus meis in monasterio milites conversi miracula fecerunt,
signa et virtutes operati sunt.* Ep 3, 61 (1, 221, 20/3).

¹ Ep 9, 147 (2, 147, 13/148, 17) mit Jb 14, 3. 5 ; Ps 50, 7 ; Jo 3, 3 ; 1 Cor 15, 22.

² Ebd. (148, 18) *De his autem subtilius ac latius loqui debueram.*

³ Ebd. (18/20).

⁴ Ep 14, 12 (2, 431, 12/9). Vgl. S. 25, Anm. 3.

⁵ Drei Monate später war Gregor tot. Vgl. auch unten S. 78/9.

⁶ Vgl. H. SCHWANK (123), S. 58/9.

⁷ Vgl. Gregors Bemühungen um die Beilegung des Dreikapitelstreites und des damit verbundenen Schismas. S. 33, Anm. 5 ; S. 78.

und Verwirrung¹. Darum ging Gregor den dunklen und schweren Fragen der Gnadenlehre, der Prädestination und Rechtfertigung möglichst aus dem Wege. Und wenn er die Frage des Secundinus nur so kurz beantwortete, so war es, abgesehen von der tatsächlichen, aber für Gregor überwindbaren Verlegenheit, wegen der glaubenssicheren Lehre von der Erbsünde, oder mit anderen Worten, wegen eines moraltheologisch bedeutsamen und für das ganze christliche Leben entscheidenden Problems. Man muß bei dieser eigentümlich rhetorischen Antwort² nur ein klein wenig zwischen den Zeilen lesen und zum Vergleich jene anderen spekulativen Stellen heranziehen, wo Gregor bedeutend freier voran- ging, weil keine geoffenbarte Glaubenswahrheit im Spiele stand, sondern ein Gewinn für das sittliche Leben der Gläubigen herauschaute³.

Noch zwei andere Fragen darf man bei Gregor als verdrängt bezeichnen: die Lehre von der sakramentalen Sündenvergebung und das Bekenntnis zu einer christlichen Weltbejahung. Zwar haben diese beiden Probleme wenig miteinander zu tun. Der gemeinsame Zug liegt einzig in der Art und Weise, wie Gregor ihre Behandlung umging. Das sakramentale Moment der Sündenvergebung kam bei Gregor zu kurz, weil er vor allem die persönliche Buß- und Sühneleistung⁴ betonte und ganz entschieden überbetonte. Diese Einseitigkeit und das Fehlen von beweiskräftigen Stellen führten B. POSCHMANN⁵ zur Ansicht, daß unter dem Pontifikat Gregors die sakramentale Buße fast kaum gehandhabt wurde⁶. Die öffentliche Buße werde nicht mehr erwähnt⁷; ein sicheres Zeugnis für die Privatbuße sei auch nicht vorhanden⁸; was bleibe, sei die Krankenbuße⁹ und die wahrscheinlich nicht sakramentale Klosterbuße¹⁰. Die Argumentation Poschmanns ist nicht unbegründet, und es ist auch nicht zum vornherein ausgeschlossen, daß ein nicht unbedingt heilsnotwendiges Sakrament zu einer gewissen Zeit in der Kirche fast nicht mehr gespendet wurde. Trotzdem wäre es eine dankbare Aufgabe, das

¹ Vgl. Ep 12, 6 (2, 352, 26/30).

² Ep 9, 147 (2, 148, 12/7).

³ So etwa bei den Spekulationen über die Chöre der Engel oder bei der Vertiefung des Glaubens an die Auferstehung des Leibes.

⁴ Vgl. unten S. 246/52.

⁵ B. POSCHMANN, Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Mittelalters (110), S. 248/78.

⁶ Vgl. dazu auch E. GÖLLER (54/5); A. LAGARDE (75); J. TIXERONT (138).

⁷ B. POSCHMANN (110), S. 264/5.

⁸ Ebd. S. 269/78.

⁹ Ebd. S. 267/8.

¹⁰ Ebd. S. 262/3.

Problem nochmals aufzurollen, im Bewußtsein, daß Gregor, der die Gewalt der Sündenvergebung als Grundwahrheit des Glaubens ausdrücklich lehrte¹, sich über deren Handhabung deshalb ausschwig, weil er das Hauptgewicht einseitig auf die persönliche Bußleistung legte². Sicher ist das *argumentum ex silentio* unerfreulich. Vergleicht man aber Gregors Bußlehre mit seiner negativen und pessimistischen Einstellung zur Welt, deren gottgewollte Schönheit er kaum mit einem Worte würdigte³, so ergibt sich doch eine deutliche Parallele. Denn auch dort hat Gregor durch die fortwährende Betonung und Überbewertung einer bestimmten Anschauungsweise jede andere Betrachtung ausgeschlossen. Begreiflich, denn das Ziel seiner Predigten und Schriften lag, dem religiösen Zug der Zeit entsprechend, nicht bei der Weltbejahung, sondern bei der Weltverneinung, eine Tatsache, die an späterer Stelle⁴ eingehend erörtert wird.

¹ B. POSCHMANN (110), S. 254/5; vgl. aber die nachfolgende Erklärung, welche den Inhalt dieses *ligare* und *solvere* auf das Verhängen und Lösen der kirchlichen Strafen beschränkt.

² Vgl. P. RÉGAMEY (112).

³ Siehe unten S. 116/28.

⁴ Insbesondere S. 125/8.

2. Kapitel

Das Moment des Glaubens und der Wissenschaft

Obwohl Gregor Auge und Herz für die Fragen der Zeit weit geöffnet hielt, war sein Denken nicht von ihrem engen Geist geleitet und bestimmt. Hoch über dem Zeitlichen stand bei ihm als dominierendes Element die Glaubenstreue. In beispielhafter Weise wußte Gregor die Fragen des Lebens am geoffenbarten Glauben zu messen und zu werten. Die gesicherten Wahrheiten, wie sie von der Kirche in Übereinstimmung mit den Vätern und gemäß der Schrift verkündet wurden, waren für ihn stets die letzte Norm. Darum ist die grundsätzliche und unbeirrte Glaubenstreue neben dem aufgeschlossenen Sinn für die Bedürfnisse der Zeit das andere und, vom theologischen Standpunkt aus, sogar das entscheidende Merkmal der gregorianischen Moral.

Der Glaube war für Gregor alles; die Wissenschaft kam zu kurz. Das, was man Forschung nennt, lag Gregor ziemlich fern. Dennoch standen Glaube und Wissen nach ihm nicht ausgesprochen feindlich gegeneinander. Es dürfte mindestens schwer sein, dafür eine klare und beweiskräftige Stelle zu finden. Die Texte, welche F. H. DUDDEN¹ zitiert, sind nicht stichhaltig, denn sie besagen in ihrem organischen Zusammenhang etwas anderes, als der herausgerissene Wortlaut dartun sollte. Sicher lehrte Gregor, daß es der Glaube sei, der zur Erkenntnis führe — und solche Wendungen sind bei ihm sogar häufig² —, aber er spielte mit diesen Sätzen nicht den Glauben gegen das Wissen aus, sondern behauptete lediglich, daß der Glaube die Grundlage der mystisch

¹ F. H. DUDDEN (46), Bd. 2, S. 296.

² Vgl. außer der Stelle: *Faith leads the way to understanding*, die F. H. DUDDEN wohl nach HEz 2, 5, 16 (76, 995) — *fides in porta, quae introducitur ad intelligentiam* — zitiert, und die dort ganz eindeutig einen anderen als den unterschobenen Sinn besitzt, noch Mor 12, 4, 5 (75, 989); 16, 43, 54 (75, 1147); 16, 45, 57 (75, 1149); HEv 2, 7 (76, 1084); 14, 5 (76, 1129/30); HEz 2, 4, 13 (76, 981); 2, 5, 3 (76, 986); 2, 5, 8 (76, 989); 2, 6, 16 (76, 1007) usw.

kontemplativen Erkenntnis sei und die Voraussetzung für die selige Schau des Himmels¹.

Wenn Gregor tatsächlich der Wissenschaft wenig Anerkennung zollte, so lag der Grund zunächst bei der allgemein ablehnenden Haltung gegenüber der Bildung und dem Bildungsgang seiner Zeit, von denen er sich nicht viel Gutes versprach². Was sodann das Problem von Glaube und Wissen betrifft, erörterte er dessen Kernfrage nur flüchtig oder im Grunde genommen überhaupt nicht³. Denn er begnügte sich mit den beiden, übrigens durchaus richtigen Feststellungen, daß ein geschaffener Verstand die göttlichen Geheimnisse niemals ergründen könne, da sie sonst nicht mehr Mysterien des Glaubens wären⁴, und daß jene Menschen leicht den Weg der Häresie betreten, die ob ihrem Geistesstolz ein solches Unterfangen doch für möglich wännen⁵. Und wieder ist es, neben seiner edlen Art, die allen Streitigkeiten und Unsicherheiten aus dem Wege gehen wollte, die Furcht vor Hochmut und Häresie, warum Gregor der theologischen Spekulation und der dadurch gegebenen wissenschaftlichen Fort- und Weiterbildung mehr ablehnend

¹ Auch der Hinweis auf die Behauptung Gregors in HEz 2, 10, 17 (76, 1068) *The knowledge of God appertains to faith* (F. H. DUDDEN, ebd.) ist nicht beweiskräftig, denn Gregor handelt dort von den Werken der Liebe, die dem Glauben und der Hoffnung entsprechen, und erwähnt mit keinem Wort das Verhältnis von Glaube und Wissen. Darum kann er gut im Anschluß an 1 Jo 2, 4 (*Qui se dicit nosse Deum, et mandata eius non custodit, mendax est*) sagen: *Notitia quippe Dei ad fidem pertinet, mandatorum custodia ad operationem.*

² Vgl. oben S. 18.

³ In diesem Punkt hat F. H. DUDDEN (46), Bd. 2, S. 296, richtig gesehen.

⁴ Mor 6, 15, 19 (75, 739) . . . *sciendum est quia divina miracula et semper debent considerari per studium, et numquam discuti per intellectum . . . Mira igitur ex fide credenda sunt, perscrutanda per rationem non sunt; quia si haec nostris oculis ratio expanderet, mira non essent.*

HEz 2, 8, 10 (76, 1034) *Divinae autem virtutis mysteria quae comprehendi non possunt non intellectu discutienda sunt, sed fide veneranda. Sciendum itaque nobis est quia quidquid ratione hominis comprehendi potest mirum esse iam non potest, sed sola est in miraculis ratio potentia facientis.*

Vgl. eine Anzahl weiterer Texte: Mor 16, 67, 81 (75, 1160); HEv 26, 1 (76, 1197); HEz 2, 1, 18 (76, 948); 2, 5, 4 (76, 986/7) usw.

Daß Gregor jedem geschaffenen Verstand diese Fähigkeit abspricht, ergibt sich aus seiner Lehre vom Glauben der Engel. Vgl. S. 130, Anm. 3.

⁵ Mor 18, 26, 39 (76, 58) *Et quia haeretici sic de eloqui sui nitore superbiunt . . . quia dum laudari haeretici tamquam de excellenti ingenio cupiunt, quasi nova quaedam proferunt . . . sicque fit ut dum videri sapientes desiderant, miseris suis auditoribus stultitiae semina spargant.*

Vgl. Mor 3, 22, 44 (75, 621/2); 3, 26, 50 (75, 624); 5, 23, 45 (75, 703/4); 5, 24 46 (75, 704); 5, 26, 48 (75, 704) usw.

als freundlich gegenüberstand¹. Die Wissenschaft selbst hat er nicht verdammt, nur deren Überhebung und deren verweltlichten, gottfremden und gottwidrigen Sinn². Im Rahmen des Glaubens und insbesondere zur Weckung der Glaubensfreudigkeit bediente er sich selber der Spekulation. Unter Anwendung vieler und geschickter Beweise löste er manche Schwierigkeit. Dem blinden Glauben hat er nie das Wort geredet³. Grundsätzlich war er immer bereit, auch durch theologisch-wissenschaftliche Auseinandersetzungen die Glaubenszweifel anderer zu widerlegen und zu beseitigen⁴. Man kann darum nicht sagen, daß Wissenschaft und Spekulation für Gregor gleichbedeutend waren mit Häresie, obwohl er deren Gefahr, auf dem Umwege über den Geistesstolz, laut und oft verkündete und allen warnend vor die Augen stellte⁵.

Im folgenden soll gerade die wissenschaftliche Seite der Moraltheologie Gregors mitgezeichnet werden, da sie, trotz ihrer strengen Unterordnung unter den Glauben, nicht völlig übersehen werden darf.

1. Quellen

O. BARDENHEWER⁶ weist darauf hin, daß sich Gregor wenigstens für die späteren Teile seiner Mor der «libelli sex» des Hilarius von Poitiers bediente⁷. Auf einige mehr oder minder wörtliche Parallelen

¹ Mor 7, 34, 50 (75, 794/5) ... sancta Ecclesia audire ab his subtilia de tentationibus non vult, qui dum vera quaedam ... asserunt ad falsa perfidiae perducunt.

Mor 14, 28, 32 (75, 1056) Habent hoc haeretici proprium, ut de inani scientiae suae arrogantia infletur ... At contra sancta Ecclesia in omne quod veraciter sapit sensum suum humiliter deprimat, ne scientia infletur, ne in requisitione occultorum tumeat, et perscrutari aliqua quae ultra vires sunt illius praesumat. Utilius etenim studet nescire quae perscrutari non valet quam audacter definire quae nescit. ... Quia ergo scientia sua haeretici cor inflat, fideles autem cognitio ignorantiae suae humiliat ...

Vgl. Mor 16, 5, 8 (75, 1124) ; 17, 11, 15 (76, 18) usw.

² Vgl. S. 24, besonders Anm. 5.

³ Er spricht oft von dem, was man heute *motiva credibilitatis* nennt — vgl. etwa Mor 6, 15, 19 (75, 739/40) ; 8, 2, 3 (75, 803) ; 13, 7, 9 (75, 1021) ; 16, 6, 10 (75, 1125) ; HEV 2, 1 (76, 1082) ; 10, 2 (76, 1111) ; 26, 7 (76, 1201) ; 29, 1 (76, 1213/4) ; 32, 6 (1236/7) —, lobt aber auch den Glauben im Vertrauen auf die Kirche, die nur wahre Mysterien verkündet. Vgl. auch unten S. 198/9.

⁴ Wie es in praxi aber manchmal herauskam, zeigt das S. 35/6 erwähnte Beispiel.

⁵ Vgl. die auf S. 39, Anm. 5 ; S. 40, Anm. 1 erwähnten Stellen.

⁶ O. BARDENHEWER (14), Bd. 5, S. 295, Anm. 2. Ob wohl der Hinweis auf Ep 1, 41 (1, 56/8) beweiskräftig ist ?

⁷ E. CASPAR (39), S. 357, urteilt im ersten Teil der Anm. 4 anders, aber vielleicht zu hart.

zwischen Gregors HEv und den Predigten Augustins macht L. EISENHOFER¹ aufmerksam. In der Admonitio zur Mauriner-Ausgabe der HEz findet sich die Bemerkung, daß Gregor bei der Ausdeutung des prophetischen Textes den Kommentar des Hieronymus herangezogen habe². H. SCHWANK hat diese Behauptung untersucht und durch eine Gegenüberstellung der beiden Kommentare eine ganze Reihe unverkennbarer Ähnlichkeiten gefunden³. Trotz dieser und anderer Studien — denn beinahe alle Autoren, die über Gregor schrieben, haben sich wenigstens beiläufig mit der Quellenfrage befaßt — sind die tatsächlichen Ergebnisse beschränkt, und es ist im Grunde genommen ungelöst geblieben, welche Vorlagen Gregor im einzelnen benützte⁴. Wahrscheinlich dürfte es überhaupt ein aussichtsloses Unterfangen sein, jemals die materielle Abhängigkeit Gregors von seinen Lehrmeistern eindeutig aufweisen zu können. In den stillen und glücklichen Jahren des Klosterlebens⁵ hat sich Gregor durch Gebet, Lektüre und Studium ein reiches theologisches Wissen gesammelt⁶, das er in Meditation und Kontemplation zu einem abgerundeten Ganzen verdichtete und vertiefte⁷. Später lernte Gregor inhaltlich wenig mehr dazu. Die aufreibenden äußeren Pflichten⁸ verwehrten ihm ein fortgesetzt ernsthaftes Studium. Wohl brachten Erfahrung und Umwelt neue Formen und Methoden. Manchmal mochten die rechten Gedanken, wie durch göttliche Erleuchtung, aus seinem frommen Sinn geflossen sein⁹. Aber was er sachlich in seinen Werken schrieb, schöpfte er aus der Fülle des bereits Vorhandenen. Auch die

¹ L. EISENHOFER, Augustinus in den Evangelienhomilien Gregors des Großen (50).

² Vgl. J. P. MIGNE (3), Bd. 76, S. 783, . . . in toto hoc opere Gregorius prudenter quidem Hieronymum consuluit Ezechielis prophetiam interpretantem, sed non serviliter secutus est . . .

Den Kommentar des Hieronymus selbst siehe bei J. P. MIGNE (3), Bd. 25, S. 15/490.

³ H. SCHWANK (123), S. 42/51.

⁴ O. BARDENHEWER's Bemerkung besteht darum auch heute noch zu Recht: « Gleichwohl . . . sind unmittelbare Entlehnungen aus diesen Vätern in Gregors Schriften kaum nachzuweisen » (14), Bd. 5, S. 285.

⁵ Vgl. Dial. 1, praef. (77, 149. 152).

⁶ Vgl. E. CASPAR (39), S. 348.

⁷ Gregor selbst gesteht in HEz 1, 11, 6 (76, 908) Et quidem in monasterio positus valebam et ab otiosis linguam restringere et in intentione orationis paene continue mentem tenere.

⁸ Wie oft klagte Gregor darüber!

⁹ HEz 2, 2, 1 (76, 948/9) Scio enim quia plerumque multa in sacro eloquio quae solus intelligere non potui coram fratribus meis positus intellexi . . .

Zitate, die er ab und zu selber bringt ¹, sind in ihrer wenig präzisen Art wohl aus der Erinnerung an frühere Tage gegriffen. Darum ist es fast ausgeschlossen, gesonderte Quellen für die einzelnen Schriften Gregors anzugeben ².

Wichtiger als die Frage nach der materiellen Abhängigkeit ist die Aufhellung der geistigen Linien, in denen sich Gregor bewegte. Den Einfluß Augustins zu schildern, erübrigt sich; er wurde immer hervorgehoben, meist so sehr, daß die eigene, persönliche Seite Gregors kaum mehr gewertet wurde. Aber auch jene, welche Gregors selbständige Verdienste anerkennen, sehen in ihm den Schüler Augustins ³. Nur R. SEEBERG ⁴ urteilt, wohl im Zusammenhang mit der Art seiner ganzen Forschung, etwas anders, wenn er sagt: « Fast alles bei ihm hat seine Wurzeln bei Augustin, und fast nichts ist wirklich augustinisches. » In interessanter Weise, hauptsächlich auf die niedergehende Profanbildung zugespitzt, handelt E. CASPAR ⁵ in seiner Geschichte des Papsttums über die geistige Ahnenschaft Gregors. Um den historischen Ort dieses Papstes im allgemeinen Wandel des sechsten Jahrhunderts richtig zu bestimmen, blickt er zunächst auf den skythischen Mönch Dionysius Exiguus ⁶ zurück, der mit seiner griechisch-lateinischen Doppelbildung für Rom zu einem Mittler zwischen spendender morgenländischer und empfangender abendländischer Geistesart geworden war. Von ihm, und auf einem anderen Weg auch von Hieronymus aus, sieht E. CASPAR dann eine große Entwicklungslinie ⁷, die über Cassiodorus Senator ⁸

¹ Vgl. außer O. BARDENHEWER (14), S. 285 auch Mor 18, 26, 40 (76, 58); HEv 34, 12 (76, 1254); HEz 2, 2, 10 (76, 954); Ep 2, 49 (1, 150, 12); 5, 42 (1, 336, 28/30); 7, 5 (1, 448, 22); 7, 15 (1, 458, 30); 7, 31 (1, 479, 12/480, 3); 9, 110 (2, 116, 11/2); 10, 21 (2, 257, 13), wo sich Gregor auf Augustinus, Ignatius, Philastrius, Pseudo-Dionysius, Sozomenes beruft und einmal, ohne den Namen zu nennen, auf Cyprian hinweist. Siehe auch unten S. 57, Anm. 7; S. 66, Anm. 5; ferner M. WALTHER (150), S. 23/4, Anm. 3.

² Bezüglich der Reg vgl. aber unten S. 45 und S. 84, Anm. 7.

³ Vgl. z. B. M. VILLER und J. K. RAHNER (142), S. 265, Überschrift!

⁴ R. SEEBERG (126), S. 45.

⁵ E. CASPAR (39), S. 306/23.

⁶ Dionysius, mit dem Beinamen Exiguus, bekannt als Übersetzer, Chronologe und Sammler kirchenrechtlicher Dokumente, war befreundet mit Cassiodorus Senator und lebte etwa von 500 bis 545 als Mönch in Rom. B. ALTANER (12), S. 311; O. BARDENHEWER (14), Bd. 5, S. 224/8.

⁷ Vgl. auch P. BATIFFOL (16), S. 15/6.

⁸ Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus Senator, geboren um 490, entstammte einer altberühmten, im Staatsdienst bewährten Familie Kalabriens, wurde 507 Quästor und damit Geheimsekretär Theoderichs d. Gr., 514 Konsul und 533 praefectus praetorio. Bald nach 540 zog er sich auf die väterlichen Besitzungen in

und Papst Agapet I.¹ bis zu Gregor führte. Cassiodor und Agapet hatten sich noch mit dem Gedanken einer christlichen Hochschule in Rom befaßt und, als daraus in den kriegerischen Zeiten nichts geworden war, je eine Bibliothek für wissenschaftliche Arbeiten errichtet: im Landgut Vivarium und am Clivus Scauri in Rom. Gregor, der geistige Führer der nächsten Generation, nannte diese beiden Vorgänger in seinen ausgedehnten Werken mit keiner Silbe mehr. Er stand in einer neuen Zeit und schaute mit sicherem Blick in die Zukunft, ohne Sehnsucht nach dem Entschwundenen wie Cassiodor. Aber still und unbewußt trug auch er vom Erbe dieser Vorahnen in sich.

Den Stempel des Neuen tragen zwei wichtige Zeitdokumente, die beide vom cassiodorischen Bildungsstreben völlig losgelöst waren, im übrigen aber auf ganz verschiedener Ebene standen und miteinander nicht das geringste zu tun hatten: der *Liber pontificalis* und die *Regula sancti Benedicti*. Den zeitgenössischen Skriptoren des *Liber pontificalis*² kam Gregor innerlich zwar nicht nahe, und sie haben ihn dementsprechend in ihrer *Vita Gregorii I* in keiner Weise als eine außerordentliche Erscheinung aus der Ebene der nächstbenachbarten Pontifikate herausgehoben³. Aber wenn der *Liber pontificalis* hier trotzdem erwähnt werden muß, dann als ein wichtigstes Zeugnis für jenen jugendlich primitiven, aber frischen und lebendigen Erzählerstil, der manchmal sogar in eine lebhafte und schlagkräftige Dialogform übergang und so ein zwar oft übersehenes, aber nichts destoweniger interessantes Seitenstück darstellte für ein ähnliches Bemühen Gregors, sei es in den HEv, sei es in den Dial. Nicht daß Gregor etwa in seinen Beispielen und Erzählungen auf dem rohen und gänzlich unkultivierten Niveau des

der Nähe von Squillace in Kalabrien zurück, gründete dort das Kloster Vivarium und lebte bis zu seinem Tode ums Jahr 583 in Frömmigkeit und Wissenschaft der Erziehung seiner Klosterbrüder. Bedenkt man noch, daß Cassiodorus im Gegensatz zu seinem Zeitgenossen, dem Theoretiker Boethius (480-524), ohne wesentlich neue Gedanken zu entwickeln, einzig den praktischen Bedürfnissen seiner Zeit und Umgebung dienen wollte, so ist die Parallele mit Gregor d. Gr. mehr als auffallend. Vgl. B. ALTANER (12), S. 315/6; O. BARDENHEWER (14), Bd. 5, S. 264/77.

¹ Agapet I, Papst 535/6, entstammte der gleichen Familie wie später Gregor. In seinem Palast am Clivus Scauri, der heutigen via ss. Giovanni et Paolo, hatte er eine Bibliothek von Werken der Väter eingerichtet, deren Weiheinschrift erhalten ist. F. X. SEPPELT (127), Bd. 1, S. 285/6.

² Vgl. O. BARDENHEWER (14), Bd. 5, S. 301/2; E. CASPAR (39), S. 314/20; H. LECLERCQ, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Bd. 9, S. 354/460.

³ E. CASPAR (39), S. 515.

Liber pontificalis stand. Nein! Aber in ihrem verschiedenen und doch auch gleichgesinnten Bestreben spiegeln Gregors Exempla und der Liber Pontificalis den lebensnahen Geist der neuen und gewandelten Zeit wider.

Während der Liber pontificalis für Gregors geistiges Schaffen niemals als Quelle, sondern nur als ein entferntes und unverkennbar tieferstehendes Seitenstück betrachtet werden kann, ist der geistige Gehalt der Regula sancti Benedicti¹ mit ihrem weisen, praktischen und klug gemäßigten Sinn und mit ihrer grundehrlichen, gottesfüllten Frömmigkeit ganz auf Gregor über- und in Gregor hineingegangen. Es genügt nicht, diese hervorragende Klosterregel mit den übrigen Quellen zu nennen, die Gregors Arbeiten befruchteten. Sie steht auch nicht an erster Stelle, sondern Gregor ist mit ihr eins gewesen: der Geist der Regula ist Gregors Geist. Die herrlichen Partien über die Demut und den Gehorsam, die Anweisungen zum Gebet, zu guten Werken, zur Nächstenliebe und zur Verträglichkeit, die sich überall in Gregors Schriften finden, zeugen eindeutig dafür. Was in der Regel Benedikts von der Person des Abtes und vom Verhältnis der Vorgesetzten zu den Untergebenen steht, was sich dort findet über die Sorge für Kranke, Arme, Jugendliche und Greise, über die Zufriedenheit und Genügsamkeit, über den Eifer in der Pflichterfüllung und die gegenseitige Rücksichtnahme, hat Gregor alles als Papst und Bischof gelehrt und verwirklicht. Auch die Geborgenheit in der Gemeinschaft und der einfache, aber gesicherte Lebensunterhalt, wie er den Mönchen durch die Klosterverfassung gewährleistet wurde, sind zwei wichtigste Voraussetzungen, denen man bei der Lektüre Gregors ständig begegnet. Nur wer sie vor Augen hält, wird verstehen, warum Gregor in jener schlimmen und notbedrückten Zeit immer wieder dazu aufmuntern konnte, furchtlos und ohne Bangen um das persönliche Auskommen die ganze Habe den Armen zu verschenken. Ja nichts sollte man zurückbehalten, sondern, unter Gottes Schutz, getrost in eine geordnete Zukunft blicken.

Persönlich ist Gregor weit über die Forderungen der Regel Benedikts hinausgewachsen. Aber das war ganz in der Linie der Regel, die nur eine Anleitung für den ersten Anfang des Ordenslebens geben will und im übrigen selber zu einem weiteren Höhersteigen auf dem Wege der

¹ Vgl. B. ALTANER (12), S. 311/2; O. BARDENHEWER (14), Bd. 5, S. 228/36; P. BIHLMEYER, in Bibliothek der Kirchenväter (7), Bd. 20, S. 229/325, mit dem dort vermerkten Literaturnachweis. Als Text wurde die Ausgabe von C. BUTLER, 3. Aufl., Freiburg i. B. 1935, benützt.

Vollkommenheit anspricht¹. In wissenschaftlicher Hinsicht enthält die Regel wenig oder nichts. Aber sie weist als sicherste Richtschnur für das menschliche Leben auf das Studium der gottbeglaubigten Schriften des Alten und Neuen Testaments hin und macht auf die Lehren der heiligen katholischen Väter unter besonderer Erwähnung von Cassian und Basilius aufmerksam². Zwischen Gregor und Basilius dem Großen bestehen denn auch auffallende Parallelen³, und in Gregors Reg lebt der Geist der *Collationes* von Cassian weiter. Mehrere Kapitel der Regel Benedikts sind fast nur aus Aussprüchen der Heiligen Schrift aufgebaut. Im Geiste dieser Regel hat sich Gregor an den Vätern gebildet und, ihrem eigenen Beispiel entsprechend, ganz in die Heilige Schrift vertieft. Die Werke Gregors sind voll von Schrifttexten. Die geheiligten Worte flossen ihm fast unwillkürlich in die Feder. Er hat diese Worte immer und immer wieder meditiert. So ist die Bibel ohne Zweifel die Hauptquelle für die moraltheologischen Darlegungen Gregors. Und es ist in der jetzigen Zeit wohl der Mühe wert, es deutlich zu unterstreichen, daß Gregor die Hauptnormen für das christliche Leben im geoffenbarten Glauben schöpfte.

Über die Heilige Schrift⁴ und über deren Auslegung äußerte sich Gregor häufig. Für die *Mor* und *HEz* benützte er die Übersetzung des Hieronymus⁵, zog aber auch den *Praevulgat*atext mehrmals zu Rate⁶. In den *HEz* zählte er einmal eine ganze Reihe von Schrifttexten auf⁷. In den *HEv* ist bisweilen von einem gewissen Quellenstudium die Rede⁸.

¹ Kp. 73.

² Ebd.

³ Beide waren zuerst Mönche, dann Bischöfe; beiden war eine kluge und in allem soziale Politik eigen. Auch hinsichtlich Abstammung und Bildungsgang zeigen sich gewisse Ähnlichkeiten.

⁴ Gregors Lehre über die Heilige Schrift behandeln ausführlich F. H. DUDDEN (46), S. 298/310 und G. J. TH. LAU (77), S. 329/46.

⁵ Für die *Mor* sagte Gregor in Ep 5, 53a (1, 358, 3) selber: *Novam vero translationem dissero*.

⁶ Für die *Mor* vgl. *Mor* 4, 9, 14 (75, 644); 5, 19, 40 (75, 700); 5, 22, 43 (75, 702); 5, 45, 78 (75, 724); 7, 36, 56 (75, 799); 8, 6, 8 (75, 805); 9, 24, 53 (75, 888); 12, 47, 53 (75, 1014); 18, 35, 55 (76, 68); 20, 32, 62 (76, 174).

Für die *HEz* vgl. *HEz* 1, 7, 7 (76, 843); 1, 7, 22 (76, 852); 1, 10, 6 (76, 887/8); 1, 10, 26 (76, 896); 2, 1, 10 (76, 942); 2, 3, 8 (76, 962).

⁷ *HEz* 1, 7, 23 (76, 852) *Translationem autem Septuaginta interpretum, Aquilae, Theodotionis et Symmachi sollicitè perscrutantes, nihil de his verbis invenimus; sed beati Hieronymi scripta relegentes agnovimus quia hanc sententiam in Hebraea veritate ita positam, non quidem iuxta verbum, sed iuxta sensum invenerit*.

⁸ *HEv* 34, 6 (76, 1249); 35, 1 (76, 1259).

Aber es sind meist nicht textkritische Interessen¹, sondern die Freude an der Allegorie, die Gregor zu solchen Vergleichen veranlaßten; und wenn er im Widmungsschreiben zu den *Mor* behauptete, daß er dort, wo Beweise zu erbringen waren, bald die *nova*, bald die *vetus translatio* als Zeugin angerufen habe², so verstand er unter diesen Beweisen wohl nichts anderes, als seine allegorischen oder moralischen Schriftauslegungen³.

Gregor lehrt ausdrücklich, daß die Heilige Schrift inspiriert sei. Er ist dabei so streng, daß für die individuelle Persönlichkeit des Hagiographen kaum mehr ein Raum übrig bleibt. Denn dieser verhält sich dem Heiligen Geist gegenüber wie ein Instrument, ähnlich einer Schreibfeder⁴. So ist die ganze Heilige Schrift Gottes Wort⁵, sowohl das Gesetz und die Propheten des Alten Testaments, als auch die Evangelien und Apostel des Neuen Testaments⁶. Beide Testamente haben den gleichen Hauptinhalt, Christus!⁷ Aber, was das eine nur verkündet, das ist im anderen erfüllt⁸. Wenn darum die Väter des Alten und Neuen

¹ Vgl. unten S. 59/62.

² Ep 5, 53a (1, 358, 3/4) ... sed cum probationis causa exigit, nunc novam nunc veterem (translationem) per testimonia assumo ...

³ Anders O. BARDENHEWER (14), Bd. 5, S. 295.

⁴ *Mor*, praef. 1, 2 (75, 517) ... quis haec (librum Job) scripserit, valde super-vacuae quaeritur, cum tamen auctor libri Spiritus Sanctus fideliter credatur. Ipse igitur haec scripsit, qui scribenda dictavit. Ipse scripsit, qui et in illius opere inspirator exstitit et per scribentis vocem imitanda ad nos eius facta transmisit. Si magni cuiusdam viri susceptis epistolis legeremus verba, sed quo calamo fuissent scripta quaereremus, ridiculum profecto esset epistolarum auctorem scire sensumque cognoscere, sed quali calamo earum verba impressa fuerint indagare. Cum ergo rem cognoscimus eiusque rei Spiritum Sanctum auctorem tenemus, quia scriptorem quaerimus, quid aliud agimus nisi legentes litteras de calamo percontamur?

Vgl. *Mor* 18, 26, 39 (76, 58); HEz 1, 6, 2 (76, 829); 2, 9, 8 (76, 1047); Ep 5, 46 (1, 345, 36/7).

Augustinus verglich die Apostel mit den Händen, die das schrieben, was Christus, das Haupt, diktierte.

⁵ 1 Mach zählt Gregor zu den nichtkanonischen Büchern. In *Mor* 19, 34 (76, 119) sagt er: ... non inordinate agimus, si ex libris licet non canonicis sed tamen ad aedificationem Ecclesiae editis testimonium proferamus.

⁶ HEz 1, 6, 12 (76, 834) ... Scriptura Sacra per utraque testamenta in quattuor partibus est distincta. Vetus etenim testamentum in lege et prophetis, novum vero in Evangelii atque apostolorum actibus et dictis.

Ähnliche Einteilungen siehe HEz 1, 6, 14 (76, 835); 1, 6, 16 (76, 836); 2, 4, 5 (76, 976).

⁷ Vgl. *Mor* 9, 30, 46 (75, 883/4); 9, 32, 48 (75, 884/5); HEz 1, 6, 10 (76, 833); 1, 6, 16 (76, 836); 2, 4, 8 (76, 978); 2, 4, 14 (76, 981).

⁸ Vgl. *Mor* 9, 31, 47 (75, 884); 17, 26, 36 (76, 27); 29, 31, 73 (76, 518/9); HEz 1, 6, 12 (76, 834); 1, 6, 15/6 (76, 835/6); 2, 4, 9 (76, 979); 2, 4, 14 (76, 981); 2, 8, 2 (76, 1028/9).

Bundes auch denselben Glauben haben ¹, so ist ihr geistiges Verständnis doch wie ein fortschreitender Stufengang gewachsen ². Galt im Alten Testament der Buchstabe, so gelten im Neuen Testament der Geist und die Liebe ³. Aber auch die Vorschriften und Anforderungen sind größer und schwerer geworden ⁴. So ist im Neuen Testament die Unterdrückung der bösen Gedanken geboten, während das Alte Testament nur die schlechten Werke bestrafte ⁵. Dafür ist die Furcht des Gesetzes gewichen und an deren Stelle die Gnade der Erlösung getreten ⁶. Das Alte Testament ist in seinen äußeren Vorschriften erfüllt, seinem tieferen Verständnis nach gilt es aber auch im Neuen Testament, welches das ewige genannt wird ⁷.

Weil die Heilige Schrift als Quelle der Offenbarung gleichzeitig die Richtschnur des sittlichen Lebens ist, empfiehlt Gregor deren Lektüre allen ⁸. Durch die Heilige Schrift, die wie ein Licht auf dem Lebenswege

¹ HEz 2, 4, 7 (76, 977/8) ... una est veterum ac novorum patrum fides. Vgl. HEz 1, 6, 14 (76, 835); 2, 4, 4 (76, 975/6); 2, 4, 8 (76, 978).

² HEz 2, 4, 12 (76, 980) ... per incrementa temporum crevit scientia spiritualium patrum. Plus namque Moyses quam Abraham, plus Prophetae quam Moyses, plus apostoli quam prophetae in omnipotentis Dei scientia eruditi sunt. Darauf folgt eine längere Beweisführung.

Vgl. HEz 1, 6, 16 (76, 836) ... Scriptura Sacra per legem ad corda hominum vadit signando mysterium. Per prophetas vadit paulo apertius prophetando Dominum. Per Evangelium vadit exhibendo quem prophetavit. Per apostolos vadit praedicando eum quem Pater pro nostra redemptione exhibuit.

Dazu HEz 2, 4, 9/12 (76, 978/84).

³ Mor 10, 6, 7/10 (75, 922/6); 18, 39, 60 (76, 71); 28, 18, 41 (76, 472).

⁴ HEz 2, 4, 9 (76, 979) Minora quippe praecepta Israelitico populo per legem data sunt, unde et eidem populo Moyses in campo locutus est (Ex 19, 7). Altiora Dominus sanctis apostolis dedit, unde et eos de mandatis vitae in monte docuit (Mt 5, 1/7, 29). Vgl. Mor 18, 3, 6 (76, 41); 28, 18, 40 (76, 471/2).

⁵ HEz 2, 4, 9 (76, 978) ... Scriptura Sacra dum per testamentum vetus crimina operum compescuit ... Sed dum per testamentum novum cogitationes pravas coercuit ...

⁶ Mor 7, 9, 9 (75, 771/2); Mor 9, 39, 62 (75, 894); 11, 41, 55 (75, 978); 18, 39, 60 (76, 71/2); 29, 31, 73/4 (76, 518/9).

⁷ HEz 1, 6, 17 (76, 836) ... testamentum vetus ... post semetipsum reversum est, quia iuxta litteram in praeceptis suis et sacrificiis usque ad finem servari non potuit. Non enim sine immutatione permansit, cum in eo spiritualis intelligentia defuit. Sed cum Redemptor noster in mundum venit, hoc spiritualiter fecit intellegi quod carnaliter teneri. Itaque dum spiritualiter littera eius intelligitur, omnis in eo illa carnalis exhibitio vivificatur. Testamentum vero novum etiam per testamenti veteris paginas testamentum aeternum appellatum est, quia intellectus illius numquam mutatur.

Vgl. aber HEz 2, 4, 14/5 (76, 981/2) über das Ende des Neuen Testaments als Erfüllung.

⁸ HEz 1, 5, 1 (76, 821); Ep 3, 3 (1, 161, 15. 18/9); 7, 23 (1, 466, 12/28); 7, 33 (1, 482, 8/11. 21).

Anschauliche Schilderungen, wie die Heilige Schrift alles für die sittliche

leuchtet¹, wird der alte Mensch erneuert². Er erkennt und bereut seine Sünden³, wächst im Glauben und in der Tugend⁴, wendet sich von den irdischen Begierden ab⁵ und trachtet nur nach dem himmlischen Vaterland, das sie beschreibt und verspricht⁶. Darum darf man die Schriftlesung nie vernachlässigen⁷; für einen Brief des Kaisers würde man doch auch die nötige Muße finden⁸. Die Heilige Schrift bietet allen etwas, den schlichten Menschen und den Geistesgewaltigen⁹. Die einen lehrt sie durch leichtverständliche Vorschriften des Literalsinnes, die anderen überwältigt sie durch die Mysterien des allegorisch-typischen oder moralisch-mystischen Sinnes¹⁰. Wer den Literalsinn verachtet, zeigt durch den Hochmut des Herzens, daß er die Tiefe der Schrift noch nicht verstanden hat, die Geringes und Hohes zugleich vermittelt¹¹. Wer aber durch die Lektüre der Schrift persönlich wächst, sei es durch

Lebensgestaltung biete, finden sich in Mor 6, 16, 22 (75, 741); HEz 1, 6, 18/9 (76, 837/40); 2, 3, 20/3 (76, 968/72).

¹ HEz 1, 7, 17 (76, 848) *Haec nobis Scriptura in tenebris vitae praesentis facta est lumen itineris*. Vgl. Reg 3, 24 (77, 94).

² HEz 1, 10, 7/12 (76, 888/90).

³ HEz 1, 7, 11 (76, 846) ... *per sacra eloquia ... vivificamur, ut mortifera a nobis opera repellamus. ... hunc per verba sacri eloquii (Deus) ... modo ad poenitentiae lamenta compungit*.

Vgl. HEz 1, 7, 14 (76, 847); 1, 9, 33/5 (76, 885/6).

⁴ HEz 1, 7, 11/2 (76, 846); 1, 10, 39 (76, 902); 2, 1, 14 (76, 945).

⁵ HEz 1, 6, 18 (76, 837) ... (*Scriptura Sacra*) *mores ad standum dirigit, ut auditorum mentes ad terrenam concupiscentiam non curventur*.

Vgl. Mor 16, 19, 24 (75, 1132).

⁶ HEz 1, 6, 18 (76, 837) ... *in caelesti patria aeternae vitae gaudia promittit*.

⁷ Ep 3, 62 (1, 223, 21/4); 5, 46 (1, 345, 32/6); 7, 23 (1, 466/7); 9, 15 (2, 51, 16/20).

⁸ Gregor an den kaiserlichen Leibarzt, Ep 5, 46 (1, 345, 32/346, 9).

⁹ HEz 2, 5, 4 (76, 986) *Multa quippe in illa (Sacra Scriptura) ita aperte scripta sunt, ut pascant parvulos; quaedam vero obscurioribus sententiis velantur, ut exercent fortes, quatenus cum labore intellecta plus grata sint*.

Vgl. auch unten S. 49, Anm. 1; ferner Mor 17, 26, 38 (76, 28); HEz 1, 10, 2 (76, 886).

¹⁰ HEz 1, 6, 2 (76, 829) ... *perfectioribus spiritaliter dicuntur, infirmis iuxta litteram congrunt; et ipsa quae parvuli iuxta litteram intelligunt, docti viri per spiritalem intelligentiam in altum ducunt*.

HEz 1, 6, 7 (76, 831); 1, 7, 9/10 (76, 844/5).

¹¹ HEz 1, 10, 1 (76, 886) *Solent quidam scripta sacri eloquii legentes, cum sublimiores eius sententias penetrant, minora mandata quae infirmioribus data sunt tumentis sensu despiciere et ea velle in alium intellectum permutare. Qui si recte in eo alta intelligerent, mandata quoque minima despectui non haberent, quia divina praecepta sic in quibusdam loquuntur magnis, ut tamen in quibusdam congruant parvulis, qui per incrementa intelligentiae quasi quibusdam passibus mentis crescant, atque ad maiora intelligenda perveniant*.

ein vollkommeneres Verständnis, sei es durch Fortschritt in guten Werken, für den wächst auch die Heilige Schrift¹. Die Heilige Schrift gleicht einem Fluß, der flach und tief ist²; sie gemahnt an das Meer³ und ist wie eine Pforte⁴. Den einen ist sie noch wie ein leichter Trank, während die anderen an ihr kauen müssen, wie an einer harten Speise⁵. Letztlich ist die Heilige Schrift immer dunkel, wegen der erhabenen Wahrheiten⁶, die sie vermittelt, und wegen des vielfachen Sinnes⁷, in dem sie spricht. Aber diese Dunkelheit ist für die Menschen von

¹ HEz 1, 7, 8 (76, 843/4) ... unusquisque sanctorum quanto ipse in Scriptura Sacra profecerit, tanto haec eadem Scriptura Sacra proficit apud ipsum. ... divina eloquia cum legente crescunt; nam tanto illa quisque altius intelligit, quanto in eis altius intendit. ... nisi legentium mentes ad alta profecerint, divina dicta velut in imis non intellecta iacent. ... quia tantum in sacro eloquio provectum invenis, quantum apud illud ipse (durch gute Werke) profeceris.

Vgl. ebd. die Ausführungen über ein weiteres wunderbares Wachsen der Heiligen Schrift, falls man bis zur mystischen Beschauung emporsteigt.

Ferner HEz 1, 7, 15 (76, 847/8) ... in quantum quisque ad alta profecerit, intantum ei et sacra eloquia de altioribus loquuntur.

Wie sich die Heilige Schrift allen Lebenslagen und Lebensständen anpaßt und auf jede Frage jedem Antwort gibt, gerade so wie er sie braucht, zeigen Mor 6, 16, 22 (75, 741); 23, 19, 34 (76, 271/2); HEz 1, 7, 9/16 (76, 844/8); 1, 7, 18 (76, 848/9).

² Ep 5, 53a (1, 357, 9/10); vgl. ebd. (1, 355, 36/356, 3).

³ HEz 1, 6, 13 (76, 834/5).

⁴ HEz 2, 3, 2 (76, 959); 2, 3, 16. 18. 23 (76, 966. 968. 972); 2, 4, 9 (76, 978); 2, 5, 3 (76, 986). Von mystischer Tiefe sind Gregors Ausführungen über die äußere und innere Schwelle dieser Pforte.

⁵ Mor 6, 5, 6 (75, 732) Eadem (Scripturae eloquia) et comedi dicuntur et bibi, quia nimirum dum quaedam in eis obscura sunt, quae non nisi interpretata intelligimus, haec quasi mandendo glutimus; dum quaedam vero ad intelligendum facilia ita sumimus ut invenimus et quasi non mansa bibimus, quia non fracta sorbemus. Ähnlich HEz 1, 10, 2/3 (76, 886/7).

Gregor vergleicht die Heilige Schrift überhaupt oft mit einer Ernte, einem Brot, einer Speise, einem Gastmahl usw.; vgl. etwa Mor 6, 5, 6 (75, 732); 15, 13, 16/7 (75, 1088); 16, 19, 24 (75, 1132); 17, 29, 43 (76, 31); HEz 1, 10, 2/13 (76, 886/90).

Die wichtigste Allegorie gibt HEz 1, 6, 2/19 (76, 829/40).

⁶ HEz 1, 9, 29 (76, 882) Liber autem involutus est Scripturae Sacrae eloquium obscurum, quod profunditate sententiarum involvitur, ut non facile sensu omnium penetretur.

HEz 2, 5, 3 (76, 986) ... Scriptura tota quidem propter nos scripta est; sed non tota intelligitur a nobis. Vgl. auch HEz 2, 5, 4 (76, 986/7).

Dagegen HEz 2, 7, 13 (76, 1021/2) Usus quippe est sacri eloquii ea de quibus dubitari poterat aperte dicere et ea quae constant tacere ... mit Beispielen.

⁷ Vgl. etwa Mor 4, praef., 1 (75, 633); 7, 10, 10 (75, 772); HEv 25, 4 (76, 1192); HEz 2, praef. (76, 934).

Über den vielfachen Sinn der Heiligen Schrift siehe auch S. 59/62.

Nutzen¹. Sie behält sie eher demütig² und zeigt ihnen, daß sie zum wahren Verständnis der Schrift der Gnade Gottes bedürfen³. Durch die schwerverständliche Dunkelheit bewahrt die Schrift ihren Wert⁴, und die Menschen spüren deutlich, welche Ehrfurcht ihr gebührt⁵. Die Heilige Schrift muß aber richtig ausgelegt⁶ und verkündet werden⁷. Für die Stolzen, die nicht nach der Heiligen Schrift leben, sondern vor den Menschen als gelehrt erscheinen wollen, verwandelt sich dieser Lebenstrank in Gift und wird ihnen zu einer Ursache des Todes⁸. Darum darf man nicht nur den Sinn der Heiligen Schrift mit dem Verstande erfassen, sondern muß das, was man verstanden hat, auch tief zu Herzen nehmen⁹. Wie man aber die Heilige Schrift¹⁰ verstehen und wie man nach ihr leben soll, zeigen die Werke und das Leben der Väter¹¹.

¹ HEz 1, 6, 1 (76, 829) *Magnae vero utilitatis est ipsa obscuritas eloquiorum Dei.*

² HEz 2, 5, 4 (76, 986) *Nonnulla autem ita in ea clausa sunt, ut dum ea non intelligimus, agnoscentes infirma nostrae caecitatis ad humilitatem magis quam ad intelligentiam proficiamus.* HEz 2, 5, 6 (76, 988) *Per ea enim quae nobis in sacra Scriptura cooperta sunt, nostra humilitas approbatur, quia quidquid in illa non intelligimus non superbe reprehendere sed venerari humiliter debemus.*

³ Vgl. Mor 18, 39, 60 (76, 72); HEz 1, 10, 5 (76, 887).

⁴ HEz 1, 6, 1 (76, 829).

⁵ Vgl. HEv 15, 5 (76, 1133/4); Dial. 4, 14 (77, 341. 344).

⁶ Mor 18, 13, 20/1 (76, 48/9); Ep 2, 50 (1, 152/3).

⁷ Vgl. etwa Ep 3, 13 (1, 172, 17/9) mit Mor 17, 26, 38 (76, 28).

⁸ Mor 15, 13, 16 (75, 1088) *... quia dum de sacrae legis scientia gloriatur, vitae potum convertit sibi in veneni poculum; et inde reprobus moritur unde ad vitam erudiri videbatur.*

⁹ Vgl. Mor 15, 14, 17/8 (75, 1088/90); 16, 35, 43 (75, 1142); 22, 5, 8/10 (76, 216/8); HEz 1, 10, 5/13 (76, 887/90). Man soll es anderen weitergeben: HEz 1, 10, 4 (76, 887) und in guten Werken fruchtbar machen: HEz 2, 5, 5 (76, 988).

¹⁰ Fast die ganze Lehre Gregors über die Heilige Schrift gibt in kurzer Zusammenfassung Mor 20, 1, 1 (76, 135): *Quamvis omnem scientiam atque doctrinam Scriptura Sacra sine aliqua comparatione transcendat; ut taceam quod vera praedicat; quod ad caelestem patriam vocat; quod a terrenis desideriis ad superna amplectenda cor legentis immutat; quod dictis obscurioribus exercet fortes et parvulis humili sermone blanditur; quod nec sic clausa est ut pavesci debeat, nec sic patet ut vilescat; quod usu fastidium tollit, et tanto amplius diligitur, quanto amplius meditatur; quod legentis animum humilibus verbis adiuvat, sublimibus sensibus levat; quod aliquo modo cum legentibus crescit; quod a rudibus lectoribus quasi recognoscitur et tamen doctis semper nova reperitur: ut ergo de rerum pondere taceam, scientias tamen omnes atque doctrinas ipso etiam locutionis suae more transcendit, quia uno eodemque sermone dum narrat textum prodit mysterium, et sic scit praeterita dicere, ut eo ipso noverit futura praedicare, et non immutato dicendi ordine, eisdem ipsis sermonibus novit et antea describere et agenda nuntiare: sicut haec eadem beati Job verba sunt, qui dum sua dicit nostra praedicat, dumque lamenta propria per sermonem indicat, sanctae Ecclesiae causas per intellectum sonat.*

¹¹ Vgl. unten S. 52.

Damit ist bereits gesagt, daß Gregor als weitere Quelle der Offenbarung die Tradition erwähnt, und da er die Normen zur Moraltheologie letztlich aus der Offenbarung schöpfte, so ist hier auch ein kurzes Wort über seine Traditionslehre angezeigt. G. J. TH. LAU¹ sucht Gregor vom « Vorwurf » reinzuwaschen, er habe sich den Entscheidungen der Kirche und den Aussprüchen der Väter « blindlings » unterworfen und die Konzilsbeschlüsse auf die gleiche Stufe mit der Heiligen Schrift gestellt. Demgegenüber ist Lau der Ansicht, daß bei Gregor einzig die Heilige Schrift (mit Ausschluß der Tradition) Erkenntnisquelle und Norm der christlichen Lehre sei². Wenn Gregor die vier allgemeinen Konzilien wie die vier Evangelien verehrte, so sei damit nicht gesagt, daß er sie als kirchliche Bestimmungen auch anerkannt hätte, wenn sie nicht in der Heiligen Schrift begründet gewesen wären³. Lau hat aber wohl übersehen, daß gerade jene Stelle aus den Mor., mit der er seine Vermutung stützt, einen Hinweis auf die Tradition enthält⁴. Richtiger urteilt F. H. DUDDEN⁵, indem er ohne weiteres zugibt, daß Gregor zwei Quellen der Offenbarung kannte: die Heilige Schrift und die Tradition. Was das gegenseitige Verhältnis von Schrift und Tradition betrifft, glaubte Dudden, daß Gregor dieses Frage offen gelassen habe, und zwar deshalb, weil sich Gregor die Möglichkeit eines Konfliktes gar nicht

¹ G. J. TH. LAU (77), S. 329.

² Ebd. S. 329/30. 541.

³ Ebd. S. 330.

Lau schränkt indessen seine Behauptung etwas ein, wenn er sagt: « Freilich hielt Gregor sich gerne an die Bestimmungen der Väter in Glaubenssachen, aber teils wird die Folge lehren, daß er für sich selber die Freiheit in Anspruch nahm, von dem kirchlich überlieferten abzuweichen, teils geschah es unter der Voraussetzung, daß sie wegen der schriftgemäßen Lehre anzunehmen seien. Gregor meint, daß der Grund aller Ketzerei in einer verkehrten Erklärung der Schrift liege, und man daher die Ketzerei aus der Schrift belehren solle. » — Aber wo ist denn das Kriterium für eine rechte Schriftauslegung?

⁴ Mor 18, 26, 39 (76, 58). Lau zitiert bloß: Qui ad verae praedicationis verba se praeparat, necesse est, ut causarum origines a sacris paginis sumat; ut omne quod loquitur ad divinae auctoritatis fundamentum revocet atque in eo aedificium locutionis suae firmet. Gregor fährt aber weiter: Ut enim praediximus, saepe haeretici dum sua student perversa adstruere, ea proferunt quae profecto in sacrorum librorum paginis non tenentur. Unde et discipulum suum praedicator egregius admonet dicens: *O Timothee, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates* (1 Tm 6, 20); quia dum laudari haeretici tamquam de excellenti ingenio cupiunt, quasi nova quaedam proferunt, quae in antiquorum patrum libris veteribus non tenentur; sicque fit, ut dum videri sapientes desiderant, miseris suis auditoribus stultitiae semina spargant.

⁵ F. H. DUDDEN (46), Bd. 2, S. 298.

denken konnte. Doch würden einige Anzeichen dafür sprechen, daß bei Gregor die Tradition eher die Dienerin als die Rivalin der Heiligen Schrift sei¹. Sie ergänze die Heilige Schrift und sei nur insofern von Bedeutung, als sie einen genauen Ausdruck der Schriftwahrheit biete. Letzte Instanz bleibe immer die Schrift selbst².

In der Tat sind die Ausführungen Gregors über das Verhältnis von Schrift und Tradition äußerst kurz. Aber Dudden übergeht jene Stellen, welche dartun, daß die Häresie dadurch entstehe, daß man sich in der Auslegung der Heiligen Schrift nicht an die bewährte Lehre der Väter halte. So sagt Gregor, daß die Häretiker durch gefährliche Ansichten die Lehren der Väter zerstören³ und aus Ehrsucht neue Dinge vortragen, die in den alten Büchern der ehrwürdigen Väter nicht enthalten seien⁴. Er mahnt daher unter Bezugnahme auf 2 Th 2, 15 (*tenete traditiones, quas didicistis*) den überkommenen Glauben zu bewahren und gegen jeden Irrglauben anzukämpfen⁵. Aus dem Leben der heiligen Väter würden wir erkennen, was wir im Buch der Heiligen Schrift lesend verstehen sollten, denn ihre Handlungsweise würde uns das eröffnen, was die Schrift der Testamente in ihren Predigten sage⁶. Mag diese letzte Stelle auch weniger beweiskräftig sein, da sie in ihrem ganzen Zusammenhang⁷ dunkel und gewunden ist, so paßt ihr Inhalt doch zu den zuvor genannten Sätzen Gregors. Man wird die Sache kaum dadurch entkräften können, daß man unter den Vätern die Hagiographen selbst versteht, obwohl Gregor zuweilen auch sie *patres (spiritalis)* nennt. Falls die angeführten Stellen einen genügenden Beweis erbringen, müßte man sich fortan nicht nur mit der Feststellung begnügen, daß Gregor den Traditionsgedanken deutlich ausgesprochen

¹ F. H. DUDDEN (46), Bd. 2, S. 299.

² Ebd. « Hence Tradition remains a supplement, which is of value only in so far as it gives accurate expression to Scriptural truth. The ultimate appeal is to Scripture itself . . . »

³ Mor 16, 53, 66 (75, 1152) . . . perniciosi persuasionibus (haeretici) patrum sententias destrunt. Vgl. den Kontext: Mor 16, 52/3, 65/6 (75, 1151/2).

⁴ Mor 18, 26, 39 (76, 58) . . . nova quaedam (haeretici) proferunt, quae in antiquorum patrum libris veteribus non tenentur. Vgl. S. 51, Anm. 4.

⁵ HEz 1, 7, 15 (76, 847) Et sunt alii, qui in fide quam acceperunt, ita ad tenendum fortes sunt, ut adversis quibusque resistere valeant, et non solum minime ad perversitatem trahantur perfidiae, sed etiam perversa loquentes impugnant, eosque ad rectitudinem pertrahant. Folgt 2 Th 2, 15.

⁶ HEz 1, 10, 38 (76, 901) . . . quia in sanctorum patrum vita cognoscimus, quid in Sacrae Scripturae volumine intelligere debeamus. Illorum quippe actio nobis aperit hoc quod in suis praedicationibus pagina Testamentorum dicit.

⁷ HEz 1, 10, 37/8 (76, 901/2).

habe, weil er den Konzilsbeschlüssen die gleiche Verehrung erweise wie den Evangelien¹, sondern man hätte überdies gewisse Anhaltspunkte für die Art und Weise, wie sich Gregor das Zusammenspiel von Tradition und Schrift vorstellte. Damit wäre nach Gregor, freilich im Gegensatz zur Auffassung Dudden's, die Tradition als letzte Norm anzusehen, da man bei ihr die Auskunft erhält, wie die einzelnen Stellen der Heiligen Schrift zu verstehen sind.

Zum Abschluß der Ausführungen über die Quellen sei noch auf Cicero, *De officiis* hingewiesen. Als Staatsmann hat Gregor dieses Werk sicher gelesen, und wenn er gegenüber der Philosophie auch mißtrauisch war, weil der menschliche Verstand die Geheimnisse des Glaubens nicht ergründen könne², so zeigen seine moraltheologischen Ausführungen doch deutlich die Einflüsse der stoischen Ethik. In der Hauptsache ist die Stoa zwar auf dem Wege über Ambrosius und Augustinus zu Gregor gekommen. Aber für die Lehre von den Kardinaltugenden dürfte das Pflichtenbuch Ciceros auch direkt eine Rolle gespielt haben. J. STELZENBERGER³ ist allerdings der Meinung, daß die Herkunft der Formel von den vier Kardinaltugenden, die Gregor reichlich verwertete, schon fast vergessen war, indem die Definitionen der Stoa zurücktreten und der Verchristlichungsprozeß vor seinem Abschluß stehe. Es wird Aufgabe eines späteren Abschnittes⁴ sein, durch Überprüfung dieser Ansicht festzustellen, inwieweit die Kardinaltugenden bei Gregor im theologischen Gebäude der christlichen Sittenlehre schon wirklich beheimatet sind.

2. Methode, System, Entwicklung

Eine Haupteigenart der Methode Gregors sind die vielen kurzen Aussage- oder Behauptungssätze, die bei der Lektüre seiner Werke sofort in die Augen springen und wie Definitionen anmuten. Sie tragen etwas überaus Prägnantes und Lapidares an sich und gemahnen in ihrem nüchternen und sachlichen Stil an die Normen einer Gesetzgebung. Oft stehen sie vereinzelt da ; sie nehmen dann gerne die Stelle eines Beweises ein oder beschließen zusammenfassend die Darlegungen eines Abschnittes. So sagt Gregor z. B. : « Deum timere est nulla quae

¹ Ep 1, 24 (1, 36, 18/20) ; 3, 10 (1, 170, 5/6).

² Vgl. S. 39, Anm. 4.

³ J. STELZENBERGER (133), S. 374/5.

⁴ Vgl. unten S. 205/11.

facienda sunt bona praeterire »¹; oder argumentierend: « ... quid est aliud peccare nisi a Deo fugere »²; und an anderer Stelle: « Patientia enim vera est, quae et ipsum amat quem portat »³. Als Rekapitulation schreibt er einmal: « Baiulare ... crucem et post Dominum ire est vel carnis abstinenciam vel compassionem proximo pro studio aeternae intentionis exhibere. Nam quisquis haec pro temporali intentione exhibet, crucem quidem baiulat sed ire post Dominum recusat »⁴. Manchmal kommen solche Sätze auch in Gruppen vor und erläutern oder bekräftigen im Rahmen einer Aufzählung den Gedankengang. Typisch ist die folgende Stelle: « Zelari enim dicitur qui cum cruciatu mentis castitatem custodit uxoris. Irasci dicitur qui fervore animi contra puniendum vitium accenditur. Poenitere dicitur cui id quod fecit displicet, et e contra mutando aliquid aliud facit. Misericors dicitur qui pietate ad proximum permovetur ... »⁵.

Nach der Auffassung Gregors waren diese Sätze keine Definitionen im philosophischen Sinne des Wortes; jedenfalls hat er sie kaum als solche erklärt oder wissenschaftlich ausgewertet. Ihr Inhalt ist bezeichnenderweise fast immer moralischer Art. Läßt man die bloßen Auslegungen von Namen beiseite, so umschreiben sie meist die Handlung und nicht die Sache. Das Subjekt ist häufiger ein Verbum als ein Substantiv, und man hat nicht selten den Eindruck, daß weniger ein Begriff bestimmt, als vielmehr eine Aufgabe gestellt werden soll⁶. Denn nicht darauf kam es Gregor an, daß man die Sache kenne, sondern daß man sie tue. Seine Definitionen waren darum Merksätze der Praxis. Sie wollten einen wertvollen Gedanken lebendig erhalten, damit im gegebenen Augenblick auch die entsprechende sittliche Tat erfolge.

¹ Mor 1, 3, 3 (75, 530).

² Ep 7, 27 (1, 473, 36).

³ HEz 1, 7, 12 (76, 846).

⁴ HEv 37, 5 (76, 1277).

⁵ Mor 20, 32, 63 (76, 175).

Ähnlich Mor 10, 29, 48 (75, 947) ... sapientia iustorum est nil per ostensionem fingere, sensum verbis aperire, vera ut sunt diligere, falsa devitare, bona gratis exhibere, mala libentius tolerare quam facere, nullam iniuriae ultionem quaerere, pro veritate contumeliam lucrum putare. — Der vorausgehende Text wurde bereits S. 18, Anm. 6, zitiert.

⁶ Vgl. wie Gregor bei obiger Stelle, Mor 20, 32, 63 (76, 175), nach der Behauptung: *Misericors dicitur qui pietate ad proximum permovetur* beinahe aufmunternd fortfährt: *Misericordia autem a misero corde vocata est, eo quod unusquisque intueatur quempiam miserum atque ei compatiens, dum dolore animi tangitur, ipse cor miserum facit, ut eum a miseria liberet cui intendit.*

Nackte Worte allein hätten das nicht bewirkt. Es mußte zur schlichten Behauptung noch etwas hinzukommen, das unvermerkt auf der Linie von Exhortativen stand. Das ist wohl der Grund, warum Gregor soviel Handlungen definierte und auch die Sachen und Zustände durch Handlungen beschrieb. Spätere Jahrhunderte haben die bündigen Sätze Gregors wieder aufgegriffen und zur Grundlage moraltheologischer Arbeiten gemacht; und die Meister der Scholastik haben so lange daran gefeilt, bis schließlich formvollendete Definitionen entstanden¹. Wenn also Gregor auch von anderen Absichten geleitet war, so stehen seine präzisen, fast scharfen Formulierungen doch an der Spitze einer langen wissenschaftlich-theologischen Entwicklungsreihe und haben einen unbestreitbar tiefen Einfluß auf deren Terminologie ausgeübt.

Ähnliches gilt von den Aufzählungen, Gruppierungen und Einteilungen Gregors, die manchmal fast etwas Scholastisches, ja logistisch Berechnendes an sich tragen und für das Mittelalter zu einem Gegenstand hoher Bewunderung und vielfacher Nachahmung geworden sind². Dahin gehören Gregors Methode der dreifachen Schriftauslegung³, der klassische Stammbaum der Hauptlaster⁴, das Schema von den verschiedenen Arten der Prophetie⁵, eine formelhafte Darstellung der wertmäßigen Abhängigkeit der Predigt von der moralischen Beschaffenheit des Predigers und seiner Zuhörer⁶ und zahlreiche andere, wenn auch nicht immer gleich extrem formalistisch aufgebaute Partien seiner Werke⁷. Mit Ausnahme des dritten Buches der Reg⁸, wo alle Kapitel im Dienste einer solchen Aufzählungsmethode stehen, und der ersten Ezechielhomilie, die durch das bereits genannte Schema von den verschiedenen Arten der Prophetie angefüllt wird⁹, sind es allerdings nur

¹ Einigen Aufschluß geben die Arbeiten von O. LOTTIN (89/91) und P. SCHULZE (121).

² Vgl. H. SCHWANK (123), S. 34/8; J. STELZENBERGER (133), S. 374/5.

³ Vgl. S. 11, Anm. 2.

⁴ Mor 31, 45, 87/8 (76, 620/2).

⁵ HEz 1, 1 (76, 786/95).

⁶ HEz 1, 12, 15/7 (76, 924/6).

⁷ Vgl. etwa die Gegenüberstellung von Henoch, Elias und Christus innerhalb der Homilie zur Himmelfahrtssperikope, HEv 29, 6 (76, 1217), die Ausführungen über die Erscheinungsformen des Heiligen Geistes, HEv 30, 5/6 (76, 1222/4), den vielgenannten Exkurs über die Rangstufen der Engel, HEv 34, 6/15 (76, 1249/55), und das Schema von Verhaltensmaßregeln, wie man die Glaubenswahrheiten zu verkünden habe, HEz 1, 11, 12/7 (76, 910/2).

⁸ Reg 3 (77, 49/126); vgl. Mor 30, 3, 13 (76, 530/1).

⁹ HEz 1, 1 (76, 786/95).

Ausführliches darüber siehe bei H. SCHWANK (123), S. 34/5. Doch ist der

kleinere und z. T. sehr kleine, dafür aber häufig wiederkehrende Abschnitte, welche diesen eigenartigen Charakter tragen. Es war wohl die juristische und verwaltungstechnische Ader Gregors, die sich freie Bahn gebrochen hat. Vielleicht waren es auch memnotechnische¹ oder einfach praktisch-sittliche Beweggründe, die eine Rolle spielten. Der Erfolg mindestens ist nicht ausgeblieben.

Ganz in der ethischen Richtung und in naher Verwandtschaft mit den « Merksätzen der Praxis » stehen die vielen Sentenzen, die Gregor nicht nur geschickt zu verwerten, sondern auch in meisterhafter Weise zu prägen verstand². In der berühmten Absage gegenüber der weltlichen « Bildung »³ schrieb Gregor: « Die Weisheit dieser Welt ist es, (welche uns lehrt), das Herz mit Listen zu verstecken, den Sinn mit Worten zu verhüllen, Falsches als wahr zu zeigen und Wahres als trügerisch zu erweisen »; und wieder: « ... was mit Bosheit nicht

Gesamtaufbau dieser Homilie lange nicht so klar, wie Schwank glaubt; und seine Wiedergabe der Einteilung Gregors ist kaum richtig. Zu Beginn der Homilie sagt Gregor, HEz 1, 1, 1 (76, 786): ... *de Ezechiele propheta locuturus, prius debeo tempora et modos aperire prophetiae* ... Dann führt er in HEz 1, 1, 1/3 (76, 786/8) die *prophetiae tempora* (Prophetie über Vergangenes, Gegenwärtiges, Zukünftiges) unter Verwendung vieler erläuternder Schrifttexte näher aus und fährt in HEz 1, 1, 4 (76, 788) weiter: *Igitur quia de temporibus prophetiae tractavimus, restat ut de modis eius ac qualitatibus aliqua disseramus*. Damit ist aber die erste Einteilungsform bereits umgestürzt. In HEz 1, 1, 4/12 (76, 788/92) folgt nun wohl die Behandlung der *prophetiae modi* (wie der Geist des Propheten berührt werde: aus der Gegenwart, nicht aber aus der Zukunft; oder aus der Zukunft, nicht aber aus der Gegenwart; usw. usw.). Schwank zieht aber auch diesen zweiten Teil noch zum Abschnitt über die *prophetiae tempora* und sagt am Ende seiner Ausführungen bloß: « In kleinerem Maßstab ... folgt dann bekanntlich die Durchführung der modi » (S. 35). Begreiflich, denn Gregors Einteilung ist wirklich nicht klar! Am Ende des folgenden Abschnittes, HEz 1, 1, 13/7 (76, 792/4), der entsprechend der vorherigen Einteilung die *prophetiae qualitates* (ob der Geist des Propheten aus der Nähe oder Ferne berührt werde; ob er zuweilen auch nicht berührt werde; usw.) bringen sollte und wohl auch bringt, sagt Gregor nämlich wieder, indem er in HEz 1, 1, 18 (76, 794) bereits zu einem neuen, nicht angekündigten Gedanken (vgl. unter diesem Gesichtspunkt auch HEz 1, 1, 16/7) übergeht: *Consideratis igitur prophetiae temporibus et modis, intueri libet* ... Es ist darum nicht ganz ausgeschlossen, daß es sich hier um ein späteres Einschiesel Gregors handelt, wobei aber nicht der ganze Aufbau überarbeitet wurde. Vgl. die Entstehungsgeschichte der HEz.

¹ Das gilt besonders von der Vorliebe Gregors, die einzelnen Abschnitte stets mit denselben Formeln bzw. Wörtern zu beginnen.

Einige besonders charakteristische Beispiele erwähnt H. SCHWANK (123), S. 36/7.

² Vgl. E. CASPAR (39), S. 346. 462. 510.

³ Vgl. oben S. 18.

gelingt, muß friedfertige Güte erheucheln »¹. In einem feingesetzten Brief an Bischof Anastasius von Antiochien — es ging um den Titel *universalis episcopus* ² — stehen die Sätze: « Wie ich sehe, wollte Eure Heiligkeit durch die süße Einleitung und das darauffolgende (weniger süße) Wort ihren Brief einer Biene ähnlich gestalten, die den Honig und den Stachel zugleich mit sich führt, um mich mit dem Honig zu sättigen und mit dem Stachel zu verwunden. Doch, . . . : *Besser sind die Wunden des Liebenden, als die Küsse des schmeichelnden Feindes* (Prv 27, 6). . . . und ich weiß es wohl, was er (der Kaiser) aus Macht gebietet, das sagt Ihr aus Liebe »³. Mittelalterliche Zitatenschatze haben aus dieser Kunst und Vorliebe Gregors reiche Beute gezogen⁴. An einigen Sentenzen hatte Gregor selbst seine besondere Freude; er wiederholte sie mehrmals, sogar im Laufe der gleichen Schrift⁵. Als Vorbild und Quelle dienten ihm die Sprüche der alttestamentlichen Weisheitsbücher⁶, die er überhaupt häufig zitierte. Ab und zu verwendete Gregor in trefflicher Weise ein römisches Sprichwort⁷. Vereinzelt schrieb

¹ Mor 10, 29, 48 (75, 947) *Huius mundi sapientia est, cor machinationibus tegere, sensum verbis velare, quae falsa sunt vera ostendere, quae vera sunt fallacia demonstrare. . . . quidquid explere per malitiam non valet, hoc in pacifica bonitate simulare.*

² Vgl. S. 88, Anm. 45, und S. 102.

³ Ep 7, 24 (1, 469, 13/7) *Sed Sanctitas vestra, ut video, in praemissis dictis dulcedinis et subsequenti hoc verbo epistolam suam api esse similem voluit, quae mel simul et aculeum portat, ut me et melle satiaret et aculeo pungeret. Sed inter haec ego ad meditandam vocem Salomonis redeo: Quia meliora sunt vulnera diligentis, quam inimici blandientis oscula* (Prv 27, 6).

Ebd. (20) . . . et quod ille (Imperator) ex potestate, scio, quia hoc vos ex amore dicitis.

⁴ Vgl. E. CASPAR (39), S. 462, Anm. 4; S. 346, Anm. 3/4.

⁵ So kommt Mor 23, 11, 19 (76, 263) . . . *saepe nonnulla vitia virtutes se esse mentiuntur* . . . wieder vor in Ep 1, 24 (1, 35, 15/6) *Saepe namque vitia virtutes se esse mentiuntur* . . . ; Reg 2, 9 (77, 44) . . . *quod plerumque vitia virtutes se esse mentiuntur*; HEz 1, 7, 2 (76, 841) . . . *ne se eis vitia virtutes esse mentiantur*. Vgl. dazu noch Mor 3, 33, 65 (75, 631) . . . *quaedam se nobis vitia sub specie virtutum tegunt. . . . quia insidiantia vitia virtutum faciem sumunt. . . . vitia virtutum specie palliata*. Mor 32, 22, 45 (76, 662) . . . *nonnulla vitia quae ostendunt in se rectitudinis speciem. . . . culpa velut virtus aspicitur*. HEz 1, 12, 25 (76, 930) . . . *singulis quibusque virtutibus quae vel quibus modis vitia insidientur ostenditur. . . . ut sese vitia sub virtutum specie abscondant*.

⁶ Vgl. oben Anm. 3.

⁷ So tröstete Gregor den Metropolitzen Domitian wegen seiner zwar mißglückten, aber nichtsdestoweniger verdienstvollen Missionsversuche beim König der Perser in Ep 3, 62 (1, 223, 30/1) mit dem Wort: . . . *et Ethiops in balneum niger intrat et niger egreditur, sed tamen balneator nummos accipit*. Und unmittelbar

er sogar ein Wortspiel¹, obwohl er gerade den Wortspielen gegenüber eine gewisse Reserve bewahrte². Wahrscheinlich empfand er ihre Doppelsinnigkeit als störend und mit der sophistischen Logik verschwistert, von der er doch so energisch einen klaren Abstand nehmen wollte. Wenn aber das Wortspiel einer biblischen Wahrheit bildlich diente³, verlor es für Gregor offenbar diesen zwiespältigen Charakter, wie er auch seine mehrfach nebeneinanderlaufenden⁴ Allegorien kaum je für schriftwidrig hielt.

Unter den Beweisführungen Gregors steht das Schriftargument an erster Stelle. Abgesehen von den Dial und einer Anzahl Briefe mag es in den Werken Gregors nur wenig Seiten geben, auf denen es keine Anwendung fand⁵. Dagegen sind die biblischen Texte zur Be-

darauf (1, 224, 1/2) schrieb Gregor: *De Mauricio autem bene dicitis, ut in actione eius ab umbra statuam cognoscam, id est, in minimis maiora perpendam.*

In Ep 9, 230 (2, 226, 15) steht der Ausspruch: ... *personam illius scio, sed domum nescio.*

Vgl. auch unten S. 66, Anm. 5.

¹ Vgl. HEz 1, 11, 15 (76, 914) ... ne ... non ad salutem vulnerata reduceret, sed sana vulneraret. Mor 8, 47, 78 (75, 849).

² Vgl. Ep 1, 6 (1, 8, 6/9) Im Glückwunschsreiben zur Papstwahl hatte der comes Narses (vgl. S. 94) mit dem Namen Gregor als dem *Wachen* oder *Wächter* gespielt, und der Kaiser hatte ihn in seinem Bestätigungsschreiben — vgl. Ep 1, 5 (1, 6, 42/7, 1) *Ecce serenissimus domnus imperator fieri simiam leonem iussit* — als einen zweiten Leo den Großen begrüßt. Darauf antwortete Gregor dem befreundeten Narses: ... *simiam leonem vocas, quod eo modo vos agere conspiciamus, quo scabiosos saepe catulos pardos vel tigres vocamus.* Siehe auch in der Ausgabe von P. EWALD und L. M. HARTMANN (1), Bd. 1, S. 8, Anm. 1; ferner E. CASPAR (39), S. 376/7.

³ Vgl. etwa das feinsinnige Wortspiel zwischen *testa* = Leuchter, Tonlampe (Lampenschale) aus Lehm (Gott schuf den Menschen aus Lehm!), *testa* = Ziegelstein aus Lehm, der im Feuer gehärtet wird, und *testa* = Scherbe, in Stücke zersprungenes Tongefäß, in HEv 34, 6 (76, 1249): *Et quia imago exprimitur in drachma, mulier drachmam perdidit, quando homo, qui conditus ad imaginem Dei fuerat, peccando a similitudine sui conditoris recessit. Sed accendit mulier lucernam, quia Dei sapientia apparuit in humanitate. Lucerna quippe lumen in testa est: lumen vero in testa est divinitas in carne. De qua videlicet testa sui corporis dicit ipsa Sapientia: Exaruit velut testa virtus mea (Ps 21, 16). Quia enim testa in igne solidatur, eius virtus sicut testa exaruit, quia assumptam carnem ad resurrectionis gloriam ex passionis tribulatione roboravit. ... Sed ... homo ... est creatus, qui a conditore suo nec post culpam periit, quia hunc aeterna sapientia per carnem miraculis coruscans ex lumine testae reparavit. — Durch die Sünde ist das Ebenbild Gottes im Menschen wie in Scherben zerbrochen. Seit der Menschwerdung Gottes leuchtet das Licht der Gottheit im Menschen wie aus einer Tonlampe. So wurde das in Scherben zerbrochene Ebenbild Gottes im Menschen wieder gefestigt. Vgl. unten S. 165/8. 169/71.*

⁴ Vgl. darüber H. SCHWANK (123), S. 19.

⁵ Eine Zusammenstellung der Schriftzitate bei Gregor und einigen anderen mit Gregor verbundenen Werken gibt J. B. GALLICCIOLLI (2), Bd. 17, S. 5/46.

weisführung oft allegorisch-mystisch ausgewertet, eine Tatsache, welche die Kritik der neueren Autoren erregte und Gregor sogar einmal den Vorwurf eintrug, er habe nicht die Offenbarungswahrheiten der Bibel ausgelegt, sondern fremde Gedanken in die Bibel hineingelesen¹. In dessen darf man nicht übersehen, wie stark Gregor den Literalsinn als Grundlage jedes anderen Schriftsinnes betonte — keine Schriftauslegung dürfe dem Literalsinn widerstreiten² — und auch selber mehrmals auf den Literalsinn zurückgriff, wenn es darum ging, eine Glaubenswahrheit zu erhärten³ oder einer irrigen Exegese zu steuern⁴. Wenn Gregor aber praktisch seine eigenen Regeln oft übertrat, so lag diese Vorliebe zur allegorischen Exegese schließlich im Zuge der Zeit⁵. Mehrmals wurde Gregor von seinen Mitbrüdern darum gebeten und darob bewundert⁶. Trotzdem lassen einige Anhaltspunkte vermuten, daß Gregor sogar gewisse Bedenken über die Erlaubtheit seiner Allegorese trug⁷, auch wenn er sich mehrmals entschuldigte, weil er so lange (!) beim Literalsinn verweile⁸. Der Literalsinn verstand sich nach Gregor eben von selbst⁹, und darum ging er, zumal bei einem auserwählten

¹ Vgl. R. SEEBERG (126), S. 38.

² HEV 40, 1 (76, 1302) . . . prius servanda est veritas historiae, et postmodum requirenda spiritalis intelligentia allegoriae. Tunc namque allegoriae fructus suaviter carpitur, cum prius per historiam in veritatis radice solidatur.

Vgl. Mor 6, 1, 2 (75, 730); Ep 3, 62 (1, 223, 16/8); 5, 53a (1, 357, 5/6).

In Ep 11, 28 (2, 297, 17) pocht Gregor auf den historischen Schriftsinn, um dann eine herrliche Allegorie zu machen.

³ Vgl. etwa Mor 14, 56, 72/3 (75, 1077/9); 18, 54, 88. 91 (76, 91/2. 94); HEz 2, 8, 6 (76, 1031/2).

⁴ Vgl. Ep 2, 50 (1, 152/4), wo sich Gregor gegenüber Bischof Natalis von Salona als Exeget erweist.

⁵ Vgl. H. SCHWANK (123), S. 19, besonders Anm. 88; S. 23/4.

⁶ Vgl. Ep 5, 53a (1, 354, 29/355, 5. 355, 27/9. 355, 32/356, 9); HEz 2, praef. (76, 933/5); 2, 10, 24 (76, 1072).

⁷ HEz 2, 10, 3 (76, 1059) Sed ne quis me verba Sancti Spiritus aestimet ad intellectum meum violententer inflectere . . . Vgl. HEz 2, 2, 1 (76, 948/9); Ep 3, 62 (1, 223, 16/8).

In Mor 17, 26, 38 (76, 28) warnt Gregor davor, daß man den einfachen Menschen den tieferen Schriftsinn aufdecke. Vgl. auch Ep 12, 6 (2, 352, 26/9).

⁸ HEz 1, 10, 25 (76, 896). Vgl. HEz 2, 10, 2 (76, 1058/9).

⁹ HEV 22, 2 (76, 1174) Lectio sancti Evangelii . . . in superficie historica est aperta, sed eius nobis sunt mysteria sub brevitate requirenda.

Vgl. HEV 15, 1 (76, 1131); Ep 5, 53a (1, 356, 13/4).

Gregor war der Auffassung, daß die wertvollsten Lehren der Heiligen Schrift im Dunkel des tieferen Schriftsinnes zu suchen seien. Vgl. Mor 7, 10, 10 (75, 772); HEz 2, 10, 1 (76, 1058). Wie man den Menschen nicht nur oberflächlich nach den Gesichtszügen beurteilen dürfe, sondern bis in sein Herz hineinschauen müsse, so soll man die Heilige Schrift auch nicht nach ihrem äußeren Antlitz, dem Literal-

Hörerkreis, so rasch darüber hinweg. Wenn er aber gelegentlich sagte, daß an gewissen Stellen ein Verständnis der Heiligen Schrift nach dem Literalsinn überhaupt nicht möglich sei ¹, so zeigt der ganze Zusammenhang, daß er mit einer solchen Behauptung nur den eigentlich buchstäblichen Wortsinn, aber nicht den übertragenen ausschloß ². Die Zweiteilung des Literalsinnes war Gregor noch nicht so recht geläufig, obwohl er mehrmals darauf hinwies, wie die Heilige Schrift auch göttliche Dinge in anthropomorpher Weise darstelle ³. Die verschiedenen Arten des Schriftsinnes gingen bei Gregor überhaupt ziemlich stark durcheinander. Er hatte kein klares Bild, wie sich der übertragene Literalsinn, der moralische, allegorische, mystische und typische Sinn — den typischen Sinn hat er übrigens recht schön erklärt ⁴ — zueinander verhalten

sinn, sondern nach der Tiefe ihres verborgenen Gehaltes bewerten. Mor 4, praef. 1 (75, 633).

Die Heilige Schrift selbst lenke den Leser auf ihren tieferen Sinn hin, indem z. B. mitten in einem leichtverständlichen Text dunkle Stellen vorkämen. Dadurch werde man angespornt, auch das im Literalsinn bereits Verstandene noch in einem tieferen Sinn zu deuten. Mor 18, praef. 1 (76, 37/8).

Auch die Nichtigkeit des Literalsinnes — schon Augustin hat jene Stellen des Alten Testaments, die sich weder auf die Sittlichkeit des Lebens noch auf die Wahrheit des Glaubens beziehen ließen, bildlich aufgefaßt —, ferner die peinlich genauen Schilderungen von Einzelheiten, oder die scheinbaren Widersprüche zwischen einzelnen Texten seien ein deutliches Zeichen für einen tieferen Schriftsinn. Vgl. Mor 4, praef., 1. 3/4 (75, 633. 635/7); 4, 27, 48 (75, 661) und die nachfolgenden langen Ausführungen; Mor 7, 10, 10 (75, 772); 16, 59, 72 (75, 1155).

HEv 22, 2 (76, 1175); HEz 2, 1, 3 (76, 937). Anders dagegen HEz 2, 7, 13 (76, 1021/2) *Usus quippe est sacri eloqui ea de quibus dubitari poterat aperte dicere et ea quae constant tacere.* Vgl. oben S. 49, Anm. 6.

In HEv 22, 8 (76, 1179) ruft Gregor aus: *Ecce iam nos ipsa verba historiae ab intellectu historico repellunt.*

¹ Mor 18, 48, 77 (76, 83) *Quis hoc sanum sapiens iuxta litteram sentire dignetur?* Ep 5, 53a (1, 356, 14/6) . . . *aliquando autem (verba libri Job) intelligi iuxta litteram nequeunt, quia superficie tenus accepta nequaquam instructionem legentibus, sed errorem gignunt.* HEz 1, 12, 20 (76, 928) . . . *quia verba prophetiae sic plerumque narrant historica, ut per haec etiam mystica describantur, oportet ut haec eadem dicta quae protulimus spiritualiter disseramus, maxime quia in eis interponitur quod teneri posse ad litteram non videtur . . .*

² Vgl. den Kontext der aus Ep 5, 53a genannten Stelle (1, 356, 14/44). Dazu O. BARDENHEWER (14), S. 296.

³ Mor 9, 11, 12 (75, 865/6); Ep 7, 14 (1, 456, 23/457, 10).

⁴ HEv 31, 1 (76, 1228) *Dominus . . . per Evangelium suum aliquando verbis, aliquando rebus loquitur; aliquando aliud verbis atque aliud rebus; aliquando autem hoc verbis quod rebus.*

HEv 40, 5 (76, 1307) *Mos quippe est sacri eloqui ut aliquando aliud dicat, sed ex eodem dicto aliud innuat.*

Vgl. Mor 3, 28, 55 (75, 625/7); 5, 21, 41 (75, 701); HEz 1, 11, praef. (76, 905); 1, 12, 1 (76, 919).

und inwieweit sie vielleicht sogar identisch seien¹. Dagegen wußte Gregor seine allegorische Schriftauslegung mitunter ganz gut, ja sogar biblisch zu fundamentieren², und es lag in ihr sicher mehr geoffenbarte Wahrheit, als man auf den ersten Blick meinen könnte. Christus hat die Schriftgelehrten nicht umsonst häufig darauf aufmerksam gemacht, daß man noch vieles in der Heiligen Schrift fände, wenn man nur ihren ganzen Sinn verstehen würde³. Man wird darum auch die allegorisch-mystischen Schriftargumente Gregors nicht ohne weiteres verurteilen dürfen. Sicher waren nicht alle gut, aber manchmal erreichten sie inhaltlich und formell doch eine gediegene Höhe. Im Rahmen der Methode Gregors nahmen sie mindestens eine wichtige Stelle ein und waren ohne Zweifel für die moraltheologischen Probleme bedeutsamer als jene vielen kleineren Schriftargumente, bei denen die Bibelstelle in ihrem eigentlichen Literalsinn Verwertung fand. Endlich darf man nicht verschweigen, daß viele allegorisch-mystische Stellen oft auch im Sinne Gregors keine Beweisführungen, sondern bloße Akkommodationen waren. Es hält zwar schwer, im einzelnen genau festzustellen, was bei Gregor als wirkliches Schriftargument unter Verwertung des übertragenen Literalsinnes und des typischen Sinnes gelten kann und was nur eine Akkommodation der Bibelstelle ist, durch Extension oder Allusion. Aber Gregor hat sich gerade im Rahmen seiner großen allegorisch-mystischen Beweisführungen — und das wurde von der Kritik außer acht gelassen — stets einer ganzen Anzahl weiterer und zwar einschlägiger Schriftstellen im Literalsinn bedient; und wenn er sie auch nicht immer als Argument verwendete, dann doch als beweiskräftige Illustration des Gesagten⁴. Darum hat Gregor mit wenigen,

Als schönes Beispiel typischer Schriftauslegung vgl. HEz 1, 6, 3/6 (76, 829/31), Esau und Jakob.

¹ Vgl. etwa Mor 16, 19, 24 (75, 1132); HEz 1, 7, 8/10 (76, 843/6); 1, 12, 9 (76, 922); Ep 5, 53a (1, 356, 4/10).

Ein recht anschauliches Bild von Gregors mehrfacher Schriftauslegung gibt HEz 2, 9 (76, 1041/58).

² HEv 15, 1 (76, 1131/2); HEz 2, 1, 3 (76, 936/7); 2, 7, 1 (76, 1012).

³ Vgl. etwa Mt 12, 3/8; 15, 1/20; Mc 12, 10. 24.

Die allegorisch-typische Schriftauslegung, wenigstens des Alten Testaments, findet sich bekanntlich auch im Hebräerbrief und in manchen Paulusbriefen. Vgl. z. B. 1 Cor 10, 1/7; 2 Cor 3, 4/18; Gal 4, 21/5, 1 usw.

⁴ Mor 4, 2, 1 (75, 634); 4, 27, 51 (75, 662/3); 4, 29, 55/6 (75, 665/6); 5, 11, 22 (75, 690/1); 5, 21, 41 (75, 701); 5, 31/2, 54/6 (75, 708/11); 5, 45, 78 (75, 723/4); 6, 16, 23 (75, 741/2); 7, 37, 58. 61 (75, 800. 802); 8, 24, 42 (75, 827); 10, 9, 15 (75, 929/30); 18, 8, 15 (76, 45/6); 18, 18/9, 28/31 (76, 52/4); 19, 6, 9 (76, 100/1).

HEv 20, 11/4 (76, 1165/8); Reg 3, 17 (77, 78); HEz 1, 1, 1/16 (76, 786/94);

in ihrer Art berechtigten Ausnahmen¹ keine Wahrheiten in die Bibel hineingetragen, sondern lediglich gewisse Gedankengänge, die aber durchaus zum überlieferten biblischen Glaubensgut der Kirche gehörten, auf dem Wege der Akkomodation mit einem biblischen Text verbunden, der in seinem Literalsinn (und in seinem typischen Sinn) etwas anderes besagte. Das ergab sich, weil Gregor in den kommentarhaften Werken öfters thematisch voranging und deshalb gewisse fortlaufende Bibelverse auf jenen Gegenstand akkomodieren mußte, den er gerade behandelte. Wenn Gregor einmal die biblische Akkommodation verurteilte — das Wort selbst steht nicht bei ihm —, dann war es nicht die Sache, sondern ein besonderer Umstand, der den Anlaß zum Verbote gab².

Noch eine andere Art des Schriftargumentes mit ausgesprochen moralischem Charakter: das sogenannte biblische Beispiel, war bei Gregor häufig. Es stützte sich auf den Literalsinn; doch lieferte nicht die Schriftstelle als solche mit ihrem Ausspruch den Beweis, sondern die Handlungsweise jener Gestalt, die dort geschildert ist. Besonders oft kommt diese Form biblischer Beweisführung in den HEz³ vor, findet sich aber auch in den HEv⁴, in verschiedenen Briefen⁵ und in den Mor⁶. Neben den biblischen Exempla pflegte Gregor in den beiden

1, 2, 8 (76, 798/9); 1, 6, 18/9 (76, 837/40); 1, 9, 32/4 (76, 884/5); 2, 4, 7 (76, 977); 2, 7, 1 (76, 1012).

¹ Vgl. etwa den Exkurs über die Rangstufen der Engel, HEv 34, 6/15 (76, 1249/55), wobei sich Gregor auf die pseudodionysische Schrift *De caelesti hierarchia*, ebd. 34, 12 (76, 1254), beruft, von der er, des Griechischen unkundig, wohl nur indirekt Kenntnis hatte. Darum das *fertur*. Siehe J. Stiglmayr, zitiert bei E. CASPAR (39), S. 400, Anm. 3.

² Ep 7, 7 (1, 450, 21/8). Gregor fürchtete, die Bischöfe würden den Patriarchen zum Herrgott machen. Darum ebd. (28) der Satz: *In creaturae itaque laude illa vox dari non debuit, quae soli convenit creatori.*

³ HEz 1, 7, 3 (76, 841/2); 1, 7, 11/4 (76, 846/7); 1, 9, 14/5 (76, 875/7); 1, 9, 22 (76, 880); 1, 10, 33 (76, 900); 1, 11, 13/20 (76, 911/4); 1, 12, 15 (76, 924); 2, 3, 21 (76, 969/71); 2, 4, 5 (76, 976); 2, 6, 9/15 (76, 1002/7); 2, 7, 20 (76, 1025/7).

Eine Zusammenstellung der zum Exemplerum verwendeten alt- und neutestamentlichen Gestalten gibt H. SCHWANK (123), S. 39.

⁴ HEv 4, 3 (76, 1090/1); 7, 1 (76, 1099/1100); 24, 1 (76, 1184); 25, 1/2 (76, 1189/91); 28, 2 (76, 1211/2).

⁵ Ep 5, 44 (1, 340, 1/16); 7, 22 (1, 464/5); 11, 27 (2, 289/97).

⁶ Mor 5, 11, 25 (75, 692/3); 7, 35, 53/4 (75, 796/8); 9, 16, 23 (75, 872/3); 10, 6, 9 (75, 924/5); 17, 31, 48/9 (76, 33/5).

Mor praef., 6, 13 (75, 524); 2, 1, 1 (75, 553/5) begründen grundsätzlich die Verwendung des biblischen Beispiels: die hagiographischen Gestalten sind durch ihre Handlungsweise Vorbild. Bezüglich der Dial und Reg vgl. unten S. 63, Anm. 4.

volkstümlichen Werken, den HEv und den Dial, die moralische Beispielerzählung. Auch die HEz zeigen einige Spuren¹, aber nur in kleinstem Rahmen, so daß man nicht recht weiß, ob man sie wirklich als Beispielerzählungen oder nur als Vergleiche taxieren soll². Auf jeden Fall sind die Beispielerzählungen der HEv und der Dial — die meisten der HEv kehren übrigens in den Dial wieder³ — von unvergleichlich größerem Ausmaß und verdrängen in den Dial den biblischen Exempla-beweis auf ein letztes Minimum⁴. Bald sind sie aus dem gewöhnlichen Leben und oft aus der persönlichen Erfahrung Gregors gegriffen, bald aus den Wunderberichten über italische Mönche und einer Anzahl anderer gottbegnadigter Menschen. Während diese Beispielerzählungen entweder eine schon behandelte sittliche Wahrheit nochmals beleuchten⁵ oder einfach für sich selber sprechen⁶, sind die biblischen Exempla fast

¹ HEz 1, 1, 18 (76, 795); 1, 11, 16 (76, 912); 2, 6, 22 (76, 1009/11).

² H. SCHWANK (123), S. 401, zählt sie zu den Beispielen aus dem täglichen Erfahrungsgebiet. Er fügt noch HEz 2, 8, 7 (76, 1032) hinzu; doch handelt es sich bei dieser letzten Stelle eher um eine Art Analogiebeweis als um ein Beispiel oder um einen bloßen Vergleich.

³ In den HEv finden sich vierzehn Beispielerzählungen, von denen zehn (meist unter Bezug auf HEv) in Dial 4 wieder verwertet sind, nämlich:

HEv 12, 7 (76, 1122/3)	und Dial 4, 38 (77, 392/3)
15, 5 (76, 1133/4)	4, 14 (77, 341. 344)
19, 7 (76, 1158/9)	4, 38 (77, 389. 392)
23, 2 (76, 1183)	—
32, 7 (76, 1237/8)	—
34, 18 (76, 1257/8)	—
35, 8 (76, 1263/4)	4, 19 (77, 352)
36, 13 (76, 1273/4)	4, 27 (77, 364/5)
37, 8 (76, 1279)	4, 57 (77, 424)
37, 9 (76, 1279/81)	4, 56 (77, 421. 424)
38, 15 (76, 1290/2)	4, 16 (77, 348)
38, 16 (76, 1292/3)	4, 38 (77, 389. 392)
39, 10 (76, 1300)	—
40, 11 (76, 1310/2)	4, 15 (77, 344/5)

Die Angaben bei J. P. MIGNÉ (3) stimmen mehrmals nicht. Vgl. auch die Gegenüberstellungen von E. CASPAR (39), S. 394, Anm. 5 (darin mehrere Druckfehler) und H. SCHWANK (123), S. 68.

⁴ Dial 1, 9 (77, 192); 1, 12 (77, 213. 216).

Auch in der Reg ist das biblische Beispiel nur spärlich verwertet; vgl. etwa Reg 1, 7 (77, 20/1); 2, 6 (77, 35/7); 3, 8 (77, 58/9); 3, 22 (77, 91). Dafür wird besonders in Reg 3 (77, 49/126) häufig mit Schriftstellen im bloßen Literalsinn exemplifiziert.

⁵ Wie dies in den HEv zumeist der Fall ist.

⁶ In den Dial, wo oft Erzählung an Erzählung gereiht ist, die zuweilen allerdings durch Nutzenwendungen oder andere Erwägungen unterbrochen werden und auch selbst nach gewissen Themen geordnet sind.

durchwegs zu einem wirklichen Beweis verknüpft. Gregor selber erörterte mitunter den Sinn dieser Beweisführung und schrieb einmal kurz und bündig: « Plus enim plerumque exempla quam ratiocinationis verba compungunt »¹.

Trotzdem kannte und gebrauchte Gregor das Ratiocinium und lobte seine Anwendung als Mittel zur Bekehrung der Häretiker². Er hat auch sonst eine Anzahl spekulativer Stellen³, wenigstens dort, wo er daraus einen sittlichen Gewinn erhoffte⁴. Auch die Harmonisierung widersprechender Schrifttexte zeugt für ein gewisses spekulatives Können⁵. Besonders schöne Worte fand Gregor über den Analogiebeweis. Wie man an den körperlichen Dingen lernt, was man von den geistigen zu halten hat, so muß man auch auf dem Gebiet des Glaubens und der Gnade vom Bekannten und Erkennbaren zum Unbekannten und zum Mysterium schließen⁶, ohne dadurch allerdings das Mysterium selbst je zu ergründen⁷. Vollständig ausgebaute und richtig durchgeführte Analogiebeweise finden sich bei Gregor jedoch selten oder, falls man sie streng beurteilen will, überhaupt nicht. An ihre Stelle tritt der Vergleich⁸, angefangen von den einfachsten Formen der Metapher und

¹ HEz 2, 7, 3 (76, 1014).

² Mor 16, 6, 10 (75, 1125). Vgl. auch Reg 3, 6 (77, 57), wo Gregor ausdrücklich den Vernunftsbeweis zur Bekehrung stolzer Menschen empfiehlt, während er zur Besserung einfacher Leute die Beispielerzählung vorzieht: *Illos plerumque ratiocinationis argumenta, istos nonnumquam melius exempla convertunt. Illis nimirum prodest, ut in suis allegationibus victi iaceant, istis quatenus et illos victrix ratio frangeret et istos . . .*

³ Vgl. etwa Mor 1, 13, 17 (75, 534); 2, 3/5, 3/6 (75, 556/8); 4, 33, 67 (75, 673/4); 16, 37, 45 (75, 1143/4); 17, 2, 2 (76, 10/1).

HEv 26, 2 (76, 1198); 40, 7/8 (76, 1308/9); HEz 1, 6, 10 (76, 833); 1, 8, 3 (76, 854).

⁴ Vgl. oben S. 35/6.

⁵ Gregor hatte dafür eine besondere Vorliebe. Nicht selten sucht er in fast spitzfindiger Weise selbst solche Schwierigkeiten und Widersprüche zu konstruieren, um dann mitunter recht geschickte Lösungen zu bieten.

Näheres darüber vgl. bei H. SCHWANK (123), S. 37/8. 55.

⁶ Mor 4, 29, 55 (75, 665) *Ex rebus insensibilibus discimus, quid de sensibilibus atque intelligibilibus sentiamus.*

Mor 11, 6, 8 (75, 957) *Ex istis ergo corporalibus et exterioribus interiora et spiritalia colligenda sunt.*

HEv 11, 1 (76, 1114/5) *Caelorum regnum . . . idcirco terrenis rebus simile dicitur, ut ex his quae animus novit surgat ad incognita, quatenus exemplo visibilium se ad invisibilia rapiat . . .*

⁷ Vgl. oben S. 39, Anm. 4.

⁸ Für die HEv gibt V. ST. MARTIC (94), S. 21/41, eine beinahe erschöpfende Übersicht über alle Arten der Vergleiche, deren sich Gregor bedient. Vorab die HEz, aber auch die HEv berücksichtigt H. SCHWANK (123), S. 8/12. 60.

der Allegorie bis zu den gutentwickelten Gleichnisreden — man denke an die Parabeln der Heiligen Schrift! —, von denen aus die Linie wieder zu den Beispielerzählungen führt. Sowohl die eigentlichen Analogiebeweise wie auch die einfacheren Vergleiche, ferner die vielen Antithesen¹ und die häufigen Zahl-, Raum- und Namensymbole² tragen fast durchwegs moralischen Charakter. Die Literatur nannte vor allem die schönen Vergleiche zwischen dem menschlichen Leben und dem wogenden, dunkeln und unsicheren Meer, bei dessen Befahrung man froh sei, wenn nach vielen Stürmen, Klippen und Irrfahrten der Morgenstern endlich über dem erlösenden Hafen leuchte. Man fragte sich, woher Gregor diese Bilder genommen habe; ob er vielleicht selber bei seiner Fahrt nach Byzanz oder bereits als Knabe, anlässlich einer Reise zu den väterlichen Besitzungen auf Sizilien, diese Eindrücke persönlich erlebte³. In Wirklichkeit brauchte Gregor den Vergleich mit dem Meere und der Schifffahrt nicht so häufig, wie man nach der starken Hervorhebung besonders durch die älteren Autoren vermuten könnte⁴. Die Parallelen, welche er zwischen Sünde und Bekehrung und dem

¹ Siehe oben S. 28.

² H. SCHWANK (123), S. 30/2.

³ J. FUNK (7), Bd. 1, Einleitung, S. 19.

⁴ V. ST. MARTIC (94), S. 37, hat auf diesen Umstand hingewiesen, indem er betonte, daß sich in den HEv nur ein einziger, allerdings schöner Vergleich mit der Schifffahrt finde, nämlich in HEv 36, 9 (76, 1271), wo Gregor schreibt: *His plerumque . . . contingit, ut eos a carnalibus desideriis suis mundi huius adversitas feriat; apprehendere temporalem gloriam conentur, et nequeant; et dum per alta pelagi quasi ad grandiores curas huius saeculi navigare proponunt, semper adversis flatibus ad deiectionis suae litora repellantur. Cumque se frangi in desideriis suis adversante mundo conspiciunt, quid de se auctori suo debeant, commemorantur, ita ut ad eum erubescentes redeant, qui eum . . . pro mundi amore deserebant.* Dazu kommt in HEv 24, 2 (76, 1184/5) noch eine Anspielung an das wogende Meer und an das schützende Gestade.

Der Grund, weshalb diese Vergleiche stark hervorgehoben wurden, liegt wohl darin, daß deren schönste Beispiele in den Ep vorkommen — vornehmlich in den an Leander von Sevilla gerichteten —, und die Ep von allen Schriften Gregors am gründlichsten bearbeitet sind. Vgl. insbesondere die klassische Stelle in Ep 1, 41 (1, 56, 12/57, 8), wo Gregor die Kirche mit einem morschen Schiff und sich selbst mit dessen Steuermann vergleicht; ferner, ebenfalls an Leander Ep 5, 53a (1, 354, 7/13, 23/9); 9, 227 (2, 219, 30/220, 3). Weniger bedeutende Stellen bieten Ep 7, 5 (1, 446, 26/30); 7, 26 (1, 471, 21/5; 472, 6/9); 8, 24 (2, 25, 27/8); 11, 2 (2, 261, 8/19); 13, 28 (2, 393, 7/8); 13, 45 (2, 408, 1/3).

Dazu Mor 5, 22, 44 (75, 703); 6, 37, 58 (75, 762); 8, 23, 39 (75, 824); 9, 10, 11 (75, 864/5); 12, 7, 10 (75, 991); 17, 30, 45 (76, 31/2); 18, 43, 68 (76, 77/8).

HEz 1, 1, 19 (76, 795); 1, 6, 13 (76, 834/5); dazu H. SCHWANK (123), S. 11/2. Dial 1, praef. (77, 152).

bildlichen Gegenstück von Krankheit und ärztlicher Behandlung zog¹, sind mindestens ebenso zahlreich und mit Rücksicht auf Gregors schwache Gesundheit gleichfalls aus dem Leben gegriffen. Mit Recht betont H. SCHWANK² auch die inhaltlich klaren und zugleich aktuellen Kriegsgleichnisse³, welche Gregor oft und oft in trefflicher Weise verwertete. Ähnlich wie man eine Stadt bewachen und lückenlos verteidigen muß, damit der Feind keine Öffnung zum Eindringen erspähe, so muß man auch um die Burg der eigenen Seele einen festgeschlossenen Wall der Tugend ziehen, damit der Widersacher durch die Versuchung keine Bresche schlage zur Niederlage in der Sünde.

Gelegentlich finden sich bei Gregor auch großangelegte Beweisführungen, bei denen mehrere oder fast alle der bisher genannten Argumente zu einer Einheit verknüpft sind⁴. So kam Gregor z. B. an Hand seiner Bibelexegese auf irgend eine Heilswahrheit zu reden, die er zunächst etwa mit einigen im Literalsinn gebrauchten Schrifttexten belegte. Dann suchte er die erkannte und gläubig bewiesene Lehre der Offenbarung meist durch eine allegorisch-mystische Ausdeutung für das sittliche Leben fruchtbar zu machen und illustrierte sie nach dieser moralischen Seite hin durch weitere Stellen der Schrift oder durch biblische Beispiele. Endlich wiederholte er das Gesagte vielleicht nochmals eindringlich durch Symbole, Vergleiche und Merksätze, um so wiederum den Anschluß an die Schriftstelle zu gewinnen, von der er ursprünglich in seinem Kommentar ausgegangen war.

Zitate heidnischer Schriftsteller brachte Gregor äußerst selten. Wenn es etwa einmal geschah, gleichsam als Autoritätsbeweis gegenüber weltlichen Personen⁵, dann gewinnt man dabei, wie schon

¹ Mor 3, 18, 33 (75, 616/7); 7, 37, 59/60 (75, 801/2); 8, 5, 6 (75, 804); 24, 2, 2 (76, 287); 24, 16, 41 (76, 311); 38, 12, 25 (76, 688/9); HEz 1, 11, 18/9 (76, 913); HEv 32, 1 (76, 1232/3); Reg 3, 2 (77, 53) usw.

² H. SCHWANK (123), S. 11.

³ Mor praef., 4/5, 9/11 (75, 521/2); 7, 4, 4 (75, 768/9); HEz 1, 5, 14 (76, 827); 1, 7, 6 (76, 842/3); 1, 8, 5 (76, 856); 1, 11, 7 (76, 908/9).

⁴ Vgl. etwa Mor 5, 45, 82 (75, 726/7); 9, 16, 23/4 (75, 872/4); 9, 65/6, 98/104 (75, 913/6); 10, 6, 7/10 (75, 922/6); 14, 55/8, 68/78 (75, 1075/80); HEv 23, 8 (76, 1244/5); HEz 2, 8, 6/8 (76, 1031/3).

⁵ Ep 1, 33 (1, 47, 9/10) bringt (in Anlehnung an Seneca, ep 3: *tu omnia cum amico delibera, sed de ipso prius* — übrigens ein Beispiel, daß Gregor nur aus dem Gedächtnis zitierte; siehe oben S. 41/2) den Satz: *cum amicis omnia tractanda sunt, sed prius de ipsis*; Ep 5, 37 (1, 322, 12) *o tempora, o mores!* (Cicero, in Verrem actionis II, 4, 25, 56; pro Deiotaro 11, 31); Ep 11, 40 (2, 313, 24) *auri saeva famis* (vgl. Vergilius, Aeneis, 3, 57 *auri sacra fames*).

M. WALTHER (150), S. 23/4, Anm. 3, nennt eine Augustinusstelle, die ihrer-

E. CASPAR¹ bemerkte, wirklich den Eindruck, daß das Klassikerzitat den Adressaten beschämen solle, und zwar in dem Sinne, als ob für ihn die Mahnungen der Heiligen Schrift nicht genügten und deshalb der « autoritativen » Unterstützung von Seiten der Heiden bedürften². Vergleicht man diese Tatsache mit der Auffassung Gregors vom Vernunftsbeweis, den er gegenüber stolzen Menschen, namentlich Häretikern, gehandhabt wissen wollte³, und mit seiner übrigen, fast nur rein biblischen Beweisführung, so ersieht man daraus wieder, daß für Gregor der Glaube eben alles war und die Wissenschaft zu kurz kam; aber nicht deswegen, weil er die Wissenschaft als solche für schlecht hielt — er bediente sich ihrer ja auch —, sondern weil er derart vom Glauben und der Gnade erfüllt war, daß ihm bei seiner hohen mystischen Beschauung alles nur menschliche Wissen einfach öd und leer erschien.

Stellt man nun die Frage, ob Gregor die verschiedenen Elemente seiner Methode auch zur Ganzheit eines wissenschaftlichen Systems zu verflechten wußte, so gibt es darauf nur eine und zwar eine entschieden negative Antwort. Denn abgesehen von einigen kürzeren Partien mit auffallend stark systematischem Einschlag — sie wurden schon bei den Aufzählungen, Gruppierungen und Einteilungen genannt⁴ — verknüpfte Gregor die theologischen Gedankengänge fast ausschließlich mit der Schriftexegese. Das lag in der Linie seiner größeren Werke, die wenigstens formell einen kommentarhaften Charakter tragen. Mit Ausnahme der Briefe, die hier nicht mitzählen, haben nur die Reg und die Dial, also die beiden kleineren Schriften, einen selbständigen, vom Bibeltext unabhängigen Aufbau. Denkt man überdies an die stark allegorische, ja zur Akkommodation gewordene Exegese Gregors, die es ihm ermöglichte, jeweils an Hand mehrerer aufeinanderfolgender Verse einen ganzen Komplex theologischer Fragen abzuwickeln, so kann man sagen, daß die Theologie Gregors biblisch und öfters auch thematisch sei; systematisch ist sie aber nicht, da es an einer fortschreitenden und wissenschaftlich geordneten Verbindung der verschiedenen Probleme zu einer einheitlichen Gesamtdarstellung fehlt. Gregor war eben nur soweit Theologe, als er Katechet war.

seits auf Seneca, Dial 6, 11, zurückgeht und von Gregor in Mor 4, 34, 68 (75, 674/6) verwertet wird.

¹ E. CASPAR (39), S. 421, Anm. 4.

² Dies gilt besonders von Ep 1, 33 (1, 47, 9/10); vgl. unten S. 98/9.

³ Siehe oben S. 64, besonders auch Anm. 2.

⁴ Siehe oben S. 55.

Dessen ungeachtet ergab sich bei Gregor, gerade aus der strengen Anlehnung an die Heilige Schrift, eine gewisse immer wiederkehrende Gedankenfolge, die man vielleicht als sein « System » der Moraltheologie betrachten darf. Dieses « System » steht in direktem Zusammenhang mit dem, was bereits unter dem Merkmal der Glaubensgebundenheit bezeichnet wurde, und tritt in allen Schriften Gregors hervor, in den beiden thematischen, in den Kommentaren und überdies in vielen Briefen. Inhaltlich besteht es darin, daß Gregor nicht nur die Moral aus dem Glauben schöpfte, sondern Glauben und Werk einander gegenüberstellte und in deren Harmonisierung, also im gelebten Glauben, den Vollbegriff der Moral erblickte. Diese Lehre vom gelebten Glauben war Gregors Herzensangelegenheit — und sie stempelt ihn wesentlich zum Moraltheologen —, aber sie war auch sein « System », weil formell alle theologischen Einzelfragen immer wieder um dieses Problem herum planmäßig geordnet sind und in ihm ihren sinnvollen Aufbau erhalten. Es ist hier nicht der Ort, jene zahlreichen Texte anzuführen, in denen Gregor direkt und ex professo die Frage vom gelebten Glauben erörtert oder wenigstens durch einen Hinweis daran erinnert ; denn das ist Inhalt, Lehrgut und Theorie. Wichtig ist aber, und das ist « System », daß Gregor kaum je eine Glaubenswahrheit behandelte, ohne zugleich den Anschluß ans christliche Leben zu finden, indem er auf die entsprechenden Tugendwerke hinwies, welche dieser Glaubenswahrheit folgen sollten. So geht eine gewisse systematische Zweiteilung durch alle Werke Gregors, deren Beachtung nicht zuletzt auch die allegorisch-mystischen Beweisführungen richtiger zu verstehen und gerechter zu beurteilen lehrt. Aber trotzdem bleibt die entschiedene Behauptung bestehen, daß es bei Gregor kein wissenschaftliches System im Vollsinn des Wortes gibt.

Auch von einer eigentlich theologischen Lehrentwicklung wird man bei Gregor nicht reden können. Wie er in den strengen und bewegten Jahren des Papsttums keine Muße zu einem ergiebigen und weitertragenden Studium fand, sondern aus dem Schatze des bereits Vorhandenen schöpfen mußte¹, so hat er mit den *Mor*, seinem ersten und zugleich größten Werk, auch das theologische Lehrgebäude sachlich abgeschlossen. Einzelne Gedanken hat er später allerdings noch erweitert, vertieft und abgeklärt. Aber wesentlich neue Dinge fügte er nicht mehr hinzu, und es finden sich wirklich keine Anhaltspunkte für

¹ Siehe oben S. 41.

eine fortschreitende geistige Entfaltung irgend eines wissenschaftlichen Problems. Trotz dieser Tatsache kann man für den Fragenkreis der Moral und für deren praktische Anwendung von einer gewissen Weiterentwicklung Gregors sprechen. Die wechselvollen Erfahrungen, die er gesammelt hat, besonders auch die Mißerfolge und Widerstände, die seinen edlen Plänen in die Quere traten, forderten viel Geduld und Nachsicht und manchmal sogar eine Korrektur der eingeschlagenen Methode. Dieser Feststellung nachzugehen ist um so interessanter, als im Lebensbilde Gregors — wohl unter dem Einfluß der benediktinischen Regel¹ — der Wille zur Anpassung überhaupt eine entscheidende Rolle spielte. Schon in einem früheren Zusammenhang² wurde klargelegt, wie durch diese Anpassung zwei deutlich verschiedene, aber parallel verlaufende Entwicklungsreihen gregorianischer Werke entstanden, die beide ihre Wurzeln in den Mor haben.

Mit dem Eintritt ins Kloster hatte Gregor seine ablehnende Stellung gegen die Intrigen weltweiser Klugheit besiegelt. Dementsprechend bieten die Mor verschiedene Texte³, welche keinen Zweifel über die prinzipielle Haltung Gregors aufkommen lassen. Aber gerade diese prinzipielle Haltung war noch reichlich theoretisch, und Gregor brauchte als Papst eine Anzahl Jahre, bis er für die abermalige und in ihrer Art unvorhergesehene Auseinandersetzung mit der Welt eine entsprechende Form gefunden hatte. Darum beobachtet man bei ihm zunächst ein eigenartiges Gemisch von herber sittlicher Strenge und gewohnter mönchischer Zucht zusammen mit einer Reihe anderer Züge, welche an die früheren Tage weltlicher Macht und feiner staatsmännischer Bildung erinnern. Ja, man hat sogar den bestimmten Eindruck, daß Gregor am Anfang der päpstlichen Regierung die Arbeitsweise des einstigen Stadtpräfekts einfach weiterführte, wenigstens im Bereich der äußeren Geschäfte. In seiner Seele hat Gregor zwar einen jähen Bruch mit der mönchischen Lebensweise bestimmt vermieden⁴, aber eine gewisse Zwiespältigkeit und eine eigentümlich unsichere Rückwärtsorientierung in die vorklösterliche Arbeitsperiode lassen sich nicht in Abrede stellen. Einerseits nahm Gregor die Zügel der Regierung von allem Anfang an straff in die Hände⁵. Eben noch Mönch, organisierte er als Papst, trotz

¹ Siehe oben S. 44/5.

² Siehe oben S. 25/7.

³ Vgl. etwa Mor 7, 35, 53 (75, 796) ; 9, 10, 11 (75, 864/5) ; 10, 29, 48 (75, 947) ; 12, 35, 40 (75, 1005) ; 13, 40, 45 (75, 1036/7) ; usw.

⁴ Vgl. S. 80.

⁵ Vgl. E. CASPAR (39), S. 403/8.

seines tiefen Heimwehs nach der stillen Ruhe der Beschauung¹, sofort einen regen Betrieb. Er verlangte ernste und exakte Arbeit und entpuppte sich als entschiedener Gegner jeder nichtstuerischen Geschäftigkeit. Dem Schlendrian gebot er Einhaltung²; den Mißständen rückte er mit Reformdekreten³ scharf zu Leibe. Die Diakone am päpstlichen Hof spürten genau, wer regierte, und es kam offenbar zu heftigen Widerständen und unerquicklichen Spannungen, so daß der neue Papst bald einen klaren Strich zog und den Archidiakon seines Vorgängers einfach absetzte⁴. Andererseits schrieb Gregor in diesen ersten Monaten auch eine ganze Reihe von Briefen, die stark gekünstelte und gezierte Partien enthalten und unwillkürlich an die rhetorische Manier vergangener und von ihm bewußt zurückgelassener Tage erinnerten⁵. Auch die überspitzten Abwehrstellungen gegen die weltliche Ehre und das irdische Ansehen⁶, das mit der päpstlichen Würde nun einmal gegeben war, deuten darauf hin, wie unruhig Gregor sich innerlich fühlte. Seine Einstellung zur Welt bedurfte noch einer weiteren, diesmal praktischen Abklärung. Er sah deutlich jene Linie, welche die neue Lebensform mit der einstigen gemeinsam hatte und — man darf wohl beifügen — gemeinsam haben mußte. Aber er hatte der Welt doch völlig entsagt und war ganz aus ihr geflohen. Mußte er ihr nun tatsächlich nochmals entsagen, ohne aus ihr fliehen zu können? Mehrere Kapitel der Reg⁷ sind ganz unter diesem Eindruck geschrieben. Auch später noch hat

¹ Vgl. Ep 1, 3. 4. 5. 6. 7. 25. 26. 30. 31. 41. usw. Dazu Dial 1, praef. (77. 149. 152).

² So verlangte Gregor gründliche Überprüfung der geleisteten Arbeit, ausführliche Bestandsaufnahmen, rechtzeitige und offene Rechnungsablage.

³ Ep 5, 57a (1, 362/7) bringt eine Reihe von Reformdekreten, die als Beschlüsse einer römischen Synode vom Juli 595 überliefert sind, aber mindestens z. T. bereits aus dem Anfang der Regierungszeit Gregors stammen. Für das dritte Dekret (1, 364, 1/11) ist dies durch Ep 1, 39a (1, 54, 3/8) vom März 591 bezeugt. Vgl. E. CASPAR (39), S. 405; ferner W. WISBAUM (154), der diese These allgemein stellte.

⁴ Die offizielle Sentenz in Ep 2, 1 (1, 101) sagt kurz: ... depositus est Laurentius, qui primus fuerat in ordine diaconii sedis apostolicae, propter superbiam et mala sua quae tacenda duximus. Vgl. E. CASPAR (39), S. 404.

⁵ Vgl. etwa Ep 1, 29 (1, 42, 9/10) ... quia tantae hinc huius mundi occupationes sunt, uti per episcopatus ordinem paene ab amore Dei me videam esse separatam. Siehe auch unten S. 71, Anm. 1, und oben S. 57.

⁶ Vgl. Ep 1, 3. 5. 6 usw.; ferner Ep 1, 39a (1, 54, 16/20).

⁷ Vgl. besonders Reg 1, 4/9 (77, 17/22); 2, 6 (77, 34/8), wo übrigens ein an Augustin erinnerndes Wort vorkommt — (34) cuncti qui praesunt non ... praesesse se hominibus gaudeant, sed prodesse —, das ebenfalls in der Regula sancti Benedicti (Kp. 64) steht; ferner Reg 2, 7 (77, 38/42). Siehe auch Gregors Synodica, Ep 1, 24 (1, 28/37), in der diese und ähnliche Gedanken wiederkehren.

Gregor sich stark mit diesem Problem befaßt, und es ist sicher aus der persönlichen Erfahrung des eigenen Lebens gegriffen, wenn er in den HEz gestand, daß erst in den Schwierigkeiten und Bedrängnissen des aktiven Lebens die wahre Vollkommenheit einer vorher nur zu ungestörten und selbstsicheren Kontemplation zu reifen beginne¹.

Mit dem großen Wendepunkt, der durch die Papstwahl gegeben war, begann die neue Entwicklungslinie. Man kann sie an drei Punkten verfolgen und ihre Tragweite für die Anwendung der moraltheologischen Grundsätze auf bestimmte Einzelfälle ermessen.

Während aller Jahre des Pontifikats schaute Gregor in aufrichtiger Hirtensorge durch die Welt, aber zu Anfang regierte er, in Anlehnung an sein früheres Amt, doch mehr als Herrscher, später fast nur noch als Diener. Es war sicher der Ausfluß einer tiefehrlichen und rückhaltlos demütigen Gesinnung, als Gregor, damals noch Mönch und Diakon, den schönen Titel *servus servorum Dei* geprägt hat². Aber es tönte wesentlich anders, als er gegen Ende seines Lebens in leidendem Zustande die *patricia Rusticana* bat, sich doch nicht fortwährend seine Dienerin zu nennen, da er selber durch die Lasten des Episkopats zu einem Diener aller geworden sei³. Wenn man die Briefe Gregors durchgeht, wird man tief davon berührt, wie die Regierungserlasse immer mehr verschwinden, und wie der Papst nach und nach buchstäblich zum priesterlichen « Diener aller Priester »⁴ geworden ist. Sicher haben sich viele Bestrebungen Gregors an den Widerständen, welche zumal von reichskirchlicher Seite kamen, auf die Dauer lahmgelaufen⁵, doch Gregor hat nicht resigniert, sondern langsam, aber aus weitsichtiger Überzeugung heraus die Methode gewechselt und dienend das erreicht, was er herrschend nur zerstört hätte. So hat Gregor die Reichskirche nicht aus den Angeln gehoben, ist aber an ihr auch nicht zerschellt⁶.

¹ HEz 2, 7, 12 (76, 1020).

Gregors Klagen verstummten allerdings nie völlig. Noch in späteren Jahren trauerte er in einem Brief an seinen Freund Leander, Ep 9, 227 (2, 218/20), mit bewegten Worten dem inneren Glück früherer Kontemplation nach und bediente sich z. T. der gleichen Wendungen, wie einst zu Beginn seines Pontifikats, Ep 1, 5 (1, 5/7). E. CASPAR (39), S. 377, Anm. 7, nennt auch diese Selbstzitate Reste rhetorischer Manier. Vgl. oben S. 57, Anm. 5.

² P. EWALD und L. M. HARTMANN (1), Bd. 2, Appendix 1 (Schenkungs-urkunde zu Gunsten des St. Andreasklosters), S. 437, 16.

³ Ep 11, 26 (2, 287, 10/3). Vgl. unten S. 96.

⁴ Ep 5, 37 (1, 323, 10/4) ... *cunctorum sacerdotum servus sum*.

⁵ E. CASPAR (39), S. 408.

⁶ Dieses Wort gilt darum noch in einem tieferen Sinn, als E. CASPAR (39), S. 423, es anwendet.

Vom Kloster her brachte Gregor ein ordentliches Maß von Strenge mit. Die gerechten, aber schnellen Strafen, welche er etwa von der zweiten Hälfte des ersten Amtsjahres an auch über kleinere Fehler verhängte ¹, beweisen das zur Genüge. Im Laufe der Zeit indessen paarte er seine Strenge immer mehr mit geduldiger und weitherziger Nachsicht, bis er schließlich einmal sogar mahnte, nur mit Milde zu bessern und das Unvermeidliche mit Gleichmut zu tragen ². Oft mochten diese Verschiedenheiten der Beurteilung nur Nuancen gleichen, und es gab sicher auch ein Auf und Ab der Entwicklung, aber wenn man alle Texte in chronologischer Reihenfolge nebeneinander stellt ³, so konstatiert man doch klar den fortschreitenden Zug zur Milde. Denn immer deutlicher erkannte Gregor, daß oft nicht berechnende Bosheit, sondern menschliche Schwäche die Ursache der Verfehlung war, und immer häufiger gestand er gewisse Milderungsgründe ⁴ und damit die Herabsetzung der persönlichen Schuld und Verantwortung zu. So ist es äußerst interessant zu sehen, wie Gregor nicht nur in seiner gesamten Linie eine Entwicklung zur Milde durchmachte, sondern auch in jeder einzelnen Angelegenheit mit größerer Strenge begann und mit vermehrter Nachsicht aufhörte ⁵.

Parallel und in engster Verbindung damit vollzog sich bei Gregor noch ein dritter Wandel. Als Mönch war ihm ein hoher und heiliger Idealismus eigen. Er steckte sich weite Ziele und sah bei seinem Streben nach Vollkommenheit in jedem Mitbruder das, was besser und Gott wohlgefälliger war als bei ihm. In dieser Weise schaute Gregor zu Anfang seines Pontifikats auch auf alle Mitbischöfe, und wenn er als oberster Hirte doch etwas an ihnen oder an der Leitung der Diözese auszusetzen

¹ Vgl. unten Anm. 3. Grundsätzliches dazu siehe besonders in Ep 3, 47; 6, 6; 7, 7; 8, 8. 9. 19 usw.; ferner in Reg 2, 2. 6. 8. 10 (77, 27/8. 34/8. 42/3. 44/8).

² Ep 11, 28 (2, 299, 1/17); außerordentlich streng ist dagegen Ep 11, 53 (2, 327/8).

³ Vgl. etwa Ep 1, 10. 19. 37. 42. 50. 63. 66. 81. 82; Ep 2, 1. 5. 20. 21. 22. 31. 35. 38. 43. 47. 50; Ep 3, 6. 7. 26. 27. 40. 42. 44. 45. 47. 52. 60. 63; Ep 4, 1. 3. 4. 16. 20. 21. 24. 26. 32. 33. 36. 38. 40; Ep 5, 5. 6. 15. 16. 32. 55. 57. 62; Ep 6, 3. 6. 15. 16. 17. 25. 26. 28. 30. 31. 32. 40. 41. 46. 51. 59. 63; Ep 7, 7. 11. 14. 17. 32. 40. 41. 42; Ep 8, 4. 6. 8. 9. 19. 32; Ep 9, 1. 2. 3. 20. 25. 48. 76. 86. 149. 155. 156. 176. 177. 178. 186. 188. 194. 199. 203. 204. 224; Ep 10, 2. 9; Ep 11, 4. 9. 10. 24. 28. 53. 56a; Ep 12, 8. 9. 10; Ep 13, 11. 12. 13. 29. 39. 47; Ep 14, 6. 10. 16.

⁴ In Ep 9, 1 (2, 41, 2/3) schreibt Gregor: *Et quidem poenae sententia in te fuerat iaculanda, sed quia simplicitatem tuam cum senectute novimus, interim tacemus.* Vgl. Ep 13, 47 (2, 410, 29/411, 2), Furcht als Milderungsgrund.

⁵ Vgl. unten S. 89/102.

hatte, dann machte er in vornehmster Art ganz diskret auf die Schäden aufmerksam und mahnte höchstens mit einem feinen Hinweis auf die Pflichten des Priestertums. Offenbar war er überzeugt, daß die Einsicht in die verbesserungsbedürftigen Mängel und die Erinnerung an die hohe Würde des Bischofsamtes bei allen bewirken würde, daß sie selbstverständlich und ohne Verzug Hand ans Werk legten. Gregor mußte indessen manche schlimme Erfahrung machen. Sogar bei Bischöfen und Äbten, zu denen er immer hinaufgeschaut und denen er vollstes Vertrauen entgegengebracht hatte, war kein solcher Eifer zu finden¹. So wurde Gregors Idealismus zum wirklichkeitsharten Realismus. An Stelle der feingeformten Erwägungen und Wünsche traten langsam genau formulierte Vorschriften, ja Befehle und, wenn es sein mußte, sogar ungeschminkte Rügen, um wenigstens das Notwendige zu erreichen. Aber das war kein Gegensatz, sondern nur das Spiegelbild jener anderen Tatsache, daß Gregor seine Anforderungen zurückschraubte und in Anrechnung der menschlichen Schwachheit vieles mit Milde durchließ, was an und für sich seinem Zug ins Große und Vollkommene durchaus zuwiderging. Als Diener aller mußte er eben häufig ein Auge, oder sogar beide zudrücken, um überhaupt den Weg zur Seele jener Menschen zu finden, für die auch ein Arzt zuerst die süße und erst dann die bittere Medizin verschreiben würde.

Neben diesem dreifachen Aspekt der Entwicklung Gregors bleibt noch ein ganz persönliches Moment zu erwähnen, seine zunehmende Angst vor dem Tode. Sie tat sich in verschiedenen Briefen kund², im Zusammenhang mit der schweren Krankheit, an der Gregor immer schmerzlicher litt³, besonders aber in Erinnerung an die eigene Sündenschuld⁴, die trotz der vielfachen Gelegenheit zur Buße durch die dama-

¹ Ein sprechendes Beispiel dieser Art ist Bischof Marinianus von Ravenna, einst Abt des Klosters St. Andreas, den Gregor als seinen ergebenen Freund und Vertrauensmann (nach dem Tode Johannes' III.) mit großer Umsicht auf den schwierigen Metropolitansitz berief, aber mit ihm bald die bittersten Enttäuschungen erlebte. Vgl. Ep 5, 21. 22. 24. 51. 61; 6, 2. 24. 28; 7, 40; 8, 17. Eine zusammenfassende Schilderung gibt E. CASPAR (39), S. 427/30.

² Gegen Ende seines Lebens senkte sich die Todesahnung fast wie ein Schatten auf die Trostbriefe und Krankenepisteln Gregors, und häufig sprach er ganz bedrückt von seinen eigenen Leiden. Vgl. etwa Ep 5, 17. 42. 53a; 6, 59; 8, 22. 29; 9, 13. 77. 101. 147. 173. 175. 217. 219. 227. 232; 10, 14. 15; 11, 3. 18. 20. 21. 23. 26. 27. 37; 12, 1. 6; 13, 26. 28. 30. 45; 14, 2. 12.

³ Vgl. unten S. 78/9.

⁴ Ep 13, 45 (408, 11/5) *Rogo ergo, ut pro me peccatore enixius oretis, quia dolor corporis et amaritudo cordis et immensa vastitas mortalitatis inter tot*

lige Zuchtrute Gottes noch ein strenges Gericht verdienen werde. Diese steigende Bangnis Gregors mutet eigenartig an. Vielleicht war sie ein Mittel, um den anderen Menschen, bei aller Güte, die Pflicht eines christlich-vollkommenen Lebens so eindringlich wie nur möglich nahe zu bringen. Aber sie war immer echt und persönlich tief empfunden. Darum, und weil sie von der glaubensfesten, sicheren Hoffnung auf die Anschauung Gottes im Himmel begleitet war¹ und nie an etwas gemahnte, das man auch nur entfernt als Mißtrauen an Gottes Güte bezeichnen könnte, war sie wohl letztlich der Ausfluß einer ungemein klaren Schau von der Gottwidrigkeit der Sünde. Denn nie hat Gregor, auch dann nicht, wenn er größte Nachsicht übte, Schuld und Strafe der Sünde zur Bagatelle verkleinert.

barbarorum gladios me vehementer affigit. Inter quae omnia non temporalem, sed aeternam consolationem requiro, quam per me impetrare non valeo, sed intercessionem vestrae beatitudinis hanc me obtinere confido.

Vgl. Ep 9, 227 (2, 220, 4/8) ; 9, 232 (2, 227, 27) ; 10, 14 (2, 248, 11/23) ; 11, 18 (2, 279/80) ; 11, 20 (2, 281, 15/25) ; 12, 1 (2, 347/8) ; usw.

¹ Vgl. Ep 9, 219 (2, 210, 17/211, 18) ; 13, 28 (2, 392/3) ; siehe auch die auf S. 73, Anm. 4, genannten Stellen.

3. Kapitel

Die christliche Lebensform

Im Laufe der bisherigen Ausführungen wurde mehrmals angetönt, daß die Stärke der Moraltheologie Gregors auf der praktischen Seite liege. Seine überlegene Anpassungsfähigkeit an die verschiedenartigsten Bedürfnisse bekräftigen diese Tatsache zur Genüge ; und wenn Gregors Arbeit z. T. auch von wissenschaftlichen Methoden geleitet war, so dienten sie doch eher dem, was man angewandte, als was man spekulative Moral nennen möchte. Darum wird man sich in der Beurteilung Gregors vor zwei extremen und falschen Auffassungen in gleicher Weise hüten müssen. Einerseits darf man seine Moraltheologie unter keinen Umständen einer flachen oder spitzfindigen Kasuistik gleichsetzen. Sicher hat Gregor viele kasuistische Partien, und sie gehören nicht selten zum Schönsten, was er geschrieben hat ; denn sie sind nicht blutleer, schematisch, grundsatzlos, sondern stehen in enger Beziehung zum geoffenbarten Glauben, an dem er die vordringlichen Fragen der Zeit zu messen und zu werten verstand. Andererseits wäre es ebenso verfehlt, aus jeder einzelnen kasuistischen Entscheidung heraus die grundsätzliche Lehre Gregors ableiten zu wollen¹. Gregor fällt seine Urteile, wie schon einmal erwähnt², oft nach den gegebenen Umständen, indem er stets berücksichtigte, was möglich und erreichbar war. Wenn er es verantworten konnte, verzichtete er lieber auf ein Ideal, als etwas durch-

¹ Die Literatur, welche Gregors Stellungnahme zu den Juden erörtert, krankt in diesem Punkte fast durchwegs. Gregor hat die Juden als Juden nie sonderlich begünstigt, aber auch nie verfolgt. Ihre Rechte hat er geschützt. Er suchte sie zum Christentum zu bekehren, hielt aber die Christen, wegen mancherlei Gefahren, möglichst von ihnen fern. Christen wünschte er nicht als Sklaven der Juden, da die Glieder Christi nicht denen untertan sein sollten, die das Haupt verfolgten. Vgl. Ep 1, 34 ; 2, 6 ; 3, 37 ; 4, 21. 31 ; 5, 7 ; 7, 21. 41 ; 8, 21. 23. 25 ; 9, 38. 40. 104. 195. 213. 215. 228 ; 12, 15 ; ferner F. GÖRRES (57) ; S. KATZ (72) ; je mit weiteren Literaturangaben.

² S. 33.

zutrotzen, das nur das bestehende, aber erst schwach entwickelte Gute wieder zerschlagen hätte. Denn das wäre ja auch kein Ideal gewesen, weder in der Form noch im Erfolg. Man muß bei Gregor wirklich diese kluge und moralpsychologisch feine Mitte sehen, die er zwischen der prinzipiellen und singulären Betrachtungsweise zu wahren vermochte. Sie war nicht Mittelmäßigkeit, denn ihr hat Gregor nie gehuldigt, sondern eine bewunderungswürdige Überlegenheit, stets das Beste herauszuholen, ohne die Anforderungen zu überspannen und dann nichts oder nur Schlimmes zu erreichen. So stehen die zeitgebundenen Elemente und die überzeitlichen der Offenbarung, und in einem kleineren und untergeordneten Grade auch die der Wissenschaft, bei Gregor in keiner ungelösten Spannung. Sie haben sich gegenseitig durchdrungen und seiner Moralthologie unter Führung des Glaubens jene abgerundete Harmonie verliehen, die man als christliche Lebensform bezeichnen kann. Sie ist das dritte Wesenselement der Moralthologie Gregors und als Verbindung von christlichem und natürlich klugem Geist gewissermaßen die Frucht der beiden anderen.

1. Das Vorbild des eigenen Lebens

Wenn man von der Moralthologie Gregors als christlicher Lebensform spricht, muß man in erster Linie an das Vorbild seines eigenen Lebens denken, und zwar unter dem doppelten Gesichtspunkt : als Fundgrube der Erfahrung und als leuchtendes Beispiel.

Aus dem persönlichen Lebensgange schöpfte Gregor reiche Erfahrungen. Er war mit einer erstaunlichen Fähigkeit zu rascher und leichter Aneignung begabt. Darum haben ihn alle Bildungselemente, mit denen er je in Berührung kam, innerlich stets bereichert. Er hat fortwährend hinzugelernt und, was von besonderer Bedeutung ist, in jeder Lebensphase seelisch nur gewonnen, nie verloren. Im Widmungsbriefe zu den Mor¹ urteilte Gregor allerdings anders über seinen Lebensweg. Aber gerade diese schmerzliche Einsicht in die eigenen familiären Bindungen und in die persönlichen Täuschungen zeigt, wie viel er durch sein wechselvolles Leben gelernt und für das richtige Verständnis und die sittliche Führung der Menschheit gewonnen hatte. « Lang und weit », so schrieb er, « habe ich die Gnade der Bekehrung hinausgeschoben. Schon war ich von Himmelssehnsucht angehaucht, aber ich hielt es

¹ Ep 5, 53a (1, 353/8).

doch für besser, mich mit weltlichem Gewande zu bekleiden. Bereits ward mir eröffnet, was ich aus Liebe zur Ewigkeit suchen sollte, aber eine alteingewurzelte Gewohnheit hielt mich gefesselt, damit ich den äußeren Lebensstand nicht ändere. Und da mich diese Gesinnung zwang, der diesseitigen Welt, wenigstens wie dem Scheine nach zu dienen, begann aus der Sorge um die Welt so viel wider mich emporzuwachsen, daß ich in ihr bald nicht mehr bloß dem Scheine nach, sondern, was schlimmer ist, mit dem Geiste festgehalten wurde. Da endlich floh ich sorgsam alles und suchte den Hafen des Klosters auf; was von der Welt war, ließ ich, wie ich damals irrträglich glaubte, weit hinter mir zurück und entrann nackt aus dem Schiffbruch dieses Lebens. Weil aber ein nur lose angebundenes Schiff häufig selbst aus der wohlgeschützten Uferbucht von der Welle weggerissen wird, sobald der Sturm jäh anschwillt, so fand ich mich unter dem Vorwand des kirchlichen Weiheamtes (als Diakon) unversehens wieder auf dem offenen Meere der weltlichen Geschäfte. Jetzt erst, als ich die Ruhe des Klosters verloren hatte (denn da ich sie besaß, habe ich sie nicht genügend festgehalten), erkannte ich, wie streng man sie hätte halten müssen »¹. — Im weiteren Verlauf des Briefes erzählt dann Gregor unter anderem, wie man ihn schließlich mit der päpstlichen Hirtensorge betraute, nachdem er zuvor als Geschäftsträger in Konstantinopel am weltlichen Hofe wirken mußte². Man hätte ihm eben ein innerliches Leben zugetraut, und doch sei er ganz in zeitliche Dinge verflochten³.

Nach dieser rückwärtsblickenden Darstellung Gregors waren es also Umwege, auf denen er zum Kloster kam. Seine religiöse Anlage mindestens hätte ihn schneller dorthin führen sollen. Aber mit Rücksicht auf das weitere Ziel, zu dem ihn Gott berufen wollte, und im Hinblick auf die große moraltheologische Aufgabe, die seiner wartete, waren diese Umwege ganz bestimmt segensreiche Fügungen der Gnade. Die hohe Ämterkarriere, die für Gregor infolge seiner vornehmen Herkunft ohne weiteres gegeben war, ließ ihn in alle Zweige des staatlichen Lebens hineinblicken und öffnete ihm die Augen für die sittlichen Nöte sowohl der großen und reichen Häuser, als auch der armen und verachteten Familien. Sie befähigte ihn, wie kein anderer seines Jahrhunderts am Kaiserhof die Rechte der Kirche zu vertreten,

¹ Ep 5, 53a (1, 354, 2/13).

² Ebd. (13/22).

³ Ep 5, 53a (1, 354, 19/20) . . . ipsi nos, qui interius myteriis deservire credimur, curis exterioribus implicamur.

führte ihn aber zugleich mitten in den Kreis der allereinflößreichsten Menschen hinein, deren Seelenleben er genau studierte und denen er dadurch für die Zeit seines Lebens ein kluger, aber priesterlich unterschiedener Mahner und Lenker der Gewissen werden sollte¹. Abgesehen von den nicht zu überschätzenden persönlichen Beziehungen, welche Gregor mit allen Magnaten des Imperiums anknüpfen konnte, gewann er so jene bewunderungswürdigen Kenntnisse der seelischen Vorgänge und Regungen, die seiner Moraltheologie als christlicher Lebensform eine besondere Eigenart und einen hohen psychologischen Wert verleihen.

Drei Punkte sind hier besonders zu erwähnen, welche ganz in der Linie dieser Lebenserfahrungen liegen.

Als Gregor — er berichtet das in einem seiner Briefe² selbst — die *praefectura*³ urbana verwaltete, unterschrieb er als Zeuge gemeinsam mit anderen römischen Adeligen eine schriftliche Versicherung des Bischofs Laurentius II. von Mailand gegenüber dem apostolischen Stuhl, welche auf Verdammung der Drei Kapitel lautete. Er stand damals noch in der ersten Hälfte seiner dreißiger Jahre. Aber diese früheste Berührung mit den Folgen des Dreikapitelstreites gab dem Laien Gregor zweifelsohne bereits einen scharfen Blick für jene verworrene Sache, die er zwei Dezennien später als Pontifex mit einem bewunderungswürdigen Maß von kluger, aber nichtsverleugnender Nachsicht und gütig-priesterlichem Entgegenkommen zu lösen versuchte⁴, nachdem er schon in seiner Diakonslaufbahn des öftern damit zu tun hatte⁵. Aber es waren sicher nicht in erster Linie kirchenpolitische Erwägungen, die Gregors Vorgehen bestimmten, sondern Kernfragen der Moral, insbesondere des Glaubens und der Gnade. Denn was Gregor dabei innerlich bewegte, das war, wie immer bei ihm, die Sorge um die Seele.

Etwas, das besonders tief in den Lebensgang Gregors einschneidete, war seine schwache Gesundheit. Schon als Mönch litt er⁶, wohl infolge allzu asketischer Lebensführung, unter heftigen Magenleiden,

¹ Vgl. unten S. 91/6.

² Ep 4, 2 (1, 233, 22/234, 6).

³ Vgl. über diese Leseart gegenüber dem *praeturam* der meisten Handschriften E. CASPAR (39), S. 341, Anm. 3; G. J. TH. LAU (77), S. 19; C. WOLFSGRUBER (155), und andere.

⁴ Ep 1, 16. 16a. 16b; 2, 45. 49; 4, 2. 3. 4. 33. 37; 5, 56; 6, 2. 36. 45; 9, 141. 147. 148. 150. 152. 153. 154. 155. 160. 161. 186. 201; 13, 46.

⁵ Vgl. E. CASPAR (39), S. 341.

⁶ Vgl. Dial 3, 33 (77, 297).

und während seines Pontifikats klagte er in verschiedenen Briefen ¹ immer wieder über Krankheiten, die ihn häufig auf längere Zeit, zuletzt fast ständig an das Lager fesselten und ihm einen vorzeitigen Tod bereiteten ². So mußte er manche Arbeit zurücklegen oder völlig un verrichtet beiseite lassen ³. Mit einem Hinweis auf die körperlichen Beschwerden — neben der Magenkrankheit war es vor allem die Gicht, welche Gregor plagte — bat er nicht selten auch um gütige Nachsicht wegen mangelnder Ausarbeitung und anderer Unzulänglichkeiten, die sich in seinen Werken fänden ⁴. Trotzdem wäre es grundverfehlt, diese Leiden einseitig bloß als Hemmschuh der Arbeit zu betrachten. Ganz abgesehen davon, daß Gregors Lebenswerk selbst für einen gesunden Mann eine ungeheure Leistung darstellt und darum mit Rücksicht auf den hart mitgenommenen Zustand seines Körpers nur noch bewundernswerter ist ⁵, brachten die schmerzlichen Krankheiten auch wertvollste Erfahrungen für die Beurteilung leidender Mitmenschen. Die herzlichen Krankenepisteln ⁶ an Bischof Marinian von Ravenna, mit dem Gregor sonst bei weitem nicht immer einig ging ⁷, und zahlreiche andere Briefe ⁸, in denen er Trost, Erbauung und christliche Aufmunterung spendete, beweisen, wie sehr er gelernt hatte, gegenüber kranken Menschen den Ton der Milde anzuschlagen. Auch die moraltheologischen Gleichnisse, welche Gregor so oft aus dem Gebiet der Krankheit und deren ärztlichen Behandlung schöpfte ⁹, sprechen durchwegs eine zarte Sprache und lassen wohl erkennen, welch tiefes und mitfühlendes Verständnis er sogar für die seelischen Leiden der Sünde und des Lasters aus seinem Schmerzenslager gezogen hatte.

Eine dritte Quelle der Erfahrung boten die unvorhergesehenen,

¹ Ep 5, 42. 53a; 6, 59; 8, 29; 9, 13. 77. 147. 173. 175. 227. 232; 10, 14. 15; 11, 18. 20. 21. 26; 13, 26. 30; 14, 12.

² Näheres darüber bei G. J. TH. LAU (77), S. 299/300; C. WOLFSGRUBER (155), S. 74/7.

³ Ep 9, 147 (2, 143, 1/4); 9, 173 (2, 169/70); 10, 14 (2, 248, 11/2); 10, 15 (2, 249, 27/9).

⁴ Ep 5, 53a (1, 357, 15/22) In qua (expositione in beatum Job) quidquid tua sanctitas (scil. Leander episcopus Hispalensis) tepidum incultumque repperit, tanto mihi celerrime indulgeat, quanto hoc me aegrum dicere non ignorat ...

Vgl. HEV 21, 1 (76, 1169/70); 22, 1 (76, 1174); 34, 1 (76, 1246).

⁵ Vgl. E. CASPAR (39), S. 344.

⁶ Ep 11, 21 (2, 281/3); 13, 30 (2, 394/5).

⁷ Siehe oben S. 73, Anm. 1.

⁸ Vgl. etwa Ep 2, 11. 28. 35; 3, 24. 25; 4, 13; 5, 46; 8, 22; 9, 101. 138. 139. 140. 217. 219. 227. 232; 11, 3. 18. 23. 27; 12, 5; 13, 45.

⁹ Vgl. oben S. 65/6.

ja schmerzlichen Umstellungen, die der Lebensweg Gregors mit sich brachte. Verhältnismäßig leicht, auf jeden Fall ohne müde oder verbitterte Resignation, vollzog sich der Übergang aus der staatlichen Laufbahn in die Stille des Klosters. Für Gregors Seelenhaltung bedeutete dieser erste Wandel einen mächtigen Schritt nach oben; er war ja die Erfüllung eines lang gehegten, sehnlichen Wunsches. Zudem war Gregor noch jung, die Höhe des Lebens stand erst vor ihm, und wenn er auch die « Welt » verließ, bewahrte er doch das Gute, das er in ihr gelernt hatte. Der Widerstreit¹ zwischen adeliger Familientradition und persönlichem Frömmigkeitsideal hat die Einheit seiner Seele nicht zerrissen. Gehorsam, aber sicher weniger freudig, folgte Gregor dem päpstlichen Ruf nach Konstantinopel². Mehrere Mönche begleiteten ihn³. So konnte er die neue weltliche Aufgabe mit der gewohnten klösterlichen Lebensart verbinden und einen allzuschmerzlichen Bruch mit dem lieb gewonnenen Ideal vermeiden⁴. Aber die härtesten Stunden kamen erst, als Gregor die Geborgenheit des klösterlichen Lebens endgültig aufgeben und die mühsame und durch die Zeitumstände besonders verantwortungsschwere Leitung der Kirche Christi übernehmen mußte⁵. Doch auch hier vermochte er, allerdings nach einer gewissen Zeit der inneren Unsicherheit⁶, die seelischen Spannungen aufzuheben und sich zu einer noch höheren und harmonisch ausgeglichenen Lebensform emporzuschwingen. « Ich habe mich dem Willen Gottes unterworfen »⁷, sagte Gregor schlicht und einfach. Wie fruchtbar dieser Wille Gottes aber auch für sein persönliches Gnadenleben geworden war, davon zeugen viele Kapitel seiner Werke und nicht zuletzt jener bedeutungsvolle Ausspruch über Kontemplation und Vollkommenheit, auf den bereits im Abschnitt über die innere Entwicklung Gregors hingewiesen wurde⁸. So hat Gregor erfolgreich mit sich selbst gerungen und jede Zerrissenheit des Lebens vermieden. Aber er hat deutlich

¹ Ep 5, 53a (1, 354, 3/6); vgl. oben S. 76/7.

² Ep 5, 53a (1, 354, 20/2).

³ Ebd. (22/3).

⁴ Ebd. (23/9).

⁵ Ebd. (15/20).

Vgl. auch die Briefe aus der ersten Zeit des Pontifikats, Ep 1, 3. 4. 5. 6. 7. 24a. 25. 26. 30 usw.; besonders deutlich ist Ep 1, 41 (1, 56, 9/57, 8); siehe oben S. 65, Anm. 4.

⁶ Vgl. oben S. 69/71.

⁷ Ep 1, 31 (1, 44, 3) ... iussioni Omnipotentis ... me subdidi ...

⁸ S. 71, Anm. 1.

gespürt, von welcher Tragweite solche Umstellungen des Lebens für das sittliche Verhalten eines Menschen sein können, und es verwundert darum nicht, wenn er als geistlicher Führer anderer derartige Ereignisse zu verhüten und die unvermeidlichen Wechselfälle des Lebens so gut wie möglich auszugleichen versuchte. Seine Sorge für reiche Arme und für die geprüften Menschen überhaupt läuft bestimmt in dieser Linie¹. Übrigens brauchte Gregor nur in seine eigene Familie zu schauen. Gordiana, eine seiner Tanten, die den Weg zum Kloster ging und dann doch wieder ein weltliches Leben führte², hat offenbar jenen inneren Wandel nicht so leicht und so gründlich vollzogen wie der große Gregor.

Anschließend sei noch auf den ausgesprochenen Sinn für Recht und Gerechtigkeit hingewiesen, der Gregor eigen war. Es handelt sich dabei allerdings nicht um ein Ergebnis der Lebenserfahrung, sondern um eine Charakterart, die Gregor schon als Römer zukam und durch den Pflichtenkreis seiner staatlichen Amtsführung besonders stark entwickelt wurde. Daß sich daraus für das moraltheologische Denken und Urteilen bedeutsame Folgerungen ergaben, liegt auf der Hand. Ja, man kann selbst in der späteren Tätigkeit Gregors noch eine stark juristische Linie aufweisen, die auch ihre Schattenseiten hatte, indem sie sich merklich dem Rechtspositivismus näherte, zwar nicht in grundsätzlichen Fragen — Gregor spricht sogar einmal von einer *lex naturalis*³ —, aber doch in Dingen, die eine andere als bloß juristische Lösung verdient hätten.

Über das persönliche Leben Gregors als leuchtendes Beispiel einer wahrhaft christlichen Lebensform bedarf es hier keiner langen Worte. Fast alle Biographen haben diese Tatsache hinlänglich gewürdigt. Wenn vielleicht noch etwas anzufügen wäre, dann eine ausdrückliche Forderung Gregors, die für gewöhnlich nur in der asketischen Literatur Erwähnung fand, aber doch für seine Gesamtauffassung von der rechten Art der moralischen Lehrverkündigung bei sich und bei anderen bezeichnend ist. Jeder Seelenhirte, der sich um das sittliche Leben der ihm anvertrauten Menschen ernsthaft bemühen will — und daß das seine strenge Pflicht ist, stand für Gregor außer Frage, er wäre sonst gar kein Seelenhirte —, muß die Grundsätze des christlichen Lebens nicht nur lehrend vortragen, sondern sie auch in allen Teilen persönlich

¹ S. 19/22.

² HEv 38, 15 (76, 1290/2) ; vgl. Dial 4, 16 (77, 348).

³ HEz 1, 6, 11 (76, 833) ... quosdam sanctorum et ante legem fuisse, qui naturali lege districte viverent ...

vorleben. Mehrere Kapitel der Reg¹ sind ganz von solchen, man darf sagen, Programmgedanken Gregors durchdrungen. Einem Bischof, dem Gregor ein zweites Bistum verlieh, da seine ursprüngliche Kirche von den Feinden verwüstet worden war, schrieb er anlässlich der Ernennung in liebevollem Tone : « In Deinen Handlungen mögen die Beispiele zu einem guten Leben für das Volk bestehen . . . » und « Deine Sitten sollen das Volk in der Furcht Gottes unterrichten, damit es ein Vorbild habe, wonach es leben kann. Durch Werke übe, was Du Deinen Untergebenen lehrst und verkündest. »² Dementsprechend betonte Gregor auch sonst häufig die Bedeutung des guten Beispiels³ und zeichnete trefflich die verheerenden Schäden seines schlimmen Gegenteils⁴. Wie oft nur hat er in seinen Predigten und Ermahnungen die Beispielerzählung angewendet!⁵ Letztlich wies Gregor aber immer auf Christus als das eine große gottmenschliche Vorbild des christlichen Lebens hin, zu dessen Nachahmung und Nachfolge er in beredter und begeisterter Weise alle aufrief⁶. Vielleicht hat man diese Seiten der Werke Gregors zu oft überschlagen und nur jene gelesen, auf denen er vom Beispiel der Heiligen schrieb. Aber hat er nicht auch die Heiligen gerade deswegen gefeiert, weil sie dem Rufe Christi folgten und seinem Vorbild nacheiferten? In der Christusgefolgschaft erkannte er doch wesentlich den Weg der Heiligkeit⁷. Übrigens war es Gregor, der einmal in einer

¹ Vgl. etwa Reg 1, 1. 2. 5. 7. 10. 11 (77, 14/6. 18/9. 20. 23/6); 2, 1. 2. 3 (77, 25/30). Dazu Mor 11, 15, 23 (75, 964); HEv 12, 1 (76, 1119); 17, 10 (76, 1143); HEz 1, 11, 4 (76, 907); 2, 6, 6/15 (76, 1000/7); 2, 9, 15/6 (76, 1051/3).

² Ep 3, 13 (1, 172, 13. 15) In tuis actibus plebi exempla bene vivendi consistent . . . In Dei timore populum, quemadmodum vivere possit, tui mores instituant.

³ Mor 4, 30, 59 (75, 669); 6, 35, 54 (75, 758/9); 7, 36, 56 (75, 799); 9, 58/9, 88/90 (75, 908/9); 11, 33, 46 (75, 974/5).

HEv 11, 1 (76, 1115); HEz 1, 5, 6/7 (76, 823); 1, 7, 23/4 (76, 852/3); 1, 8, praef. (76, 853); 1 9, 18/21 (76, 877/80); 2, 5, 21 (76, 997); 2, 6, 4 (76, 999).

Ep 5, 41 (1, 331, 20/332, 3); 6, 7 (1, 386); usw.

⁴ Mor 3, 20, 37/8 (75, 618/9); 6, 6, 7 (75, 732/3); 13, 7, 9 (75, 1021).

HEv 17, 5 (76, 1141); 31, 4 (76, 1229); HEz 1, 12, 18 (76, 926/7).

Ep 7, 7 (1, 451, 1/18); 9, 1 (2, 40, 10/5).

⁵ Siehe oben S. 62/4.

⁶ Mor 3, 13, 25 (75, 612); 16, 33, 41 (75, 1141/2); HEv 14, 4/5 (76, 1129/30); 37, 5 (76, 1277); Ep 9, 218 (2, 205, 15/22).

⁷ HEz 1, 2, 19 (76, 803/5) Sancta (animalia) enim non essent, si huius hominis (Christi) similitudinem non haberent . . . Sanctus etenim quisque in tantum ad similitudinem huius hominis ducitur, in quantum vitam sui Redemptoris imitatur. . . Qui enim vias Domini tacitus in mente considerat, et se exercere in mandatis illius festinat, quid aliud in semetipso nisi imaginem novi hominis reformat?

Vgl. Mor 17, 7, 9 (76, 14/5).

längeren Ausführung behauptete, daß man Christus nicht finden könne, wenn man nicht über die Heiligen hinauswolle¹. In seinem Leben mindestens hat Gregor mit der Christusnachfolge ernst gemacht.

2. Verbindung von Psychologie und Moral

Lebenserfahrung und Menschenkenntnis befähigten Gregor, die moraltheologischen Wahrheiten und Forderungen in ein psychologisch feines Gewand zu kleiden. Mit einer wahrhaft genialen Einfühlungsgabe drang er bis zu den geheimsten Motiven des sittlichen Handelns vor und lüftete, ohne je zu verletzen, auch die verborgensten Winkel der Sünde und des Lasters. Dabei wußte er die vielen Züge und Vorgänge des seelischen Lebens sowohl für sich zu erfassen, als auch im Rahmen eines Gesamtcharakters richtig zu verstehen und einzuschätzen. Das erste zeigt sich besonders in den trefflichen Schilderungen moralpsychologischer Einzelfragen, das zweite in der überlegenen, von einer hingebenden Sorge um das ewige Heil getragenen Führung der verschiedensten, oft überaus schwer zu behandelnden Persönlichkeiten.

An moralpsychologischen Einzelschilderungen sind Gregors Werke äußerst reich. So kann man bei Gregor lernen, was geläuterte Tugend ist, und was erst einen Schein von Tugend hat, weil dahinter noch die Ehrsucht, der Stolz, oder sogar der Hang nach Geld und Geschenken steckt². Aber man wird von ihm auch erfahren, daß sich solche Mängel bis in die besten Handlungen einschleichen³ und daß die Gefahr besteht, der Selbstüberhebung gerade dann in die Hände zu laufen, wenn man aller Eitelkeit und jedem Menschenlob entfliehen will⁴. Übrigens werde man die Eitelkeit kaum je ganz überwinden, denn schließlich müsse man doch den Wert der eigenen Tugend kennen, um sie genügend zu schätzen und eifrig für sie zu sorgen⁵.

Nicht weniger meisterhaft sind die psychologisch glänzenden und zugleich ernsthaft mahnenden Schilderungen über die Sünde, angefangen

¹ Mor 18, 49, 80 (76, 86) *Illum (Christum) quippe invenire non posset, si istos (sanctos) pertransire noluisset.* — Gemeint sind allerdings in erster Linie die alttestamentlichen Heiligen.

² Mor 4, 11, 20 (75, 648/9) ; 5, 20, 39 (75, 700) ; 8, 42/51, 66/87 (75, 841/55) ; 12, 53/4, 61/2 (75, 1015/6) ; 15, 6/7, 7/8 (75, 1084/5) ; 16, 50, 63 (75, 1150/1) ; HEz 1, 3, 8/10 (76, 809/10).

³ Mor 8, 6, 9 (75, 806/7) ; 9, 25, 39 (75, 879/80).

⁴ Mor 9, 25, 38 (75, 879).

⁵ Mor 9, 25, 37 (75, 878/9) ; vgl. HEz 1, 9, 20 (76, 878/9).

vom sündhaften Gedanken bis zur Vollendung der schlechten Tat¹; ferner die zahlreichen Charakterskizzen sündhafter Zustände wie etwa des scheinheiligen, unkeuschen, zornigen, geizigen, stolzen, weltverbundenen Menschentyps²; endlich die Beschreibung der einzelnen Ursachen, die so unvermerkt zur Sünde führen³. Unter der Sünde, meint Gregor, würden die Menschen leiden; die meisten hätten sogar Angst vor ihr; aber den Weg zur Besserung fänden sie gleichwohl nicht, sondern sänten fortwährend tiefer, einem bodenlosen Abgrund entgegen⁴, bis sie sich in ihrer Schlechtigkeit und Verblendung sogar sicher wähnten⁵. Eine besondere Kunst und Umsicht verlange darum die Zurechtweisung des Sünders. Sie müsse in weiser Mäßigung geschehen, damit sie dem Sünder wirklich zum Heil und nicht zur Verhärtung gereiche⁶. Im dritten Buch der Reg⁷ hat Gregor denn auch umfassende Anweisungen erteilt, wie man solche Ermahnungen dem Charakter der verschiedenen Menschen gemäß inhaltlich und formell gestalten solle.

Einleitend zählt er dort eine lange Reihe von Gegensatzpaaren auf⁸ und zeigt daran die notwendigen Unterschiede der Ermahnung. Er liebt als besonders auffällige Beispiele die konträren Gegensätze wie arm-reich, fröhlich-traurig, aufrichtig-verschlagen⁹, bei denen alle Auswüchse von den entgegengesetzten Seiten her auf die rechte Mitte zurückgeführt werden müssen. « Den Fröhlichen soll man den traurigen Zustand vorhalten, der auf das Gericht folgt, den Trauernden aber die Freude, die mit dem ewigen Reich verheißen ist.»¹⁰ Bisweilen beschränkt er sich auf die Darstellung der verschiedenen Verhaltensweisen zum nämlichen Gegenstand, um daran rein positive, weniger vergleichbare Anweisungen zu knüpfen. « Wer die Worte des göttlichen Gesetzes nicht

¹ Mor 4, 27, 49/53 (75, 661/4); 7, 28, 36/7 (75, 786/8); 11, 29, 40 (75, 971); 14, 27, 31 (75, 1055/6). Vgl. unten S. 237/9.

² Mor 4, 30, 57 (75, 667/8).

³ Mor 3, 20, 36/7 (75, 618); 11, 12, 18 (75, 962); 14, 36, 44 (75, 1062); 15, 56, 64 (75, 1114); 16, 4, 4 (75, 1122).

⁴ Mor 10, 12, 22 (75, 933); 12, 41/2, 46/7 (75, 1008/9); 14, 11, 13 (75, 1046); 14, 14, 16 (75, 1048).

⁵ Mor 9, 58, 88 (75, 907/8); 15, 52/3, 59/60 (75, 1111/2).

⁶ Mor 13, 5, 6/7 (75, 1020); vgl. dagegen HEz 1, 12, 31 (76, 934).

⁷ Reg 3 (77, 49/126). In moralpsychologischer Hinsicht steht die Reg unter dem starken Einfluß der Collationes von Cassian. Vgl. oben S. 45.

⁸ Reg 3, 1 (77, 50/1) *Aliter namque admonendi sunt* . . . Vgl. oben S. 55/6.

⁹ Reg 3, 2. 3. 11 (77, 52/3. 53/4. 64/6). Vgl. auch Reg 3, 6/10. 14/20. 22/3. 25/6. 30. 35 (77, 56/64. 71/87. 89/95. 96/101. 109/12. 119/21).

¹⁰ Reg 3, 3 (77, 53) *Laetis videlicet inferenda sunt tristia, quae sequuntur ex supplicio; tristibus vero inferenda sunt laeta quae promittuntur ex regno.*

richtig auffaßt, hat zu bedenken, daß er sich den heilsamen Weintrank in Gift verwandle . . . Wer hingegen die Worte des göttlichen Gesetzes zwar richtig auffaßt, aber nicht mit Demut davon spricht, ist zu ermahnen, daß er zuerst bei sich selbst Einkehr halte, ehe er die göttlichen Lehren ändern vortrage.»¹

Die besprochenen Eigenschaftsbegriffe entnimmt Gregor in bunter Reihenfolge den verschiedenen Gebieten, welche das sittliche Leben und das seelsorgliche Wirken bestimmen, so aus dem Bereich der physisch-körperlichen Gegebenheiten², der geistigen Fähigkeiten³, des Standes und der sozialen Stellung⁴, der seelischen Struktur und Stimmung⁵, der Charakteranlagen und der sittlichen Grundhaltung⁶. Der gemeinsame Leitgedanke aller Kapitel, die Ermahnung ganz der Haltung des zu Ermahnenden anzupassen, ist dort besonders eindrucksvoll durchgeführt, wo Gregor eine Art Überlistung oder gar eine scheinbare Täuschung fordert⁷. So schreibt er, daß man sich bei der Zurechtweisung der Mächtigen dieser Welt zuerst einer Art Gleichnis bedienen solle, etwa so, als wollte man sie in der Sache eines ändern um ihre Meinung fragen. Wenn sie dann gegen diesen vorgeschützten ändern das richtige Urteil gefällt haben, kann man ihre eigene Schuld berühren⁸. «Am besten ist es, erklärt er an anderer Stelle, man drücke ihnen (den Verstockten) seinen Abscheu aus, ohne sie selbst zu verabscheuen, man gebe gleichsam alle Hoffnung auf, ohne selbst an ihnen zu verzweifeln; dadurch soll erreicht werden, daß die Verzweiflung ihnen Schrecken einjage und die daran geknüpfte Mahnung sie wieder mit Hoffnung erfülle.»⁹ Eine bildliche Rechtfertigung dieses Vorgehens läßt Gregor

¹ Reg 3, 24 (77, 93. 95) Admonendi enim sunt, qui sacrae legis verba non recte intelligunt, ut perpendant, quia saluberrimum vini potum in veneni sibi poculum vertunt . . . At contra admonendi sunt qui recte quidem verba legis intelligunt, sed haec humiliter non loquuntur, ut in divinis sermonibus prius quam aliis eos proferant, semetipsos requirant . . .

² Reg 3, 12 (77, 66/9).

³ Ebd. 6. 39 (56/7. 124).

⁴ Ebd. 2/5. 26/7 (52/6. 101/4).

⁵ Ebd. 3. 7/9. 15/8 (53/4. 57/62. 74/81).

⁶ Ebd. 10/1. 13/4. 19/25. 28/35 (62/6. 70/74. 81/99. 104/21).

⁷ Vgl. ebd. 2. 13. 17 (52/3. 70. 77/9).

⁸ Reg 3, 2 (77, 53) Aliquando autem, cum huius saeculi potentes arguuntur, prius per quasdam similitudines velut de alieno negotio requirendi sunt; et cum rectam sententiam quasi in alterum protulerint, tunc . . . de proprio reatu ferendi sunt.

⁹ Reg 3, 13 (77, 70) Plerumque enim sine dedignatione dedignandi sunt, sine desperatione desperandi; ita dumtaxat, ut et ostensa desperatio formidinem incutiat, et subiuncta admonitio ad spem reducat.

in einem späteren Kapitel einfließen. Er vergleicht seine Anweisung, Stolze zuerst durch ein Lob geneigt zu machen, mit einer bitteren Arznei, der man etwas Honig beimischt. «Obwohl so der Geschmack durch das Süße getäuscht wird, wird doch durch die bittere Arznei der Todesstoff aus dem Körper entfernt.»¹

Hat Gregor an mannigfachen Beispielen gezeigt, wie dieser und wie ein anderer zu ermahnen ist, verhehlt er sich zuletzt auch die Schwierigkeiten nicht, mit denen ein Prediger rechnen muß, wenn er eine Gemeinde verschiedenster Menschen vor sich hat und zugleich allen das Richtige sagen sollte. «Da muß man seine Rede mit einer solch großen Kunst formen, daß man trotz der gegensätzlichen Fehler seiner Zuhörer für jeden das Entsprechende findet, ohne sich in Widersprüche zu verwickeln. Die Rede muß gleichsam zwischen den Leidenschaften geradeswegs hindurchschreiten, aber wie ein zweischneidiges Schwert in die Geschwüre fleischlicher Gedanken bald auf dieser, bald auf jener Seite einschneiden. Derart muß man die Tugenden preisen, daß nicht wie von der Seite her die Laster wieder gefördert werden ; derart die höchsten Güter loben, daß niemand über dem Geringen verzweifelt ; derart das Geringe pflegen, daß man es nicht für hinreichend erachtet und das Streben nach dem Vollkommenen unterläßt.»²

Das dritte Buch der Reg gipfelt in dem *ceterum censeo* aller Moralpsychologie. «Aus Liebeseifer müssen wir immer wieder auf das zurückkommen, was wir früher schon gesagt haben, daß nämlich der Prediger mehr durch seine Werke als durch seine Worte zum Volke sprechen soll ... Darum müssen sie (die Prediger) zuerst ihre eigenen Fehler mit Tränen zu büßen suchen und erst dann verkündigen, was an anderen strafbar ist ; und noch ehe sie die Worte ihrer Mahnung erschallen lassen, sollen sie alles, was sie sagen, schon durch ihre Werke verkünden.»³

¹ Reg 3, 17 (77, 79) ... dum vero gustus per dulcedinem fallitur, humor mortiferus per amaritudinem vacuatur.

² Reg 3, 36 (77, 121/2) ... tanta arte vox temperanda est, ut cum diversa sint auditorum vitia, et singulis inveniatur congrua, et tamen sibimetipsi non sint diversa, ut inter passiones medias uno quidem ductu transeat, sed more bicipitis gladii tumores cogitationum carnalium ex diverso latere incidat ... Sic praedicanda sunt bona, ne ex latere iuventur et mala. Sic laudanda sunt bona summa, ne desperentur ultima. Sic nutrienda sunt ultima, ne dum sufficere credentur, nequaquam tendatur ad summa.

³ Reg 3, 40 (77, 124. 126) Sed inter haec ad ea quae iam superius diximus caritatis studio retorquemur, ut praedicator quisque plus actibus quam vocibus insonet ... prius (praedicatores) punire propria fletibus curent, et tunc quae aliorum punienda sunt denuntient ; et antequam verba exhortationis insonent, omne quod locuturi sunt, operibus clament.

Zahlreiche Partien der Werke Gregors könnte man mit dem Titel « Psychologie der Versuchung » überschreiben¹. Sie sind mit einer besonderen Hingabe und Liebe behandelt und vermitteln in ihrer Gesamtheit ein vollständiges Bild von den inneren und äußeren Lockungen der Sünde und von dem eigenartigen Widerstreit, der sich in der Seele eines Menschen abspielt, wenn er zwischen Licht und Finsternis ringt. Gregor hat hier aus seinem Innersten geschöpft und von der Frucht und Erfahrung der eigenen Kämpfe Wertvollstes seinen Brüdern mitgeteilt.

Noch andere Fragen hat Gregor in dieser feinen Weise dargestellt. Mit einer gewissen Vorliebe schildert er die seelische Verfassung der Häretiker². Zarte Worte fand er über die wechselseitigen Bande edler Freundschaft, die er selber herzlich pflegte³. Der Freude gegenüber stellte er sich positiv ein, verlangte aber entschiedene Zurückhaltung in der Ausdrucksweise⁴. Sein eigener Jubelruf war *Gloria in excelsis Deo!* (Lc 2, 14)⁵. Allzuschweres Leid hielt Gregor für gefährlich. Weil das Leid den Menschen abstumpfe, müsse man Gott bitten, daß er es mäßige⁶. Nie dürfe man einen Trauernden schelten, man würde dadurch nur seinen Schmerz erhöhen⁷.

Für die psychologisch wertvolle Darstellung dieser und noch anderer Einzelfragen, die immer wesentlich ins moralische Leben einschneiden, erntete Gregor wohl die einmütige Anerkennung aller Autoren. Weniger eindeutig liegt die Sache bei der Beurteilung seines moralpsychologischen Verhaltens gegenüber verschiedenen Persönlichkeiten. E. CASPAR⁸ macht Gregor den Vorwurf, er hätte dort, « wo es um einflußreiche Notable » ging, gelegentlich einen zweifachen Maßstab angelegt. Man brauche nur die « unerbittliche Strenge », mit welcher Gregor den Bruch des mönchischen Gelübdes bei der Tochter eines

¹ Vgl. etwa Mor 1, 36, 50/3 (75, 550/2); 2, 11, 19 (75, 564/5); 2, 13/6, 22/6 (75, 566/8); 3, 8, 14 (75, 605/6) usw.

HEz 1, 12, 23/8 (76, 929/32); Ep 9, 147 (2, 143, 4/144, 16).

Über die Versuchung siehe auch unten S. 237/8.

² Siehe darüber A. BOROS (24); K. OTT (106).

³ Mor 7, 24, 29 (75, 781); 14, 51, 59 (75, 1069/70); HEz 2, 6, 9 (76, 1002/3).

⁴ Vgl. besonders Ep 1, 33, 41; 2, 35, 50; 3, 47, 48, 65; 5, 40, 41, 46, 53; 6, 19, 40, 41, 58, 60; 7, 4, 8, 11, 26; 8, 22, 31; 9, 4, 13, 14, 15, 27, 64, 227; 10, 6, 7, 21, 42, 44, 45; 11, 10; 12, 1; 14, 1.

⁵ Ep 7, 7 (1, 450, 3/20, 29/32); vgl. Mor 6, 16, 26 (75, 744); HEv 39, 3 (76, 1296); HEz 2, 6, 21 (76, 1009); 2, 7, 15/7 (76, 1022/4) usw.

⁶ Ep 5, 42 (1, 335, 20, 337, 5/6); 11, 36 (2, 305, 15, 308, 9); 13, 34 (2, 397, 2).

⁷ Mor 9, 62, 93 (75, 910/1).

⁸ Mor 13, 3, 3 (75, 1019).

⁸ E. CASPAR (39), S. 421/3.

magister militum ahndete¹ mit der schwächlichen Nachgiebigkeit seiner an den mächtigen Venantius gerichteten Briefe² zu vergleichen³. Und dieses Bild der Venantius-Briefe wiederhole sich bei Gregor noch öfters⁴. Für sein Verhalten gegenüber dem Staatskirchentum als einer gewordenen und befestigten Macht sei es geradezu typisch⁵.

Es wäre verfehlt, die geschichtliche Dokumentation Caspars ein-

¹ Ep 8, 8. 9 (2, 10/2).

² Ep 1, 33 (1, 45/7); 3, 57 (1, 216/7); 6, 40. 41 (1, 416/7); 9, 232 (2, 227/8); 11, 18. 23. 25. 59 (2, 279/80. 284. 285/6. 345/6).

³ Im Fall der Tochter, schreibt E. CASPAR (39), S. 421/3, hätte Gregor kurzerhand den zuständigen Bischof Vitalian von Siponto (Ep 8, 8. 9; 9, 112. 174) wegen seiner Nachlässigkeit in der Sache heftig getadelt und ihn angewiesen, gemeinsam mit dem Defensor Sergius (Ep 8, 8. 9; 9, 110. 112. 169. 200) die entlaufene Nonne dingfest zu machen und ins Kloster einzusperren. Bei Venantius aber, dem vornehmsten Mann in Syrakus — vgl. P. EWALD und L. M. HARTMANN (1), Bd. 1, S. 45, Anm. und S. 416, Anm. —, hätte Gregor trotz anfänglich erster Vorstellungen eine zunehmende Schwäche gezeigt und sorgsam jeden Konflikt vermieden, obwohl Venantius die mönchischen Gelübde ebenfalls abgelegt hatte, seinen Schritt aus dem Glanz der großen weltlichen Stellung aber nachher bereute und sich mit seiner Gattin Italica von neuem vereinigte.

⁴ E. CASPAR (39), S. 423.

⁵ Als sprechende Beispiele nennt E. CASPAR, neben den in mancher Hinsicht ebenfalls erschwerten Beziehungen nach *Afrika* (S. 442/6), *Korsika* und *Sardinien* (S. 446/7), das Verhalten Gregors gegenüber dem *Istrischen Schisma* (S. 423/6), wo der Kaiser «in einem höflichen Schreiben» aus außenpolitischen Gründen der päpstlichen Zitation der Istrier sogar Einhalt gebot, Ep 1, 16b (1, 21/3); dann die Zwistigkeiten um die metropolitane *Vorzugsrechte von Ravenna* als Residenzstadt (S. 427/30) und die *Opposition in Dalmatien* (S. 430/7) unter Bischof Natalis und besonders unter dem nachherigen *Praesumptor Maximus von Salona*, der die Gunst des byzantinischen Hofes gegen den Papst für sich hatte; ferner die Übergriffe des Kaisers in *Illyrien* und die entsprechend vorsichtige Handlungsweise Gregors (S. 437/42); endlich den *Titelstreit mit dem Patriarchen von Konstantinopel*, Johannes IV, dem Faster, und seinem Nachfolger Cyriacus, bei dem Gregor nach einigen sehr energischen, aber durchaus edlen Unternehmungen, ebenfalls durch Schweigen nachgab (S. 450/65).

Wegen *Afrika* vgl. Ep 1, 72. 73. 74. 75. 82; 2, 46. 52; 3, 47. 48; 4, 7. 32. 35; 5, 3; 6, 19. 34. 59. 60. 61; 7, 2. 32; 8, 10. 13. 14. 15. 31; 9, 24. 27; 10, 20; 12, 1. 2. 3. 8. 9; wegen *Korsika* und *Sardinien* Ep 1, 46. 76. 77. 79; 3, 36; 4, 23. 25. 27; 5, 2. 38; 8, 35; 9, 123. 197. 202. 203. 204; 11, 7. 12. 13. 58; 13, 6. 21; 14, 2.

Über das *Istrische Schisma* vgl. Ep 1, 16. 16a. 16b; 2, 45. 49; 4, 14; 5, 36; 6, 36. 45; 9, 141. 148. 150. 152. 154. 160. 161. 201; ferner aus der Zeit unter dem Usurpator Phokas Ep 12, 7. 13; 13, 36.

Wegen der *Vorzugsrechte von Ravenna* vgl. Ep 3, 54. 66. 67; 5, 11. 15. 21. 22. 24. 51. 61; 6, 2. 24. 28. 31; 7, 40; 8, 17; 9, 167; dazu vielleicht noch Ep 1, 55. 56; 2, 28; 3, 24. 25; 9, 138. 139. 140.

Zur *Opposition in Dalmatien* vgl. Ep 1, 10. 19. 36; 2, 20. 21. 22. 23. 50; 3, 8. 9. 22. 32. 46; 4, 16. 20. 38; 5, 6. 29. 39; 6, 3. 25. 26. 46; 7, 17; 8, 11. 24. 36; 9, 149. 151. 154. 155. 158. 176. 177. 178. 234. 237; aus der späteren Zeit nach der Versöhnung mit Bischof Maximus Ep 10, 15; 13, 10.

fach von der Hand zu weisen. Caspar hatte auch nicht die Absicht, jede Nachgiebigkeit Gregors als Schwäche, geschweige denn als Menschenfurcht hinzustellen. Öfters macht er sogar darauf aufmerksam, wie die Handlungs- oder Verhaltensweise Gregors unter den obwaltenden Umständen die klügste und erfolgreichste gewesen sei¹. Gleichwohl scheinen im Rahmen dieses Abschnittes einige ergänzende Bemerkungen angezeigt.

Es ist wahr, die Regierung Gregors stand, trotz ihrer neuen und eigenen Ziele, im Bereich der caesaropapistischen Reichskirche unter den staatlich gegebenen Bedingungen und wurde, so darf man ohne weiteres hinzufügen, dadurch nicht wenig gehemmt. Aber eigentliche Ursache der Nachgiebigkeit Gregors waren weder die einflußreichen Notablen, noch der Kaiser mit seinen imperialistischen Ansprüchen. Wohl haben sie ihn durch Übergriffe und Maßnahmen häufig zum Nachgeben veranlaßt, aber die Wurzel dieser Nachgiebigkeit lag bei Gregor und seiner Charakterart selbst. Ihm war es eigen, die einzelnen Aufgaben und Pflichten, besonders die der religiös-sittlichen Führung der ihm anvertrauten Menschen, mit einer größeren Strenge zu beginnen und mit einer weitherzigeren Nachsicht zu vollenden². Und diese Taktik hielt Gregor immer inne, nicht nur gegenüber den Forderungen des Imperiums, sondern auch gegenüber seinem eigenen Hof³ und, was hier als vollkommen neutrales Moment von Bedeutung ist, auch in seinen eifrigen Bestrebungen um die Ausbreitung des Glaubens⁴,

Der Briefeingang *Gregorius Maximo praesumptori in Salona* findet sich in Ep 4, 20 (1, 254, 12); vgl. dazu Ep 5, 6; 6, 3. 25. 26; 7, 17; 8, 24. 36; 9, 149.

Ob Gregor in Ep 4, 20 (1, 255, 2/3) wirklich sagen wollte, daß die Weihe des Maximus nichtig sei, weil sie von Gebannten erteilt wurde, wie E. CASPAR (38), S. 433, bemerkt, ist mehr als zweifelhaft. Die genauen Worte Gregors lauten: *Quam rem nos consecrationem dicere nullo modo possumus, quia ab excommunicatis est hominibus celebrata.*

Über Maximus' Begünstigung am Hof siehe besonders Ep 5, 39 (1, 328, 18/329, 19) an die Kaiserin Konstantina; ferner Ep 4, 20. 38; 5, 6. 29; 6, 25; 8, 11. 24; 9, 154. 155. 158. 237.

Betreffs *Illyrien* vgl. Ep 1, 43; 3, 6. 7. 38; 5, 16. 57. 62. 63; 8, 10; 9, 156; 11, 29; 12, 10. 11; 14, 7. 8. 13.

Vom *Titelstreit* handeln Ep 3, 52. 63; 5, 37. 39. 41. 44. 45; 6, 14. 15. 16. 17. 58. 62; 7, 4. 5. 6. 7. 24. 28. 30. 31; 8, 2. 29; 9, 26. 27. 156. 175; 11, 26; 13, 43.

¹ Vgl. etwa E. CASPAR (39), S. 431. 433.

² Über den fortschreitenden Zug Gregors zur Milde, dessen Anfänge in die erste Zeit seines Pontifikats zurückgehen, vgl. oben S. 72.

³ Vgl. oben S. 70.

⁴ Siehe darüber A. LÖTSCHER (88), S. 130. 139; überdies Ep 1, 34. 41. 45. 69. 73; 2, 4. 38; 3, 59; 4, 23. 25. 26. 27. 29. 31; 5, 3. 7. 38; 7, 8. 34. 37; 8, 23. 29; 9, 67. 86. 102. 160. 195. 227a. 228; 11, 12; 12, 7. 13. 16; 13, 15.

zumal in der Mission für England¹. Dort hat Gregor einmal sogar seine eigenen Anweisungen² über die Zerstörung der heidnischen Tempel in der Richtung der Milde widerrufen: « Ich habe es mir lange überlegt. Die Götzentempel jenes Landes brauchen keineswegs zerstört zu werden, nur die Götzenbilder, die darin sind . . . Da nämlich diese Tempel gut gebaut sind, muß man sie dem Kult der bösen Geister entziehen und in Stätten der wahren Gottesverehrung umwandeln. Wenn das Volk sieht, daß man seine Tempel nicht zerstört, so wird es den Irrtum aus dem Herzen verbannen und in der Erkenntnis des wahren Gottes sich zu seiner Anbetung voll Vertrauen an den altgewohnten Ort begeben. »³

Das Interessanteste an diesem Text ist die Begründung, weshalb sich Gregor zur Milderung seines bisherigen Befehls entschloß. Er wollte die Mentalität des Volkes nicht unnötig verletzen, sondern die neue christliche Lebensform soweit als grundsätzlich möglich dem bisherigen psychologischen Empfinden anpassen⁴. Gerade das war ja Gregors besondere Stärke. Was er in seinen Werken theoretisch an moralpsychologischen Einzelfragen behandelte, hat er mit einer genialen Einfühlungsgabe in jeder Lebenslage und Lebensaufgabe gegenüber allen und allem verwirklicht. Dabei schaute Gregor zunächst auf das Ideal, dann auf die Realität und suchte in ihr so viel vom Ideal zu retten, als eben möglich war. So ergab sich durch die Verbindung der geoffenbarten sittlichen Forderungen mit den konkreten natürlichen Anlagen jene immer wiederkehrende Entwicklung zur Milde, welche sich praktisch in der Nachgiebigkeit Gregors zeigte. Doch nicht um der Nachgiebigkeit willen handelte Gregor so, sondern im Hinblick auf das ewige Heil jener vielen Menschen, für die eine größere Strenge nur

¹ Ep 6, 10. 49. 50. 50a. 51. 52. 53. 54. 56. 57; 8, 4. 29; 9, 213. 219. 222; 11, 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 45. 47. 48. 50. 51. 56. 56a (Responsum ad Augustinum!).

² Ep 11, 37 (2, 308, 26/7) . . . idolorum cultus insequare, fanorum aedificia evertite . . .

³ Ep 11, 56 (2, 331, 3/11).

⁴ Vgl. auch ebd. (11/20); ferner Ep 13, 15 (2, 383, 7/11. 16/8) Qui sincera intentione extraneos ad christianam religionem, ad fidem cupiunt rectam adducere, blandimentis debent, non asperitatibus studere, ne quorum mentem reddita plana ratio poterat provocare, pellat procul adversitas; nam quique aliter agunt et eos hoc sub velamine a consueta ritus sui volunt cultura suspendere, suas illi magis quam Dei probantur causas attendere. . . . Nam quid utilitatis est, quando, et si contra longum usum fuerint vetiti, ad fidem illis et conversionem nihil proficit? Aut cur Iudaeis, qualiter ceremonias suas colere debeant, regulas ponimus, si per hoc eos lucrari non possumus? — Ähnlich schon Ep 9, 195 (2, 183, 22/8).

zum Nachteil gewesen wäre. Mit heiligem Eifer und zielsicherer Entschiedenheit suchte er das sittliche Leben aller Kreise, auch der höfischen, im christlichen Sinne zu heben. Aber weil er die Seele jedes einzelnen sah und sich ihrer besonderen Verfassung anpassen wollte, mußte er Ton und Methode fortwährend ändern, die Grundsätze hingegen bewahren.

E. CASPAR¹ selbst bewundert Gregors «Kunst der Seelenführung», mit der er «in der besonderen Atmosphäre der vornehmen Hofkreise die verschiedenen Temperamente richtig zu nehmen und durch die rechte Mischung von Strenge . . ., von Warmherzigkeit und von urbaner Form zu lenken» verstand. Zu diesem vornehmen Kreis am byzantinischen Hof gehörte in erster Linie Theoctista², die Schwester des Kaisers Mauritius. Sie hatte die Erziehung der kaiserlichen Prinzen in den Händen³, und ihrer Vermittlung bediente sich Gregor auch, um der Kaiserin Konstantina als geistlicher Berater geschickt zu nahen. Von den Briefen an Theoctista sind zwei besonders wertvoll⁴. Sie geben ein klares Bild jener aufrichtigen Sorge, mit der sich Gregor müht, die unabänderlichen Grundsätze des christlichen Lebens auch den höchsten weltlichen Persönlichkeiten in einer ansprechenden Form ans Herz zu legen⁵. Daß er dabei jene Punkte, welche für die höfischen und herr-

¹ E. CASPAR (39), S. 364.

² An sie richtete Gregor Ep 1, 5 ; 7, 23 ; 11, 27.

³ Ep 7, 23 (1, 467, 23/9) ; 11, 27 (2, 297, 8).

⁴ Ep 7, 23 (1, 466/8) ; 11, 27 (2, 289/97). Ein weiteres Schreiben, Ep 1, 5 (1, 5/7), aus dem ersten Regierungsjahre Gregors steht in einer etwas anderen Linie.

⁵ «Eines vermisste ich im Schreiben Eurer Exzellenz», flocht Gregor mitten in sein aufmunterndes Lob über die Schriftlesung der Theoctista ein, Ep 7, 23 (1, 466, 22/8), «die Nachricht nämlich, ob auch die allerdurchlauchtteste Herrin», die Kaiserin, «sich viel mit der Schriftlesung abgebe, und wie tief diese Lesung auf ihre Seele einwirke. Gewiß, Eure Gegenwart ist es, welche viel dazu beitragen muß, daß die Kaiserin bei dem Ungestüm der Geschäfte, die sie von allen Seiten umgeben und wider ihren Willen jeder Sammlung entreißen, in ihrem Gemüte doch immer wieder zur Liebe nach dem himmlischen Vaterlande zurückgerufen wird. Darum auch sollt Ihr besonders darnach forschen, wie oft ihr (der Kaiserin) die Gabe der Tränen zum Besten der Seele verliehen werde, und ob es die Furcht oder schon die Liebe sei, die ihre reuige Zerknirschung begründe.» Nach einer herrlichen Unterweisung über die Furcht- und Liebesreue (466, 29/467, 20) — übrigens ein schönes Beispiel typischer Schriftauslegung ; vgl. oben S. 60/1 —, die in erster Linie wohl der Theoctista galt, obwohl sie «trotz des großen Getümmels weltlicher Sorgen bereits vom Reichtum des göttlichen Wortes erfüllt, sich unablässig nach den ewigen Freuden sehnte» (466, 12/3), fuhr Gregor fort : «Wenn Ihr also mit der allmächtigen Hilfe Gottes diese beiden Arten der Zerknirschung

schenden Kreise von besonderer Tragweite waren, in unmißverständlicher Weise hervorstrich, beleuchtet sein Geschick und seine Geradheit nur noch deutlicher.

persönlich geübt und erfahren habt, dann erforscht täglich genau, was und wieviel Ihr der durchlauchttesten Herrin mit Euren Worten nützt» (467, 20/2).

Gregor hatte noch ein anderes Anliegen. « Ich bitte Euch », schrieb er im gleichen Briefe (23/9) weiter, « unterrichtet die kleinen Herren — gemeint sind die kaiserlichen Prinzen —, die Ihr aufzieht, in einem vorzüglichen Lebenswandel und ermahnt die ruhmvollen Eunuchen, die zu ihrer Obsorge bestellt sind, daß sie bei ihnen von solchen Dingen reden, welche ihren Sinn zu wechselseitiger Liebe und hochherziger Milde gegenüber den Untergebenen aneifern, damit nicht die Regungen des Hasses, welche sie vielleicht schon jetzt unter sich nähren, später zu einer offenen Feindschaft ausbrechen. Denn die guten Worte der Erzieher sind wie Milch, die schlechten wie Gift. Darum sollen sie ihnen schon jetzt nur solche (Grundsätze) beibringen, die später zeigen, wie zuträglich alles war, was sie aus dem Munde der Erzieher gezogen haben.» Konnte Gregor die sozialen Pflichten den kaiserlichen Prinzen wohl deutlicher oder psychologisch geschickter nahe bringen ?

Vier Jahre später ergab sich für Gregor wieder eine Gelegenheit, der patricia Theoctista einen langen Brief zu schreiben, Ep 11, 27 (2, 289/97). Er hatte vernommen, daß sie gewisse Anfeindungen erdulden mußte und darob in tiefster Seele traurig war. Anscheinend zog man sogar ihre Rechtgläubigkeit verleumdend in Zweifel. Durch diese Enttäuschungen verbittert, ließ wohl auch Theoctista in ihrem religiösen Eifer merklich nach. Gregor wenigstens beginnt sein Schreiben mit einer feingeformten, durch viele Schriftstellen und Beispiele belegten Ermahnung und Ermunterung, die guten Werke doch nicht bloß um der irdischen Ehre und des menschlichen Lobes willen zu tun : « Warum laßt Ihr Euch auf der Erde durch die Worte der Menschen so beunruhigen, nachdem Ihr doch Euer Herz an die himmlischen Dinge geheftet habt ? » (290, 9/10). « Wer den Zeugen seiner Lebensführung im Himmel hat, soll auf der Welt die Urteile der Menschen nicht fürchten » (12/3). « Denn wenn wir uns des menschlichen Lobes wegen erfreuen und bei den Verleumdungen mutlos werden, suchen wir unseren Ruhm . . . im Munde der andern » (15/7). « Sollten aber alle schmähen, so ist derjenige, dem das eigene Gewissen nichts vorhält, von jedem Tadel frei ; klagt ihn dagegen das Gewissen an, so ist er es nicht, selbst wenn ihn alle loben » (24/5). Johannes habe sich nicht wie ein Rohr, das vom Winde hin und her getrieben werde, zur Seite biegen lassen. Wir hingegen würden einem solchen Rohre gleichen, wenn wir durch das Lob aufgerichtet werden und durch den Tadel niedergedrückt (290, 25/291, 2). « So etwas aber bleibe ferne, doppelt ferne vom Herzen Eurer Exzellenz ! Denn ich weiß, daß Ihr den Lehrer der Völker fleißig leset, der da spricht (Gal 1, 10) : *Wenn ich noch immer den Menschen gefallen würde, wäre ich ein Diener Christi nicht* » (291, 3/4). Aber nicht genug ! Gregor fährt weiter : « Wenn gleichwohl eine kleine Traurigkeit . . . in Eurer Seele entstanden ist, so glaube ich, der allmächtige Gott habe sie in Güte zugelassen. Denn er versprach seinen Auserwählten für dieses Leben keine Freuden und Lustbarkeiten, sondern Kränkungen und Bedrängnisse, damit sie wie durch einen bitteren Trank gleich einer Arznei zur Wonne des ewigen Lebens zurückkehren möchten » (5/8). Wieder folgen Schriftstellen und biblische Vergleiche ; dann eine Belehrung über das Ärgernis (291, 9/293, 16). Es gebe Ärgernisse, die man verachten müsse, aber auch Ärgernisse, die man leicht beseitigen könne. Darum solle Theoctista ihren

Neben den Briefen an Theoctista, die wohl zu den schönsten dieser Art gehören, schrieb Gregor noch eine Anzahl anderer, die ebenfalls an den « Hof » gerichtet waren. Zu den häufigsten Adressaten zählten, abgesehen vom Augustus¹ und der Augusta² selbst, der kaiserliche

Anklägern ruhig Rede stehen, wenn nötig eidlich ihre Rechtgläubigkeit erhärten und sich nicht hinter kaiserlichen Stolz verschanzen. « Ihr sollt es nicht unter Eurer Würde halten », wagte Gregor sogar zu schreiben, « ihnen auf diese Weise genug zu tun ; und es darf in Eurem Herzen kein Ekel sein, mit dem Ihr Euch aus kaiserlicher Abstammung heraus gegen diese (unteren Schichten) wendet. Wir alle sind unter einander Brüder, durch die Macht eines einzigen Kaisers erschaffen und mit dessen Blut erlöst. Darum dürfen wir unsere Brüder, mögen sie auch noch so arm oder von niedrigem Stande sein, in keiner Weise verachten » (293, 16/9). Auch Petrus habe auf die Vorwürfe, daß er im Hause des Kornelius mit den Heiden Tischgemeinschaft pflegte, « nicht aus der Gewalt, sondern mit Gründen geantwortet » (20/7). « Hätte er auf die Autorität gepocht, die er in der heiligen Kirche empfangen hatte, so hätte er antworten können, die Schafe sollen nicht wagen, den Hirten, dem sie anvertraut sind, zu bezichtigen. Aber wenn er im Streit der Gläubigen aus seiner Machtvollkommenheit heraus gesprochen hätte, so wäre er wahrlich nicht der Lehrer der Milde gewesen » (293, 32/294, 1).

Im zweiten Teil des Briefes kommt Gregor auf die verschiedenen Streitpunkte selbst zu sprechen. Er nennt sie einzeln (294, 11/6). Als er sich noch in der Kaiserstadt und am Hofe aufgehalten habe, seien viele zu ihm gekommen, die man unschuldig der nämlichen Irrtümer angeklagt hätte (7/11). Und ohne nur im geringsten zu verletzen, wachsen aus seinen Ausführungen ganze Lehrstücke christlicher Lebensführung heraus. Eingehend handelt er von der Unauflöslichkeit und Keuschheit der Ehe (18/26), dann von der Enthaltsamkeit und von den ehelichen Rechten (294, 26/295, 14), ferner von der sündentilgenden Wirkung der Taufe (295, 15/33) und von der strengen Pflicht des Christen, während seines ganzen Lebens die Sünde zu fliehen (296, 1/21). Auch wenn man drei Jahre Buße getan habe, dürfe man sich nicht der Wollust ergeben. Wer solches behauptete, « kenne weder etwas von den Lehren des wahren Glaubens, noch von den Geboten der Heiligen Schrift » (2/3). Denn wahre Buße tun heiße, « das Begangene bereuen und das Bereute vollständig meiden ». Ep 11, 27 (2, 296, 19/20) *Poenitentiam enim vere agere est commissa plangere, sed iterum plangenda declinare* — ein Beispiel eines schönen « Merksatzes » (vgl. oben S. 53/4) ! Nach einer weiteren Ausführung (296, 21/297, 2) über die kirchliche Binde- und Lösegewalt und deren tatsächliche Wirklichkeit beschließt Gregor den Brief : « Da Eure Exzellenz das Leben ohnehin ständig in Lesung, Bußtränen und Almosen verbringt, so habe ich die Bitte gestellt, die Unerfahrenheit (dieser Leute) durch sanfte Vorstellungen und Entgegnungen zu beruhigen, damit Eure Exzellenz nicht nur durch sich selbst, sondern auch durch die Sorge um die anderen die Herrlichkeit einer ewigen Vergeltung erwerbe. Daß ich Euch das alles sagte, dazu bewog mich eine übergroße Liebe. Der allmächtige Gott wolle Euch mit seiner himmlischen Gnade behüten und Euer Leben, samt den Lebenstagen des allerfrömmsten Herrn (Kaisers) und der huldreichsten Herrin (der Kaiserin) zur Erziehung der kleinen Prinzen noch auf viele Jahre verlängern » (297, 2/9).

Vgl. dazu E. CASPAR (39), S. 361.

¹ Ep 3, 61 ; 5, 30. 36. 37 ; 6, 16. 61 ; 7, 6. 30.

² Ep 4, 30 ; 5, 38. 39.

Leibarzt und Expräfekt Theodor¹ und ein comes Narses², die Gregor beide mit Sohn oder Bruder anredete³. In schwierigeren Fällen fand er durch Theodor den Weg zum Kaiser, und mit der ernststen Sorge für das sittlich-religiöse Verhalten des Leibarztes hoffte er den hohen Regenten selbst zu beeinflussen⁴. Mit den erbaulichen Briefen, die

¹ Ep 3, 64 ; 5, 46 ; 7, 25.

² Ep 1, 6 ; 3, 63 ; 6, 14 ; 7, 27.

³ Vgl. für Theodor Ep 3, 63 (1, 224, 19) ; 3, 64 (1, 226, 10) ; 5, 46 (1, 345, 10. 19 ; 346, 3) ; 7, 25 (1, 470, 19) ; für Narses Ep 1, 6 (1, 8, 8) ; 5, 46 (1, 346, 12) ; 7, 27 (1, 473, 6).

⁴ Das Kaisergesetz vom Jahre 592, das allen Militärpersonen den Eintritt ins Kloster verwehrte — vgl. dazu E. CASPAR (39), S. 467 —, hatte Gregor in tiefster Seele getroffen, und die « Pflicht » zur Promulgation, Ep 3, 61 (1, 222, 3/4), war ihm äußerst schwer geworden. In einem wohlüberlegten Beschwerdebrief, Ep 3, 61 (1, 219/22), dem er einen möglichst privaten Charakter gab (220, 2/6), bat er Mauritius, « durch weitherzige Interpretation oder durch Abänderung die Härte dieses Gesetzes zu mildern » (221, 33/222, 1). Das Schreiben selbst sandte er nicht auf dem offiziellen Weg über den Geschäftsträger in Konstantinopel, sondern an den kaiserlichen Leibarzt mit der Bitte, es seinem Herrn « in günstiger Stunde geheim » — Ep 3, 64 (1, 226, 6/7) ... *vestra gloria opportunum tempore secreta suggestionem meam ei (imperator) offerat* — zu überreichen. « Denn », schrieb Gregor, « Ihr dient ihm in vertrauter Weise und könnt ihm offener und freier sagen, was seiner Seele heilsam ist. In gar vielen Dingen wird er beansprucht, und sein Geist ist kaum je von schwerer Sorge frei. So sprich denn Du wenigstens, glorreichster Sohn, für Christi Sache ! Wirst Du erhört, so hast Du die Seele des Kaisers und die Deine gewonnen. Hört man Dich nicht, so hast Du den Gewinn wenigstens für die Deine gemacht » (7/11). In einem späteren Brief, Ep 5, 46 (1, 345/6), mahnte Gregor seinen vornehmen Freund zu einem Leben christlicher Liebe als der Wurzel aller guten Werke und dankte ihm für die empfangenen Unterstützungsgelder, indem er mit besonderem Nachdruck das verborgene Almosen betonte. « Weil aber derjenige », so fügte er bei (345, 32/346, 6), « der mit Freimut etwas zu sagen wagt, mehr liebt, so habe ich noch etwas wie eine Klage » gegen Dich. Du hast « die Gabe des Geistes und die Gabe der irdischen Güter, die Gabe der Barmherzigkeit und der Liebe von der Heiligen Dreifaltigkeit empfangen » und bist « dennoch unablässig in weltlichen Geschäften verstrickt, von beständigen (kaiserlichen) Aufzügen in Anspruch genommen » und versäumst es, « täglich die Worte des Erlösers zu lesen. Was ist aber die Heilige Schrift anders als ein Brief des allmächtigen Gottes an seine Kreatur ? » Und sicher, wo Du auch « weilen und einen Brief des irdischen Kaisers » erhalten würdest, würdest Du « nicht ruhen oder den Augen Schlaf gewähren », ehe Du wüßtest, was Dir der irdische Kaiser schrieb. Nun hat aber « der Kaiser des Himmels, der Herr der Menschen und Engel für Dein Leben Dir seine Briefe geschickt, und dennoch versäumst Du es, glorreichster Sohn, eben diese Briefe mit brennendem Eifer zu lesen. Befeißige Dich also, ich bitte Dich, täglich die Worte Deines Schöpfers zu betrachten ; lerne das Herz Gottes in den Worten Gottes erkennen, damit Du desto inbrünstiger nach dem Ewigen trachtest und damit Euer Gemüt durch größere Sehnsucht nach den himmlischen Freuden entflammt werde ... » Als Theodor zwei Jahre darauf wieder Geld für die Gefangenen und Armen opferte, aber kein Schreiben für den Papst mitschickte — offenbar getraute er sich nicht

Gregor an den comes Narses richtete, bestellte er stets seine Grüße an Bekannte am Kaiserhof¹. Wie wenig er aber sonst von der Moral des

auf die Mahnungen einzugehen —, antwortete Gregor in Ep 7, 25 (1, 470) ungemein geschickt und klug: Er habe sofort die Ursache dieses Schweigens erraten. Theodor hätte durch sein gutes Werk nicht mit Menschen, sondern einzig und allein zum Herrgott reden wollen. Dann belehrte ihn Gregor — der Form nach war es ein Lob, dem Inhalte nach eine Ermahnung — über die rechte Verwertung des Reichthums, wünschte ihm die Gunst des Kaiserhofes, aber so, daß sie ihn zum Himmel führe, und schickte ihm, wie er das häufig tat, als Geschenk einen (goldenen) Petruschlüssel, worin Eisenstaub von seiner Martyrerkette war: «damit das», so schloß er den Brief, «was den Hals des Apostels zum Martyrium gefesselt hielt, Euren (Hals) von allen Sünden befreie.»

Über Gregors Gewohnheit, einen Petruschlüssel oder ein Kreuzchen mit eingelassenem Eisenstaub aus der Martyrerkette des Apostelfürsten zum Geschenk zu geben, vgl. neben der bereits genannten Stelle aus Ep 7, 25 (1, 470, 31/3) noch:

Ep 1, 29 (1, 42, 12/4) *Praeterea sacratissimam clavem a s. Petri Apostoli corpore vobis transmissi, quae super aegros multis solet miraculis coruscare; nam etiam de eius catenis interius habet. Eaedem igitur catenae, quae illa sancta colla tenuerunt, suspensae vestra colla sanctificent.*

Ep 3, 33 (1, 192, 1/2) *Transmisimus vero beati Petri apostoli benedictionem, crucem parvulam, cui de catenis eius beneficia sunt inserta . . .* Ferner Ep 1, 25 (1, 39, 12/3); 1, 30 (1, 43, 9/11); 3, 47 (1, 204, 1/2); 4, 27 (1, 262, 13); 4, 30 (1, 263/6); 6, 6 (1, 385, 19/20); 7, 23 (1, 468, 14/5); 7, 25 (1, 470, 31/3); 8, 33 (2, 36, 18/9); 9, 147 (2, 149, 9); 9, 228 (2, 224, 36/7); 9, 229 (2, 226, 1/2); 11, 43 (2, 317, 8/10).

¹ Vgl. Ep 1, 6 (1, 9, 1/2); 3, 63 (1, 225, 4/6); 6, 14 (1, 394, 4/5); 7, 27 (1, 473, 27/8; 474, 1/2). In ähnlicher Weise ließ Gregor auch durch die patricia Rusticiana seine Grüße ausrichten; vgl. Ep 2, 27 (1, 124, 7/8); 4, 44 (1, 279, 26/280, 1); 8, 22 (2, 24, 6/9); 11, 26 (2, 289, 20/2); 13, 26 (2, 392, 5/7).

Durch Narses hörte Gregor vom seligen Heimgang der Hofdame *Esychia*, Ep 7, 27 (1, 473, 25/7), und durch ihn ermahnte er auch die Dame *Domnica*, welche sich aus dem Palastleben als *praeposita* ins Kloster zurückgezogen hatte. Narses möge dafür sorgen, schrieb Gregor wegen *Domnica*, daß sie nun allem Weltgetriebe fern bleibe, nachdem sie nicht mehr gezwungen sei, am kaiserlichen Hof zu dienen. Sie dürfe sich ja nicht nach außen zerstreuen, sondern müsse für den Dienst Gottes so viele Seelen gewinnen, als in ihren Kräften stehe, damit jene die Gabe der Reue erhalten und sie selber die Vergebung der Sünden. Denn weil auf dieser Welt kein Mensch ohne Sünden sei, wage er zu behaupten, daß auch sie ihre Sünden habe (28/39). Der gleiche Brief brachte übrigens auch für Narses manchen Wink und mutet fast wie eine leise Vorbereitung auf das Sterben an. Schon zwei Jahre zuvor, Ep 5, 46 (1, 346, 12/5), hatte ihn Gregor dem kaiserlichen Leibarzt dringend empfohlen und noch früher einmal — der Brief ist nicht erhalten; in Ep 3, 63 (1, 224, 19/20) macht Gregor dem Narses davon Mitteilung — für seine bereits geleistete, wohl ärztliche Obsorge eigens gedankt. Nun schloß er den Brief nicht mit dem Wunsche nach körperlichem Wohlergehen oder längerem Leben, sondern mit der Bitte an Gott, Narses in die himmlischen Reiche aufzunehmen, wenn für ihn die Stunde gekommen sei, Ep 7, 27 (1, 474, 20/1).

Mit der gleichen Post, Ep 7, 22 (1, 464/5), gedachte Gregor noch einer anderen Hofdame, der *cubicularia Augustae, Gregoria*. Schon vor Jahren hatte er sie einmal in einem Brief, Ep 2, 27 (1, 124, 8), an die patricia Rusticiana begrüßt. Der Erfolg blieb nicht aus. *Gregoria* schrieb ihm und bekannte sich einer großen

Hoflebens und der Kaiserstadt begeistert war, zeigt, abgesehen von den Briefen, in denen er die sittlichen Gefahren des Staatsdienstes schilderte¹, die Korrespondenz mit der *patricia Rusticana*². Aber auch hier war es nicht ein weltlicher Vorteil, der ihn zu diesem Briefwechsel veranlaßte, sondern nur die Verantwortung für das ewige Heil seiner Jugendgespielin, deren Aufenthalt in der weltlichen Stadt ihn mit banger Sorge erfüllte³.

Zahl von Sünden schuldig, Ep 7, 22 (1, 464, 23/4). Gregor richtete sie auf und wies sie mit einer Feinfühligkeit ohnegleichen auf Maria Magdalena hin, der viel vergeben ward, weil sie viel geliebt habe. Als öffentliche Sünderin, mit Händen, die durch Schandtaten befleckt waren, habe sie die Füße des Heilands umfassen dürfen, und am Ostermorgen habe sie in Tränen *den* lebend zu sehen verdient, den sie unter den Toten suchte. Sie sei es auch gewesen, welche die Auferstehung des Herrn den Jüngern berichten konnte. Dagegen sei es ganz verkehrt, fuhr Gregor weiter, wenn Gregoria so lange auf ihn eindringen wolle, bis er aus einer Offenbarung um die Vergebung ihrer Sünden wisse. Das sei zu schwierig, weil er dessen nicht würdig sei, und auch nutzlos, weil sie der Vergebung ihrer Sünden nicht eher sicher sein dürfe, als bis sie am letzten Tage ihres Lebens die Sünden nicht mehr zu bereuen vermöge. Sogar Paulus, der himmlische Worte vernahm, hätte nicht aufgehört seinen Leib zu züchtigen, *damit ich nicht vielleicht, wenn ich anderen gepredigt habe, selbst verworfen werde* (1 Cor 9, 27).

¹ Vgl. Ep 7, 26 (1, 471/2), an einen gewissen Andreas, und Ep 9, 6 (2, 45), an den Expräfekt Quertinus. Zu letzterem siehe auch E. CASPAR (39), S. 418.

² Ep 2, 27; 4, 44; 8, 22; 11, 26; 13, 26.

Der *patricia Rusticana* stand Gregor seit seiner Jugendzeit nahe und war ihr vielleicht durch Verwandtschaft verbunden. Sie lebte mit Tochter, Schwiegersohn und Enkel schon lange in Konstantinopel. Den Rückweg nach Rom, wo ihr Haushalt in Händen von Nichten verblieb, hatte die vornehme Emigrantin nicht mehr gefunden. Vgl. dazu E. CASPAR (39), S. 362/3.

³ Eindringlich mahnte Gregor *Rusticana*, Ep 2, 27 (1, 123), den Plan einer Wallfahrt zu den heiligen Stätten am Berge Sinai bald zu verwirklichen. Gute Vorsätze müsse man ausführen, bevor der böse Feind durch Vorspiegelung von Hindernissen deren Erfüllung vereitle. Sobald der Sinn wieder mit weltlichen Dingen erfüllt sei, komme das heilsame Vorhaben nicht mehr zustande. Solchen Hindernissen müsse sie zuvorkommen, « damit sie hienieden beruhigt leben dürfe und drüben das himmlische Reich besitze » (123, 24/5). Als *Rusticana* dann, von der Wallfahrt heimgekehrt, Gregor Bericht erstattete, schrieb er in Ep 4, 44 (1, 279, 17/25) zurück: « Glaubt mir, ich hätte gerne mit Euch ziehen, aber nicht mit Euch zurückreisen wollen. Ich kann es nur schwer begreifen (wenn Ihr schreibt), daß Ihr an den heiligen Stätten waret und daß Ihr viele Väter gesehen habt. Denn ich meine, wenn Ihr sie gesehen hättet, Ihr hättet sicher nicht so schnell nach der Stadt Konstantinopel zurückkehren können. Aber da die übergroße Liebe zu jener Stadt in keiner Weise aus Eurem Herzen gewichen ist, argwöhne ich, daß Eure Exzellenz die heiligen Stätten, die sie mit dem leiblichen Auge sah, nicht mit dem Herzen erfaßt hat. Aber der allmächtige Gott erleuchte Euren Sinn mit der Gnade seiner Barmherzigkeit; er schenke Euch weise Einsicht und lasse Euch ermessen, wie flüchtig alle weltlichen Dinge sind. Denn während wir so reden, eilt die Zeit; überraschend kommt der Richter, und schon ist der

Das vertiefte Studium dieser Briefe, aus denen in den Anmerkungen zu den vorangehenden Seiten wichtigste Stellen mitgeteilt wurden, spricht laut für die moraltheologische Gewandtheit, mit der Gregor die Pflichten des sittlichen Lebens unter erschwerten Umständen zu wahren und zu lehren verstand. Wollte man das Zusammenspiel von Psychologie und Moral, wie es sich bei Gregor bietet, wirklich erschöpfen, so müßte man sein großes Briefregister unter diesem Gesichtspunkt eigens durchgehen. Denn abgesehen von einigen Schreiben, die mehr oder minder Formel waren, entledigte sich Gregor fast keiner brieflicher Geschäfte, ohne den einen oder anderen trefflich gewählten und persönlich bezogenen Satz dem übrigen Inhalt des Schreibens einzuflechten. Auch die Briefe¹, die er an die Frankenkönige und selbst an die finstere Regentin-Mutter, die blutbefleckte Brunichilde richtete, waren nicht nur politische Schachzüge oder inhaltsleere Lobsprüche,

Augenblick da, wo wir die Welt, da wir freiwillig nicht wollten, wider unseren Willen verlassen müssen.» Zwei Jahre später mahnte Gregor wieder, Ep 8, 22 (2, 23, 14/7) : « Ich erinnere mich, schon vorlängst Eurer Exzellenz geschrieben und mehrmals darauf gedrungen zu haben, daß sie sich doch beeile, die Schwellen des Apostelfürsten Petrus wieder zu sehen. Worin nur dieser große Reiz der Stadt Konstantinopel liegt, daß man Rom so vergessen kann, weiß ich wirklich nicht. Bis jetzt wenigstens habe ich in dieser Sache bei Euch nichts erreicht ! » Als Gregor wieder schrieb, Ep 11, 26 (2, 287/9), war die *patricia Rusticiana* schon kränklich geworden. Er dankt ihr für Geschenke und Almosen, erzählt aus dem St. Andreaskloster, wohin er die Almosen gegeben hatte, von wunderbaren Ereignissen, die ausschließlich über die Themen : Sündhafte Verfehlung, ehrliches Bekenntnis, vollständige Besserung handelten, und empfahl sie dem Schutze Gottes, « an Seele und Leib, in jedem Haus » (289, 19). In seinem letzten Brief an *Rusticiana*, Ep 13, 26 (2, 391/2), schrieb Gregor noch, er bete, damit der allmächtige Gott, der ihre körperlichen Leiden zum Heile der Seele sende, « durch die Schmerzen, welche ein Ende nehmen », ihr dereinst « Freude ohne Ende verleihe » (391, 22). Und nach einigen persönlichen und geschäftlichen Anliegen schloß er mit den Worten : « Von Eurer Rückkehr (nach Rom), was soll ich da schreiben, da Ihr doch wißt, wie sehr ich mich darnach sehnte ? Aber wenn ich die Geschäfte und Verpflichtungen erwäge, muß ich daran verzweifeln. Darum bitte ich den Schöpfer aller Dinge, daß er Euch, wo Ihr Euch immer befinden werdet und wo Ihr jetzt wirklich seid, mit seinem ausgestreckten Arme schütze und vor allen Übeln bewahre » (392, 7/10).

¹ An *Childebert II.*, den König von Austrasien und Burgund (Sohn der Brunichilde aus erster Ehe mit Sigibert), schrieb Gregor Ep 5, 60 ; 6, 6 ; an dessen Söhne *Theodebert II.*, König von Austrasien, und *Theoderich II.*, König von Burgund (Gregor nennt Theoderich vor Theodebert), gemeinsam Ep 6, 49 ; 9, 215. 226 ; an Theodebert allein Ep 11, 50 ; an Theoderich allein Ep 11, 47 ; 13, 9. Die Regentin-Mutter Brunichilde, welche Sohn und Enkelkinder überlebte, erhielt Ep 6, 5. 55. 57 ; 8, 4 ; 9, 212. 213 ; 11, 46. 48. 49 ; 13, 7 ; und der spätere König des Gesamtreiches *Chlotar II.*, der große Gegenspieler und Schwager der Brunichilde (aus ihrer zweiten Ehe mit Meroweich) Ep 11, 51.

sondern zeigten diesen Herrschern deutlich, was sie sein sollten, wenn sie auch nicht immer bestätigten, was sie waren ¹. Die ausgewählten Beispiele ² mögen indessen genügen, um in ihrem Lichte nochmals die Nachgiebigkeit Gregors gegenüber Venantius, die ihm E. CASPAR ³ vorhält, « mit seiner unerbittlichen Strenge im Falle der Tochter eines magister militum » kritisch zu vergleichen.

Den Fall dieser Tochter erledigte Gregor mit zwei zur gleichen Zeit geschriebenen Briefen ⁴. Später kam er nie mehr darauf zurück. Es läßt sich deshalb nicht entscheiden, ob er mit der Zeit nicht einen mildern Weg eingeschlagen hätte, wenn sich erneute Schwierigkeiten ergeben hätten. Die näheren Umstände sind außerdem dunkel. Gregor schrieb von einem dreisten Brief ⁵, den die Tochter an ihn gerichtet habe. Von seinem Inhalt aber verlautete er nichts, sondern tadelte nur den zuständigen Bischof und den dortigen Defensor, weil sie nicht rechtzeitig die nötigen Maßnahmen getroffen hätten. Allerdings ging Gregor strenge vor, auch wenn er deutlich betonte, daß der Kloster-eintritt dieser Tochter vollständig frei ⁶ gewählt war. Wahrscheinlich war Gregor durchaus überzeugt, daß seine Maßnahmen der flüchtigen Nonne nur zum seelischen Heil gereichten. Etwas anders lag die Sache bei Venantius. Der vornehme Mann hatte sein Gelübde wohl schon vor dem Regierungsantritt Gregors gebrochen ⁷ und war ganz von weltlich gesinnten Ratgebern beeinflusst. Mit der Weisheit der göttlichen Offenbarung vermochte Gregor hier nicht mehr durchzudringen. Wohl suchte er, wie Caspar richtig festgestellt ⁸, « tiefbekümmert » seinen einstigen Freund zuerst « mit vielen Bibelsprüchen zu überzeugen, wie verwerflich sein Schritt » gewesen sei. Doch wenn sein Brief, fuhr Gregor weiter ⁹,

¹ Anders G. J. TH. LAU (77), S. 192; vgl. auch E. CASPAR (39), S. 496. Caspar macht S. 500 darauf aufmerksam, wie Gregor in seinen letzten Schreiben an Brunichilde — vgl. besonders Ep 11, 46 (2, 318/9); 11, 49 (2, 321/2) — ernste und mahnende Töne anschlägt, um das Gewissen der Königin, die ihre Sache zusammenbrechen sah, aufzurütteln und zu packen.

² Siehe auch die Briefe an die Langobardenkönigin Theodelinde: Ep 4, 4. 33; 9, 67; 14, 12.

³ E. CASPAR (39), S. 421. — Vgl. oben S. 87/8.

⁴ Ep 8, 8. 9 (2, 10/1. 11/2).

⁵ Ep 8, 8 (2, 10, 27) *perversam epistolam*.

⁶ Ep 8, 9 (2, 11, 27/8) *proiectis quas sponte assumpsit religiosis vestibus*.

⁷ Ep 1, 33 (1, 45, 12/3) *Multi hominum stulti putaverunt, quod si ad ordinem episcopatus eveherer vos alloqui ac per epistolas frequentare recusarem*.

⁸ E. CASPAR (39), S. 421. Ep 1, 33 (1, 45/7).

⁹ Ep 1, 33 (1, 47, 5/10).

bei Venantius ankomme, würden die «Freunde» zusammentreten und die literarisch gebildeten Klienten herbeigerufen, und man suche dann Rat über Lebensfragen bei denen, die des Todes Fürsprecher sind . . . Darum zitierte Gregor wohlweislich, um, wie er sagte, «auch mit einem weltlichen Schriftsteller (zu Venantius) zu reden», fast wie zur Beschämung Seneca: «Mit den Freunden soll man alles prüfen, doch vorher die Freunde selbst!»¹ Bis dahin fand auch Caspar Gregors Verhalten offenbar völlig in Ordnung. Dann aber macht er darauf aufmerksam², daß Gregor durch fortwährende Nachgiebigkeit einen Konflikt mit der angesehenen und einflußreichen Familie durchaus vermeiden wollte, selbst als es sich um Zwistigkeiten über die kirchlichen Patrimonien handelte. Als Beweis erwähnt er einen Brief³ an Italica, die Gattin des Venantius, vom Jahre 593, ferner die beiden, drei Jahre später geschriebenen Briefe⁴ zur Beilegung der mit Waffengewalt ausgetragenen Streitsache gegen Bischof Johannes von Syrakus, endlich den vertrauten Briefwechsel mit dem von Altersleiden geplagten Ehepaar⁵ und die Bemühungen um die hinterlassenen Töchter⁶, deren Erbe vom Zugriff der staatlichen Behörde bedroht war. Ein Versuch, durch Bischof Johannes⁷ auf den sterbenskranken Venantius im Sinne der Rückkehr zur Mönchskutte einzuwirken, sei, sagt Caspar, das einzige gewesen, was noch an das anfangs so heftige Aufbegehren Gregors erinnerte.

Bei der Beurteilung solcher Stellen hat man fast immer übersehen, wie sehr sich Gregor selbst der Gefahr bewußt war, die in seiner Handlungsweise lag. Ja man darf wohl behaupten, daß der Widerstreit zwischen dem Eifer konsequenter Strenge und der Milde gütiger Nachsicht für Gregor eine Hauptschwierigkeit des Lebens bildete. Begreiflich, denn es handelte sich hier um ein Menschheitsproblem, das den praktisch eingestellten Moralthologen mit besonderer Wucht bewegen mußte. Gregor sprach häufig davon; und mehr als einmal bekannte er, daß der Mensch leicht versucht sei, gegenüber den Großen der Welt in ungerechtfertigter Weise Nachsicht zu üben. Wenn er darum in seinen offiziellen Briefen etwa betonte, daß er zwar gewillt

¹ Vgl. oben S. 66/7.

² E. CASPAR (39), S. 421/3.

³ Ep 3, 57 (1, 216/7).

⁴ Ep 6, 40. 41 (1, 416. 417).

⁵ Ep 9, 232 (2, 227/8); dazu Ep 11, 18 (2, 279/80).

⁶ Ep 11, 23. 59 (2, 284. 345/6).

⁷ Ep 11, 25 (2, 285/6).

sei alles zu ertragen, aber nur « insoweit es ohne Versündigung möglich » sei ¹, oder auch, daß er wohl « noch eine kurze Zeit warten », aber dann « mit kanonischer Strenge vorgehen werde » ², so war das ohne Zweifel ein leiser Ausdruck jener unsicheren Befangenheit, die ihn immer dann überkam, wenn es galt, in kluger Weise sowohl « dem Kaiser zu gehorchen » als auch « um der Sache Gottes willen das nicht zu verschweigen, was er innerlichst dachte » ³. Besonders bezeichnend ist ein Abschnitt der *Mor* ⁴, in dem Gregor am Beispiel des Elias und des Paulus darlegte, daß auch jene Männer, in denen Gottes Gnade große Dinge wirkte, wieder von der Menschenfurcht befallen wurden. Und wenn er dann, wie noch an zahlreichen anderen Stellen, dazu bemerkte, daß Gott solche Prüfungen der Demut wegen auch trotz der gewährten mystischen Beschauung zulasse, so redete er dabei wohl aus der eigenen Erfahrung. Zwar nannte Gregor auch andere Prüfungen, aber diesen Widerstreit zwischen eifernder Strenge und milder Nachsicht (gegenüber wehrlosen und gegenüber einflußreichen Persönlichkeiten) hob er stets mit besonderem Nachdruck hervor. Denn hier mußte er, wie kaum in einer anderen Frage, selbst nach der richtigen Mitte ringen. In den Briefen an Kaiser Phokas ⁵, die man schon öfters als « kriechend » betitelt hat ⁶, tritt diese Tatsache deutlich hervor, wiewohl auch dort die grundsätzlichen Forderungen nicht verleugnet sind. Aber es war auch sonst für Gregor manchmal schwer, gegenüber den weltlichen Großen das rechte Wort zu finden, ohne sie in der Seele zu verletzen, die er doch als oberster Seelenhirte vor allem retten wollte.

Was die fragliche Briefreihe an Venantius und seine Familie betrifft, kann man darum die Sache auch anders beurteilen, als Caspar es tut.

¹ Ep 11, 29 (2, 300, 12) ... in quantum sine peccato nostro portamus.

² Ep 5, 39 (1, 329, 18/9) aliquantulum exspecto ... exercere in eo districtiorem canonicam nullo modo cessabo.

³ Vgl. Ep 3, 61 (1, 222, 5/6) Utrobique ergo quae debui exsolvi, qui et imperatori ob obedientiam praebui, et pro Deo quod sensi minime tacui.

⁴ *Mor* 19, 6, 9/12 (76, 100/3).

⁵ Ep 13, 34. 41 (2, 396/7. 403/4) ; vgl. Ep 13, 1 (2, 364/5). An die Kaiserin Leontia schrieb Gregor Ep 13, 42 (2, 404/5).

⁶ Vgl. F. GÖRRES (56).

E. CASPAR (39), S. 489, erkennt den Grund des päpstlichen Verhaltens, abgesehen von der « offiziösen Typik solcher Schreiben zum Regierungswechsel », hauptsächlich in der auf Italien und Rom eingestellten Beurteilung der Sachlage, ferner in der Hoffnung auf größere Bewegungsfreiheit, sowohl kirchlich (Titelstreit, Istrisches Schisma) als auch politisch (Annäherung gegenüber den Langobarden). — Trotzdem wird man das persönliche Moment nicht unterschätzen dürfen.

Denn das Vorgehen Gregors ist kaum wesentlich von der sonst gelobten Taktik gegenüber höfischen Kreisen entfernt. Auch bei Venantius bangte Gregor einzig und allein um das Heil seiner Seele. Er ging den Weg der Milde, aber deshalb, um ihn zu bekehren. Der herzliche Briefwechsel mit dem alternden Ehepaar lag bestimmt in dieser Linie: « ... Ihr sollt Euch wegen Eurer Kränklichkeit nicht zu sehr betrüben. Wendet vielmehr, wie es einsichtsvollen Edelleuten wohl geziemt, Eurer ganzes Streben auf die Pflege Eurer Seelen hin und fürchtet das strenge Gericht Gottes um so mehr, je näher es rückt. Trachtet mit allem Eifer nach jener Frömmigkeit, von der geschrieben steht, daß sie eine Verheißung für das gegenwärtige und das zukünftige Leben habe (1 Tm 4, 8) »¹. Wenn E. CASPAR behauptet, daß Gregor der großen Weltdame gewiß so wenig gewogen war, wie sie ihm², so ist das keineswegs richtig. Gregor sah auch ihre Seele, sonst hätte er in jenem « Brief³ voll Feinheit und Eleganz », der übrigens in seiner Art ungemein deutlich war, nicht geschrieben: « Damit Ihr aber, glorreichste Tochter, daraus — es handelt sich um Gregors Stellungnahme wegen des Patrimonienstreites — nicht schließt, daß wir uns gegen ein Einvernehmen überhaupt ablehnend verhalten, haben wir unserem nach Sizilien gehenden Diakon Cyprian aufgetragen, daß er aus unserer Vollmacht mit Euch ein Abkommen treffen soll, wenn Ihr etwas heilsam und ohne Schaden Eurer Seele anzuordnen verfügt. »⁴ Was den letzten Versuch Gregors betrifft⁵, durch Bischof Johannes auf den sterbenskranken Venantius einzuwirken, so gleicht er beinahe einer « Verzweiflungstat », die eindeutig zeigt, wie sehr ihm die Sache zu Herzen ging: « Vor allem anderen soll Eure Heiligkeit jene erste Sorge ja nicht vernachlässigen, sondern an die Seele (des Venantius) denken; sie soll ihn ermahnen und bitten, ihm das furchtbare Strafgericht Gottes vor Augen stellen und ihm die unaussprechliche Barmherzigkeit Gottes verheißen. Möchte er (Venantius) doch wenigstens am Ende des Lebens noch zu seinem Ordenskleide zurückkehren, damit die Schuld einer so großen Verfehlung ihm beim ewigen Gerichte nicht entgegentrete. »⁶ Schon im Monat zuvor hatte Gregor persönlich an Venantius geschrieben⁷. Sein Brief

¹ Ep 9, 232 (2, 228, 9/13).

² E. CASPAR (39), S. 421.

³ Ep 3, 57 (1, 216/7).

⁴ Ebd. (217, 7/11).

⁵ Ep 11, 25 (2, 285/6).

⁶ Ebd. (285, 29/286, 2).

⁷ Ep 11, 18 (2, 279/80).

war eine tiefenste, in jeder Hinsicht ungeschminkte Gewissenserforschung und eine flehentliche Bitte zur Umkehr, damit die Qual der jetzigen Krankheit doch nicht zum Anfang der kommenden Höllenstrafe werde. Daß sich Gregor auch um die hinterbliebenen, verheirateten Töchter annehmen wollte¹, war mindestens ein menschlich feines Mittel, um so vielleicht das zu erlangen, was er auf anderem Wege nicht erreichte. Ob Gregors Bemühungen noch von Erfolg gekrönt waren, läßt sich mit Sicherheit nicht entscheiden. Wenigstens sah er sich veranlaßt, nach dem Tode des Venantius nicht nur für das Erbe seiner Töchter, sondern auch für ihr sittliches Leben zu sorgen². Sicher hätte Gregor gegen Venantius mit kirchlichen Strafen einschreiten können. Er tat es mit Rücksicht auf dessen Seele nicht, wie er auch in anderen Fällen damit sehr zurückhaltend war. Denn, so lehrte er ja selbst, gewisse Sünder dürfe man nicht anders als mit der größten Vorsicht ermahnen³.

Auch die politischen Ereignisse und Gegebenheiten im Bereiche der Staatskirche, an denen Caspar (in Anlehnung an die Venantius-Briefe) Gregors Nachgiebigkeit gegenüber dem Kaiser beleuchtete⁴, müssen in dieser Weise ergänzend beurteilt werden. Denn man darf die sittlichen Ziele, welche Gregor trotz seiner Nachgiebigkeit und sehr oft sogar durch seine Nachgiebigkeit verfolgte, ja nicht übersehen. Sie sind die treibenden Kräfte seines Handelns. Man muß nur die Texte durchgehen, welche Caspar selbst zitiert, um zu erkennen, wie besorgt Gregor auf die Seele jedes einzelnen, auch auf die des Kaisers⁵, achtete. Und es ist durchaus möglich, daß Gregor im Titelstreit⁶ mit dem Patriarchen von Konstantinopel letztlich deswegen schweigend nachgab, weil er einsah, daß man ihn nicht verstand und daß sogar jene, die ihm ehrlich gehorchen wollten, gerade das Gegenteil von seinen Forderungen erfüllten⁷. Nur einmal trat Gregor in offenen Widerspruch zum Kaiser⁸, als er eigenmächtig und gegen dessen Regierungsziele mit den Lango-

¹ Ep 11, 23 (2, 284) ; 11, 25 (2, 286, 2/27).

² Ep 11, 59 (2, 345/6).

³ Vgl. oben S. 84.

⁴ Siehe oben S. 88, besonders Anm. 5.

⁵ Vgl. etwa E. CASPAR (39), S. 467.

⁶ Die ältere Literatur dazu findet sich verzeichnet bei G. KRÜGER, Johannes IV., Ieiunator, in Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Bd. 9, S. 302. Vgl. dazu noch besonders S. VAILHÉ (140) ; ferner die Literatur, welche E. CASPAR (39), S. 452/65, zitiert.

⁷ E. CASPAR (39), S. 462/3. Vgl. besonders Ep 8, 29 (2, 31, 17/32).

⁸ Ep 5, 36 (1, 317/20).

barden Frieden schloß¹. Aber es ist bezeichnend, daß ihn dabei nicht in erster Linie kirchenpolitische Absichten bewogen, sondern das ewige Heil eines ganzen Volkes, das er durch seine Englandmissionäre bekehren wollte.

So war Gregor der Große nicht nur durch familiäre Abstammung und persönliche Gewandtheit den Mächtigen des Reiches und selbst dem Kaiser ein ebenbürtiger Widerpart², sondern in höherem Maße noch durch seine christlich-sittlichen Forderungen, die er mit vollendetem Takt nachdrücklich zu wahren verstand. Als Moraltheologe war er ein weiser Lehrer der christlichen Lebensform. Mit großem Geschick und feiner Einfühlungsgabe wußte er die unverrückbaren sittlichen Wahrheiten des Glaubens darzustellen und für die zeit- und charakterbedingten Eigenheiten der verschiedensten Menschen, die er trefflich beobachtete, moralpsychologisch klug auszuwerten. Wenn Gregor auch stark in der Richtung des asketischen Weltfluchtideals arbeitete, so war er in seiner Art doch bahnbrechend und ist darum für alle Zeiten Vorbild und Fundgrube einer lebensnahen, aber streng grundsätzlichen Moraltheologie geworden.

¹ E. CASPAR (39), S. 471/87; speziell S. 479/81.

² Vgl. E. CASPAR (39), S. 346/7.

II. TEIL

Moraltheologischer Lehrgehalt der Schriften Gregors

Da Gregor der Große nur soweit Theologe war als Katechet, bieten seine Schriften keine umfassende Darstellung der Moral¹. Die einzelnen moraltheologischen Fragen sind in den verschiedenen Werken zerstreut und je nach dem praktischen Bedürfnis mehrmals und eingehend behandelt², oder nur gelegentlich und kurz berührt. Trotzdem soll im Folgenden versucht werden, das moraltheologische Gedankengut Gregors nach Umfang und Gegenstand darzustellen. Ohne die Zusammenhänge, welche Gregor bietet, willkürlich auseinanderzureißen, wird sich diese Gesamtschau nicht jeder gregorfremden³ Systematik enthalten können. In drei Kapiteln, von der Zweckbestimmung des Menschen, vom Weg der Gnade und der Tugend und von der Verirrung des Menschen in der Sünde, sollen alle wesentlichen Fragen der Moral nach Gregor dem Großen behandelt werden⁴. Die Vorteile einer größeren Einfachheit und Übersichtlichkeit werden diesen Aufbau⁵ sicher rechtfertigen.

¹ Vgl. oben S. 67.

² Jene Fragen, die für Gregor aus irgend einem Grunde aktuell waren, kommen daher nicht nur in den Briefen vor, in denen er sich eigens damit befassen mußte, sondern für gewöhnlich auch in dem einen oder anderen der übrigen Werke, an denen er gerade schrieb, oder mit deren Herausgabe er beschäftigt war. Umgekehrt verwertete Gregor mit Vorliebe jene Gedankengänge, die er in seinen größeren Schriften ausführte, wieder als moralische Unterweisungen an die verschiedenen Adressaten seiner Briefe. Die Zusammenhänge wenigstens sind auffallend.

³ Vgl. oben S. 67.

⁴ Aus Gründen der Vollständigkeit und der inneren Geschlossenheit müssen z. T. auch solche Fragen zur Darstellung kommen, die schon von anderen Autoren bearbeitet wurden. Im allgemeinen geschieht dies zusammenfassend und ergänzend, während den unbehandelten und strittigen Problemen eine größere Breite zugemessen wird. Vgl. besonders F. H. DUDDEN (46), Bd. 2, S. 285/443; G. J. TH. LAU (77), S. 328/553; F. LIEBLANG (85), S. 44/99; C. WOLFSGRUBER (155), S. 417/581.

⁵ Über Gedankenverbindungen und Problemkreise, die Gregor besonders geläufig waren, vgl. S. 28/37.

1. Kapitel

Die Zweckbestimmung des Menschen

Obwohl die Menschheitsfrage vom Zweck des irdischen Lebens im Mittelpunkt der Lehre und Wirksamkeit Gregors steht ¹, muß man die grundsätzlichen Darlegungen und vorab die spekulativen Erörterungen mühsam aus vereinzelt Stellen zusammensuchen. Denn Gregor schrieb darüber fast nur konkret ². Die Theorie fließt spärlich und karg, und nirgends ist das ganze Problem thematisch behandelt. Anders steht es um dessen praktische Elemente. An ihnen sind Gregors Schriften äußerst reich. Aber diese moraltheologisch wertvollen Gedanken sind nur lose verbunden und nie zu einem Ganzen vereint. Dafür sind sie um so ergiebiger ausgewertet und dem sittlichen Leben fruchtbar gemacht.

1. Berufung des Menschen als Ebenbild Gottes zum ewigen Leben

Gott hat den Menschen, lehrt Gregor ³, wie die übrigen Geschöpfe aus nichts geschaffen ⁴. Aber er hat ihn nicht durch sein bloßes Machtwort ins Dasein gerufen, sondern als vernünftiges Wesen besonders ausgezeichnet und wie durch einen eigenen Ratschluß nach seinem Bilde geformt ⁵. Durch die Vernunft übersteigt der Mensch alle übrigen

¹ Vgl. oben S. 28.

² Ebd.

³ Ausführliches über die Lehre Gregors vom Menschen siehe bei F. H. DUDDEN (46), Bd. 2, S. 374/92, wo allerdings auch eine Anzahl weiterer Fragen mitbehandelt sind.

⁴ Mor 5, 24, 63 (75, 713) *Omnis ... creatura ... ex nihilo facta est.* Dazu zählt Gregor sogleich auch die *rationalis creatura*. Vgl. Mor 5, 24, 63 (75, 713/4).

HEz 2, 8, 8 (76, 1033) ... *quia ex terra factus es, terra vero ex nihilo, tu es creatus ex nihilo.*

⁵ Mor 9, 49, 75 (75, 900) ... *rationalis creatura condebatur, quasi cum consilio facta ... Quasi per studium de terra plasmatur ... non per iussionis vocem ... ad conditoris imaginem ...* Vgl. unten, S. 109, Anm. 1, den vollständig angeführten Text.

Dinge der sichtbaren Schöpfung¹. Alles in der Welt ist für ihn geschaffen². Er ist *imago* und *similitudo Dei*³, die anderen, ihm untergeordneten Wesen sind nur *vestigia Creatoris*⁴. Als *omnis creatura*⁵ teilt der Mensch seine Natur zwar mit der Welt der Gesteine, Pflanzen und Tiere, aber er besitzt überdies geistige Erkenntnis, ähnlich wie die Engel⁶. So ist der Mensch Geist und Fleisch⁷, eine Einheit aus beidem⁸, ganz von Gott geschaffen⁹.

¹ Mor 25, 1, 1 (76, 319) Ipsa humanae conditionis qualitas indicat quam longe rebus ceteris praestat. Nam collata homini ratio asserit quantum omnia quae vel vita, vel sensu, vel ratione carent, natura rationalis antecedit.

Vgl. Mor 10, 13, 23 (75, 934) ... insensatis animalibus homo longe sit melior... Mor 21, 15, 23 (76, 203) Homo ... animalibus irrationabilibus ... natura praelatus est.

² HEv 29, 2 (76, 1214) ... propter quem (scil. hominem) in terra cuncta creata sunt ...

³ Über die Ausdrücke *imago* und *similitudo* vgl. im Folgenden die ausführliche Besprechung der Texte.

⁴ Mor 26, 12, 17 (76, 358) Nam si vigilanter exteriora conspiciamus ... Vestigia quippe Creatoris nostri sunt mira opera visibilis creaturae.

⁵ HEv 29, 2 (76, 1214) ... omnis creaturae nomine signatur homo. Vgl. Mor 6, 16, 20 (75, 740) Universitatis autem nomine homo signatur, quia ...

⁶ Im Anschluß an die eben zitierte Stelle aus Mor 6, 16, 20 (75, 740) folgt nach längerer Ausführung zusammenfassend: Homo itaque, quia habet commune esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus, discernere cum angelis, recte nomine universitatis exprimitur, in quo iuxta aliquid ipsa universitas tenetur. — Fast wörtlich kehrt die nämliche Stelle in HEv 29, 2 (76, 1214) wieder mit der Abänderung: ... intelligere cum angelis ...

Vgl. auch Mor 11, 5, 7 (75, 956) Omnipotens autem Deus iumentorum animam usque ad corporeos sensus vivificat, hominum vero spiritum usque ad spiritalem intellectum tendit. Mor 4, 3, 8 (75, 642) Duas vero ad intelligendum se creaturas fecerat (Deus) angelicam videlicet et humanam.

Mor 4, 1, 5 (75, 640) stellt die *humana anima* auf gleiche Stufe mit dem *angelicus spiritus*. Trotzdem ist der Mensch nicht Engel: Dial 4, 3 (77, 321) Homo ... inferior angelo, superior iumento, ita aliquid habet commune cum summo, aliquid commune cum infimo ... Ähnlich Mor 4, 29, 55 (75, 665). Vgl. auch HEv 34, 15 (76, 1255) Meminisse etenim debemus quia caro sumus (vom Mensch im Gegensatz zu den Engeln gesagt). Ferner Mor 12, 32, 37 (75, 1003) Eo ... ipso quo dicitur homo, terrenus exprimitur et infirmus: homo enim ab humo appellatus est. Mor 9, 51, 77 (75, 901); HEv 38, 5 (76, 1285).

⁷ Mor 4, 3, 8 (75, 642) ... homo vero et spiritus est et caro. Mor 14, 15, 17 (75, 1048) Omnis homo ... ex anima et carne consistit. Mor 15, 46, 52 (75, 1107) Ipsi (homines) ... ex anima invisibili et ex corpore visibili subsistunt.

⁸ HEz 2, 8, 9 (76, 1033) ... ex spiritu es creatus et limo, uno invisibili altero visibili, uno sensibili et altero insensibili. Quomodo ... permisceri ... potuit spiritus et limus, atque ex diverso fieri res non diversa, ita ut in tanta convenientia misceretur spiritus et limus, ut ...

⁹ In Mor 9, 49, 74 (75, 899/900) nimmt Gregor im Anschluß an Jb 10, 8 (*Manus tuae plasmaverunt me, et fecerunt me totum in circuitu*) Stellung gegen

Der Gedanke von der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott dürfte bei Gregor Ausgangspunkt seiner Darlegungen über Sinn und Ziel des menschlichen Lebens sein. Auf diese Gottebenbildlichkeit greift Gregor immer wieder zurück und sieht in ihr die Grundlage für die Möglichkeit und Tatsache einer göttlichen Berufung des Menschen zum ewigen Leben.

Was versteht Gregor unter dem Ebenbild Gottes im Menschen? Ist es die vernünftige Menschennatur oder das Geschenk der Gnade?

In Gregors großem Erstlingswerk findet sich ein Text, der die Stelle von der Ebenbildlichkeit Gottes im Menschen aus Gn 1, 26 (*Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*) ausdrücklich auf die Natur des Menschen bezieht: « Die Heilige Schrift », so heißt es dort, « erwähnt den Menschen auf dreifache Weise, nämlich bald nach seiner Natur, bald nach seiner Schuld und bald nach seiner Schwäche. So wird der Mensch hinsichtlich der Natur genannt, wenn geschrieben steht: *Laßt uns den Menschen nach unserem Bild und Gleichnis schaffen!* »¹ In diesem Sinn ist wohl auch eine andere Stelle des nämlichen Werkes zu verstehen: « Obgleich alles durch das ewige Wort des Vaters erschaffen ist, so erhellt doch aus dem Schöpfungsbericht selber, wie weit der Mensch allen Tieren und wie weit er sogar den allerdings gefühllosen Himmelskörpern vorgezogen wird. Ja, alles *hat er befohlen, und schon war es geschaffen* (Ps 148, 5). Doch als er den Menschen zu schaffen beschließt, schickt er die ehrfürchtig zu erwägenden Worte voraus: *Laßt uns den Menschen nach unserem Bild und Gleichnis schaffen!* (Gn 1, 26). Und es steht von ihm nicht wie von den übrigen Dingen geschrieben: *Es werde, und schon ist es geworden* (Gn 1, 3). Auch hat die Erde nicht den Menschen hervorgebracht wie die Wasser das Getier (Gn 1, 20), sondern bevor er wurde, heißt es: *Laßt uns schaffen!* (Gn 1, 26), damit er, eben als vernünftiges Geschöpf, gleichsam durch einen eigenen Ratschluß erschaffen scheine. Fast wie mit Bedacht wird er aus Erde geformt und durch den Hauch des Schöpfers in der Kraft des lebendigen Geistes

die Manichäer und behauptet, daß der ganze Mensch von Gott geschaffen sei, nicht nur die Seele. Wegen der Eineschaffung der Seele vgl. Ep 9, 147 (2, 147/8) und oben S. 35.

¹ Mor 4, 13, 25 (75, 650) Scriptura Sacra tribus modis hominem appellat, scilicet aliquando per naturam, aliquando per culpam, aliquando per infirmitatem. Homo quippe per naturam dicitur, sicut scriptum est: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (Gn 1, 26).

errichtet, damit jener nicht durch das Machtwort des Befehls, sondern durch die Würde der Handlung erstehe, der nach dem Bild des Schöpfers wurde.»¹ Wenn es dann einige Zeilen später heißt: «Aber dennoch leuchtet unsere Würde nur durch das Bild und ist ob des Fleisches weit entfernt von der Vollkommenheit der Glückseligkeit»², so kann diese Parallele mit der (ewigen) Glückseligkeit kaum beweisen, daß die zuvor beschriebene Ebenbildlichkeit des Menschen mit dem Schöpfer nicht von der menschlichen Natur zu gelten hätte. Sie geht vielmehr aus der Absicht Gregors hervor, Jb 10, 8 (*Manus tuae fecerunt me et plasma-verunt me totum in circuitu; et sic repente praecipitas me?*) zu erklären und zeigt wohl, daß Gregor noch nicht so scharf zwischen der natur- und der gnadebedingten Ebenbildlichkeit Gottes zu unterscheiden weiß, wie man sonst vielleicht glauben möchte.

Im Lichte dieser Feststellung wird die Deutung einer Anzahl weiterer Texte gelingen, die in einem anderen Zusammenhang die nämlichen Wesenszüge der naturgegebenen Ebenbildlichkeit Gottes gut beleuchten. Gregor mißbilligt es, wenn die Menschen einander bloß wegen Reichtum und äußerem Ansehen ehren und achten. Man soll vielmehr den Menschen als Menschen zu schätzen wissen³. Denn durch

¹ Mor 9, 49, 75 (75, 900) *Quamvis enim per coaeternum Patri Verbum cuncta creata sunt, in ipsa tamen relatione creationis ostenditur, quantum cunctis animalibus, quantum rebus vel caelestibus, sed tamen insensibilibus, homo praeferatur. Cuncta quippe dixit et facta sunt (Ps 148, 5). Cum vero facere hominem decernit, hoc quod reverenter pensandum est praemittit, dicens: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram (Gn 1, 26). Neque enim de eo sicut de rebus ceteris scriptum est: Fiat, et factum est (Gn 1, 3); neque ut aquae volatilia sic terra hominem protulit; sed prius quam fieret (alias: priusquam faceret) faciamus dicitur, ut videlicet quia rationalis creatura condebatur, quasi cum consilio facta videretur. Quasi per studium de terra plasmatur, et inspiratione conditoris in virtute spiritus vitalis erigitur, ut scilicet non per iussionis vocem, sed per dignitatem operationis existeret, qui ad conditoris imaginem fiebat.*

² Mor 9, 49, 75 (75, 900) *Sed tamen haec eadem nostra dignitas fulget per imaginem, et longe distat a beatitudinis perfectione per carnem . . .*

³ Mor 25, 1, 1 (76, 319) . . . *plerumque hominem non ex eo quod ipse est, sed ex his quae circa ipsum sunt veneramur. Cumque non intuemur quid ipse sit, sed quid possit in acceptione personarum, non ex personis, sed ex rebus adiacentibus ducimur.*

HEv 28, 2 (76, 1211/2) *Incepata est ergo superbia nostra, quae nescit pensare homines propter homines. Sola . . . quae circumstant hominibus pensat, naturam non aspicit . . .*

HEv 28, 3 (76, 1212) *Nam qui se adhuc pro rebus transitoriis extollit, nescit in proximo venerari quod maneat. Nolite ergo in vobismetipsis pensare quod habetis, sed quod estis.*

die Natur sind sich alle Menschen gleich¹. Keiner steht höher als der andere. Und alle sind kraft ihrer höheren Natur den unvernünftigen Lebewesen weit überlegen². Diese vernünftige Natur des Menschen soll man ehren. Denn durch sie ist der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen. Darum soll man an den Mitmenschen nicht die Güter dieser Welt verehren, sondern Gott, der in ihnen ist³.

Die einzelnen Elemente dieser Auffassung liegen bereits in den Mor vor. Die ausdrückliche Verbindung und Identifizierung von Menschennatur und Ebenbildlichkeit Gottes als Grundlage jener Ehrerweisung, die dem Menschen (im Gegensatz zum Tier) gebührt, finden sich dagegen erst in den HEv. In ihnen mehren sich aber auch jene Texte, deren genaue Deutung auf größere Schwierigkeiten stößt. In den HEz endlich ist in untrüglicher Weise von einer Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott die Rede, die sich ausschließlich auf das Geschenk der Gnade oder auf die Glorie des Himmels beziehen kann, wiewohl auch schon vorher die eine oder andere Stelle nur in diesem Sinn zu verstehen ist. Für die Unterscheidung der einzelnen Texte ist Gregors Terminologie und Auswahl der Schriftstellen wegleitend⁴. Gewisse Unklarheiten bleiben trotzdem bestehen.

¹ Mor 21, 15, 22 (76, 203) Omnes namque homines natura aequales sumus. Vgl. Mor 26, 26, 46 (76, 376) Cunctos quippe natura aequales genuit. Reg 2, 6 (77, 34) mit Bezugnahme auf Mor (die Stellen sind bei J. P. MIGNÉ falsch zitiert) : ... omnes homines natura aequales genuit ... Reg 3, 5 (77, 56).

² Mor 21, 15, 23 (76, 203) Homo ... animalibus irrationalibus, non autem ceteris hominibus natura praelatus est. Vgl. Reg 2, 6 (77, 34) Homo ... brutis animalibus non autem hominibus ceteris natura praelatus est. Dazu Mor 10, 13, 23 (75, 934) ; 25, 1, 1 (76, 319) ; beide Stellen oben S. 107, Anm. 1.

³ Reg 3, 12 (77, 67) Quis vero honor noster est, nisi quia in luteis corporibus conditi, ad conditoris tamen nostri sumus imaginem et similitudinem creati. HEv 28, 3 (76, 1212) Nolite in proximis vestris mundi huius bona venerari. Hoc (Hos ?) propter Deum honorate in hominibus, quibus tamen commissi non estis, quod facti sunt ad imaginem Dei.

⁴ In Verbindung mit Gn 1, 26 oder wenigstens mit ausdrücklicher Erwähnung der Erschaffung des Menschen finden sich die Wendungen : Mor 9, 49, 75 (75, 900) ad conditoris imaginem (mit Gn-Zitat) ; Mor 29, 10, 21 (76, 488) ad suam similitudinem condidit (ohne Gn-Zitat) ; HEv 28, 3 (76, 1212) facti ad imaginem Dei (ohne Gn-Zitat) ; Reg 3, 12 (77, 67) ad conditoris imaginem et similitudinem creati (ohne Gn-Zitat). — Vgl. auch HEv 34, 7 (76, 1250), wo Gregor im Anschluß an Ez 28, 12 (*Tu signaculum similitudinis* ...) sagt, daß der erste der Engel nicht nur *ad similitudinem Dei* geschaffen sei, sondern als *signaculum similitudinis*, mit der Begründung : *ut quo in eo subtilior est natura, eo in illo imago Dei similis insinuetur expressa*.

Während diese Stellen wohl von der naturgegebenen Ähnlichkeit des Menschen mit Gott zu verstehen sind, erheben sich bei Mor 5, 35, 64 (75, 714), trotz Er-

In Anlehnung an Jb 38, 14 (*Restituatur ut lutum signaculum, et stabit sicut vestimentum*) schreibt Gregor in den Mor z. B.: « Der Herr hat den Menschen, den er nach seinem Gleichnis schuf, zu einem Siegelzeichen seiner Macht gestaltet. Doch wird es zur Erde zurückgeführt; denn mag er auch der ewigen Pein durch Bekehrung entfliehen, so wird er doch zur Rache des gehegten Stolzes mit dem Tod des Leibes bestraft. Aus Erde ist zwar der Mensch geschaffen. Aber nachdem er Vernunft erhalten hat und mit dem Gleichnis des göttlichen Bildes geschmückt wurde, hat er sich im Stolz seines Herzens erhoben und vergessen, daß er vom Niedersten gebildet war. So ist es durch die wunderbare Gerechtigkeit des Schöpfers geschehen, daß er, der durch die Sinnesart, die er vernunftbegabt empfangen hatte, sich stolz erhob, durch den Tod wieder zur Erde wurde, die zu sein er demütig zu erwägen verschmähte. Und weil er sündigend die Ähnlichkeit mit Gott verloren hat und darum sterbend zum Stoff seiner Erde zurückkehrt, so heißt es mit Recht: *Das Siegelzeichen wird zur Erde zurückgeführt* (Jb 38, 14). Und weil er, sobald der Geist aus dem Körper gerufen wird, wie der Gewandung seines Leibes entkleidet wird, so ist trefflich von der nämlichen Erde beigefügt: *Und sie wird stehen wie ein Kleid* (ebd.). »¹ Eine andere

wählung von Gn 1, 27 *Creavit Deus hominem ... ad imaginem Dei creavit illum*), und bei HEv 34, 6 (76, 1249) *conditus ad imaginem Dei ... ad suam similitudinem creavit*, einige Schwierigkeiten über deren richtige Interpretation.

Eindeutig von der gnadenhaften Ähnlichkeit der Heiligen mit Christus und von der *similitudo gloriae cum Deo in caelo* handeln unter Erwähnung 1 Jo 3, 2 (*similes ei erimus*): Mor 18, 48, 79 (76, 85); HEz 1, 2, 19/21 (76, 803/5). In HEz 1, 2, 21 (76, 805) ist sogar ausdrücklich gesagt, daß diese similitudo aus der Gnade sei.

¹ Mor 29, 10, 21 (76, 488/9) *Hominem quippe Dominus, quem ad suam similitudinem condidit, quasi quoddam suae potentiae signaculum fecit. Quod tamen ut lutum restituetur, quia licet aeterna supplicia per conversionem fugiat, in ultione tamen perpetratae superbiae carnis morte damnatur*. Ex luto quippe homo conditus, et mentis accepta ratione, similitudine divinae imaginis decoratus, elatione cordis intumescens, quod de infimis formatus esset oblitus est. Unde mira conditoris iustitia actum est ut quia per sensum intumuit, quem rationabilem accepit, rursus terra per mortem fieret, quam esse se considerare humiliter noluit; et quia peccando Dei similitudinem perdidit, moriendo vero ad limi sui materiam redit, recte dicitur: *Restituatur ut lutum signaculum* (Jb 38, 14). Et quia de corpore dum spiritus vocatur, quodam quasi involucro suae carnis exiit, apte de eodem luto subiungitur: *Et stabit sicut vestimentum* (ebd.).

Zur Übersetzung. Das Wort *carnis* muß zu *morte damnatur* gezogen werden und kann nicht mit *perpetratae superbiae* verbunden werden. Das ergibt sich eindeutig aus den nachfolgenden Wendungen *elatione cordis intumescens* und *mors enim carnis*. Diese Übersetzungsart des Ausdrucks *perpetratae superbiae carnis morte damnatur* ist nicht belanglos. In ihr liegt ein Anhaltspunkt für die Deutung von *peccando Dei similitudinem perdidit*. Vgl. unten S. 113.

Stelle vom sündhaften Verlust der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott findet sich in der Homilie zum dritten Sonntag nach Pfingsten ¹. Dort erläutert Gregor an Hand des Gleichnisses von der verlorenen Drachme, daß sich der Mensch durch die Sünde von der Ähnlichkeit mit dem Schöpfer losgesagt habe, dem Schöpfer aber auch nach der Schuld nicht völlig verloren gegangen sei, da die ewige Weisheit ihn durch das Geheimnis der Menschwerdung wieder hergestellt habe ². Ähnliche Gedanken stehen noch in anderen Texten ³. Trotzdem verliert der Mensch, wie Gregor ausdrücklich sagt, weder durch Laster noch Bestrafung das Wesenhafte des Lebens, sondern nur das Vollkommene ⁴. Und die Begründung hierfür liegt in der Seele des Menschen selbst. Zwar ist Gott allein in sich unvergänglich ⁵. Alles andere, weil aus nichts geschaffen, strebt wieder ins Nichts zurück. Die vernunftbegabte Schöpfung aber wird schon rein dadurch, daß sie nach dem Bild ihres Urhebers geschaffen ist, gehalten, so daß sie vor dem Zerfall ins Nichts bewahrt bleibt ⁶. Wenn daher nach gewissen Texten Gregors der Mensch

In HEv 34, 7 (76, 1250) kehrt im Anschluß an Ez 28, 12 der Ausdruck *signaculum* wieder. Er findet Anwendung auf den erstgeschaffenen Engel, der ob seiner feineren Natur nicht nur Ebenbild Gottes, sondern Siegelzeichen der Ebenbildlichkeit genannt wird. Vgl. oben S. 110, Anm. 4.

¹ HEv 34, 6 (76, 1249).

² Ebd. . . . Et quia imago exprimitur in drachma, mulier drachmam perdidit, quando homo, qui conditus ad imaginem Dei fuerat, peccando a similitudine sui conditoris recessit. Sed accendit mulier lucernam, quia Dei sapientia apparuit in humanitate . . . Sed . . . homo . . . est creatus, quia a conditore suo nec post culpam perit, quia hunc aeterna sapientia per carnem miraculis coruscans ex lumine testae reparavit.

Über das feinsinnige Wortspiel dieses Textes vgl. oben S. 58, Anm. 3.

³ Vgl. etwa Mor 28, 8, 18 (76, 487) ; HEv 31, 2 (76, 1228).

⁴ Dial 4, 44/5 (77, 405). Auf die Frage des Diakons Petrus : quomodo anima immortalis dicitur, dum constet quod in perpetuo igne moriatur, antwortet Gregor : Quia duobus modis vita dicitur, duobus etiam mors debet intelligi. Aliud namque est quod in Deo vivimus, aliud vero quod in hoc quod conditi vel creati sumus ; id est, aliud beate vivere atque aliud est essentialiter. Anima itaque et mortalis esse intelligitur et immortalis. Mortalis quippe, quia beate vivere amittit ; immortalis autem, quia essentialiter vivere numquam desinit, et naturae suae vitam perdere non valet, nec cum in perpetua fuerit morte damnata. Illic enim posita beata esse perdit, et esse non perdit.

Ähnlich schon Mor 4, 1, 5 (75, 640) Humana enim anima, seu angelicus spiritus . . . beate vivere sive per vitium sive per supplicium perdit. Essentialiter autem vivere neque per vitium neque per supplicium amittit. Vgl. auch Ep 7, 31 (1, 480, 20/4).

⁵ Mor 5, 34, 63 (75, 714) Stare . . . solius creatoris est, per quem cuncta non transeuntem transeunt, et in quo aliqua, ne transeant, retinentur.

⁶ Mor 5, 34, 63 (75, 713) Omnis quippe creatura, quia ex nihilo facta est, et per semetipsam ad nihilum tendit, non stare habet, sed defluere. Rationalis

durch die Sünde die naturgegebene Ebenbildlichkeit Gottes verliert¹ oder mindestens, wie es an anderer Stelle heißt, sich von ihr lossagt², so kann das aus der Tatsache verstanden werden, daß Gregor natürliche und übernatürliche Gottebenbildlichkeit nicht immer hinlänglich auseinanderhält, sondern von der einen Betrachtungsweise leicht in die andere übergeht³. Schon der Umstand, daß er bald von einem wirklichen Verlust, bald nur von einer Abkehr oder Lossage spricht, scheint das zu bestätigen und dürfte vor allzu präzisen Schlüssen aus solchen Wendungen warnen. Zudem denkt Gregor bei seinen Ausführungen über die menschliche Natur immer an ihren glücklichen Urzustand zurück, in welchem die Natur durch besondere Gaben ausgezeichnet und gefestigt war⁴. Sicher spricht er auch, und sogar recht oft, von der bloßen Menschennatur; aber dann meint er die verwundete und durch die Sünde geschlagene Natur, in der Gottes Ebenbild verdunkelt und geschändet ist. Bei sorgfältigem Vergleich der Texte und genauer Beachtung des Zusammenhanges wie der auszulegenden Schriftstelle mag man überdies zur Auffassung kommen, daß Gregor, wenn er von einem Verlust der natürlichen Gottähnlichkeit spricht, nicht so sehr den ganzen Menschen als vielmehr dessen Leib im Auge hat, der durch die Sünde jene besondere Teilnahme an der göttlichen Ebenbildlichkeit der Seele verloren hat, die ihn vor dem tödlichen Zerfalle schützte⁵. Das würde zu Gregors Darlegungen über den glücklichen Urzustand des Menschen passen und auch in etwa erklären, wie dieser Verlust der naturgegebenen Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott zu deuten ist, da doch kein

vero creatura eo ipso quod ad imaginem auctoris est condita, ne ad nihilum transeat figitur.

¹ Mor 29, 10, 21 (76, 488).

² HEv 34, 6 (76, 1249).

³ F. H. DUDDEN (46), Bd. 2, S. 376, weist darauf hin, daß Gregor einen Unterschied mache zwischen *imago Dei* und *similitudo Dei*, indem das Ebenbild Gottes als *imago* auch im gefallen Menschen verbleibe, Mor 9, 49, 75 (75, 900), als *similitudo* aber durch die Sünde verloren gehe, Mor 29, 10, 21 (76, 488/9). Diese Unterscheidung hat auch insofern etwas Richtiges an sich, als jene Texte, die klar von der natürlichen Gottebenbildlichkeit des Menschen handeln, neben *similitudo* fast immer den Ausdruck *imago* gebrauchen, die anderen Texte dagegen, die sich eindeutig auf die übernatürliche Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott beziehen, beinahe nur den Ausdruck *similitudo* verwerten. Da Gregor aber, wie Dudden selber zugibt (ebd.), diese Unterscheidung nicht konsequent durchführt, läßt sich daraus kein hinlängliches Kriterium für die Interpretation der fraglichen Texte ableiten.

⁴ Vgl. unten S. 144; ferner F. LIEBLANG (85), S. 29/31.

⁵ Mor 29, 10, 21 (76, 488/9); vgl. oben S. 111 und ebd. Anm. 1; dazu HEz 2, 21 (76, 805).

Mensch das Wesenhafte seines Lebens veräußern kann. Doch hinter Gregors Gedankengängen von der bloß natürlichen Ähnlichkeit des Menschen mit Gott steht letztlich jene herrliche Gesamtschau vom Gottessohn als Ebenbild des Vaters, der durch das Geheimnis seiner Menschwerdung und Erlösung das im sündigen Menschen wie in Scherben zerbrochene Bild des Schöpfers wieder hergestellt hat¹. Davon soll späterhin im Zusammenhang mit der übernatürlichen Gottähnlichkeit des Menschen die Rede sein².

Wichtig sind hier, als Grundlage für alles Weitere, nur die folgenden Feststellungen. Gregor kennt eine naturgegebene Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott. Sie ist nichts anderes als die vernünftige Menschennatur³ selber; Belegstelle dafür ist Gn 1, 26. Gewisse Unklarheiten und Mehrdeutigkeiten der Ausdrucksweise sind vorhanden, aber sie vermögen die Tatsache der Lehre Gregors von der naturgegebenen Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott nicht zu entkräften.

Gottes Ebenbild aber, wie es in der vernünftigen Natur des Menschen zum Ausdruck kommt, ist Grundlage und Ausgangspunkt der göttlichen Berufung des Menschen zum ewigen Leben. Nur weil der Mensch mit einer vernünftigen Natur nach dem Bilde Gottes erschaffen wurde, ist die Möglichkeit zum ewigen Leben gegeben. Die gottebenbildliche Menschennatur ist das Entscheidende und Ausschlaggebende⁴. Durch sie ist der Mensch vom Tier unterschieden und über das Tier erhoben⁵. Und obwohl der Mensch aus Staub ist und zum Staub zurückkehrt⁶, so dringt die geistige Menschenseele doch bis zur Erkenntnis des Ewigen⁷ und Göttlichen⁸ vor. Durch sein Verlangen ist

¹ HEv 34, 6 (76, 1249); vgl. oben S. 112, Anm. 2; dazu Mor 5, 35, 64 (75, 714).

² Vgl. unten S. 168/72.

³ Gregors Darlegungen über das, was man im Gegensatz zur Gnade *Natur* nennt, sind äußerst spärlich. Vgl. unten S. 140.

⁴ Mor 14, 15, 17 (75, 1048) *Ex rationali quippe anima habet homo ut in perpetuum vivat.*

⁵ Mor 5, 34, 63 (75, 713) *Rationalis vero creatura eo ipso quo ad imaginem auctoris est condita, ne ad nihilum transeat, figitur; irrationalis autem nequaquam figitur . . .*

Mor 10, 13, 23 (75, 934) *Homo autem qui ad sequentem vitam ducitur . . . (vom Menschen im Gegensatz zum Tier gesagt). Vgl. auch Mor 11, 5, 7 (75, 956), oben S. 107, Anm. 6.*

⁶ Mor 9, 51, 77 (75, 901) *Memento, quaeso, quod per carnem a terra venio, et per eius interitum ad terram tendo. Vgl. Mor 13, 45, 50 (75, 1038/9).*

⁷ Mor 11, 5, 7 (75, 956) . . . *ut ad intelligendam perveniat aeternitatem.*

⁸ Mor praef., 2, 4 (75, 518) *Omnis homo eo ipso quo homo est, suum intelligere debet creatorem.*

Mor 27, 5, 8 (76, 403) *Omnis homo eo ipso quo rationalis est conditus, debet*

der Mensch dem Höchsten verwachsen¹ und kann darum in einem gewissen Sinne mit dem Himmel selbst verglichen werden².

Diese Gedankengänge Gregors finden ihren klarsten Ausdruck in einem kurzen und wahrhaft bündigen Satz, der in seiner Homilie zur Parabel von der verlorenen Drachme steht: «Der Herr hat die Natur der Engel und Menschen derart eingerichtet, daß sie ihn zu erkennen vermag; und da er wollte, daß sie in Ewigkeit bestehe, hat er sie ohne Zweifel nach seinem Gleichnis geschaffen.»³ Dieses göttliche Gleichnis im Menschen ist die unsterbliche Seele. Sie hat das Leben von Natur aus und kann es nie verlieren⁴. Darum strebt auch jeder Mensch, selbst im Genuß des Irdischen und Vergänglichen, nach dem Ewigen und Bleibenden. Denn nur was ewig bleibt, kann ihm wahrhaft Ziel und Heimat sein⁵. So ist der Mensch schon kraft seiner Natur von Gott zum ewigen Leben berufen⁶. Dazu allerdings kommt wesentlich das Geschenk der Gnade⁷, denn nur aus der Gnade und mit der Gnade kann der Mensch jenes erhabene Ziel erreichen, das ihm Gott in gütiger und barmherziger Liebe gesetzt hat.

Eine vollständige und allseits abgeschlossene Beweisführung, die von der Zielstrebigkeit des menschlichen Handelns auf einen letzten Zweck und vom Glückseligkeitsdrang⁸ des menschlichen Herzens

ex ratione colligere eum, qui se condidit, Deum esse. Vgl. Mor 8, 18, 34 (75, 821) Ad contemplandum quippe Creatorem homo conditus fuerat, ut eius semper speciem quaereret, atque in sollemnitate illius amoris habitaret. Sed extra se per inoboedientiam missus . . . Dazu HEv 34, 3 (76, 1247) . . . rationalis creaturae numerus, angelorum videlicet et hominum, quae ad videndum Deum condita fuerat . . .

¹ Mor 10, 9, 15 (75, 929) . . . cum iam per desiderium summis inhaereat.

² Mor 10, 9, 15 (75, 929) . . . ut ipse (homo) sit caelum . . .

Vgl. Mor 2, 31, 51 (75, 579); 9, 9, 10 (75, 864); 17, 31, 48 (76, 33/4); 27, 18, 35 (76, 420); 30, 13, 48 (76, 550); HEv 30, 7 (76, 1224/5), wo Gregor die praedicatorum und apostolorum caeli nennt, und Mor 12, 33, 38 (75, 1003/4); 15, 31, 37 (75, 1099/1100); 27, 39, 65 (76, 438); 29, 28, 55 (76, 508); HEv 38, 2 (76, 1282/3), wo er den electi, iusti und sancti den nämlichen Ehrentitel zuerkennt.

³ HEv 34, 6 (76, 1249) Angelorum quippe et hominum naturam ad cognoscendum se Dominus condidit, quam dum consistere ad aeternitatem voluit, eam procul dubio ad suam similitudinem creavit.

⁴ Mor 4, 1, 5 (75, 640); Dial 4, 44/5 (77, 405); vgl. oben S. 112, Anm. 4.

⁵ Mor 8, 10, 25 (75, 816); vgl. unten S. 120, wo dieser Text angeführt (Anm. 3) und übersetzt ist. Dazu Mor 12, 3, 4 (75, 987/8).

⁶ Vgl. Mor 12, 19, 24 (75, 999).

⁷ Siehe darüber im folgenden Kapitel.

⁸ Eine in etwa zusammenhängende Darlegung über das Glücksstreben des Menschen bietet HEv 36, 1/2. 4. 7. 9 (76, 1266/71).

auf ein höchstes Gut schließt, findet sich bei Gregor allerdings nicht. Gregor geht vielmehr den umgekehrten Weg und setzt die Tatsache eines ewigen Lebens als Offenbarungswahrheit voraus. Dann zeigt er, wie Gott schon vor dem Anbeginn beschlossen hatte, den Menschen, ähnlich wie die Engel, zum ewigen Leben zu berufen, und demzufolge die menschliche Natur mit einer unsterblichen Seele nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen hat. Im einzelnen allerdings und mit der ständigen Voraussetzung, daß der Mensch von Gott zum ewigen Leben berufen ist, wendet Gregor die Beweise aus der Zweckursache des menschlichen Handelns ebenfalls an, und zwar recht ausgiebig unter Herbeiziehung vieler Vergleiche zumeist aus dem Geschehen der Natur. Dabei verneint er einerseits, daß die geschaffene Welt, selbst wenn sie ihre gesamten Güter anbietet, das Streben des Menschen zu befriedigen vermag, und bejaht dagegen andererseits, daß das ewige Leben mit Gott, wie es dem Menschen im Himmel zuteil wird, jegliches Sehnen restlos und dauernd erfüllt. Dieser doppelten Betrachtungsweise der Zielfrage des menschlichen Lebens nach Gregor sind die beiden folgenden Abschnitte gewidmet.

2. Weltwertung und Weltverachtung

Mit einer besonderen Vorliebe spricht Gregor von der Welt und von der Einstellung der Menschen zu ihr. Aber er tut es fast immer unter der Voraussetzung und sogar mit einer besonderen Betonung der Erbschuld, wodurch die ursprüngliche Harmonie zerstört und die « Welt » in einen feindlichen Gegensatz zur Zweckbestimmung des Menschen getreten sei. Darum klebt an Gregors Ausführungen ein ungemein negativer, ja pessimistischer Zug. Seine Weltbetrachtung, die der frohen und lichten Seiten beinahe völlig entbehrt, ist eine tiefernste Schilderung jenes Widerstreites zwischen Geist und Fleisch¹, der sich im Kampf jedes einzelnen Menschen um den Vorrang der ewigen Güter vor den zeitlichen offenbart. Wer also nach Gregor die Welt richtig einschätzen und beurteilen will, muß den Blick auf das Ende des irdischen Lebens heften². Er muß daran denken, daß das Leben des Menschen

¹ Vgl. oben S. 28.

² Im Anschluß an Jb 10, 20 (*Numquid non paucitas dierum meorum finietur brevi*) schreibt Gregor in Mor 9, 61, 92 (75, 910) *Cautum se ac sollicitum vivere ostendit, qui brevitatem praesentis vitae considerans non eius usum sed terminum conspicit, ut ex fine colligat nihil esse quod transiens delectat*. Dann zitiert er

zweifach ist : das eine vergänglich, das andere ewig¹. Denn gäbe er sich einzig dem weltlichen Leben hin, so würde er einem Betrunknen gleichen, der nicht mehr spürt, was er erduldet². Vom ewigen Leben aus betrachtet, verändert sich indessen das Aussehen der Welt um ein Wesentliches gegenüber der Schau vom Nur-Zeitlichen her³. Wer darum bloß das Zeitliche kennt und nicht darüber steht, darf über Wert und Unwert dieser Welt nicht richten. Das Amt des Richters fordert Überlegenheit ; sonst ist sein Urteil falsch⁴. Nur wer um die ewigen Güter weiß, sieht die Übel dieser Welt in ihrer vollen Größe⁵. Aus der Erkenntnis des Ewigen muß man das Zeitliche ordnen⁶, und in der Sorge um das Zeitliche das ewige Ziel vor Augen behalten⁷.

Die Welt bringt Mühe und Last⁸. Ihre Güter sind eher Trug als

Ecle 11, 8 (*Si annis multis vixerit homo, et in his omnibus laetatus fuerit, meminisse debet tenebrosi temporis et dierum multorum; qui cum venerint, vanitatis arguentur praeterita*) und Ecli 7, 40 (*In omnibus operibus tuis memorare novissima tua, et in aeternum non peccabis*). Vgl. Mor 7, 25, 31 (75, 782), wo in ähnlichem Zusammenhang Ecle 11, 8 ebenfalls erwähnt ist. Siehe auch HEz 2, 1, 16 (76, 946) ; 2, 3, 8/11 (76, 962/3).

¹ HEv 22, 6 (76, 1172) *Duae enim vitae . . . Una quippe mortalis est, altera immortalis; una corruptionis, altera incorruptionis; una mortis, altera resurrectionis.*

² Mor 7, 21, 25 (75, 778/9) allegorisch zu Lm 3, 15 (*inebriavit me absinthio*) : *Ebrius quippe quod patitur nescit. Absinthio ergo est ebrius, qui, prae amore praesentis saeculi a sensu rationis alienus, dum quidquid pro mundo sustinet, leve deputat, laboris amaritudinem quam tolerat ignorat, quia nimirum delectabiliter ad cuncta ducitur, in quibus poenaliter fatigatur.*

³ Mor 26, 29, 55 (76, 382) ; 26, 30, 56 (76, 382/3) ; vgl. auch Mor 7, 21, 25 (75, 779).

⁴ Mor 8, 13, 28 (75, 817/8) . . . *quia qui maiora nesciunt, iudicare de minimis nequaquam possunt. Ordo quippe iudicii exigit ut quod examinare nitimur transcendamus. Si enim praeesse rebus omnibus animus non valet, nequaquam de his certa a quibus vincitur videt. Idcirco itaque mens reproba praesentis vitae cursum aestimare non sufficit, quia admirationi illius ex amore succumbit.*

⁵ Mor 23, 21, 41 (76, 276) *Neque enim quis praesentis vitae mala sicut sunt conspiciere praevallet, si bona aeternae patriae per contemplationis gustum contingere necdum valet. Vgl. Mor 6, 13, 16 (75, 737/8) ; 12, praef. (75, 985) ; HEz 1, 10, 43 (76, 903/4).*

⁶ Mor 8, 12 (fehlt bei J. P. MIGNÉ), 27 (75, 817) ; HEv 39, 7/8 (76, 1298).

⁷ Mor 7, 25, 31 (75, 782/3) ; 7, 26, 32 (75, 783) ; 7, 30, 45 (75, 792) ; 8, 8, 14 (75, 810).

⁸ Mor 4, 34, 68 (75, 674/5) . . . *duris tamen vinculis eos in hac vita positos suae molestia corruptionis ligat. Scriptum quippe est : Corpus quod corrumpitur aggravat animam, et . . . (Sap 9, 15). Eo itaque ipso quo adhuc mortales sunt, corruptionis suae pondere gravantur, et adstricti molestia victi sunt, quia in illa adhuc libertate vitae incorruptibilis non exsurgunt. Aliud namque de mente, aliud de corpore tolerant, et contra semetipsos quotidie in interno certamine desudant . . .*

Glück¹. Die Menschen streiten sich zwar begierig darum. Aber sie werden vom Schein getäuscht und finden nicht die erträumte Befriedigung². Warum müßten sie sonst um Gesundheit und Leben bangen, für Nahrung und Kleidung arbeiten?³ warum nach der Gunst eines Freundes Ausschau halten oder ängstlich dem feindlichen Widersacher aus dem Wege gehen?⁴ Was die Welt an Glück verheißt, ist ungewiß⁵.

Mor 11, 49, 66 (75, 983) Si enim subtiliter consideretur omne quod hic agitur poena et miseria est.

Mor 30, 15, 50 (76, 552) Nach Anführung von Mt 11, 28 (*Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos . . .*) sagt Gregor: Asperum quippe iugum, et durae . . . servitutis pondus est, subesse temporalibus, ambire terrena, retinere labentia, velle stare in non stantibus, appetere quidem transeuntia, sed cum transeuntibus nolle transire.

Vgl. dazu auch Mor 8, 8, 15/6 (75, 810/1); 10, 16, 32 (75, 939); 23, 24, 46 (76, 279).

Nach Gregor ist das irdische Leben ein ständiger Kampf gegen Teufel und Versuchung. Die Menschen stehen wie in einer Schlachtreihe. Mor 2, 18, 32 (75, 571); 8, 6, 8/11 (75, 805/8); 8, 7, 12 (75, 808); HEz 2, 6, 7 (76, 1001).

¹ Mor 30, 3, 10 (76, 529) . . . iuxta breve tempus vitae praesentis ipsa illi fallacia prosperabitur . . .

HEv 15, 1 (76, 1131/2) Fallaces enim sunt quae nobiscum diu permanere non possunt, fallaces sunt quae mentis nostrae inopiam non expellunt.

Dial 3, 38 (77, 317) . . . mundus . . . etiam si blandiretur . . .

Ep 9, 217 (2, 204, 25/6) von der Erde gesagt: . . . etiam si blandus esse videatur (locus peregrinationis).

Vgl. nächste Anm. und unten S. 119, Anm. 4.

² Mor 8, 32, 54 (75, 835) . . . transitoria pertinaciter diligit . . . quaerens quod non habet, anxia percipit; cumque hoc habere coeperit, taedet hanc percipisse quod quaesivit. Amat saepe quod despexerat, despicit quod amabat.

Vgl. Mor 8, 12, 27 (75, 817).

³ Mor 11, 49, 66 (75, 983) Ipsi etenim corruptioni carnis servire ad necessaria atque concessa miseria est, ut contra frigus vestimenta, contra famem alimenta, contra aestum frigora requirantur. Quod multa cautela custoditur salus corporis; quod etiam custodita amittitur, amissa cum gravi labore reparatur, et tamen reparata in dubio semper est; quid hoc aliud quam mortalis vitae miseria est?

Vgl. dazu Mor 4, 34, 68 (75, 674/6); 6, 12, 14 (75, 736/7); 8, 32, 53 (75, 834/5); 8, 54, 91 (75, 857); 12, 13, 17 (75, 994/5); 13, 32, 36 (75, 1033); usw.

Ursache von all' dem ist die Sünde, Mor 13, 32, 36 (75, 1033).

⁴ Mor 11, 49, 66 (75, 983) Quod amamus amicos, suspecti ne offendi valeant; formidamus inimicos, atque securi de eis non sumus utique quos formidamus; quod plerumque inimicis sic confidenter quasi amicis loquimur, et nonnumquam pura verba proximorum et multum nos fortasse diligentium quasi verba suscipimus inimicorum, et qui falli numquam vel fallere volumus ex cautela nostra gravius erramus; quid itaque hoc nisi humanae vitae miseria est?

⁵ Mor 23, 12, 22 (76, 264) . . . quia quamdiu (homo) hic subsistat, vel quando ad Dei iudicium tollatur, ignorat.

Vgl. Mor 5, 40, 72 (75, 720); 12, 37/8, 42/3 (75, 1006); 29, 19, 35 (76, 496).

Mögen auch Reichtum, Ehre, Ruhm und Macht¹, oder was immer es sei², das Herz eines Menschen ergötzen, über kurzem kommt der Augenblick, wo dieser Glanz verblaßt, weil der Tod mit unerbittlicher Strenge auch den irdischen Größen ein Ende setzt³. Das ist übrigens der Trug der Welt. Mit vergänglichen Gütern lockt sie die Menschen. Viele lassen sich betören⁴. Sie lügen sich vor, diese Güter möchten ewig bleiben⁵.

¹ Ep 7, 26 (1, 471, 25/8) Cum igitur dies finis nostri advenerit, ubi nobis erit omne quod modo cum tanta cura quaeritur et cum sollicitudine congregatur? Non igitur honor, non divitiae quaerendae sunt, quae dimittuntur.

Ep 8, 34 (2, 36, 32/37, 5) Reducite ad animos prosperitates temporum, multitudinem hominum, dignitatum pompas, matronarum gloriam, divitiarum abundantiam. Attendite haec omnia ubi vel quid facta sunt, et ex hoc pensate, quam nulla sint, et quia, qui ista diligit, somnium vigilans videt. Haec itaque recordatio magna vobis debet esse instructio, quoniam pro magno diligi non debet quidquid fine concluditur. Illa ergo appetenda, illa summopere diligenda sunt, quae nec inventa transeunt nec adepta deficiunt.

Vgl. bezüglich des Reichtums noch Mor 18, 41, 66 (76, 76); 10, 21, 39 (75, 942); HEv 15, 1 (76, 1131/2); über Ehre, Ruhm und Macht Mor 5, 3, 4 (75, 682); 6, 6, 8 (75, 733); 6, 13, 16 (75, 737/8); 7, 26, 32 (75, 783); 8, 42, 69 (75, 843/4); 15, 3, 4 (75, 1083); 15, 6, 7 (75, 1084, 5); 15, 57, 68 (75, 1116); 17, 8, 10 (76, 15/6) mit vielen Schriftstellen und schönen Vergleichen; HEv 15, 1 (76, 1132).

² Mor 15, 15, 19 (75, 1090) Telas quoque aranae texere est pro huius mundi concupiscentia temporalia quaelibet operari. Quae dum nulla stabilitate solidata sunt, ea procul dubio ventus vitae mortalis rapit. — Vgl. dazu auch unten S. 123, Anm. 1.

Über die Freuden der Familie und der Nachkommenschaft vgl. Mor 15, 39/40, 45/6 (75, 1104).

In Gregors Briefen an die Vornehmen der Welt (vgl. auch oben S. 87/103) kehrt die feinsinnige Ermahnung, die irdischen Güter ja nicht über Gebühr einzuschätzen, ständig wieder: Ep 2, 23 (1, 120/4); 3, 51 (1, 207, 10/24); 4, 44 (1, 279, 22/5); 7, 26 (1, 471/2); 8, 34 (2, 36/7); usw. Wahnsinn wäre es, die Härte der Welt zu tragen um des vergänglichen Lohnes — Reichtums, Ehre, Ansehens, Macht — willen: so lautet Gregors «Ceterum censeo».

³ Mor 7, 29, 38 (75, 788) In vacuum quippe ambulant qui nihil secum de fructu sui laboris portant. Alius namque adipiscendis honoribus exsudat, alius multiplicandis facultatibus aestuat, alius promerendis laudibus anhelat; sed quia cuncta haec hic quisque moriens deserit, labores in vacuum perdidit, qui secum ante iudicem nihil tulit.

Mor 10, 23, 41 (75, 943) Adipisci quippe terrenam gloriam cogitant, multiplicari rebus temporalibus exoptant, ad mortem quotidie cursu rerum labentium tendunt; sed cogitare mortalia mortaliter nesciunt . . . usw.

Vgl. Mor 11, 30/1, 42/3 (75, 972/3); 12, 37, 42 (75, 1006); HEv 27, 5 (76, 1207); 40, 12 (76, 1312); Ep 1, 2 (1, 3, 9/13). Und dazu weiß der Mensch nicht einmal, wann und wie und wo der Tod kommt, Mor 12, 38, 43 (75, 1006).

Den Keim des Todes trägt jeder Mensch in sich selber; er gleicht einem Kleid, das von der aus ihm entstehenden Motte zerfressen wird, Mor 11, 48, 64 (75, 982).

⁴ Vgl. Mor 7, 30, 45 (75, 792); 8, 13, 28 (75, 817); 8, 32, 54 (75, 835); 11, 49, 66 (75, 983); 30, 3, 10 (76, 529); HEv 39, 7/8 (76, 1298).

⁵ Vgl. Mor 8, 12, 27 (75, 817); 16, 10, 15 (75, 1128).

So verfallen sie der Welt und verkennen ihr wahres Ziel¹. Sie geben sich keine Rechenschaft von der Hinfälligkeit des Irdischen, sonst könnten sie ob dem Zeitlichen nicht das Ewige verwirken, nach dem sich ihr Herz doch unablässig sehnt². In diesem Sinne sagt Gregor trefflich: « Man muß wohl beachten, daß auch Menschen von fleischlich gesinnter Geistesart nur deswegen die zeitlichen Güter hochschätzen, weil sie keineswegs genau erwägen, wie flüchtig das Leben des Fleisches ist. Wenn sie nämlich der Geschwindigkeit seines Vorbeieilens gewahr würden, so würden sie dieses Leben, auch wenn es Erfolg verschafft, keineswegs liebhaben. »³

Diese Flüchtigkeit des irdischen Lebens und die Vergänglichkeit der Welt überhaupt weiß Gregor in plastischer Weise unter Anwendung vieler Beispiele und mannigfacher Vergleiche lebendig zu schildern. Die Beispiele, die Gregor aus der eigenen Erinnerung, aus Geschichte und Legende geschöpft hat, zeigen, wie schnell und unerwartet viele Verehrer der Welt Gut und Leben lassen mußten⁴. Die Vergleiche bietet Gregor zumeist in enger Anlehnung an die Heilige Schrift mit ihrem hellen Auge für das Geschehen in der Natur. Das leibliche Leben des Menschen auf Erden ist wie ein Schatten, der vorüberhuscht⁵; wie eine Feldblume, die aufblüht und wieder welkt⁶;

¹ Mor 7, 30, 45 (75, 792) *Saepe etenim dum praesentis vitae brevitatis quasi diu perseverantia diligitur, ab aeterna spe animus frangitur, et delectatus praesentibus . . .*

Vgl. Mor 9, 36, 56 (75, 891); 10, 23, 41 (75, 943); 16, 64, 78 (75, 1158); 22, 2, 4 (76, 213/4); HEv 3, 4 (76, 1088); HEv 28, 3 (76, 1212/3).

Darum mahnt Gregor in Ep 8, 34 (2, 37, 1/5): *Attendite haec omnia ubi vel quid facta sunt, et ex hoc pensate, quam nulla sint, et quia, qui ista diligit somnium vigilans videt . . .* Vgl. den vollständigen Text S. 119, Anm. 1.

² Mor 7, 25, 31 (75, 782); Ep 4, 44 (1, 279, 19/25).

³ Mor 8, 10, 25 (75, 816) *Pensandum vero est quod carnales mentes idcirco praesentia diligunt, quia vita carnis quam fugitiva sit minime perpendunt. Nam si velocitatem transitus eius aspicerent, hanc etiam prosperantem minime amerent. — Dazu Mor 8, 13, 28 (75, 817); 12, 37, 42 (75, 1006).*

Vgl. in diesem Zusammenhang auch die häufigen Ausführungen Gregors, wie Heilige und Scheinheilige, Auserwählte und Verworfenene die Welt verschieden beurteilen.

⁴ Diese Beispiele finden sich vereinzelt in den HEv, bedeutend zahlreicher in den Mor und besonders in den HEz hat Gregor an Hand biblischer Gestalten die nämlichen Gedankengänge dargetan. Vgl. oben S. 35.

⁵ Mor 11, 50, 68 (75, 984) Zu Jb 14, 2 (*et fugit velut umbra*). Vgl. Mor 8, 39, 64 (75, 840).

⁶ Mor 11, 50, 67 (75, 983/4) zu Jb 14, 2 (*Qui quasi flos egreditur et conteritur*), mit den weiteren Schrifttexten: Ps 102, 15 (*Homo sicut foenum dies eius, tamquam flos agri sic eflorescit*) und Is 40, 6 (*Omnis caro foenum, et omnis gloria eius quasi*

wie ein leiser Windhauch, der im Vorbeiwegen schon erstirbt¹; wie ein Kornfeld, das der Schnitter wartet². Dieses Leben ist wie ein Winter³, ein Fluß⁴, ein Meer⁵; es ist ein ständiges Abschiednehmen, ein rastloses Kommen und Gehen, ein fortwährendes *transire*⁶, das an den Zug der Israeliten durch die Wüste gemahnt⁷; es ist wie ein Punkt⁸, mehr Tod als Leben⁹, fast wie ein Nichts¹⁰. «Das gegenwärtige Leben gleicht dem Flußkies. Unaufhaltsam wird dieses Leben durch die eigene Ohnmacht der Vergänglichkeit wie durch den Antrieb eines Flusses seinem Ende entgegengeführt. Dem Strom des gegenwärtigen Lebens anhängen und sein Sinnen und Trachten auf etwas abstellen, auf dem man keinen festen Fuß fassen kann, heißt demnach soviel, als auf dem Flußkies Wohnung nehmen.»¹¹

flos agri). Vgl. Mor 17, 8, 10 (76, 15), wo Is 40, 6 in ähnlichem Zusammenhang ebenfalls zitiert ist. Dazu Mor 7, 30, 45 (75, 792/3) mit Ps 102, 15 und Is 40, 6 sowie anderen Stellen aus der Heiligen Schrift; ferner Mor 8, 42, 68 (75, 843) mit Is 40, 6.

¹ Mor 27, 42, 70 (76, 440) zu Jb 37, 21 (*et ventus transiens fugabit eas*).

² Vgl. Mor 6, 37, 62 (75, 765).

³ Mor 27, 24, 45 (76, 425) *Hiems quippe est vita praesens, in qua nos etsi iam spes ad superna erigit adhuc tamen mortalitatis nostrae frigidus torpor astringit . . .*

Vgl. zu dieser und den übrigen hier angeführten Stellen HEz 2, 4, 15 (76, 982).

⁴ Mor 7, 25, 31 (75, 782); 22, 2, 4 (76, 213).

⁵ Mor 12, 7, 10 (75, 991).

⁶ Mor 11, 50, 68 (75, 984) *Fixum etenim statum hic habere non possumus, ubi transituri venimus: atque hoc ipsum nostrum vivere quotidie a vita transire est.*

Vgl. Mor 25, 3, 4 (76, 321/2).

⁷ Vgl. Mor 24, 11, 27 (76, 301).

⁸ Mor 15, 43, 49 (75, 1105) Vergleich mit dem Punkt eines Schreibstiftes.

⁹ HEv 37, 1 (76, 1275); Ep 7, 23 (1, 466, 12/5).

¹⁰ Mor 12, 1, 1 (75, 985); 15, 3, 3 (75, 1083).

¹¹ Mor 20, 14, 36 (76, 158) *Glarea namque est vita praesens, quae indesinenter ad terminum suum ipso defectu mutabilitatis, quasi impulsu fluminis ducitur. Super glaream itaque habitare est (J. P. MIGNÉ schreibt *et*, wohl ein Druckfehler) fluxui vitae praesentis inhaerere et ibi intentionem ponere ubi gressum nequeat fixe stando solidare. — Die Vermutung läge nahe, daß Gregor diesen Vergleich vom sandigen Tiber genommen habe; *glarea* wäre dann besser mit *Flußsand* zu übersetzen. Doch siehe Mor 15, 60, 71 (75, 1119), wo Gregor schreibt: *Glareas vero lapillos fluminum appellare consuevimus, quos aqua defluens trahit.**

Eine schöne Schilderung der Vergänglichkeit des Lebens bringt auch Ep 3, 51 (1, 207, 10/21): *Si vitae istius cursum veraciter attendamus, nihil in eo firmum nihil invenimus stabile. Sed quemadmodum viator modo per plana, modo per aspera graditur, sic nobis utique in hac vita manentibus nunc prosperitas, nunc occurrit adversitas, denique alternis sibi succedunt temporibus et mutua se vice confundunt. Dum igitur omnia in hoc mundo mutabilitatis ordo corrumpat, nec elevari prosperis nec frangi debemus adversis. Tota ergo mente ad illum nos*

Mit besonderem Nachdruck weist Gregor darauf hin, daß man aus der Art des irdischen Lebenslaufes selbst auf seine Vergänglichkeit schließen kann¹. Nie bleibt das Leben stehen. Das Kind wird zum Knaben, zum Jüngling, zum Mann, zum Greis. Dann kommt der Tod². Gerade dadurch, daß das Leben zu wachsen scheint, nimmt es ab³. Aus dem Vergangenen schon ersieht man, wie rasch das Kommende zu Ende geht⁴. Was aber ein Ende hat, ist niemals lang⁵.

Das Leben des Sterblichen ist ein stetes Hineilen zum Tod⁶. Anschaulich schreibt Gregor in seiner Auslegung von Jb 7, 6 (*Dies mei velocius transierunt quam a texente tela succiditur*): «Die Zeitdauer des leiblichen Lebens wird überaus schicklich mit einem Gewebe verglichen. Wie das Gewebe durch die Fäden größer wird, so schreitet auch das sterbliche Leben durch die einzelnen Tage voran. Aber dadurch, daß es zunehmend wächst, geht es jenem Ende entgegen, wo der Faden abgeschnitten wird. Wenn nämlich . . . die empfangenen Abschnitte des Lebens vorübergehen, so werden die künftigen kürzer, und von der

convenit anhelare, ubi quidquid est firmum permanet, ubi non mutatur adversitate prosperitas. In hac ergo vita miro omnipotentis Dei moderamine idcirco agitur, ut vel prosperitatem adversitas, vel adversitatem prosperitas subsequatur, qualiter et humilitati discamus, quidquid deliquimus, et iterum exaltati adversitatis memoriam quasi humilitatis ancoram in mente teneamus. Non hoc ergo creatoris nostri ira est deputanda, sed gratia, per quam discimus, ut eius dona tanto servemus verius, quanto humiliter tenemus.

¹ Mor 11, 49, 66 (75, 983) Sed quamvis diu hic stare desiderat, ipso tamen cursu mortalis vitae impellitur ut egrediatur.

² Mor 11, 50, 68 (75, 984) Et numquam (vita) in eodem statu permanet (Jb 14, 2), quia dum infantia ad pueritiam, pueritia ad adolescentiam, adolescentia ad iuventutem, iuventus ad senectutem, senectus transit ad mortem . . .

³ Mor 11, 50, 68 (75, 984) . . . in cursu vitae praesentis ipsis suis augmentis ad detrimenta impellitur; et inde semper deficit, unde se proficere in spatium vitae credit.

Vgl. Mor 4, praef., 2 (75, 634); 7, 25, 31 (75, 782); 8, 6, 11 (75, 807/8); 25, 3, 4 (76, 321).

⁴ Mor 8, 39, 64 (75, 840) . . . quia videlicet si ea quae erant et iam transacta sunt ad memoriam reducimus, patenter agnoscimus quam celeriter hoc quoque fugiat quod tenemus.

Vgl. Mor 15, 3, 3 (75, 1083) . . . ut ex anteaetis colligat quam nulla sint quae videntur aliqua esse dum sunt.

⁵ Mor 7, 25, 31 (75, 782) . . . hoc etiam tempus quod qualibet longaevitae extensum est, si fine clauditur, longum non est. Vgl. Mor 7, 30, 45 (75, 793); 12, 27, 31 (75, 1031); 15, 3, 3 (75, 1083); 23, 12, 22 (76, 264).

⁶ Mor 11, 50, 68 (75, 984) . . . per momenta homo quotidie compellitur ad mortem . . . Mor 13, 27, 31 (75, 1031) In mortis autem semita per quam non revertimur ambulamus . . . Mor 25, 3, 4 (76, 321) Hoc ipsum enim morituros (alias: morituris) vivere quasi ad mortem ire est.

gesamten Länge des Lebens wird die Zahl jener Teile, die noch kommen, um so geringer, je mehr schon vergingen. Der unten und oben befestigte Webstoff wird zum Weben an zwei Holzrollen geknüpft, aber dadurch daß das Gewobene unten eingerollt wird, wird das, was noch zu weben bleibt, oben abgewickelt, und mit dem, daß das, was fertig ist, sich zunehmend mehrt, wird das, was zurückbleibt, ständig geringer. So rollen wir tatsächlich auch die verfllossene Zeit des Lebens gleichsam unten ein und wickeln die kommende von der oberen Rolle ab, denn wie größer das Vergangene wird, desto kleiner beginnt das Zukünftige zu sein.»¹ Gregor zeigt dann gemäß der auszulegenden Schriftstelle, daß die irdischen Lebensstage des Menschen noch rascher dahinfliegen, als daß der Vergleich mit dem Webstuhl ausreichen würde, um deren flüchtige Eile hinlänglich zu kennzeichnen². Aber der Mensch darf sich darob nicht etwa niederdrücken lassen. Denn das greifbar nahe und persönliche Erlebnis der Vergänglichkeit alles Irdischen ist kein Grund zur Trauer. Es ist eine weise Fügung Gottes³, die unablässig mahnt, daß selbst

¹ Mor 8, 11, 26 (75, 816) *Congrua valde similitudine tempus carnis telae comparatur, quia sicut tela filis sic vita mortalis diebus singulis proficit; sed quo ad augmentum proficit eo ad incisionem tendit, quia . . . , cum tempora percepta praetereunt, ventura breviantur, et de universo vitae spatio eo fiunt pauciora quae veniunt, quo multa sunt quae transierunt. Tela quippe infra supraque ligata, duobus lignis innectitur, ut texatur; sed quo inferius texta involvitur, eo superius texenda deplicatur; et unde se ad augmentum multiplicat, inde fit minus quod restat. Sic nimirum vitae nostrae tempora et transacta quasi inferius involvimus et ventura a superiori deplicamus, quia quo plus fiunt praeterita minus esse incipiunt futura.*

Als Parallele siehe Gregors Vergleich vom Spinnengewebe, Mor 15, 15, 19 (75, 1090) *Telas quoque araneae texere est pro huius mundi concupiscentia temporalia quaelibet operari. Quae dum nulla stabilitate solidata sunt ea procul dubio ventus vitae mortalis rapit.* — Siehe auch oben S. 119, Anm. 2.

In Mor 8, 44, 72 (75, 845) vergleicht Gregor die ehrsüchtige Gesinnung der Scheinheiligen mit einem Spinnennetz.

² Mor 8, 11, 26 (75, 816) *Sed quia nec tela ad expressionem nostri temporis sufficit, nam eius quoque festinationem vitae nostrae velocitas transit, recte nunc dicitur: Dies mei velocius transierunt, quam a texente tela succiditur* (Jb 7, 6). *Tela quippe tarditatem proventus habet, vita autem praesens moram defectus non habet. In illa namque cum laborantis manus figitur, adventus terminus elongatur; in ista vero, quia tempus semper desinens indesinenter consumimus, ad finem nostri itineris etiam quiescendo pervenimus et per cursum nostri transitus etiam dormientes imus.*

In HEv 1, 4 (76, 1080) weist Gregor im Anschluß an Lc 21, 33 (*Caelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt*) darauf hin, daß die Welt sogar vergänglicher sei als ein Wort, obwohl man im Bereiche des Körperhaften die Welt als beständig und das gesprochene Wort als flüchtig anschauet.

³ Ep 3, 51 (1, 207, 16/7) . . . *miro omnipotentis Dei moderamine* . . . Den ganzen Text siehe oben S. 121, Anm. 11.

die köstlichsten Güter des Erdenlebens keines Menschen Ziel sein können. Der Mensch ist für das Ewige geschaffen und findet so sein Glück nur in einem Gut, das ewig dauert.

Auf die Frage, welches der Sinn des irdischen Lebens sei, gibt Gregor die bestimmte und eindeutige Antwort : Das irdische Leben ist der Weg zum ewigen Leben¹. Mit einem unverkennbaren Nachdruck kommt er immer wieder auf diesen Gedanken zurück ; und es ist, als müßte er seinen Zuhörern ständig einhämmern : das Leben auf Erden ist nur Wanderschaft, nur Weg, nur Reise, aber nicht Ziel noch Heimat². Die Güter der Welt sind nach Gregor Mittel. Wir dürfen sie nicht um ihrer selbst willen lieben, müssen sie aber gebrauchen, um das leibliche Leben zu fristen³ und so das himmlische Ziel zu erreichen⁴.

¹ Mor 23, 24, 47 (76, 279) *Via quippe est vita praesens, qua ad patriam tendimus . . .* HEv 11, 1 (76, 1115) *In praesenti etenim vita quasi in via sumus, qua ad patriam pergimus.*

² HEv 1, 3 (76, 1079) *Nos autem qui caelestis patriae gaudia aeterna cognovimus, festinare ad ea quantocius debemus. Optandum nobis est citius pergere, atque ad illam breviora via pervenire. . . . Quid est vita mortalis nisi via ?*

Ep 9, 217 (2, 204, 24/6) *Peregrinatio quippe est vita praesens ; et qui suspirat ad patriam, ei tormentum est peregrinationis locus, etiam si blandus esse videatur. Vobis autem qui patriam quaeritis . . .*

Vgl. Mor 23, 24, 47 (76, 279/80) ; HEz 2, 7, 2 (76, 1013) ; Reg 3, 26 (77, 99).

Berühmt ist Gregors Vergleich mit der Reise in eine unbekannte Stadt, HEz 2, 5, 4 (76, 986) : *Sunt enim quaedam quae ita de caelestibus loquuntur, ut solis illis supernis civibus in patria sua persistentibus pateant necdumque nobis peregrinantibus reserentur. Nam si quis ad urbem incognitam pergens multa de illa in via audiat, quaedam quidem ex ratione colligit, quaedam vero quia necdum videt nullo modo cognoscit ; ipsi vero cives qui in ea sunt et quae de illa tacentur vident et quae de illa dicuntur intelligunt. Nos igitur in via adhuc sumus, multa de illa caelesti patria audimus . . .*

³ Mor 8, 8, 15 (75, 810) . . . *et tamen vitae praesentis subsidiis egent.* HEv 37, 12 (76, 1273) *Mundo quoque utitur, sed quasi non utatur, qui et necessaria cuncta exterius ad vitae suae ministerium redigit, et tamen haec eadem non sinit suae menti dominari eis profecto terrena omnia non ad desiderium sed ad usum adsunt, quia rebus quidem necessariis utuntur . . .*

HEz 2, 7, 17 (76, 1024) *Contra huius nos appetitum abundantiae Joannes admonet dicens : Nolite diligere mundum, neque ea quae in mundo sunt (1 Jo 2, 15). Qui mox rationem subdidit, quare : si quis diligit mundum non est caritas Patris in eo (ebd.). Nemo enim potest duobus dominis servire (Mt 6, 24), quia non valet simul transitoria et aeterna diligere. Si enim aeternitatem diligimus, cuncta temporalia in usu, non in affectu possidemus . . . Weitere Schrifttexte : Lc 10, 20 *in hoc nolite gaudere . . . ; gaudete autem quod nomina vestra scripta sunt in caelis* ; 1 Jo 2, 16 *(Quoniam omne quod est in mundo concupiscentia carnis est et concupiscentia oculorum et superbia vitae).**

Vgl. Mor 9, 66, 105/6 (75, 917/8) ; 15, 47, 53 (75, 1108) ; HEv 33, 4 (76, 1235) ; Reg 3, 27 (77, 101/2) ; HEz 2, 8, 4 (76, 1029/30).

⁴ Mor 12, 19, 24 (75, 999) . . . *quia hic vivendi vires ad modicum accepit,*

Für eine positive Bewertung der Welt finden sich bei Gregor nur wenige, meist dunkle Andeutungen¹. In der sinnvollen Betrachtung des Geschaffenen mag Gregor sicher einen Weg zur Erkenntnis des Schöpfers gesehen haben². Ob er aber auch an der Schönheit der Natur als Gabe Gottes Freude empfand, läßt sich nur schwer erweisen³. Verschiedene Schilderungen, namentlich des Meeres⁴, zahlreiche Bilder und Vergleiche⁵, feinsinnige Beobachtungen an Blumen und Pflanzen⁶ und leise Anklänge an selbsterlebte Eindrücke der Natur⁷ sprechen in bejahendem Sinne. Demgegenüber steht eine erdrückende Mehrzahl von Stellen, in denen Gregor ausschließlich die Weltverneinung predigt⁸. Von Krieg, Hungersnot, Überschwemmung und Pest beinahe zermürbt, und in ständiger Erwartung des nahen Weltendes sieht Gregor die Erde gleichsam dahinsiechen. Todkrank liegt sie wie in den letzten

ut in perpetuum transeat ... Sed in hac brevitae ... colligit unde in perpetuitate inveniatur vel ut semper gaudeat vel ... Reg 3, 26 (77, 99) ... ne subsidia itineris in obstacula perventionis vertant ... Vgl. Ep 10, 16 (2, 251, 10/8).

Auf diesem Weg zur Ewigkeit darf man nicht zu viel Irdisches mittragen (Reiseballast!); Armut ist die beste Reisebegleiterin: HEz 2, 7, 18 (76, 1024).

¹ Vgl. etwa Mor 8, 32, 54 (75, 835); Ep 7, 23 (1, 466, 12/5); 10, 16 (2, 251, 10/8).

² Mor 5, 29, 52 (75, 707) ... *ita nos dum studiose divinitatis notitiam ex creaturae eius consideratione colligimus, quasi susurrii illius ad nos venas aperimus; quia per hoc quod factum cernimus, virtutem factoris admiramur ...*

Vgl. Mor 15, 46, 52 (75, 1107); 26, 12, 17 (76, 358); 27, 5, 8 (76, 403); HEz 1, 8, 31 (76, 869). Dazu F. H. DUDDEN (46), Bd. 2, S. 311/3; G. J. TH. LAU (77), S. 347/51.

³ Vgl. H. SCHWANK (123), S. 11.

⁴ Den Stellennachweis siehe oben S. 65, Anm. 4.

⁵ Vgl. oben S. 64/5.

⁶ Vgl. HEz 1, 6, 4 (76, 830), wo Gregor die zarten Geruch- und Farbunterschiede einiger Blumen und Pflanzen allegorisch auswertet. Dazu Dial 1, 4 (77, 168/9); Ep 10, 16 (2, 251, 14/8).

⁷ Vgl. Mor praef., 6, 13 (75, 524) Pracht des Sternenhimmels; HEv 30, 10 (76, 1226) Leuchten der Berge; HEz 1, 5, 1 (76, 821) Kühle des Waldes; Dial 2, 35 (66, 198) Glanz des Sonnenaufganges.

⁸ Außer den in den folgenden Anmerkungen aufgeführten Stellen vgl. besonders: HEv 5, 1/2 (76, 1093/4); 34, 5 (76, 1248); 36, 7 (76, 1269); 40, 12 (76, 1312); Reg 3, 27 (77, 101/2); HEz 1, 10, 9 (76, 889); 1, 10, 43 (76, 904); Ep 6, 60 (1, 436, 2/7); 8, 34 (2, 36/7); 9, 27 (2, 291, 5/11).

Öfters kommt der Gedanke zum Ausdruck, die Übel der Welt seien eine Gnade Gottes, um die Menschen von der Anhänglichkeit an die Welt loszuschälen: Ep 7, 23 (1, 466, 12/22); 9, 27 (2, 291, 5/11); 9, 217 (2, 204, 26/30). Wer einmal von der Sehnsucht nach dem Himmel erfaßt ist, dem bedeuten alle irdischen Güter nichts mehr: HEv 15, 4 (76, 1133); 25, 2 (76, 1190/1); HEz 2, 3, 8 (76, 962); vgl. auch oben S. 117 die in Anm. 5 genannten Stellen. Der einzige Trost in der Sehnsucht nach dem Ewigen liegt in der Möglichkeit, durch das mühevollen Leben auf Erden andere für Gott zu gewinnen: HEz 2, 3, 9 (76, 962).

Zügen. Widersinn wäre es da, sich noch mit ihr zu verbünden¹. Darum ruft Gregor zur Weltverachtung auf. Mit dem unmittelbar bevorstehenden Untergang der Welt wenigstens soll jede Anhänglichkeit an sie ersterben².

Ob mit diesen Ausführungen Gregors letztes und endgültiges Urteil in der Wertung der Welt wirklich gegeben ist, bleibe dahingestellt. In seinen Werken findet sich diesbezüglich zwar nirgends ein Widerspruch. Trotzdem dürfte es nicht ausgeschlossen sein, daß Gregor, ähnlich wie in anderen Fragen, so auch hier seine Ansicht gemildert

¹ HEv 1, 5 (76, 1080) ... ita mundus in annis prioribus velut in iuventute viguit ... at nunc ipsa sua senectute deprimitur et quasi ad vicinam mortem molestiis crescentibus urgetur. Nolite ergo ... diligere quem videtis diu stare non posse.

HEv 4, 2 (76, 1090) ... etiam si Evangelium taceat, mundus clamat. Ruinae namque illius voces eius sunt. Qui enim tot attritus percussionibus a gloria sua cecidit, quasi iam nobis e proximo regnum aliud quod sequitur ostendit. Ipsi iam et a quibus amatur amarus est. Ipsae eius ruinae praedicant quod amandus non est. Si enim ruinam sui domus quassata minaretur, quisquis in illa habitaret fugeret; et qui stantem dilexerat, recedere quantocius a cadente festinaret. Si igitur mundus cadit, et nos eum amando amplectimur, opprimi volumus potius quam habitare, quia nulla nos ratio a ruina illius separat, quos eius passionibus amor ligat. Facile est ergo nunc iam cum destructa omnia cernimus animum nostrum ab eius dilectione disiungere. Sed hoc illo in tempore difficillimum fuit, quo tunc praedicare caelorum regnum invisibile mittebantur, cum longe lateque omnia cernerent florere regna terrarum.

Dial 3, 38 (77, 316/7) Nach dem Bericht einer Erscheinung über das nahe Weltende fährt Gregor fort: Mox enim illa terribilia in caelo signa secuta sunt, ut hastae atque acies igneae ab Aquilonis parte viderentur. Mox effera Lango-bardorum gens de vagina suae habitationis educta, in nostram cervicem grassata est atque humanum genus, quod in hac terra prae nimia similitudine quasi spissae segetis more surrexerat, succisum aruit. Nam depopolatae urbes, eversa castra, concrematae ecclesiae, destructa sunt monasteria virorum et feminarum, desolata ab hominibus praedia, atque ab omni cultore destituta, in solitudine vacat terra, nullus hanc possessor inhabitat, occupaverunt bestiae loca quae prius multitudo hominum tenebat. Et quid in aliis mundi partibus agatur, ignoro. Nam in hac terra, in qua nos vivimus, finem suum mundus iam non nuntiat, sed ostendit. Tanto ergo nos necesse est instantius aeterna quaerere, quanto a nobis cognoscimus velociter temporalia fugisse. Despiciendus a nobis hic mundus fuerat, etiam si blandiretur, si rebus prosperis demulceret animum; at postquam tot flagellis premitur, tanta adversitate fatigatur, tot nobis quotidie dolores ingemiant, quid nobis aliud quam ne diligatur clamat?

Vgl. auch die Schilderung der Verwüstung Roms, HEz 2, 6, 22/4 (76, 1009/11), ferner den sermo de mortalitate, Ep 13, 2 (2, 365/7), und viele andere Stellen, wie HEv 1, 1 (76, 1077) ... senescentem mundum; 1, 3 (76, 1079); HEz 1, 9, 9 (76, 874); Ep 5, 42 (1, 336, 21/3); 5, 44 (1, 341, 27/30); 7, 26 (1, 471, 19/27); 10, 20 (2, 255, 7/16); usw.

² Nach der berühmten Schilderung von der Verwüstung Roms, HEz 2, 6, 22/4 (76, 1009/11), fährt Gregor fort (76, 1011); Alia etenim loca clade desolata

hat ¹. Allerdings hat Gregor gerade die Aufzeichnungen seiner HEz mit ihren temperamentvollen Stellen über Weltentsagung und Weltverachtung erst gegen Ende seines Lebens zusammengesucht, überarbeitet und herausgegeben ². Andererseits kann man aber auch beobachten, wie die weltverneinenden Ausführungen dieser Art mit den fortschreitenden Lebensjahren immer mehr aus Gregors Briefen verschwinden und, falls er zufällig einmal über solche Dinge sprechen muß, einer durchaus gesunden Auffassung vom unvergleichlichen Vorrang der ewigen Güter gegenüber den zeitlichen Platz machen, ohne daß er der ausgesprochen einseitigen Weltverachtung von früher huldigt ³. Vielleicht handelt es sich dabei um die späteren Auswirkungen einer anderen klärenden Wandlung bei Gregor. In den Mor schreibt er noch in durchaus gerechter Weise sowohl von der « *vita activa* » als auch von der « *vita contemplativa* », die er selbstverständlich als die vollkommenere preist ⁴. In den Briefen seiner ersten Papstjahre dagegen betont er mit einer derartigen Ausschließlichkeit den Vorrang der Kontemplation, daß das aktive Leben selbst eines guten Christen wie mit einem Tadel bedacht wird ⁵. Man begreift Gregor. Aus der Einsamkeit klösterlicher Beschauung herausgerissen, muß er sich einen neuen Lebensrhythmus formen. Aber er findet ihn. Und es tönt wie Selbstkritik, wenn er in den HEz, in denen er allerdings, wie oben schon gesagt, mit temperamentvollen Worten zur Weltverachtung aufruft, ausdrücklich schreibt, daß erst in den Bedrängnissen des aktiven Lebens die wahre Vollkommenheit

sunt, alia gladio consumpta, alia fame cruciata, alia terrae hiatibus absorpta. Despiciamus ergo ex toto animo hoc praesens saeculum vel extinctum; finiamus mundi desideria saltem cum mundi fine . . .

Vgl. auch HEv 28, 3 (76, 1212/3) *Despiciamus ergo . . .* Selbst unsere irdischen Werke sollen wir verachten, da alles irdisch Schöne bereits dem Untergang anheimfällt. Die Welt, die schon verdorrt, darf in unserem Herzen nicht mehr blühen.

Dazu Ep 3, 29 (1, 187, 18/31) . . . *temporalia et fugitiva despiciate . . . Ecce iam mundi huius omnia perdita conspiciamus, quae in sacris paginis audiebamus peritura: Eversae urbes, castra eruta, ecclesiae destructae, nullus in terra nostra cultor inhabitat. In nobis ipsis paucissimis, qui ad modicum derelicti sumus, cum supernae percussiois cladibus humanus gladius incessanter saevit . . .*

¹ Vgl. oben S. 72.

² Ep 12, 16a (2, 363), bei J. P. MIGNÉ (3), Bd. 76, S. 785, als Einleitung zu den HEz; vgl. oben S. 9/10.

³ Man vgl. etwa Ep 9, 232 (2, 227/8); 11, 37 (2, 309, 21/31); 13, 25 (2, 390/1); doch bleibt zu beachten, daß man damit noch nicht weiß, wie Gregor in mönchischem Kreise über diese Frage gesprochen hätte.

⁴ Vgl. Mor 6, 37, 61 (75, 764); 31, 51, 102 (76, 629).

⁵ Vgl. Ep 1, 3. 5. 6. 7. 25; positiver ist dagegen Ep 1, 31 (1, 43/4).

einer vorher nur zu ungestörten und selbstsicheren Kontemplation zu reifen beginne¹. Wäre es da nicht möglich, daß Gregor später noch einen Schritt weiter ging? Im Weltgetriebe hat er der Welt innerlich noch mehr entsagt als zuvor im Kloster. Möglicherweise ist er sich dadurch auch jenes Zeitirrtums bewußt geworden, der gegen die herrschende Weltvergötterung als einziges Heilmittel die Weltflucht, zusammen mit der Weltverachtung und Weltverneinung kannte². Inwieweit sich Gregors Urteil aber zu einer gesunden Weltbejahung gewandelt und geklärt hat, läßt sich selbstverständlich nicht erweisen. Schade, daß er uns am Ende seines Lebens neben den Briefen kein Werk mehr geschenkt hat. So muß man dieses Problem in das Gebiet der zurückgedrängten Fragen einreihen³, die Gregor aus irgend einem Grunde unbehandelt ließ, nicht zuletzt wohl deshalb, weil er keine saubere Lösung wußte, die nicht mit lieb gewordenen Gedankengängen in Widerspruch geraten wäre.

3. Der Himmel als Ziel des Menschen

Wenn der Himmel das Lebensziel des Menschen ist, dann muß er notwendig etwas Ewiges und Vollkommenes sein. Das ergibt sich bereits aus den beiden vorangegangenen Abschnitten. Weil der Mensch zu einem ewigen Leben berufen und in seinem Verlangen mit dem Höchsten verbunden ist, kann die Welt mit ihren Gütern nicht das Ziel des Menschen sein. Soll dagegen der Himmel die menschliche Sehnsucht nach Glück restlos befriedigen, dann darf ihm unmöglich etwas Vergängliches oder Unvollkommenes eigen sein. Darum stellt Gregor mit eindrucklichen Vergleichen die Hinfälligkeit und Beschränktheit der Welt in Gegensatz zur Ewigkeit und Vollkommenheit des Himmels. Während das irdische Leben der Welt einer kurzen

¹ HEz 2, 7, 12 (76, 1020); vgl. dazu auch oben S. 70/1. 80.

² Allerdings hat Gregor nie die Weltflucht und Weltverneinung um ihrer selbst willen gepredigt, sondern nur um der ewigen Heimat willen. Eine Weltflucht aus materialistischen Beweggründen lag ihm völlig fern. Wer das Irdische verläßt, sagt Gregor in HEz 2, 6, 16 (76, 1007), verläßt es nicht, um hundertmal mehr Irdisches zu erhalten; er würde sonst die Welt nicht verlassen, sondern suchen. Auch verlegt Gregor den Hauptakzent stets auf die innere Gesinnung. Vgl. HEv 36, 13 (76, 1274) *Hoc ergo cogitate, et cum relinquere cuncta quae mundi sunt non potestis, exteriora bene exterius agite, sed ardentius interior ad aeterna festinate*. Vgl. dazu auch oben S. 28.

³ Siehe oben S. 36/7.

Wanderschaft auf dunklem Pfade gleicht, ist der Himmel Endziel der Reise, Licht und Freude, Heimat und Vaterland¹. Nur im Himmel gibt es ein ewiges Bleiben². Auf Erden herrscht Finsternis und Nacht³. Selbst das Leben des Gerechten ist nur Zwielflicht, Dämmerung, Morgenröte, aber niemals heller, voller Tag⁴. Noch auf eine andere Art drückt Gregor denselben Gedanken aus. Manche seiner Zahl-⁵, Zeit-⁶ und Raumsymbole⁷ bezeichnen nämlich die Ewigkeit und Vollkommenheit des Himmels. Gregor will mit ihnen kaum etwas beweisen⁸. Sie sind ihm vielmehr (hier wie anderswo) eine erwünschte Gelegenheit, um einen seiner Lieblingsgedanken neuerdings hervorzuheben.

Sooft aber Gregor einläßlicher vom Himmel als dem Ziel des Menschen handelt, gestaltet er seine Ausführungen mehr oder minder unabhängig von dem, was er an anderer Stelle über die Unzulänglichkeit der Welt und ihrer Güter gesagt hat. Seine Darlegungen über den Himmel sind darum meist keine direkten Schlußfolgerungen aus dem, was bereits in den beiden vorangegangenen Abschnitten aufgezeigt wurde. So hat Gregor, trotz den vielen vergleichenden Gegenüberstellungen von Welt und Himmel, nie eine durchgreifende Beweisführung⁹, die, von den Anlagen und Fähigkeiten der menschlichen Natur

¹ Vgl. Mor 8, 13, 28 (75, 817); 15, 57, 68 (75, 1116); 16, 64, 78 (75, 1158); 25, 3, 4 (76, 321/2); Reg 3, 26 (77, 99); HEv 1, 3 (76, 1079); 9, 2 (76, 1107); 12, 2 (76, 1115); HEz 1, 10, 43 (76, 904); 2, 4, 15 (76, 982).

Siehe dazu auch die oben S. 124, Anm. 1. 2, aufgeführten Stellen.

² Mor 11, 50, 68 (75, 984); HEz 2, 7, 2 (76, 1013).

³ Mor 16, 64, 78 (75, 1158); 23, 20, 39 (76, 274).

⁴ Mor 29, 2, 3 (76, 478/9) *Quid itaque in hac vita omnes qui veritatem sequimur nisi aurora vel diluculum sumus? quia et quaedam iam quae lucis sunt agimus et tamen in quibusdam adhuc tenebrarum reliquiis non caremus. ... Adhuc aurora est, quia dum lex carnis legem mentis, et lex mentis legem carnis percutit, inter se vicissim lux et umbra configit. Mor 29, 2, 4 (76, 479/80) Tunc autem plene ... dies erit, cum ...*

Ep 9, 230 (2, 226, 20/3) *Nunc enim cum lux nobis veritatis infulget, cum sese regni caelestis suavitas mentibus aperit, iam quidem dies est, sed adhuc perfectus non est. Tunc autem dies perfectus erit, quando iam ...* Fortsetzung des Textes, unten S. 135, Anm. 7.

Vgl. Mor 4, 11, 19 (75, 648); 4, 25, 46 (75, 660); 18, 29, 46 (76, 61/2); Dial 4, 41 (77, 397. 400).

⁵ Vgl. Mor 35, 8, 16/7 (76, 758/9); HEz 2, 4, 2 (76, 973).

⁶ Vgl. Mor 27, 7, 10 (76, 404); HEz 2, 4, 2 (76, 973).

⁷ Vgl. Mor 4, 32, 65 (75, 672); 4, 33, 67 (75, 674); 11, 50, 68 (75, 985); HEz 2, 4, 1/2 (76, 972/3); 2, 7, 2 (76, 1013).

⁸ Vgl. H. SCHWANK (123), S. 54, Anm. 12.

⁹ Es sei denn, man wollte etwa HEv 36, 1. 2. 4. 7. 9 (76, 1266/72); HEz 2, 6, 16 (76, 1007); Ep 8, 34 (2, 36/7); 9, 217 (2, 204, 24/30) als solche Beweisführungen anerkennen.

ausgehend, den Himmel als deren restlose Entfaltung und Beglückung kennzeichnet. Zwar fehlt es zu einem solchen Gedankengang nicht an den einzelnen Elementen, sondern nur an der nötigen Verbindung und Schlußfolgerung, aber damit eben am Beweis. Gregor lehnt sich, wie übrigens zumeist, fast ausschließlich den Texten der Heiligen Schrift an. Darum handelt er in erster Linie von der übernatürlichen Glückseligkeit, die als freies Gnadengeschenk Gottes¹ alle Ahnungen der geschaffenen Wesen übersteigt². Eine klare Abgrenzung zwischen übernatürlichem Himmelsglück und natürlicher Seligkeit wird man bei Gregor vergeblich suchen. Auch eine direkte Verbindung der beiden Gedankengänge kennt er nicht. Dagegen bietet Gregors Engellehre wertvolle Aufschlüsse und Ergänzungen³. Desgleichen dürften seine herrlichen Parallelen zwischen mystischer Begnadung und himmlischer Vollendung für das Verständnis und die Darstellung seiner Texte über das Wesen der ewigen Glückseligkeit einen nicht unbedeutenden Beitrag leisten⁴.

Der Hauptinhalt des Himmelsglückes ist Gott. Er ist das höchste und letzte Ziel des Menschen⁵. Diese Tatsache steht für Gregor unzweideutig fest. Auch wenn er vielleicht nie ausdrücklich davon handelt, so mahnt er doch ununterbrochen zu einem Leben für Gott. Immer und immer wieder sucht er in den Herzen der Menschen die Liebe und Sehnsucht nach Gott zu wecken und zu mehren. Warum? Weil Gott allein das Ziel des Menschen ist. Und deshalb kommt das ungeteilte Streben nach Gott dem Himmelsglück bereits am nächsten⁶. Demgemäß besteht das Himmelsglück selbst in der größtmöglichen Ver-

¹ HEv 19, 4/6 (76, 1156/8).

² In diesem Sinne braucht Gregor 1 Cor 2, 9 (*quod oculus non vidit nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum*) in Mor 18, 54, 92 (76, 95); HEz 2, 1, 17 (76, 947); 2, 4, 8 (76, 978).

Die Herrlichkeit des Himmels steht weit über dem Wunderbaren charismatischer Begabung: HEz 2, 4, 8 (76, 978); 2, 5, 22 (76, 997). So erklärt sich auch die Weltverachtung der Heiligen; vgl. oben S. 125, Anm. 8, und in etwa auch die nachfolgenden Anmerkungen.

³ Vgl. Mor 18, 54, 91 (76, 94); HEv 34, 10 (76, 1252); 34, 14 (76, 1255); HEz 1, 7, 18 (76, 849); 1, 8, 15 (76, 860).

Dazu L. KURZ, Gregors des Großen Lehre von den Engeln (74).

⁴ Vgl. F. LIEBLANG (85), S. 41/3 und 137/56, wo alle einschlägigen Stellen zitiert sind.

⁵ Vgl. etwa Mor 2, 9, 15 (75, 563); 8, 32, 55 (75, 835); 12, 3, 4 (75, 987); HEz 2, 10, 16 (76, 1067).

⁶ HEz 1, 8, 6 (76, 857); vgl. unten S. 132, Anm. 3.

bindung des Menschen mit Gott¹. Zwar sind Gregors Wendungen nicht durchwegs übereinstimmend. So oft Gregor nämlich in rhetorischer Weise die verschiedenen Freuden des Himmels aufzählt, hält er sich an keine rechte Rangordnung mehr². Dennoch ist es sicher ganz im Geiste Gregors, wenn man sagt, daß diese glückselige Verbindung des Menschen mit Gott erstens in der unmittelbaren Gottesschau und zweitens in der himmlischen Gottesliebe mit ihrem freudvollen Genuß zustandekommt.

Am ausführlichsten handelt Gregor von der Gottesschau. Unter den zahlreichen Texten³ deuten mehrere darauf hin, daß die unmittelbare Gottesschau das eigentliche Wesenselement der ewigen Glückseligkeit darstelle. So schreibt Gregor, daß es dem Menschen nicht genüge, die Herrlichkeit der Engel zu schauen, wenn er nicht auch *den* zu sehen vermöge, der über den Engeln stehe; denn nur seine Schau sei die wahre Erquickung des menschlichen Geistes⁴. Einige Zeilen später sagt Gregor in Anlehnung an Jb 39, 29 (*inde contemplatur escam*), daß der Mensch, der mit dem Auge des Geistes noch nicht die Majestät Gottes schaue, so lange hungern müsse, bis er endlich durch diese Schau gesättigt werde⁵. Als Beleg dienen ihm einige Bibelstellen. Noch deutlicher spricht Gregor in den HEz, wo er eine kurze Auseinandersetzung über die verschiedenen Grade der Glückseligkeit mit den Worten beschließt: « Wenn auch das Verdienst der einzelnen Menschen verschieden ist, so gibt es doch keine Verschiedenheit des Himmelsglückes; und wenn der eine mehr und der andere weniger aufjubelt, so ist es eben doch die eine

¹ Vgl. HEv 12, 4 (76, 1121) ... visioni nostrae Deus coniungitur.

² Vgl. HEv 30, 10 (76, 1227); 37, 1 (76, 1275); HEz 1, 7, 18 (76, 849); 1, 8, 15 (76, 860); 1, 10, 43 (76, 904); vgl. dagegen Mor 9, 11, 17 (75, 868/9).

³ Außer den in den anderen Anmerkungen angeführten Stellen vgl. noch HEz 1, 12, 23/4 (76, 929); Dial 4, 33 (77, 376).

⁴ Mor 31, 49, 99 (76, 628) ... non ei sufficit gloriam angelicae claritatis aspicere, nisi eum etiam qui est super angelos valeat videre. Sola namque eius visio vera mentis nostrae refectio est.

⁵ Mor 31, 50, 100 (76, 628) ... ex illis choris angelicis tendit oculum mentis ad contemplantam gloriam supernae maiestatis, qua non visa adhuc esurit qua tandem visa satiatur.

Dazu die Schrifttexte Is 53, 11 (*Pro eo quod laboravit anima eius videbit et saturabitur*); Mt 5, 6, 8 (*Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur. Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*).

Vgl. Mor 10, 8, 13 (75, 928) Quem reperire quoque usque ad visionem suae celsitudinis satagebat dicens: *Sitivit anima mea ad Deum vivum* ... (Ps 41, 3).

HEv 14, 5 (76, 1130) ... vultus praesens Dei, qui dum sine defectu conspicitur sine fine mens vitae cibo satiatur; vgl. unten S. 132, Anm. 8.

Freude über die Schau des Schöpfers, welche alle beglückt. »¹ Ein wertvolles positives Moment bildet zweifelsohne auch die Tatsache, daß der Wesenskern des mystischen Erlebnisses nach Gregor ebenfalls in der (allerdings mittelbaren) Gottesschau gelegen ist². Und wenn vorher mit Gregor gesagt wurde, daß das ungeteilte Streben nach Gott dem Himmelsglück am nächsten komme, dann ist hier ergänzend beizufügen, daß Gregor unter diesem Streben nach Gott näherhin das Streben nach der Gottesschau versteht³.

Gegenstand der seligen Anschauung ist Gottes Wesenheit⁴. Wir erkennen ihn als den Dreifaltigen⁵ und sehen ihn in seiner Natur⁶. Dabei offenbart er uns nicht bloß die Klarheit seiner Natur, sondern die Natur selbst, weil jeder, der die Klarheit der göttlichen Natur wirklich sieht, die Natur selber sieht⁷. Sein Antlitz wird uns gegenwärtig⁸. Wir schauen ihn unmittelbar von Angesicht zu Angesicht, nicht nur in seinen Wirkungen oder wie durch ein Abbild, sondern so wie er selber ist⁹. Trotzdem vermögen wir ihn nicht zu erfassen¹⁰, denn «nie erkennen

¹ HEz 2, 4, 6 (76, 977) Nam etsi dispar erit meritum singulorum, non erit diversitas gaudiorum, quia etsi alter minus atque alius amplius exsultat, omnes tamen unum gaudium de conditoris sui visione laetificat.

Vgl. HEv 34, 14 (76, 1255) Sic quippe in illa summa civitate specialia quaedam singulorum sunt, ut tamen sint communia omnium; et quod in se ex parte quisque habet, hoc in alio ordine totum possidet.

Dazu Mor 4, 36, 70 (75, 677); Dial 4, 35 (77, 380/1).

² Vgl. neben den im Folgenden angeführten Stellen F. LIEBLANG (85), S. 137/50.

³ HEz 1, 8, 6 (76, 857) ... quia eius vita et desiderium visioni iam pacis intimae comparatur ... mit 1 Pt 1, 12 (*in quem desiderant angeli prospicere*). Vgl. oben S. 130.

⁴ HEz 1, 2, 20 (76, 805) ... aspicimus eius essentiam ... HEz 2, 4, 15 (76, 982) ... quia cum ad contemplandum in sua substantia omnipotentem Deum educitur ...

⁵ HEv 24, 4 (76, 1186) Et vera nostra requies tunc est, cum ipsam iam claritatem Trinitatis agnoscimus, quam in unitate Divinitatis esse certum tenemus.

HEz 1, 10, 43 (76, 904) ... quae incomprehensibilis visio sanctae Trinitatis ...

⁶ Mor 18, 54, 90 (76, 93).

⁷ Ebd.

⁸ HEv 14, 5 (76, 1130) Pascua namque electorum sunt vultus praesens Dei ...

HEv 37, 1 (76, 1275) ... praesentem Dei vultum cernere ...

⁹ HEz 1, 2, 20 (76, 805) mit 1 Jo 3, 2 (*quoniam videbimus eum sicuti est*).

Dazu HEz 1, 8, 30 (76, 868); 1, 2, 21 (76, 805); 1, 8, 31 (76, 869); 1, 10, 43 (76, 904); 2, 5, 16 (76, 995).

Vgl. auch oben S. 125, Anm. 2, und unten S. 134, Anm. 2. 3.

¹⁰ Mor 10, 8, 13 (75, 928) In retributionis autem culmine reperiri Omnipotens per contemplationis speciem potest, sed tamen ad perfectum non potest, quia

wir Gott derart, wie er sich selbst erkennt »¹. « Unsere Gottesschau mag der seinen wie immer ähnlich werden, gleich wird sie ihr nie »². Denn Gott steht unendlich über uns³. Zwischen Mensch und Gott gibt es keinen Vergleich⁴. Auch im Himmel wird der Mensch nie zu Gott⁵. Er bleibt Geschöpf, Gott aber Schöpfer⁶.

Während Gregor diese alles übersteigende Erhabenheit Gottes mehrmals scharf betont, hat er kaum einige Andeutungen über die Notwendigkeit des himmlischen Glorienlichtes⁷. Aber dennoch steht auch nach Gregors Auffassung der menschliche Verstand mit seiner beschränkten Erkenntniskraft in keinem Verhältnis zur unmittelbaren Gottesschau⁸. Schon zur Kontemplation, der vollkommensten und höchstmöglichen irdischen Gotteserkenntnis, bedarf der menschliche

etsi hunc in claritate sua quandoque conspicimus non tamen eius essentiam plene contuemur. — Die Fortsetzung dieses Textes siehe unten Anm. 8.

Mor 10, 9, 14 (75, 929) Excelsior itaque (Deus) caelo est, quia ipsi quoque electi spiritus visionem tantae celsitudinis perfecte non penetrant.

¹ Mor 18, 54, 92 (76, 95) Nec tamen ita (Deum) videbimus sicut videt ipse se ipsum. Vgl. Mor 18, 54, 93 (76, 95/6) Sed profecto non ita conspicimus Deum sicut ipse conspicit se . . .

² Mor 18, 54, 93 (76, 96) Nam visio nostra . . . erit utcumque similis visioni . . . illius, sed aequalis non erit. In Gott ist nämlich eine unvergleichlich vollkommene Einheit als in uns.

³ Vgl. Mor 10, 9, 14 (75, 928/9) zu Jb 11, 8/9 (*Excelsior caelo est, et quid facies? profundior inferno, et unde cognosces? Longior terra mensura eius et latior mari*).

⁴ Mor 18, 50, 81 (76, 86) Omnes enim supernae patriae electi sancti quidem et iusti sunt, sed participatione sapientiae non comparatione. Quid enim sunt homines Deo comparati? zu Jb 28, 18 (*non memorabuntur comparatione eius*).

⁵ Mor 18, 48, 79 (76, 85) . . . ei tamen sapientiae de cuius imagine habent omne quod sunt aequari non possunt. Schrifttexte: 1 Jo 3, 2 (*cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est*); Ps 88, 9 (*Dominus Deus virtutum quis similis tibi?*) . . . similes erunt ad imaginem et tamen non erunt ad aequalitatem.

⁶ Ebd. . . similes ergo sunt quia beati fiunt; et tamen creatori similes non sunt, quia creatura sunt.

⁷ Vgl. etwa Mor 9, 11, 17 (75, 868/9) . . . quia de semetipsa nos veritas subtilius illustrat.

Dazu Mor 18, 54, 92 (76, 94); 24, 12, 35 (76, 307); den Text siehe unten S. 138, Anm. 6; ferner HEv 13, 4 (76, 1125).

⁸ Mor 10, 8, 13 (75, 928) Angelica etenim vel humana mens, cum ad incircumscriptum lumen inhiat, eo ipso se quo est creatura coangustat . . . Vgl. oben S. 132, Anm. 10.

Mor 10, 9, 15 (75, 929) . . . caelo est excelsior Deus, quia potentiae eius magnitudine vincimur, etiam cum super nosmetipsos elevamur . . . Excelsior igitur caelo fit cum ipsa in eum nostra contemplatio deficit.

Vgl. Mor 5, 36, 66 (75, 716); 18, 54, 92 (76, 94).

Verstand nach Gregor einer besonderen Kraft von oben¹. Umsomehr muß das für die selige Gottesschau des Himmels gelten, zu der sich die Kontemplation nur wie eine süße Vorahnung verhält², ohne aber einen unmittelbaren Einblick in Gottes Wesen selbst zu bieten³.

In innigstem Zusammenhang mit dieser seligen Gottesschau steht die vollendete Gottesliebe des Himmels. Leider macht Gregor auch hier nur einige dürftige Angaben⁴. Wenn man aber zum Vergleich wieder jene prachtvollen Stellen heranzieht, die von der Glut der kontemplativ gesteigerten Gottesliebe handeln⁵, dann erkennt man klar, daß die Gottesliebe des Himmels in wunderbarster Weise aus der unmittelbaren Gottesschau erblüht und zudem in entsprechend gleichem Ausmaß über die mächtigste Gottesliebe der höchsten Kontemplation herauswächst, als die unmittelbare Gottesschau des Himmels jedwelche mittelbare der Erde überragt. Denn durch die unmittelbare Gottesschau des Himmels wird nicht nur das Dunkel des Glaubens ausgelöscht⁶,

¹ Mor 24, 6, 11 (76, 292) *Ibi mens ex immenso fonte infusione superni roris aspergitur; ibi non se sufficere ad id quod rapta est contemplatur, et veritatem sentiendo videt, quia quanta est ipsa veritas non videt.*

Vgl. Mor 5, 36, 66 (75, 716) *Tunc ergo verum est quod de Deo cognoscimus, cum plene nos aliquid de illo cognoscere non posse sentimus . . . in ipsa subtilissima contemplatione veritatis quanta ignorantia homo tegatur agnoscit.*

² Mor 5, 36, 66 (75, 715) . . . *in magna contemplatione sublevati subtile quid de aeternitatis cognitione pertingimus.*

Vgl. Mor 1, 35, 48 (75, 548); HEz 1, 5, 5 (76, 823); 1, 5, 12 (76, 826); 2, 1, 17 (76, 947); 2, 5, 15 (76, 994); 2, 5, 16 (76, 995).

³ Mor 5, 33, 60 (75, 712) *Nec tamen haec ipsa contemplationis mora Divinitatis vim plene aperit, quia eius immensitas humanas vires auctas sublevatasque transcendit.*

Vgl. Mor 8, 30, 49 (75, 832); 8, 30, 50 (75, 833); 23, 20, 39 (76, 274); HEz 1, 8, 31/2 (76, 868/9); 2, 2, 14 (76, 956); 2, 5, 16 (76, 995); ferner Mor 18, 54, 88 (76, 91/2), wo Gregor zeigt, daß die Gottesschau der alttestamentlichen Heiligen keineswegs als unmittelbare Wesensschau zu deuten ist.

⁴ Vgl. HEv 34, 10 (76, 1252), wo Gregor von den Seraphim sagt: . . . *quo subtilius claritatem Divinitatis eius aspiciunt eo validius in eius amore flammescunt.*

HEz 1, 8, 6 (76, 857) . . . *ut in eo quod auctorem suum diligit, quod eius speciem videre concupiscit . . .*

HEz 1, 8, 15 (76, 860).

⁵ Vgl. Mor 5, 6, 9 (75, 684); 5, 33, 58 (75, 714); 6, 37, 58 (75, 763); 10, 8, 13 (75, 928); 16, 27, 33 (75, 1137); HEz 1, 5, 10 (76, 824); 1, 5, 12 (76, 826); 2, 5, 17 (76, 995).

⁶ HEv 14, 5 (76, 1130) zu Jo 10, 27/8 (*Oves meae vocem meam audiunt; et ego cognosco eas, et sequuntur me. Et ego vitam aeternam do eis*) und Jo 10, 9 (*Per me si quis introierit salvabitur; et ingredietur et egredietur, et pascua inveniet*) . . . *egredietur vero a fide ad speciem, a credulitate ad contemplationem . . .*

HEz 1, 8, 3 (76, 855) . . . *multitudo quae nunc . . . ad fidem trahitur quando-*

das selbst der höchsten Kontemplation noch anhaftet ¹, sondern auch die Gottesliebe der Auserwählten bis zur letzten Vollendung erhoben ².

So wird die Glückseligkeit des Himmels zu einem unaussprechlichen Genuß ³, voll Freude ⁴, Friede ⁵ und Ruhe ⁶, ohne jeden Schatten der Sünde ⁷, ohne Sorge und Mühe ⁸, in der edelsten Gesellschaft der

que in caelestem patriam congregabitur, ut ibi omnes electi sine fine laudent, cum viderint sine fine quem laudent.

HEz 2, 1, 16 (76, 946) ... ut nos introducat ad fidem et reducat ad speciem visionis suae. Dann wieder Jo 10, 9; anschließender Text ähnlich wie HEv 14, 5.

HEz 2, 5, 8 (76, 989) In cognitione vero omnipotentis Dei primum ostium nostrum fides est, secundum vero species illius ad quam per fidem ambulando pervenimus.

Vgl. auch Mor 16, 43, 54 (75, 1147) Nam et qui iam eum fide tenent, adhuc per speciem ignorant.

¹ Vgl. Mor 5, 30, 53 (75, 708) ... Deum quasi in nocturna visione cernimus, ... sub incerta contemplatione caligamus. Mor 8, 30, 50 (75, 833) ... per caliginem conspicit ... Mor 23, 20, 39 (76, 274); HEz 2, 1, 17 (76, 947); 2, 5, 17 (76, 995).

² HEz 2, 4, 18 (76, 983) ... cum maiestas Redemptoris nostri nobis fuerit ostens, finitur fides, cum iam coeperit videre homo quod credidit. Et ad finem suum perveniunt thalami, quia corda fidelium incomparabiliter longe quam modo sunt in amore illius perficiuntur.

³ Ep 5, 40 (1, 330, 9) caelestis patriae dulcedo. Vgl. HEv 34, 3 (76, 1248).

⁴ HEv 14, 6 (76, 1130) ... solemnitate gaudeamus. ... laetantium festi-
vitas invitet. Dann interessanter Vergleich mit einem Kirchweihfest.

HEv 30, 10 (76, 1227) Ad istum finem toto amore tendamus in quo sine fine laetabimur. Ibi supernorum civium societas sancta; ibi solemnitas certa; ibi requies secunda; ibi pax vera, quae nobis iam non relinquatur sed datur ...

Vgl. Mor 8, 52, 88 (75, 856); HEv 34, 3 (76, 1248); 37, 1 (76, 1275); HEz 1, 8, 15 (76, 860); Dial 4, 28 (77, 365).

Siehe auch die Schlußformeln mancher Briefe, so z. B. Ep 5, 35 (1, 316, 33).

⁵ HEv 12, 1 (76, 1118) ... in quo pax summa est ...

⁶ HEv 13, 4 (76, 1125) ... in aeterna quiete refoveri. HEv 24, 4 (76, 1186) ... ad amorem quietis aeternae convertimur ...

Ep 5, 46 (1, 346, 6/7) Tanto enim tunc maior ei erit requies, quanto modo ab amore conditoris sui requies nulla fuerit. Unter der Ruhe des Himmels versteht Gregor wohl besonders das Freisein von Versuchung und Kampf gegen die Sünde. Vgl. Mor 4, 28, 54 (75, 665).

⁷ Mor 4, 28, 54 (75, 664) ... beatitudinem illius regionis attingeret, in qua ... peccare ... non posset.

Mor 8, 33, 56 (75, 836) ... ab humano genere tunc peccatum plene tollitur, cum per incorruptionis gloriam nostra corruptio permutatur.

Ep 9, 230 (2, 226, 22/3) ... quando iam quidquam de nocte peccati in mente nostra non erit.

⁸ HEz 2, 5, 15 (76, 994) ... laborem et gemitum ulterius non habebit. Vgl. auch Mor 18, 54, 91 (76, 94) ... numquam simul poena et beatitudo conveniunt.

Engel und Heiligen¹. Die Erinnerung an früher begangene Sünden² oder das Wissen um die Verdammten³ vermindert die Wonne des Himmels nicht. Sie wird dadurch nur erhöht und tritt klarer hervor, wie auch bei einem Gemälde die weiße oder rote Farbe vom schwarzen Hintergrund besonders deutlich absticht⁴. Diese Glückseligkeit des Himmels kennt weder Verwesung noch Tod. Sie ist etwas Ewiges und Unveränderliches⁵. Und obwohl sie für uns einmal anfängt, hat sie in sich doch nie einen Anfang gehabt⁶. Sie ist gleich ewig wie

¹ HEv 14, 5 (76, 1130) *Ibi hymnidici angelorum chori, ibi societas superiorum civium. Ibi dulcis solemnitas a peregrinationis huius tristi labore redeuntium. Ibi providi prophetarum chori, ibi iudex apostolorum numerus, ibi innumerabilium martyrum victor exercitus, tanto illic laetior, quanto hic durius afflicto; ibi confessorum constantia, praemii sui perceptione consolata; ibi fideles viri, quos a virilitatis suae robore voluptas saeculi emollire non potuit; ibi sanctae mulieres quae cum saeculo et sexum vicerunt; ibi pueri qui hic annos suos moribus transcendunt; ibi senes quos hic et aetas debiles reddidit, et virtus operis non reliquit.* Vgl. Mor 9, 11, 17 (75, 869); 18, 48, 77 (76, 84); HEv 30, 10 (76, 1227); 37, 1 (76, 1275).

Im Himmel steht der Mensch auf der gleichen Stufe mit den Engeln: HEz 2, 2, 15 (76, 958) ... uno calamo mensuratur utraque, quia humilitas hominum quandoque ad aequalitatem perducitur angelorum; mit Mt 22, 30 (*neque nubent, neque nubentur: sederunt sicut angeli Dei in caelo*) und Apc 21, 17 (*mensura hominis quae est angeli*).

Über das gegenseitige sich-Erkennen der Heiligen vgl. Dial 4, 33 (77, 373. 376) ... boni bonos, et mali malos cognoscunt. ... ut et boni amplius gaudeant, qui secum eos laetari conspiciunt, quos amaverunt. ... non solum eos agnoscunt quos in hoc mundo noverant, sed velut visos ac cognitos recognoscunt bonos quos numquam viderunt ... Quia enim illic omnes communi claritate Deum conspiciunt, quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt?

² In Mor 4, 36, 72 (75, 678) schreibt Gregor innerhalb einer längeren Ausführung: *Erit ergo et in illa beatitudine culpae memoria, non quae mentem polluat, sed quae nos laetitiae astringat.*

³ HEv 40, 7 (76, 1308) ... iustorum animae, quamvis in suae naturae bonitate misericordiam habeant, iam tunc auctoris sui iustitiae coniunctae, tanta rectitudine constringuntur, ut nulla ad reprobos compassione moveantur. Vgl. Mor 6, 30, 48 (75, 755/6).

⁴ HEv 40, 8 (76, 1309) *Quid autem mirum si dum iusti iniustorum tormenta conspiciunt hoc eis veniat in obsequium gaudiorum, quando et in pictura niger color substernitur, ut albus vel rubeus clarior videatur?*

⁵ HEz 1, 2, 20 (76, 805) ... per hoc quod aspiciamus eius essentiam naturae a mutabilitate nostra liberati figimur in aeternitate. Immutabimur quippe in ipso quem videbimus, quia morte carebimus videndo vitam, mutabilitatem nostram transcendemus videndo immutabilem. Corruptione nulla tenebimur videndo incorruptum.

Mor 4, 28, 54 (75, 664) ... beatitudinem illius regionis attingeret, in qua ... mori non posset. Vgl. HEv 37, 1 (76, 1275).

⁶ Mor 16, 43, 55 (75, 1147/8) *Ibi quippe est quod nec initio incipitur nec fine terminatur, ubi neque expectatur quod veniet, neque percurrit quod debeat*

Gott¹. Dennoch birgt diese eine und unveränderliche Ewigkeit nicht die geringste ermüdende Langeweile in sich, da die Beseligten des Himmels Gott stetsfort sehen und zu sehen verlangen, nach Gott dürsten und in ihrem Durst gestillt werden². Sicher eine herrliche Umschreibung der bereits erwähnten Tatsache von der unermeßlichen Größe Gottes, die niemand außer Gott zu ergründen vermag!

Mit dem Glück des Himmels bringt Gregor auch die lichtvolle Verklärung des menschlichen Leibes in Beziehung. Während die Seelen der Verstorbenen, die keiner Läuterung mehr bedürfen, alsbald der Anschauung Gottes gewürdigt werden³, harren ihre verweslichen Leiber der glorreichen Auferstehung bis zum Tage des Gerichtes. Dann aber erhalten die Heiligen im Himmel durch die Verklärung des Leibes eine weitere Belohnung, indem sie sich von jetzt an auch seiner Herrlichkeit erfreuen und im Fleische frohlocken, in dem sie auf Erden für den Herrn Schmerz und Qual erduldet haben⁴. Diese Verklärung des Leibes

recordari, sed est unum quod semper esse est. Quod etsi nos et angeli cum initio esse videre incipimus, esse tamen hoc sine initio videmus, ubi sic semper sine fine esse est, ut numquam se animus tendat ad sequentia, ac si multiplicentur quae sunt et longa fiant.

Vgl. Mor 4, 29, 56 (75, 666); 9, 47, 72 (75, 899).

¹ Vgl. Mor 16, 43, 54 (75, 1147); 20, 32, 63 (76, 175); HEv 18, 3 (76, 1152); HEz 1, 2, 20 (76, 805).

² Mor 18, 54, 91 (76, 94) Deum .. et vident et videre desiderant, et sitiunt intueri et intuentur.

HEz 1, 8, 15 (76, 860) ... quantum in eis sit desiderium visionis Dei cum satietate, et quanta satietas cum desiderio.

Vgl. HEv 14, 5 (76, 1130) ... semper virentis paradisi.

³ Dial 4, 24/5 (77, 356/7) Auf die Frage des Diakons Petrus: ... sed nosse velim si nunc ante restitutionem corporum in caelo recipi valeant animae iustorum, antwortet Gregor: Hoc neque de omnibus iustis fateri possumus, neque de omnibus negare. Nam sunt quorundam iustorum animae quae a caelesti regno quibusdam adhuc mansionibus differuntur. In quo dilatationis damno quid aliud innuitur, nisi quod de perfecta iustitia aliquid minus habuerunt? Et tamen luce clarius constat quia perfectorum iustorum animae, mox ut huius carnis claustra exeunt, in caelestibus sedibus recipiuntur, quod et ipsa per se Veritas attestatur, dicens: *Ubicumque fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilae* (Lc 17, 37); quia ubi ipse Redemptor noster est corpore, illuc procul dubio colliguntur iustorum animae. Et Paulus dissolvi desiderat, et esse cum Christo (Phil 1, 23). Qui ergo Christum in caelo esse non dubitat, nec Pauli animam esse in caelo negat (J. P. MIGNÉ schreibt *negant*). Qui etiam de dissolutione sui corporis atque de inhabitatione caelestis patriae dicit: *Scimus quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem habemus ex Deo, domum non manufactam, sed aeternam in caelis* (2 Cor 5, 1).

⁴ Dial 4, 25 (77, 357) Petrus stellt die Frage: Si igitur nunc sunt in caelo animae iustorum, quid est quod in die iudicii pro iustitiae suae retributione recipiant? Gregor antwortet: Hoc eis nimirum crescit in iudicio, quod nunc ani-

ist ein ungeschuldetes Geschenk göttlicher Gnade, wie das Himmelsglück überhaupt, und hat ihr Vorbild im Auferstehungsleib des Heilandes¹. Gregor mißt ihr eine besondere Bedeutung bei. Denn nach seiner Auffassung scheint es hier auf Erden der Körper zu sein, der den weiteren Aufstieg des kontemplativ begnadigten Menschengestes zur unmittelbaren Gottesschau verhindert². Würde die Schwere des Körpers den Flug des Geistes nicht zurückhalten, so dürfte es vielleicht nicht ausgeschlossen sein, daß ein ganz vollkommener Mensch unter Umständen Gottes Wesenheit schon hiernieden fast wie im Himmel schauen könnte. Denn auch die auf Erden mögliche (mittelbare) Gottesschau kann erst dann zustande kommen, wenn jemand der Welt völlig abgestorben ist³. Darum liegt es nach Gregor wohl bei der himmlischen Verklärung des Leibes, daß seine Körperlichkeit für die selige Anschauung Gottes kein Hindernis mehr bedeutet. Das steht übrigens auch im Einklang mit den sonstigen Wirkungen der körperlichen Verklärtheit, die Gregor prächtig zu schildern weiß⁴. Im Himmel ist die rechte Harmonie des Menschen wieder hergestellt. Ein jeder sieht des anderen Geist und Herz und schaut mit seinem leiblichen Auge das herrliche Ebenmaß am durchsichtig verklärten Körper aller Mitbeseeligten⁵. Dort ist alles hell und licht⁶; dort ist auch die wahre Freiheit der zur Glorie auf-erstandenen Gotteskinder⁷.

marum sola, postmodum vero etiam corporum beatitudine perfruuntur, ut in ipsa quoque carne gaudeant, in qua dolores pro domino cruciatusque pertulerunt. Dann folgen Schriftargumente.

¹ HEz 1, 2, 21 (76, 805) Im Anschluß an Phil 3, 21 (*qui reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae*) erunt ergo tunc electorum corpora claritati dominici corporis configurata, quae etsi aequalitatem gloriae eius non habent per naturam, similitudinem tamen configurationis eius habebunt per gratiam. . . . et quia similitudinem quoque illius etiam corpora nostra percipiunt in configuratione . . .

² Vgl. Mor 5, 29, 52 (75, 707); 10, 8, 13 (75, 928); 27, 5, 8 (76, 403); HEz 1, 12, 13 (76, 923); 2, 1, 17 (76, 947); 2, 2, 14 (76, 956); 2, 10, 5 (76, 1060/1).

³ Mor 18, 54, 89 (76, 93); zum Verständnis dieser Stelle ist der unmittelbar vorangehende Text genau zu beachten.

⁴ Vgl. Mor 4, 34, 68 (75, 675/6); 18, 48, 77/8 (76, 83/5); HEz 1, 8, 3/4 (76, 855/6).

⁵ Mor 18, 48, 78 (76, 84) Et quoniam ipsa eorum claritas vicissim sibi in alternis cordibus patet, et cum uniuscuiusque vultus attenditur, simul et conscientia penetratur . . . Ibi quippe uniuscuiusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondet, sed patebit animus, patebit corporalibus oculis ipsa etiam corporis harmonia, sicque unusquisque tunc erit conspicibilis alteri sicut nunc esse non potest conspicibilis sibi.

⁶ Mor 24, 12, 35 (76, 307) Lux quippe morientium est quam corporeis oculis cernimus. Qui autem adhuc huic mundo vivunt, luce morientium tenebrescunt.

Im Gegensatz zu dieser leuchtenden Herrlichkeit des Himmels steht das mühevollen Leben der Welt. Sein Sinn ist klar. Es soll dem Menschen Weg zum ewigen Leben sein. Das folgende Kapitel wird diesen Weg des Menschen näherhin beleuchten.

Illuminantur autem luce viventium qui despecto temporali lumine ad splendorem internae claritatis recurrunt, ut ibi vivant ubi verum lumen sentiendo videant, ubi non aliud lumen atque aliud vita, sed ubi ipsa lux vita sit, ubi sic nos lux exterius circumscribat, ut interius impleat, sic interius impleat, ut incircumscripta exterius circumscribat. — Dieser Text erinnert unwillkürlich an Augustin und Johannes.

Siehe auch *Mor* 9, 11, 17 (75, 868/9).

Über das Wissen der Seligen vgl. *Dial* 4, 33 (77, 376), z. T. zitiert, oben S. 136, Anm. 1.

⁷ *HEz* 1, 3, 13 (76, 814) *Tunc enim in nobis vera libertas erit, cum ad gloriam filiorum Dei adoptio nostra pervenerit.*

Vgl. *Mor* 8, 8, 13 (75, 809) ; *HEz* 2, 1, 17 (76, 947).

2. Kapitel

Der Weg der Gnade und der Tugend

Um das himmlische Ziel zu erreichen, bedarf der Mensch der Gnade. Aus eigenen Kräften, ohne die Gnade ist er dazu nicht imstande. Darum betont Gregor oft die Heilsnotwendigkeit der Gnade. Aber er tut es fast nur beiläufig, denn das Zusammenspiel von Natur und Gnade ist für Gregor kein Problem. Wenn er letztlich auch immer auf die geistige Natur des Menschen und auf die Gottebenbildlichkeit seiner Seele zurückgreift und in ihr die Voraussetzung und Grundlage zu einer übernatürlichen Berufung erkennt, so schweigt er sich doch darüber aus, was und wieviel der Mensch mit seinen natürlichen Fähigkeiten vermag. Eine wissenschaftlich scharfe Abgrenzung zwischen dem, was Natur, und dem, was Gnade ist, liegt außerhalb der Linie Gregors, und zwar trotz der vorausgegangenen pelagianischen und semipelagianischen Streitigkeiten und der bereits bemerkbaren Einflüsse der zweiten Synode von Orange (529). Auch eine Beweisführung, die von der Erhabenheit des Himmelsglückes ausgeht, das alle irdischen Ahnungen und Fähigkeiten übersteigt und in einer anderen, höheren, ja göttlichen Ordnung liegt, zu deren Erreichung der Mensch einer neuen Wirklichkeit, der Gnade bedarf, kennt Gregor noch kaum. Die Tatsache allerdings, daß die bloße Menschennatur in keinem Verhältnis zu einer solchen Berufung steht, weil sie aus sich doch nicht über sich hinaussteigen kann, entgeht Gregor nicht. Aber eine Gegenüberstellung von Natur und Übernatur, selbst in äquivalenten Ausdrücken — denn als *termini technici* gehören diese Begriffe selbstredend einer späteren Zeit an —, liegt ihm fast völlig fern¹. Gregors Betrachtungsweise ist konkret. Für ihn folgt die Notwendigkeit der Gnade unmittelbar aus dem trostlosen Zustand, in dem sich die Menschheit seit der Sünde Adams befindet. Die theo-

¹ Diese Feststellung ist insofern von besonderer Bedeutung, als sich Gregor mit Vorliebe in Antithesen ergeht. Vgl. oben S. 28/9.

logische Gedankenreihe von der paradiesischen Unschuld, vom Sündenfall und dem dadurch bedingten immer tieferen Abgleiten in die Sünde, von der Erlösung durch Christus und der Erneuerung der Menschheit zur Heiligkeit in seiner Gnade, diese Gedankenreihe kehrt bei Gregor immer wieder und ist auch maßgebend für seine Lehre von der Gnade. Aber er betrachtet dabei die menschliche Natur nicht etwa für sich selbst und dann in ihrem Verhältnis zur Gnade gemäß den verschiedenen Momenten der Heilsgeschichte, sondern stellt den paradiesischen Menschen in seiner ganzen ursprünglichen Heiligkeit, meist ohne weitere Unterscheidung, dem neuen Menschen gegenüber, der seit der Erlösung wieder zur paradiesischen Vollkommenheit emporgeführt werden soll¹. Diese neue Gerechtigkeit aber, die wesentlich dieselbe ist, welche Adam vor dem Sündenfall besaß, erhält der neue Mensch einzig und allein aus Gnade; und darum ist die Gnade für die gefallene Menschheit notwendig. Denn ohne die Gnade kommt der sündige Mensch nicht zu dieser Vollkommenheit, die übrigens selber auch Gnade ist, und ohne diese Vollkommenheit kann er unmöglich sein ewiges Ziel, die Glückseligkeit des Himmels erreichen. Damit leugnet Gregor aber nicht, daß auch die paradiesische Vollkommenheit aus Gnade war, oder daß die Engel nur aus Gnade zur seligen Anschauung Gottes gelangen. Mitunter hat er sogar recht schöne Texte, die selbst etwas Licht auf das Verhältnis von Natur und Gnade werfen. Aber diese absolute Betrachtungsweise liegt Gregor doch ferner. Sie greift ihm zu wenig ins sittliche Leben der einzelnen Menschen hinein. Er handelt lieber von der gnadegeschenkten Heiligkeit des neuen Menschen und von den einzelnen Tugenden, die aus Gnade gegeben und mit der Gnade verbunden sind. Durch sie kann der Mensch gute Werke vollbringen und den ewigen Lohn des Himmels verdienen.

1. Gnaden und Gnadengaben

Mit Ausnahme weniger Stellen, an denen Gregor den Ausdruck *gratia* im Sinne von Gunst oder Dank gebraucht², wendet er ihn fast nur auf Gott oder göttliche Dinge an. Menschliche Gunst bezeichnet er meist mit *favor*, desgleichen die Ehrbezeugungen, die aus solcher Gunst

¹ Vgl. F. LIEBLANG (85), S. 29/43.

² Im *Thesaurus linguae Latinae*, Bd. 6, Teil 2, figurirt Gregor der Große unter dem Stichwort *gratia* nur in der *pars altera*: *gratia apud christianos*, S. 2226/34, und in der Anfügung: *gratia vice praepositionis*, S. 2234/7; in der

erwachsen¹. Darum darf man bei Gregor *gratia* fast immer mit Gnade

pars prima: *gratia generatim*, S. 2206/26, über den nicht christlichen Gebrauch dieses Wortes, ist sein Name nie vermerkt. Dennoch findet sich bei Gregor die eine oder andere Stelle, wo der Ausdruck *gratia* in profanem Sinn verwertet ist:

a) *gratia als Gunst*: So schreibt Gregor in Ep 5, 29 (1, 309, 14/5) von sich: ... quia cognita veritate ab statu canonum et aequitatis rectitudine nec *gratia* cuiusquam nec culpa deflectimur. In Ep 7, 26 (1, 471, 10/2) spricht er von der Huld der Kaiserin: ... et de benignitate piissimae dominae (Constantinae Augustae), quae erga vos suam *gratiam* ostendere dignata est, valde laetus. Und in Ep 10, 15 (2, 250, 9/10) betont er die Nichtigkeit menschlicher Gunst: Nam humani terrores et *gratiae* fumo sunt similes, qui leni *aura* raptus evanescit. Beachtenswert ist hier die Beziehung zwischen *gratia* und *aura*; *aura* kommt bei Gregor sonst in Verbindung mit *favor* häufig vor, vgl. unten Anm. 1.

b) *gratia als Dank*: So in Ep 9, 66 (2, 86, 2) *Gratias* excellentiae vestrae referimus ... Ebd. (12/3) ... quatenus voluntati vestrae amplius agere *gratias* valeamus. Vgl. als Parallele, Dank gegenüber Gott, Ep 5, 63 (1, 378, 10) *Gratias* omnipotenti Deo vobiscum ... refero. In Mor 10, 30, 51 (75, 949) sagt Gregor, daß der Gerechte von der Welt oft des Dankes (der Gunst?) unwürdig erachtet werde: ... huius mundi *gratia* indignus aestimatur.

¹ Vgl. Mor 1, 36, 51 (75, 550) ... auram transitorii *favoris* apponit. Mor 4, 11, 18 (75, 647) ... transitorios *favores* quaerunt. Mor 10, 28, 47 (75, 946) ... cum de bonis actibus *aura* humani *favoris* excipitur. HEV 32, 4; bei J. P. MIGNÉ 32, 3 (76, 1234) Et plerumque fit ut hoc quod causa Dei agi creditur pro solis humanis *favoribus* agatur.

HEz 2, 9, 16 (76, 1052/3) Sed est in doctrinae verbis grave periculum, quia saepe sermonem docentium *favores* audientium sequuntur ... Et qui in verbis Dei quaerebant prius lucra spiritualia, temporales postmodum *favores* sequuntur. ... cum per haec quisque transitoriis *favoribus* anhelat. ... Vox enim grandis loquelae est *favor* adulantis. ... quia in magnitudine *favoris* flamma in corde accenditur de amore laudis.

Dial 1, 9 (77, 192) ... *favore* humano pulsatus. Dial 2, 1 (66, 128) Benedictus plus appetens ... pro Deo laboribus fatigari quam vitae huius *favoribus* extolli.

Diese Ausdrucksweise ist Gregor derart geläufig, daß sie manchmal geradezu gehäuft vorkommt. Vgl. Mor 8, 42, 66. 69 (75, 841. 843); 8, 43, 70. 71 (75, 844); 8, 45, 74. 75 (75, 846/7); 8, 47, 78 (75, 849); 8, 48, 81. 82. 84 (75, 851/3); oder Mor 15, 3, 4 (75, 1083); 15, 6, 7 (75, 1084/5); 15, 7, 8 (75, 1085); 15, 14, 18 (75, 1089).

Trotzdem gebraucht Gregor an einigen Stellen neben *favor* auch *gratia*:

a) *unterschiedslos*: Mor 8, 42, 68 (75, 842/3) ... et quia hanc non praeparandis meritis, sed promerendis *favoribus* inquirunt, statim ut iudicium humanae laudis arripiunt, et per hoc *gratiam* transitorii profectus assequuntur ... Ähnlich Mor 10, 28, 47 (75, 946).

b) *unter Verwendung von gratia wahrscheinlich im Sinne von Dank*: Mor 7, 37, 57, (75, 799) ... *gratiam* ex *favoribus* captat. Mor 9, 34, 53 (75, 888/9) ... aut tacita cordis humani *gratia*, aut *favoris* *aura*, aut res quaelibet exterior desideratur. ... *capta gratia* a cogitatione. ... gloria per *favorem*. HEV 12, 1 (76, 1118) *favor* aut *gratia* humana ...

Zuweilen stellt Gregor den Ausdruck *favor* geradezu in *Gegensatz* zu dem, was in den Bereich der Gnade gehört. Vgl. Mor 15, 15, 19 (75, 1091) ... omnis hypocrita ... quae sint superna Sancti Spiritus dona nequaquam considerat, dum intentionem cordis in exterioribus *favoribus* divulgat. Ähnlich Mor 4, 10, 17 (75, 646/7); 8, 44, 72 (75, 845).

übersetzen, und zwar im Sinne des theologischen Sprachgebrauches, ohne aber den Begriff damit unnötig einzuengen¹.

Nach Gregor ist Gnade zunächst wohlwollende Güte Gottes: *superna pietas, divina bonitas*², in gewissem Sinn auch *benignitas* und *misericordia*³. Diese Gnade wirkt in den Menschen — von den Engeln spricht Gregor in solchem Zusammenhang nur selten — und teilt sich ihnen als Gabe mit. Das Wirken der Gnade, besonders die guten Handlungen, die aus der Gnade entstehen, nennt Gregor wieder Gnade⁴. Auch die mitgeteilte Gabe ist nicht nur Geschenk der Gnade, sondern gleichfalls Gnade: *donum gratiae, gratia* und *donum* sind in Gregors Sprachgebrauch unter diesem Gesichtspunkt ein und dasselbe⁵. Dementsprechend darf man die Gnade nach Gregor in doppelter Weise fassen: einmal in Gott als ungeschaffene Gnade, weil die liebevolle Huld und Güte Gottes gegenüber den Geschöpfen Wurzel aller Gnade ist; dann aber auch im Geschöpf als geschaffene Gnade, insofern dessen Begnadung zum vielfältigen Ausdruck dieser göttlichen Huld und Güte wird. Abgesehen von mehreren schönen Hinweisen auf die Gnade im Sinne göttlicher Huld und Güte⁶, handelt Gregor in der Hauptsache aber nur vom zweiten Punkt, nämlich von der Gnade Gottes im Menschen. Je nachdem, ob diese Gnade den Engeln oder dem paradiesischen Menschenpaar zuteil wurde, und darum aus reiner Liebe

¹ Einmal findet sich bei Gregor die Unterschrift, Ep 5, 57a (1, 365, 23), Gregorius *gratia* Dei episcopus . . .

Interessant sind auch Wendungen wie Mor 5, 45, 78 (75, 724) *Per iram gratia* (J. P. MIGNÉ schreibt fälschlicherweise *gratiae*) *vitae socialis amittitur*; Mor 7, 30, 42 (75, 791) *Quorum nimirum gratia mentem nostram tenere debet*; Mor 9, 34, 52 (75, 888) *Gratiam hospitalitatis exhibuit*.

Ep 3, 38 (1, 196, 2/3) beginnt mit: *Desiderii nostri est, ad concordiam redire discordes, et unitos esse in gratia eos, quos divisos ab alterutra dilectione voluntatis facit esse diversitas*. Der Thesaurus linguae Latinae reiht den Ausdruck *unitos esse in gratia eos* . . . ein unter der Rubrik: *de statu hominis dono dei fruentis*, was aber sicher nicht eindeutig gefordert ist.

² Mor 16, 25, 30 (75, 1135) *Superna ergo pietas . . . agit in nobis . . . Quia enim divina nos bonitas . . . praevenit . . .*

³ Vgl. Mor 12, 15, 19 (75, 995/6); 29, 27, 54 (76, 507); 33, 21, 39 (76, 699).

⁴ Vgl. Mor 16, 25, 30 (75, 1135); 22, 9, 20 (76, 225/6); 24, 10, 24 (76, 299/300); 33, 21, 40 (76, 699/700); HEz 1, 9, 2 (76, 870/1).

⁵ Vgl. Mor 2, 56, 91/2 (75, 598/600); 9, 13, 20 (75, 870). Diese beiden Texte sind unten S. 148, Anm. 4, 6, und S. 146, Anm. 1, 2, angeführt. Dazu Mor 22, 9, 20 (76, 225/6) . . . *superna gratia ad meliora se vota vel opera commutatos . . . quidquid vero in se boni inspicunt, immortalis gratiae cognoscunt donum . . .*

⁶ Vgl. neben den in Anm. 3 bereits erwähnten Stellen noch Mor 13, 43, 48 (75, 1038); 22, 9, 20 (76, 225); 23, 6, 13 (76, 258).

Gottes stammt, oder der in Sünde gefallenen Menschheit verliehen wurde, und darum Ausdruck der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit zugleich ist, spricht Gregor, wie an späterer Stelle¹ noch zu zeigen ist, von der Gnade des Schöpfers und von der des Erlösers. Was ihn aber, weil konkret, am meisten interessiert, ist die Gnade des Erlösers, deren unumgängliche Notwendigkeit und heilsame Wirkung er voll dankbarer Ergriffenheit seinen Schutzbefohlenen stets vor Augen stellt.

Ob Gregor in einer weitesten Bedeutung des Wortes jede Gabe aus Gottes Hand bereits als Gnade wertet, ist nicht leicht zu entscheiden. Manchmal möchte man das wohl bejahen, wenn nicht stilistische oder rhetorische Gründe den Gebrauch von *gratia* schon genügend rechtfertigen könnten². Auch der Umstand, daß beinahe jedesmal, wenn Gregor etwas einläßlicher von der Gnade spricht, eine unverkennbare Beziehung zwischen Gnade und ewigem Heil ins Auge springt, deutet mindestens auf eine gewisse Beschränkung in der sprachlichen Anwendung dieses Ausdruckes hin. Darum wird man behaupten dürfen, daß Gregor unter *gratia* wohl zumeist das versteht, was man heute als übernatürliche Gnade bezeichnet, im Gegensatz zu den Gottesgaben der Natur, wie Gesundheit, Wohlergehen, Abwendung von Hunger, Pest und Krieg. Während die Pelagianer mit besonderem Nachdruck die Größe und Herrlichkeit dieser natürlichen Gnaden betonten — sie konnten das mit der Heiligen Schrift und mit vielen Vätern tun und sogar darauf hinweisen, daß die natürlichen Gnadengüter dem einzelnen Geschöpf nicht geschuldet und von ihm auch nicht verdient seien —, die übernatürlichen dagegen ketzerisch verneinten, spricht Gregor kaum je einmal so von den Gaben der Natur, als wären sie wirklich Gnade³.

¹ Vgl. unten S. 178.

² So z. B. in Mor 9, 34, 52 (75, 888), wo die Wahl des Ausdruckes *gratia* in der Wendung: *Gratiam hospitalitatis exhibuit* ... durch den steten Wechsel im Gebrauch eines passenden Substantivs bedingt ist. Zudem muß hier *gratia* nicht unbedingt mit *Gnade* übersetzt werden; der Zusammenhang weist vielmehr auf eine andere Deutung hin.

Ähnlich Mor 10, 6, 8 (75, 923), wo es scheinen möchte, als ob Gregor die (tugendhafte) Güte eines Menschen mit *gratia* gleichsetze: ... *ut malitiae peste languentibus gratiam benignitatis impendat*; ebd. (924) ... *ut sic malevolis munus benignitatis exhibeat, ne tamen per gratiam a iure rectitudinis excedat*.

Vgl. dazu Mor 9, 13, 20 (75, 870) und die entsprechenden Ausführungen auf S. 146/7, wo dieser Text zitiert ist.

³ Die einzige Stelle, Mor 15, 40, 46 (75, 1104), welche G. J. TH. LAU (77), S. 403, anführt, um darzutun, daß Gregor das Wort Gnade auch im weiteren Sinne gebrauche, « wonach alles, was wir sind und haben, ein Werk der Gnade » sei, ist offenbar verschrieben, da sich am genannten Ort kaum etwas Derartiges finden läßt.

Diese terminologische Präzisierung des Wortes *gratia* zur ausschließlichen Bezeichnung der übernatürlichen Gnade könnte man darum im Anschluß an Augustin als eine Folge der vergangenen pelagianischen Kontroversen deuten. Die eigentliche Ursache liegt aber wohl an einem anderen Ort. Gregor, der die irdischen Werte zu unterschätzen pflegte und weit mehr der Weltverneinung als der Weltbejahung huldigte¹, konnte doch jene Belange, die er zum mindesten als unwesentlich und nichtig ablehnte, unmöglich obendrein noch als *gratia Dei* bezeichnen! Andererseits bedingt diese Tatsache bei Gregor auch eine bedeutende Ausweitung seines Gnadenbegriffs. Denn zur Gnade, zur übernatürlichen Gnade, von der im Folgenden einzig die Rede sein wird, rechnet Gregor nicht nur jene Gaben, die in sich vollständig der übernatürlich-göttlichen Ordnung angehören, sondern überhaupt alle Fügungen und Zulassungen Gottes, die einen Menschen dem himmlischen Ziele näher bringen. Dazu gehören im Sinne Gregors zunächst alle äußeren Veranstaltungen der übernatürlichen Heilsvorsehung Gottes, wie die Offenbarung, die Heilige Schrift, die Kirche, die Sakramente, das Tugendbeispiel Christi, die Glaubensverkündigung der Prediger usw.; dann aber auch die Versuchungen, Prüfungen, Widerwärtigkeiten und Kämpfe des Lebens, insofern sie den Menschen von seiner Selbstüberhebung hinweg wahrhaft zu Gott hin treiben. So wendet Gregor den Begriff *gratia* nicht nur auf die innere, sondern auch auf die äußere Gnade an; und da der Pelagianismus die äußere Gnade ebenfalls freudig anerkannte (ohne damit allerdings der übernatürlichen Ordnung beizupflichten), ist ein neuer Anhaltspunkt gegeben, der dafür spricht, daß die vorher genannte Beschränkung der Ausdrucksweise Gregors nicht als eine präzisierende Folge der pelagianischen Streitigkeiten, sondern als ein Ausfluß der gregorianischen Lehre von der Welt zu deuten ist. Übrigens läßt sich auch die starke Betonung der gnadenvollen Heilsbedeutung aller irdischen Prüfungen und Nöte leicht aus dem schmerzvollen Geschehen der düsteren Zeitepoche Gregors verstehen².

Charakteristisch dürfte in dieser und noch in anderer Hinsicht eine Stelle der *Mor* sein, wo Gregor schreibt: « Oft ist es eine Gabe der Gnade, was die Menschen als Zorn erachten, und oft ist es der Zorn göttlicher Strenge, was sie für Gnade halten. Denn meistens schätzen sie die *dona virtutum* als Gnade, und doch fallen sie gerne, durch eben diese

¹ Vgl. oben S. 125/6.

² Vgl. oben S. 15/8 und besonders S. 29/31.

Gaben stolz geworden, dem Verderben anheim. Gewöhnlich fürchten sie das Ungemach der Versuchung, als wäre es wirklicher Zorn, und dennoch schwingen sie sich gerade unter dem Druck dieser Versuchungen zur nötigen Vorsicht in der Bewachung der *virtutes* auf.»¹ In der Fortsetzung² dieses Textes veranschaulicht Gregor seine Auffassung von der Gnade mit einem Beispiel und kehrt zusammenfassend auf die durch die Sünde verursachte Einschränkung der menschlichen Erkenntnis zurück, die den Ausgangspunkt seiner Darlegungen bildete.

Der angeführte Text verschafft mit der beachtenswerten Gegenüberstellung von Gnade und *dona virtutum* einen weitem Einblick in Gregors Lehre von der Gnade. Unter den *dona virtutum* versteht Gregor offenbar jene außerordentlichen Gaben, von denen der Apostel Paulus in 1 Cor 12 spricht. Denn im erläuternden Beispiel³ erachtet Gregor eine unreine Versuchung, die den Menschen demütigt, aber nicht überwindet, als Gnade und stellt sie in Gegensatz zu verschiedenen außerordentlichen Gaben, wie Weissagung, Lehramt und Krankenheilung, die den Menschen möglicherweise in stolze Selbstsicherheit wiegen und so von Gott auf ewig trennen. Soll nun das angefügte Beispiel nicht daneben gehen, dann müssen Weissagung, Lehramt und Krankenheilung eben zu den genannten *dona virtutum* gehören, die von den Menschen allzugerne als besondere Gnade gewertet werden. Merkwürdigerweise nennt nun Gregor gerade in diesem Beispiel die Gabe der Krankenheilung wieder Gnade, und darum stellt sich die Frage, wie hier der Ausdruck

¹ Mor 9, 13, 20 (75, 870) Saepe enim donum gratiae est, quod (genus humanum) iram deputat, et saepe divinae districtionis ira est, quod gratiam putat. Nam plerumque gratiam aestimat dona virtutum, et tamen eisdem donis elatus corrui. Plerumque velut iram metuit adversa tentationum, et tamen eisdem tentationibus pressus ad virtutum custodiam cautior exsurgit.

Als wichtige Parallele vgl. Mor 5, 10, 16 (75, 687).

² Mor 9, 13, 20 (75, 870) Quis enim Deo se propinquare non aestimet, cum supernis excrescere se muneribus agnoscit, cum vel prophetiae donum, vel doctrinae magisterium percipit, vel ad exercendam curationis gratiam convalescit? Et tamen saepe mens, dum de virtutis suae securitate resolvitur, insidiante adversario inopinatae culpae telo perforatur; et inde a Deo in aeternum longe fit, unde ei ad tempus sine cautela custodia propinquavit. Et quis se derelictum iam gratia divina non deputet, cum post experimentum munditiae lacessiri se carnis tentationibus videt, inhonesta ad animum congeri, et ante cogitationis oculos nonnulla improba et immunda versari? Et tamen cum fatigant ista, nec superant, nequaquam per pollutionem trucidant, sed per humilitatem servant, ut infirmum se animus in tentatione deprehendens, totum se ad Divinitatis adiutorium conferat, et sui fiduciam funditus amittat; sicque fit ut inde altius Deo inhaereat unde se a Deo profundius cecidisse suspirabat...

³ Den Text siehe in Anm. 2.

gratia zu verstehen sei. Gregor sagt : « Quis enim Deo se propinquare non aestimet, cum supernis excrescere se muneribus agnoscit, cum vel prophetiae donum, vel doctrinae magisterium percipit, vel ad exercendam curationis gratiam convalescit ? »¹ Wie man leicht ersieht, stehen die drei aufgezählten Gaben als nähere Bestimmungen nach Art eines erklärenden Genitivs je bei einem ihnen übergeordneten allgemeineren Begriff, so daß der Ausdruck *gratia* mit den Ausdrücken *donum* und *magisterium* auf gleicher Linie steht und darum, für sich allein genommen, nicht notwendigerweise als Gnade im theologischen Sinn gedeutet werden müßte. Gregor hätte doch auch ein anderes Wort verwenden können. Denn lange nicht alle Parallelstellen weisen den Ausdruck *curationis gratia* auf². Trotzdem bleibt zu beachten, daß Gregor neben dem Ausdruck *gratia* noch den bei ihm theologisch sinnverwandten Begriff *donum* gebraucht, der überdies schon im Wortgebilde *dona virtutum* enthalten ist. Die eigenartige Häufung dieser Begriffe mag daher den Gedanken nahe legen, daß die *dona virtutum* auch im Sinne Gregors ins Reich der Gnade gehören. Erwägt man dazu noch den Gegensatz, den Gregor zwischen Gnade und *dona virtutum* aufzeigt, dann kann man sogar vermuten, daß es sich eben um zwei Arten von Gnaden handle, wovon die eine irgendwie des Mißbrauches fähig ist und darum, falls sie zum Schlechten verwendet wird, statt zum ewigen Ziel zu führen, zur Trennung von Gott beiträgt. Ein Vergleich der verschiedenen Texte wird dieser Vermutung Recht verleihen.

Auf die Frage, weshalb es denn ein besonderes *privilegium Christi* sei, den Heiligen Geist immer zu haben (Jo 1, 33 *Super quem videris Spiritum descendantem et manentem super eum, hic est . . .*), da er doch auch in den Jüngern Christi verbleibe (Jo 14, 17 *. . . quia apud vos manebit et in vobis erit*), antwortet Gregor mit einer Unterscheidung : « Es gibt nämlich Gaben (des Heiligen Geistes)³, ohne die man unmöglich zum Leben kommt ; es gibt aber auch andere, durch welche die

¹ Mor 9, 13, 20 (75, 870).

² So haben Mor 9, 13, 20 (75, 870) ; 24, 8, 19 (76, 297) ; HEz 1, 10, 32 (76, 899) *curationis gratia* ; Mor 34, 3, 7 (76, 721) *curationum gratia* ; Mor 2, 56, 91 (75, 598) *virtus curationum* ; Mor 11, 16, 25 (75, 965) ; 27, 46, 76 (76, 442) *curationum virtus* ; Mor 28, 10, 21 (76, 461) *gratiam sanitatum*.

Eine bloß stilistische Deutung ist ausgeschlossen, da sich Gregor nur der biblischen Ausdrücke bedient : 1 Cor 12, 9 (*gratia sanitatum*) ; 12, 28 (*virtutes, exinde gratias curationum*) ; 12, 30 (*gratiam . . . curationum*).

³ Gemeint sind hier nicht die sieben Gaben des Heiligen Geistes ; Gregor bezeichnet diese mit dem Ausdruck *septiformis gratia*. Vgl. S. 202/5.

Heiligkeit des Lebens zum Nutzen weiterer (Menschen) offenkundig wird. »¹ Als Gaben, die zum Nutzen anderer gegeben sind, nennt Gregor an dieser Stelle (wieder gemäß 1 Cor 12) die Weissagung, die Kraft der Krankenheilung, die Sprachengabe und die Auslegung der Sprachen². Von jenen Gaben, ohne die man nicht zum Leben kommen kann, sagt Gregor, daß der Heilige Geist durch sie immer in allen Auserwählten wohne, während das für diese Gaben, durch die das Leben der anderen gewonnen werden soll, keineswegs zutrefte³. In Christus dagegen sei der Heilige Geist immer und zu allem gegenwärtig, da er nicht bloß durch die Gnade in Christus wohne, sondern sogar seiner Substanz nach von ihm ausgehe⁴. Und nach einem schönen Beispiel⁵, das wieder an Paulus gemahnt, schreibt Gregor noch, daß wir jene Gaben, durch die wir nach dem Leben trachten, nicht ohne Gefahr verlieren können, wohl aber diese, durch welche die Heiligkeit des Lebens nur nach außen hin bekannt werde⁶. Und es sei gut, wenn sie zuweilen von uns genommen würden, damit so die Demut gekräftigt werde⁷. An einer anderen Stelle

¹ Mor 2, 56, 91 (75, 598) *Alia namque sunt dona illius (scil. Spiritus Sancti), sine quibus ad vitam nequaquam pertingitur, alia quibus vitae sanctitas pro aliorum utilitate declaratur.*

² Mor 2, 56, 91 (75, 598) *Prophetiae autem, virtus curationum, genera linguarum, interpretatio sermonum, dona eius sunt, sed quae virtutis eius praesentiam pro correctione intuentium ostendunt.*

³ Ebd. (598/9) *In his igitur donis sine quibus ad vitam perveniri non potest, Sanctus Spiritus . . . in electis omnibus semper manet; in illis autem quibus per ostensionem illius non nostra vita servatur, sed aliorum quaeritur, nequaquam semper . . . permanet, quia semper quidem eorum cordi ad bene vivendum praesidet, nec tamen per eos virtutum signa semper ostendit.*

⁴ Mor 2, 56, 92 (75, 599) *Mediator autem Dei et hominum, homo Christus Jesus, in cunctis eum et semper et continue habet praesentem, quia et ex illo isdem Spiritus per substantiam profertur. Recte ergo . . . in Mediatore singulariter manere perhibetur, quia in istis per gratiam manet ad aliquid, in illo autem per substantiam manet ad cuncta.*

Der Ausdruck *per gratiam* zeigt wieder, daß die *dona* eben auch Gnade sind.

⁵ Ebd. (599/600).

⁶ Ebd. (600). *Dona vero eius quibus ad vitam tenditur sine periculo amitti non possunt, dona autem quibus vitae sanctitas demonstratur plerumque . . . sine dispendio (Druckfehler bei J. P. Migne!) subtrahuntur. Illa ergo pro nostra eruditione tenenda sunt, haec pro alienis provectibus exquirenda.*

⁷ Ebd. *In illis nos terreat formido, ne pereant: in istis vero ad tempus aliquando sublatis consoletur humilitas, quia ad elationem mentem fortasse sublevant.*

Vgl. Mor 2, 56, 91 (75, 599) . . . *sed aliquando (Spiritus Sanctus) se eis a signorum ostensionibus subtrahit, ut eo humiliter virtutes eius habeantur, quo habitae teneri non possunt.*

Mor 2, 56, 89 (75, 597) . . . *ne se mens in praesumptione elevet, aliquando utiliter subtrahuntur (scil. dona).*

macht Gregor im Anschluß an Lm 2, 5 (*praecipitavit omnia moenia eius, dissipavit munitiones eius*) einen Unterschied zwischen *moenia* und *munitiones*. Die *moenia* sind zum Schmuck der Stadt, die *munitiones* zu ihrer Verteidigung. Mit den *moenia* vergleicht Gregor die Weissagung, die Sprachengabe und die Kraft der Krankenheilung. Wer diesen Schmuck der *moenia* nicht besitzt, vermag dennoch durch die *munitiones* fest im Glauben und in der Gerechtigkeit zu stehen¹. Die angeführten Stellen zeigen wohl deutlich, daß Gregor — falls man hier einen Schulausdruck gebrauchen darf — die innere übernatürliche Gnade scharf in zwei verschiedene Arten teilt, in die *gratiae gratis datae* und in die *gratiae gratum facientes*².

Gregors Auffassung von den sogenannten *gratiae gratis datae* — daß er ihnen in Lehre und Leben eine besondere Beachtung schenkt, wurde ihm mehr als einmal stark verübelt — hat sich im Laufe der Jahre, abgesehen von gewissen Schwankungen, nur wenig verändert, aber doch etwas geklärt und vertieft. Gregor handelt, und das sei hier betont, fast ausnahmslos von jenen außerordentlichen Gnadengaben, wie sie der heilige Paulus etwa in 1 Cor 12 aufzählt. Über die ordentliche Gnadenvollmacht, wie z. B. der Priesterweihe oder der kirchlichen Jurisdiktionsgewalt, schreibt Gregor im Zusammenhang mit den Charismen nie. Trotzdem erhellt aus seinen Schriften klar, daß auch diese Amtsgnaden als *gratiae gratis datae* an Vollkommenheit den *gratiae gratum facientes* nachstehen und nicht notwendigerweise mit ihnen verbunden sind. Sie können, in stolzer oder herrschsüchtiger Absicht mißbraucht, dem Priester zum Verhängnis werden. In der Reg spricht Gregor, wenn auch unter dem besonderen Aspekt seiner eigenen Erhebung zum obersten Hirtenamt, eine deutliche Sprache, und manche Briefe zeigen, wie oft er sich veranlaßt sah, gegen unliebsame Vorkommnisse dieser Art einzuschreiten. Darum könnten verschiedene Abschnitte, die einzig von den außerordentlichen Gaben im

¹ Mor 11, 16, 25 (75, 965) *Moenia autem in urbibus pro ornamento sunt, munitiones vero in defensionem. Et alia sunt dona, quae nos muniunt, alia quae ornant. Prophetica quippe doctrina, genera linguarum, curationum virtus, quasi quaedam moenia mentis sunt. Quae etsi quisque non habeat, stare munitus per fidem et iustitiam potest, quamvis ornatus virtutum altitudine minime esse videatur.*

² Wenn Gregor die Ausdrücke *gratiae gratis datae* und *gratiae gratum facientes* auch nicht besitzt, so kommt er ihnen sprachlich doch sehr nahe. Vgl. HEv 29, 4 (76, 1216) ... illa ... ostendunt aliquando sanctitatem, non autem faciunt; haec vero ... virtutem vitae non ostendunt sed faciunt.

Sinne von 1 Cor 12 handeln, auch im Geiste Gregors auf die Weihegnade priesterlicher Vollmacht und auf die Träger kirchlicher Jurisdiktionsgewalt angewendet werden.

Nach den Mor sind die *gratae gratis datae* Kräfte oder Gaben¹ des Heiligen Geistes², durch welche die Heiligkeit eines Menschen zum Nutzen anderer bezeugt und veranschaulicht wird³. Diese Gaben heißen darum auch Zeichen⁴. In ihnen wird die Kraft des Heiligen Geistes zur Besserung jener, die sein Walten schauen, sichtbar gegenwärtig⁵: doch nicht, um das göttliche Leben in den Begnadeten zu bewahren, sondern vielmehr um Neuland zu gewinnen⁶ und einem weiteren Kreis von Menschen zum Fortschritt im Guten zu verhelfen⁷. Viele glauben, daß sie durch den Empfang solcher Gnadengaben Gott besonders nahe kommen⁸. Aber diese Gaben sind nicht etwa zum ewigen Heil der einzelnen Menschen gegeben oder dafür notwendig⁹. Sie werden in den letzten Zeiten vor dem Antichrist sogar stark verringert werden¹⁰. Der Antichrist dagegen wird vor aller Augen große

¹ So haben Mor 2, 56, 91 (75, 598); 2, 56, 92 (75, 600); 11, 16, 25 (75, 965); 27, 46, 76 (76, 443); 28, 10, 22 (76, 461) den Ausdruck *dona*; Mor 24, 8, 19 (76, 297); 24, 18, 36 (76, 420); 27, 46, 76 (76, 442) bezeichnen sie als *virtutes*; Mor 9, 13, 20 (75, 870) als *dona virtutum* und als *munera*.

² Siehe oben S. 147, Anm. 3.

³ Mor 2, 56, 91 (75, 598) ... quibus vitae sanctitas pro aliorum utilitate declaratur. Mor 2, 56, 92 (75, 600) ... quibus vitae sanctitas demonstratur. Vgl. 2, 56, 89 (75, 597).

⁴ Mor 2, 56, 91 (75, 599); 24, 18, 36 (76, 420); 34, 3, 7 (76, 721) haben die Ausdrücke *signa*, *virtutum signa*, *signorum virtutes*.

⁵ Mor 2, 56, 91 (75, 598) ... virtutis eius (Spiritus Sancti) praesentiam pro correctione intuentium ostendunt.

⁶ Ebd. ... in illis autem ... non nostra vita servatur sed aliorum quaeritur ...

⁷ Mor 2, 56, 92 (75, 600) ... haec pro alienis provecibus exquirenda.

Diese Gnadengaben sind darum keineswegs etwa pro *privato gaudio*, Mor 8, 6, 10 (75, 807).

⁸ Mor 9, 13, 20 (75, 870); vgl. oben S. 146, Anm. 1. 2.

⁹ Mor 2, 56, 91/2 (75, 598/600); 11, 16, 25 (75, 965); vgl. oben S. 148, Anm. 1. 3. 6. 7; S. 149, Anm. 1.

Trotzdem sind diese Gaben auch für den einzelnen Menschen nicht ganz ohne Bedeutung. Sie sind zum mindesten ein Schmuck: Mor 11, 16, 25 (75, 965) ... quae (nos) ornant. ... Quae etsi quisque non habeat, stare munitus ... potest, quamvis ornatus virtutum altitudine minime esse videatur.

¹⁰ Mor 34, 2, 7 (76, 721) ... priusquam Leviathan iste in illo damnato quem assumit appareat, a sancta Ecclesia virtutum signa subtrahuntur. Nam prophetia absconditur, curationum gratia aufertur, prolixioris abstinentiae virtus imminuitur, doctrinae verba conticescunt, miraculorum prodigia tolluntur. Quae quidem nequam superna dispensatio funditus subtrahit, sed non haec sicut prioribus temporibus aperte ac multipliciter ostendit.

Zeichen tun¹, so große, daß die wenigen, welche die Gläubigen noch wirken, wie nichts erscheinen². Aber dadurch wird das Verdienst der Guten nur größer und der Sieg der Gläubigen nur offenkundiger³, und man wird klar erkennen, wer die Kirche um der ewigen Güter willen verehrt hat und wer nur den äußeren Wunderzeichen gefolgt ist⁴. Die Gnadengaben gehören auch nicht zu den höchsten Gütern, denn sie sind des Mißbrauches fähig⁵. Wie man den Reichtum zum Guten und zum Schlechten verwenden kann, so auch diese Gaben⁶. Darum muß man zuerst die Laster niederbeugen; dann mag man mit Umsicht diese Gaben behalten⁷. Die größte Gefahr liegt im Stolz⁸. Ja, es kann soweit kommen, daß man sich sogar mittelst dieser Gaben gegen den Geber aufbäumt⁹. Deshalb gibt Gott nicht jedem Menschen alle Gaben¹⁰. Wer eine Gabe

¹ Mor 34, 2, 7 (76, 721) Ante enim a fidelibus miraculorum divitiae subtrahuntur, et tunc contra eos antiquus ille hostis per aperta prodigia ostenditur.

² Ebd. Quamvis etiam fidelibus in eius certamine signa non deerunt, sed tanta erunt illius, ut nostrorum aut pauca aut nulla videantur.

³ Dum enim subtractis signorum virtutibus sancta Ecclesia velut abiectior apparet, ... bonorum praemium crescit ... ut quo ipse (antiquus ille hostis) per signa extollitur, eo a fidelibus sine signis robustius laudabilisque vincatur.

⁴ Ebd. ... qui illam pro spe caelestium et non propter praesentia signa venerantur ...

⁵ Mor 27, 46, 76 (76, 442) Alia namque sunt bona summa, alia bona media. Bona enim summa sunt ... Quae cum veraciter habentur in malum inflecti non possunt. Bona autem sunt media: prophetia, doctrina, curacionum virtus, et cetera (1 Cor 12, 8/10), quae ita inter utrumque sunt posita, ut aliquando per haec sola aeterna patria, aliquando vero gloria terrena requiratur. Medias ergo has virtutes dicimus, quas ad quodcumque mens appetit inclinamus.

Beachtenswert ist hier Gregors Anlehnung an die stoische Pflichtenlehre. Vgl. J. STELZENBERGER (133), S. 351.

⁶ Mor 27, 46, 76 (76, 442/3) Quibus perceptis ita uti animus sicut terrenis divitiis potest. Per terrenas namque divitias alii in gloriae ostentatione superbiunt alii erga proximorum indigentiam ministeria pietatis operantur. Cum per doctrinam igitur atque prophetiam laus exterior quaeritur, quasi per corporales divitias terrena gloriae culmen ambitur. Cum vero doctrina atque prophetia lucranda animabus impenditur, quasi acceptae divitiae egenis fratribus largiuntur.

⁷ Ebd. (443) ... vigilantia pro visione curandum est ut et prius subigantur vitia et post sub circumspectione dona teneantur.

⁸ Mor 2, 56, 92 (75, 600) ... quia ad elationem mentem fortasse sublevant. Mor 9, 13, 20 (75, 870) ... eisdem donis elatus ...

Mor 27, 46, 76 (76, 442) ... aliquando vero gloria terrena requiratur. Dasselbst, aber nicht direkt von diesen Gnadengaben gesagt: ... in gloriae ostentatione superbiunt ... ebd. (443) ... laus exterior quaeritur ...

Vgl. Mor 2, 56, 89, 91 (75, 597/9); 24, 8, 19 (76, 297); 28, 10, 22 (76, 461).

⁹ Mor 8, 42, 66 (75, 841/2). Den ausführlichen Text siehe unten S. 153, Anm. 5.

¹⁰ Mor 28, 10, 22 (76, 461) Sic itaque creator noster atque dispositor cuncta moderatur, ut qui extolli poterat ex dono quod habet humilietur ex virtute quod non habet.

besitzt, soll demütig zu jenem hinaufschauen, der eine andere hat, auch wenn er den übrigen durch seine Gabe vielleicht ebenfalls vorangeht¹. Denn schließlich sind die empfangenen Gaben nach 1 Pt 4, 10 (*unusquisque, sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiae Dei*) auch für jene gegeben, die sie nicht haben, so daß ein jeder alle Gaben im anderen besitzt, weil jede einzelne Gabe allen gehört². Denn mit diesen Gaben steht es ähn-

Dazu Mor 24, 8, 19 (76, 297) *Alius namque donum scientiae accipit ... Alius ...* (achtfaches *alius*). Mor 28, 10, 21 (76, 460/1) *Quis enim nisi conditor noster huius terrae mensuras ponit. Qui interni iudicii secreto moderamine alii sermonem sapientiae, alii ...* (neunfach). Über diese monotonen Wiederholungen der gleichen Formel siehe oben S. 55/6.

Als spätere Parallelstelle vgl. HEz 1, 10, 32 (76, 899) *Non enim uni dantur omnia, ne in superbiam elatus cadat ...*

¹ Mor 24, 8, 19 (76, 297) *Quid est hoc ... nisi quod mira nobiscum dispensatione agitur, ut per hoc quod alter habet et iste non habet unus altero melior ostendatur, quatenus tanto ardentius ad humilitatem quisque proficiat, quanto ex bonis quae non habet inferiorem se habentibus pensat? Sicque fit ut dum ille in isto atque hic in illo respicit quod admiretur, distincta bona et ab altitudine elationis reprimant et ad studium profectus accendant.*

Mor 28, 10, 22 (76, 461) *Sic cuncta moderatur, ut cum per impensam gratiam unumquemque subleuat, etiam per disparem alteri alterum subdat, et meliorem quisque dono alio eum qui sibi subiicitur attendat, ac licet se praeire et aliis sentiat, eidem tamen quem superat se in aliis postponat.*

Zum Vergleich HEz 1, 10, 32 (76, 899) ... *sed huic datur quod tibi non datur, et tibi datur, quod illi denegatur, ut dum iste considerat bonum quod habes et ipse non habet, te sibi in cogitatione praeferat; et rursum dum tu habere illum conspicias quod ipse non habes, te illi in tua cogitatione postponas, et fiat quod scriptum est: superiores sibi invicem arbitantes* (Phil 2, 3).

Ebd. (899/900) *Mira itaque dispensatione omnipotens Deus sic in electis suis sua dona dispensat, ut et isti det, quod illi denegat, et alteri maius quod alteri minus tribuat, quatenus dum vel iste habere illum conspicit quod ipse non habet vel ille hunc maius accepisse considerat quod sibi minus adesse pensat, dona Dei alter in altero, id est vicissim, omnes admirentur atque ex hac ipsa admiratione humilietur alter alteri, et quem videt habere quod non habet, eum divino iudicio sibi praelatum putet.*

² Mor 24, 8, 19 (76, 297) *Quid est hoc quod iste eo bono indiget quo alius pollet et ille, cum multis polleat, abunde aliis bonum adesse considerat quod sibi deesse suspirat, nisi ...* (die Fortsetzung dieses Textes siehe oben Anm. 1).

Mor 28, 10, 22 (76, 461) *Sic cuncta moderatur, ut dum singula quaeque sunt omnium, interposita quadam caritatis necessitudine, fiant omnia singulorum, et unusquisque sic quod non accepit in altero possideat, ut ipse alteri possidendum quod accepit humiliter impendat. Hinc enim per Petrum dicitur: Unusquisque ...* (1 Pt 4, 10).

Ebd. ... *quando acceptum donum et eius qui hoc non habet creditur, quando propter eum cui impenditur sibi datum putatur. Vgl. Mor 2, 56, 91 (75, 598) ... quibus vitae sanctitas pro aliorum utilitate declaratur.*

Mor 28, 10, 22 (76, 461) ... *cum et aliena bona nostra credimus et nostra aliis quasi sua offerentes exhibemus.*

lich wie mit den Gliedern des menschlichen Körpers (Gregor zitiert 1 Cor 12, 14/7. 19/20) : ein jedes Glied kommt in seiner Art dem ganzen Körper zugut ¹.

Schöne, aber doch nicht wesentlich neue Gedanken bringen die HEv. Die ausgiebigste Stelle befindet sich in der Predigt zum Feste Christi Himmelfahrt. Im Anschluß an Mc 16, 17/8 (*Signa autem eos qui crediderint haec sequentur : in nomine meo daemonia eicient, linguis . . .*) stellt Gregor an seine Zuhörer die rhetorische Frage, ob sie wohl keinen Glauben hätten, da sie nicht auch solche Zeichen wirkten, und antwortet dann, daß diese Wundergaben nur in den ersten Zeiten der Kirche nötig gewesen seien, gleichsam als Nahrung für das Wachsen des Glaubens. Denn auch ein Bäumchen werde nur so lange eigens begossen, bis es richtige Wurzeln geschlagen habe ². Dann zitiert Gregor die erste Hälfte von 1 Cor 14, 22 (*linguae in signum sunt non fidelibus, sed infidelibus*) und deutet die sichtbaren Wundergaben der jungen Kirche allegorisch in entsprechende geistige Tugendwerke um ³. Darauf zieht er folgenden Vergleich : Die Wundertaten, die man sieht, zeugen oft von der Heiligkeit des Wundertäters. Sie bewirken aber die Heiligkeit nicht. Die geistigen Werke dagegen, die verborgen bleiben, zeigen die Tugendhaftigkeit des Lebens nicht. Aber sie rufen sie hervor. Wundergaben können auch schlechte Menschen haben, wahre Tugend dagegen nicht ⁴. Als Beweis ⁵ dient Mt 7, 22/3 (*Multi dicent mihi in illa die : Domine,*

¹ Mor 28, 10, 22 (76, 461/2) Hinc rursus per Paulum dicitur : *Nam et corpus non est unum membrum, sed multa . . .* (1 Cor 12, 14/7). Et paulo post : *Quod si essent omnia unum membrum, ubi corpus ? Nunc autem multa quidem membra, unum autem corpus* (ebd. 19/20).

Dazu Mor 28, 10, 23/4 (76, 462/3) mit Eph 4, 16 (*ex quo totum corpus compactum, et connexum per omnem iuncturam subministrationis, secundum operationem in mensuram uniuscuiusque membri, augmentum corporis facit in aedificationem sui in caritate*).

Vgl. auch Mor 2, 56, 92 (75, 599/600).

² HEv 29, 4 (76, 1215) Numquidnam, fratres mei, quia ista signa non facitis, minime creditis ? Sed haec necessaria in exordio Ecclesiae fuerunt. Ut enim fides cresceret, miraculis fuerat nutrienda, quia et nos cum arbusta plantamus tamdiu eis aquam infundimus quousque ea in terra iam convaluisse videamus ; et si semel radicem fixerint, in rigando cessamus.

³ Ebd. (1215/6).

⁴ Ebd. (1216) Nam corporalia illa miracula ostendunt aliquando sanctitatem, non autem faciunt ; haec vero spiritalia quae aguntur in mente, virtutem vitae non ostendunt sed faciunt. Illa habere et mali possunt, istis autem perfrui nisi boni non possunt.

⁵ In einem verwandten Zusammenhang bringt Gregor die nämliche Schriftstelle, Mt 7, 22/3, schon in Mor 8, 42, 66 (75, 841/2), wo er schreibt : . . . hypo-

Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus et . . . Et tunc confitebor illis: Quia numquam novi vos, discedite a me qui operamini iniquitatem). Zum Schluß gibt Gregor noch die Ermahnung, nicht nach Wunderzeichen zu streben, da sie nicht nur den Guten, sondern auch den Verworfenen gemeinsam zuteil werden können¹. Ähnlich äußert sich Gregor, z. T. in starker Anlehnung an die Mor², noch an einer anderen Stelle der HEv. Zur Zeit der Apostel, so sagt er, seien die Wundergaben notwendig gewesen, um den Glauben an das überirdische Leben zu erleichtern. Denn damals sei die Welt noch in vollster Blüte gestanden, heute hingegen falle die Trennung von der Welt nicht mehr schwer³. Auch sei die Zahl der Gläubigen stark gewachsen⁴. Wunderzeichen

critarum vita ad bona opera infusionem quidem superni muneris percipit, sed, in cunctis quae agit exteriores laudes appetens, a fructu perceptae infusionis inanescit. Saepe namque mira signorum opera faciunt, ab obsessis corporibus spiritus pellunt, et per prophetiae donum ventura quaeque sciendo praeveniunt, sed tamen a largitore tot munerum cogitationis intentione divisi sunt, quia per eius dona non eius gloriam, sed proprios favores quaerunt; cumque per accepta bona in sua laude se elevant, ipsis muneribus contra largitorem pugnant. Inde quippe contra dantem superbiunt, unde ei amplius humiles esse debuerunt. Sed eo eos postmodum districtior sententia percutit, quo nunc superna bonitas et ingratos largius infundit. Fitque eis amplitudo muneris incrementum damnationis . . . Quos bene per Evangelium Veritas exprimit, dicens: *Multi dicent mihi . . .* (Mt 7, 22/3).

¹ HEv 29, 4 (76, 1216) Nolite ergo, fratres carissimi, amare signa, quae possunt cum reprobis haberi communia; sed haec quae modo diximus caritatis atque pietatis miracula amate, quae tanto securiora sunt quanto et occulta, et de quibus apud Dominum eo maior sit retributio quo apud homines minor est gloria.

² Vgl. besonders Mor 27, 18, 36/7 (76, 420).

³ HEv 4, 2/3 (76, 1090/1) Facile est ergo nunc iam cum destructa omnia cernimus animum nostrum ab eius dilectione disiungere. Sed hoc illo in tempore difficillimum fuit, quo tunc praedicare caelorum regnum invisibile mittebantur, cum longe lateque omnia cernerent florere regna terrarum. Unde et adiuncta sunt praedicatoribus sanctis miracula — wie ein Unterton klingt hier wieder die Auffassung durch, daß Wundergaben doch nur ausnahmsweise schlechten Menschen eigen sind! —, ut fidem verbis daret virtus ostensa, et nova facerent qui nova praedicaerent, sicut in hac eadem lectione subiungitur: *Infirmos curate, mortuos suscite, leprosos mundate, daemones eiicite* (Mt 10, 8). Florente mundo, crescente humano genere, diu in hac vita subsistente carne, exuberante rerum opulentia, quis cum audiret vitam esse aliam crederet? Quis invisibilia visibilibus praeferret? Sed ad salutem redeuntibus infirmis, ad vitam resurgentibus mortuis, carnis munditiam recipientibus leprosis, ereptis a iure immundorum spirituum daemoniis, tot visibilibus miraculis exactis, quis non crederet quod de invisibilibus audiret? Ad hoc quippe visibilia miracula coruscant, ut corda viventium ad fidem invisibilium pertrahant, ut per hoc quod mirum foris agitur hoc quod intus est longe mirabilius esse sentiantur.

⁴ HEv 4, 3 (76, 1091) Unde nunc quoque cum fidelium numerositas excrevit, intra sanctam Ecclesiam multi sunt qui vitam virtutum tenent, sed signa virtutum non habent, quia . . .

aber seien für Ungläubige, nicht für Gläubige bestimmt¹. Darum habe Paulus die Wunder vor den Ungläubigen gewirkt². Wundergaben würden eben aufhören, sobald ihr Zweck dahinfalle³. Daneben betont Gregor aber auch, daß man in den Wundertaten der Heiligen Gott erkennen solle⁴. Wenn man nämlich Menschen sehe, die Wunder wirken, dann werde es einem gewiß, daß in ihrer Seele Gott wohne⁵. Ihre Wundertaten seien ein Abglanz der Gottheit wie das Leuchten der Berge ein Widerschein des Sonnenlichtes⁶. Die verschiedenen Gnadengaben sind nach Gregors HEv endlich auch ein sichtbares Zeichen für das innere Wirken des Heiligen Geistes am Pfingstfest und für sein Gnadenwalten überhaupt⁷.

Aus den bisherigen Ausführungen geht klar hervor, daß Gregor die außerordentlichen Gnadengaben unter einem doppelten Gesichtspunkt betrachtet. Sie sind ihm einerseits Zeichen großer

¹ HEv 4, 3 (76, 1091) Nam iuxta magistri gentium vocem : *linguae in signum sunt non fidelibus, sed infidelibus* (1 Cor 14, 22). Vgl. dazu die interessante Parallele HEv 10, 1/2 (76, 1110/1).

² Ebd. In diesem Sinn erwähnt Gregor die Totenerweckung des Eutyclus (Act 20, 9/12) und die Krankenheilungen auf der Insel Malta (28, 7/10) und im Gegensatz dazu die Tatsache, daß Paulus den Timotheus nicht durch ein Wunder heilt, sondern ihm bloß den Rat gibt : *modico vino utere propter stomachum tuum et frequentes tuas infirmitates* (1 Tm 5, 23).

³ Ebd. ... quia frustra miraculum foris ostenditur, si deest quod intus operetur.

Vgl. dazu, was Gregor im Anschluß an das Beispiel aus 1 Tm 5, 23 sagt : Qui (scil. Paulus) ergo infirmum fidelem una prece salvat, cur et aegrotum socium prece non roborat ? Quia nimirum ille foris per miraculum sanandus erat, qui interius vivus non erat, ut per hoc quod exterior potestas ostenderet, hunc ad vitam interior virtus animaret. Aegrotanti autem fideli socio exhibenda foris signa non fuerant, qui salubriter intus vivebat.

In der Parallelstelle der Mor 27, 18, 36/7 (76, 420) — vgl. S. 154, Anm. 2 — sind 1 Cor 14, 22 und die Beispiele aus Act 28, 7/10 und 1 Tm 5, 23 ebenfalls erwähnt ; dagegen fehlt Act 20, 9/12.

⁴ HEv 30, 10 (76, 1226) Sed cum Deum videre non possumus, habemus . . . Certe quem in se videre nullo modo valemus, hunc in servis suis videre iam possumus.

⁵ Ebd. Quos dum mira conspicimus agere, certum nobis fit in eorum mentibus Deum habitare.

⁶ Ebd. (1226/7) . . . sole illustratos montes aspiciamus . . . Quia ergo solem iustitiae in se ipso videre non possumus, illustratos montes claritate illius videamus, sanctos videlicet apostolos, qui virtutibus emicant, miraculis coruscant, quos nati solis claritas perfudit, et cum in seipso sit invisibilis, per eos nobis quasi per illustratos montes se visibilem praebuit. — Übrigens ein schöner Ansatz zu einem Analogiebeweis ; vgl. oben S. 64.

⁷ HEv 30, 4 (76, 1222) ; 30, 7/9 (76, 1224/6).

Heiligkeit und sichtbarer Ausdruck hervorragender innerer Begnadung. Andererseits vermögen diese äußeren Gnadengaben das Leben eines Menschen nicht zu heiligen. Sie sind darum nicht zum persönlichen Vorteil einzelner Menschen gegeben, sondern zum Nutzen aller, besonders zur leichteren Bekehrung von Ungläubigen. Aber auch Verworfene können ihrer teilhaftig werden. Und es steht irgendwie in der Macht des einzelnen, diese Gaben zum Guten oder Schlechten zu gebrauchen.

Während Gregor in der Reg kaum etwas Nennenswertes zu seiner Lehre über die Gnadengaben beiträgt, vertieft er sie in den beiden folgenden Werken je von einem der genannten Gesichtspunkte aus, ohne aber den anderen Gesichtspunkt ganz zu verkennen. So erzählt er in den Dial vom erbaulichen Leben vieler Männer und stellt deren Wunder-taten weitgehend als Beweis ihrer Heiligkeit hin. Schon in der Einleitung läßt er seinen Diakon Petrus sagen, daß man aus der Erzählung solcher Wunderzeichen erkenne, auf welche Weise die innere Tugendhaftigkeit äußerlich bekundet werde¹. Ähnliche Bemerkungen kehren im Laufe des Werkes mehrmals wieder. Und würden sie fehlen, der große Eifer allein, mit dem Gregor die vielen Wundertaten erzählt, wäre Beweis genug für die hervorragende Verehrung, die er diesen äußeren Zeichen der Heiligkeit entgegenbringt². Andererseits darf man aber nicht über-

¹ Dial 1, praef. (77, 153) ... in narratione vero signorum cognoscimus inventa ac retenta (virtus) qualiter declaretur.

² Man hat es Gregor oft und schwer verübelt, daß er in den volkstümlichen Dial dem wundersüchtigen Streben seiner Zeit gegenüber so nachgiebig war. Vgl. oben S. 11, besonders Anm. 3, und S. 27. Als Parallelen zu den Wunderberichten der Dial siehe die Beispielerzählungen der HEV. Näheres darüber oben S. 63/4; den Stellennachweis S. 63, Anm. 3. Beachtenswert sind ferner die fast abergläubisch anmutenden Wunderberichte im Brief Gregors vom Juni 594 (Abfassungszeit der Dial 593/4) an die Kaiserin Konstantina. E. CASPAR (39), S. 396/7, ist der Meinung, Gregor habe sich den Wunderglauben der Leute in heikler Situation zunutze gemacht, mißbilligt aber die extreme Ansicht Harnack's, der Gregors Wunderglauben als Berechnung hinstellt. Vgl. A. HARNACK (67), S. 268, Anm. 2.

Weitere Wunderberichte in Ep 7, 23 (1, 468, 14/27); 11, 5 (2, 265); 11, 26 (2, 288/9). Ob der Wunderbericht in Ep 11, 26 (2, 288, 21/32) mit jenem in Dial 4, 38 (77, 389. 392) — und darum auch mit HEV 38, 16 (76, 1292/3); vgl. oben S. 63, Anm. 3 — wirklich übereinstimmt, wie L. M. HARTMANN in der Registerausgabe von P. EWALD und L. M. HARTMANN (1), Bd. 2, S. 288, Anm. 5, meint, bleibt fraglich.

Vgl. überdies die kurzen Hinweise in Ep 1, 25 (1, 39, 13); 1, 29 (1, 42, 12/5); 1, 30 (1, 43, 9/12); 3, 3 (1, 161, 1/5); 3, 33 (1, 192, 1/5); 3, 47 (1, 204, 1/2); 4, 27 (1, 262, 13); 6, 6 (1, 385, 19/21); 6, 58 (1, 433, 18/24); 7, 25 (1, 470, 31/4); 8, 33 (2, 36, 18/9); 9, 147 (2, 149, 9); 9, 228 (2, 224, 36/225, 4); 9, 229 (2, 226, 1/3);

sehen, daß sich Gregor auch in den Dial mit aller Deutlichkeit von jener Auffassung distanziert, wonach Heiligkeit und Wundergabe schlechthin ein und dasselbe wären. Wohl werden heilige Menschen kraft des Gebetes oder durch besondere Vollmacht meist mit Wundergaben ausgezeichnet¹. Aber Wundertätigkeit allein ist noch nicht Zeichen der Heiligkeit². Was mitentscheidet, ist die Demut³. Der wahre Wert des Lebens liegt nicht in äußerlichen Wundertaten, die entweder ganz oder doch für gewisse Zeiten fehlen können⁴. Auch sind Wunderzeichen keineswegs eine notwendige Folge hervorragender Tugendverdienste⁵. Paulus

11, 37 (2, 310, 4/5) ; 11, 43 (2, 317, 8/10) ; 12, 2 (2, 349, 4/8) ; 13, 45 (2, 408, 28/30) ; 14, 12 (2, 431, 26/8).

¹ Dial 2, 30 (66, 188) Auf die Frage des Diakons Petrus : « Velim nosse, si haec tanta miracula virtute semper orationis impetrabat (scil. Benedictus), an aliquando etiam solo voluntatis exhibebat nutu » antwortet Gregor : « Qui devota mente Deo adhaerent, cum rerum necessitas exposcit, exhibere signa modo utroque solent, ut mira quaeque aliquando ex prece faciant, aliquando ex potestate. » Dazu gleichsam als Schriftbeweis Jo 1, 12 und die Beispiele aus Act 9, 36/43 ; 5, 1/11.

Vgl. auch Dial 1, 6 (77, 181) Perpendis . . . cuius sanctitatis fuerit . . . (folgt Wunderbericht). Dial 1, 10 (77, 205) . . . qualis vir fuerit . . . Nam quidquid ab omnipotenti Deo petiit, ita dum peteret impetravit (dann Wunderbericht). Dial 3, 11 (77, 237) . . . magnam . . . sanctitatis suae probationem dedit (durch Wunder).

² Dial 1, 2 (77, 161) Ego enim virtutem patientiae signis et miraculis maiorem credo.

Dial 1, 5 (77, 180) Inter virtutes animum congrue requiris, quia multum valde est quod tentatione sua intus mentem lacessunt mira quae foris fiunt.

Vgl. auch Dial 1, 7 (77, 185) Probamus quotidie impleri verba Veritatis, quae ait : Pater meus usque modo operatur, et ego operor (Jo 5, 17). Dial 1, 9 (77, 193) . . . pensandum est quantus sit viris sanctis timor exhibendus ; templa enim Dei sunt. Dial 4, 1 (77, 320) und weitere Stellen.

³ Dial 1, 1 (77, 156) Mens autem quae divino spiritu impletur, habet evidentissime signa sua : virtutes scilicet et humilitatem, quae si utraque perfecte in una mente conveniunt, liquet quod de praesentia Sancti Spiritus testimonium ferunt.

Vgl. auch Dial 1, 9 (77, 192), wo Gregor ausführt, wie die Demut alle Wunder geheim halten möchte, dies aber nicht zustandebringe, da die Wundertaten zum Nutzen anderer offenkundig werden müssen. So sei es auch bei Christus gewesen. Um uns ein Beispiel der Demut zu geben, habe er verboten, daß man von seinen Wundern etwas erzähle (Mt 17, 9). Trotzdem sei die Kunde davon verbreitet worden, weil der Nutzen für andere dies gefordert habe (Mt 9, 27/31).

⁴ Dial 1, 12 (77, 213) Auf den Einwand : *Sed quid esse dicimus quod modo tales viri nequeunt inveniri* antwortet Gregor : *Ego, Petre, multos tales in hoc saeculo nec modo deesse existimo : neque enim si talia signa non faciunt, ideo tales non sunt. Vitae namque vera aestimatio in virtute est operum, non in ostensione signorum. Nam sunt plerique, qui etsi signa non faciunt, signa tamen facientibus dispares non sunt.*

⁵ Obwohl dies zuweilen, wenn auch nicht notwendigerweise, doch der Fall sein kann. Vgl. Dial 1, 5 (77, 177. 180) Perpende . . . cuius meriti vir iste fuerit,

wenigstens hatte nicht die Wundergabe, einen Schiffbruch zu verhüten, obwohl er dem Petrus, der sogar auf dem Meere wandelte, an hohen Verdiensten nicht nachstand¹. In den HEz, die etwas früher als die Dial verfaßt, aber bedeutend später herausgegeben sind², beleuchtet Gregor eingehender diesen zweiten, mehr kritischen Gesichtspunkt. Dafür verzichtet er auf jegliche Volkstümlichkeit, die den Dial und teilweise auch den HEv eigen ist³. Während in den Dial besonders von den Wundertaten⁴ die Rede ist, handelt Gregor in den HEz ausführlich von der Gabe der Weissagung⁵. Daneben nimmt er mehrmals

qui necessitate compulsus elementi naturam mutavit (in den Ampeln brannte ihm Wasser an Stelle von Öl).

¹ Dial 1, 12 (77, 213. 216) Nach einer Anspielung auf 1 Cor 15, 9/10 : . . . Petrus super mare pedibus ambulavit (Mt 14, 29), Paulus in mari naufragium pertulit (Act 27, 41/4 ; 2 Cor 11, 25) : et in uno eodemque elemento ibi Paulus ire cum navi non potuit, ubi Petrus pedibus iter fecit. Aperte igitur constat, quia cum utriusque virtus fieri dispar in miraculo, utriusque tamen meritum dispar non est in caelo.

Ebd. (216) . . . aperte novi, quia vita et non signa quaerenda sunt. Dann aber wieder das « Ceterum censeo » : Sed quoniam ipsa signa quae fiunt, bonae vitae testimonium ferunt, quaeso te . . .

² Vgl. oben S. 9/10.

³ Vgl. oben S. 26/7.

⁴ Das erste und dritte Buch erzählt in bunter Folge von den Wundertaten verschiedener heiligmäßiger Menschen, meist italischer Mönche. Das zweite Buch ist ganz dem heiligen Benedikt gewidmet. Das vierte Buch beschäftigt sich mit dem Fortleben der Seele nach dem Tode und berichtet in der Hauptsache von Gesichten über den bevorstehenden Tod oder über das Ableben verschiedener Personen.

⁵ Diese Darlegungen ergeben sich zwangslos aus der Behandlung des prophetischen Buches Ezechiel. Die erste Homilie, HEz 1, 1 (76, 786/95), die als Einleitung zu den folgenden Erklärungen gedacht ist — vgl. HEz 1, 1, 19 (76, 795) Haec in sola prefatione colloquentes — bietet gewissermaßen einen Abriss über die verschiedenen Arten der Weissagung. Näheres darüber siehe bei H. SCHWANK (123), S. 34/5 ; ferner oben S. 55, Anm. 9.

In den übrigen HEz, die nur mehr beiläufig von der Gabe der Weissagung handeln, werden im wesentlichen die folgenden Punkte berührt : Alter zur prophetischen Begnadung : HEz 1, 2, 3/4 (76, 796/7) ; Autorität des Propheten : HEz 1, 9, 7 (76, 873) ; 1, 9, 12 (76, 874/5) ; Art der prophetischen Schau : HEz 1, 2, 2 (76, 796) ; 1, 6, 11 (76, 833) ; 1, 8, 5 (76, 856) ; 1, 8, 21 (76, 863) ; Aufbau, Form und Unzulänglichkeit prophetischer Sprechweise : HEz 1, 2, 1 (76, 795) ; 1, 2, 8 (76, 798/9) ; 1, 2, 16 (76, 802) ; 1, 6, 11 (76, 833) ; 1, 7, 1 (76, 840/1) ; 1, 8, 5 (76, 856) ; 1, 8, 21 (76, 863) ; 1, 11, praef. (76, 905) ; Menschliches und Göttliches am Propheten : HEz 1, 2, 8 (76, 798/9) ; 1, 12, 22 (76, 929) ; vgl. auch HEz 1, 1, 16 (76, 793/4) ; Wahre und falsche Propheten : HEz 1, 10, 14 (76, 891) ; vgl. auch HEz 1, 1, 16/7 (76, 793/4) ; Heilige und lasterhafte Propheten : HEz 1, 10, 42 (76, 903) ; vgl. auch HEz 1, 1, 16 (76, 793). — Es ist der Beachtung wert, daß alle diese Stellen aus dem ersten Buch der HEz stammen. Im zweiten Buch finden sich nur

Stellung zu den Gnadengaben überhaupt¹. Neu ist der allerdings nur flüchtig und wenig deutlich hingeworfene Gedanke, daß das Wunderhafte und Außerordentliche als Ausnahme und nicht als Regel zu gelten habe². Neu ist auch die durch Beispiele und Vergleiche erläuterte Tatsache, daß die Wunder letztlich von Gott und nicht vom Wundertäter

noch wenige, unbedeutende Hinweise : HEz 2, 2, 5 (76, 951) ; 2, 4, 12 (76, 980/1) ; 2, 9, 6 (76, 1045/6).

Als Parallelstellen über die Gabe der Weissagung und über die Prophetie als solche vgl. Mor 2, 30, 50 (75, 579) ; 2, 56, 89/92 (75, 597/600) ; 4, 32, 63 (75, 671/2) ; 8, 6, 10 (75, 807) ; 9, 13, 20 (75, 870) ; 9, 32, 48 (75, 885) ; 11, 20, 31 (75, 968/9) ; 11, 16, 25 (75, 965) ; 17, 26, 36 (76, 27) ; 18, 35, 55 (76, 68) ; 22, 5, 9 (76, 217/8) ; 22, 20, 50 (76, 243/4) ; 24, 8, 19 (76, 297) ; 25, 10, 40 (76, 547/8) ; 27, 1, 2 (76, 399/400) ; 27, 9, 15 (76, 406/7) ; 27, 10, 17 (76, 407/8) ; 27, 46, 76 (76, 442/3) ; 28, 1 (76, 447/452) ; 28, 7, 18 (76, 458) ; 33, 1, 2 (76, 668) ; 34, 3, 7 (76, 721).

HEv 10, 1/2 (76, 1110/1) ; 29, 4 (76, 1215/6) ; Reg 2, 4 (77, 30) ; Dial 2, 15 (66, 162) ; 2, 21 (66, 172, 174) ; 3, 8 (77, 233) ; 3, 11 (77, 240) ; 4, 35 (77, 376/7) ; Ep 1, 24 (1, 32, 10/2).

¹ So werden in HEz 1, 5, 6 (76, 823) jene Menschen, die mit Gnadengaben (*spiritus prophetiae, verbum doctrinae, miraculorum gratia*) ausgestattet sind, hellen Lampen verglichen, die weit herum leuchten und in deren Licht viele andere Menschen widerscheinen, weil sie so zum Guten angetrieben wurden.

HEz 1, 10, 32 (76, 899/900) bringt zwei Stellen über die Verteilung der Gnadengaben, die schon oben S. 152, Anm. 1, angeführt wurden. Dazwischen findet sich eine interessante Aufzählung von Gnadengaben, die gegenüber 1 Cor 12 stark vermehrt ist, ebd. (899) : Ut enim pauca ex multis loquar, isti mirae abstinentiae virtus tribuitur, et tamen verbum scientiae non habet. Illi autem datur verbum scientiae, et tamen virtutem perfectae abstinentiae apprehendere conatur et non valet. Huic libertas vocis tribuitur, ut oppressis quibusque protectionis solatia impendens ad defensionem iustitiae libere loquatur, sed tamen, adhuc multa in hoc mundo possidens, relinquere omnia vult et non valet. Illi vero iam datum est omnia terrena relinquere, ut nihil in hoc mundo cupiat habere, sed tamen adhuc auctoritatem vocis contra peccantes quosque non praesumit exercere. Et qui ideo plus loqui libere debuit, quia iam non habet unde in hoc mundo teneatur, loqui contra alios libere recusat, ne ipsam vitae suae quietem perdat (ob Gregor hier nicht an sich selber dachte ?). Isti virtus prophetiae data est, multa iam quae ventura sunt praevidet, sed tamen praesentis proximi aegritudinem conspiciens atque compatiens non valet curare. Illi data est curationis gratia, atque a corpore proximi molestiam quae in praesenti est orationibus repellit, sed tamen quid se ipsum paulo post sequatur ignorat.

Nach HEz 2, 3, 13 (76, 964) hat man den Eindruck, daß die Erreichung der Gnadengaben (genannt sind *doctrina, prophetia, miraculorum gratia, plenus mundi contemptus*) ein Zeichen ganz besonderer Heiligkeit sei. HEz 2, 6, 2 (76, 998/9) nennt sie Reichtümer. Trotzdem sind diese Gnadengaben gemäß HEz 2, 4, 8 (76, 978) und 2, 5, 22 (76, 997) nichts im Vergleich zum Himmelsglück. Siehe oben S. 130, Anm. 2.

² HEz 1, 2, 4 (76, 797). Zum vollen Verständnis sei auf den unmittelbar vorausgehenden Abschnitt verwiesen.

gewirkt werden, so daß sich dieser ob der empfangenen Gnadengabe nichts einzubilden habe, sondern in Demut Gott die Ehre geben müsse ¹. Neu ist endlich der Hinweis darauf, wie man die Gnadengaben der Auserwählten von jenen, die den Verworfenen zuteil werden, unterscheiden könne. Die Auserwählten handeln in allem aus Liebe, denn die Festigkeit in der Liebe ist das Zeichen der Auserwählung; die Verworfenen dagegen suchen das Wunderbare aus stolzer Selbstüberhebung zu vollbringen und handeln darum völlig verschieden vom Wunderwirken der Gerechten ².

Zum Abschluß der Darlegungen über die Gnadengaben sei noch ein Brief an den England-Missionär Bischof Augustinus genannt. Der Brief ist vom 1. Juni 601 datiert und somit rund drei Jahre vor Gregors Tod geschrieben. Er enthält das letzte überlieferte Urteil Gregors über den Sinn der Gnadengaben ³. Dieses Urteil ist um so bedeutungsvoller, als es der innigsten Herzenssorge Gregors um das Wohl und Wehe der England-Mission entstammt. Es darf darum in einem gewissen Sinn als letzte Zusammenfassung und Abrundung seiner Lehre über

¹ HEz 1, 5, 14 (76, 827) Im Anschluß an eine Stelle der Ezechiel-Vision, Ez 1, 14 (*Et animalia ibant et revertebantur in similitudinem fulguris coruscantis*), sagt Gregor zusammenfassend: *Haec itaque animalia vadunt et revertuntur in similitudinem fulguris coruscantis, quia postquam mira sancti inter homines faciunt, postquam corda audientium sparso lumine incendunt, ad dandam auctori suo gloriam redeunt, ut illi laudem reddant per quem se posse talia sciunt. Im folgenden Abschnitt, HEz 1, 5, 15 (76, 827/8), erwähnt Gregor dazu als Beispiel Act 3, 1/10 (Heilung des Lahmgeborenen am Tempeltor) und schreibt, nachdem er einige Sätze der Petrusrede (Act 3, 12/3. 16) zitiert hat: *Signum quippe faciens (scil. Petrus), intuentium oculos miraculi lumine perstrinxit, sed humilitatem custodiens et laudem auctori reddens, quasi unde venerat rediit . . .**

² HEz 2, 5, 22 (76, 997) . . . *plerumque sanctos viros aspiciamus mira agere, virtutes multas facere, leprosos mundare, daemonia eicere, tactu aegritudines corporum fugare, prophetiae spiritu ventura praedicare. Cuncta haec necdum palmae sunt, sed adhuc pictura palmarum (im Anschluß an eine Stelle der Ezechiel-Vision, Ez 40, 16 . . . ante frontes pictura palmarum und Apc 7, 9 . . . palmae in manibus eorum), nam haec aliquando dantur et reprobis. Folgt Mt 7, 22/3 (*Multi dicent mihi in illa die: . . . in nomine tuo prophetavimus et . . .*). Dann: *Unum vero signum electionis est soliditas caritatis, sicut scriptum est: In hoc scietur quia discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem (Jo 13, 35). Haec autem miracula, cum electi faciunt, longe dissimiliter a reprobis faciunt, quia quod electi ex caritate, hoc reprobi student agere per elationem.**

Diesem Gedankengang am nächsten kommt HEv 29, 4 (76, 1216), wo aber das Unterscheidungsmerkmal noch fehlt; Text teilweise zitiert, oben S. 153, Anm. 2. 4. Das Unterscheidungsmerkmal kehrt wieder in Ep 11, 36 (2, 307, 23/7); vgl. unten S. 164, Anm. 4.

³ Doch ist zu beachten, daß auch die HEz, obwohl acht Jahre früher verfaßt, erst 601 herausgegeben wurden.

die Gnadengaben angesprochen werden. Nach einer von großem Jubel getragenen Einleitung¹ schreibt Gregor: «Wessen ist dieses Werk als nur desjenigen, der sagt: *Mein Vater wirkt bis zur Stunde, und so wirke auch ich* (Jo 5, 17). Der, um zu zeigen, daß er die Welt nicht durch Menschenweisheit, sondern durch seine eigene Kraft bekehre, einst ungebildete Männer als seine Prediger auswählte und in die Welt schickte, und jetzt wieder das gleiche tut, weil er sich würdigte, für das Volk der Angelsachsen durch schwache Menschen große Dinge zu vollbringen? Aber in diesem Geschenk, liebster Bruder, liegt etwas, das trotz großer Freude ungemein zu fürchten ist. Ich weiß nämlich, daß der allmächtige Gott durch Deine Liebden in dem Volke, von dem er wollte, daß es auserwählt werde, große Wunder zeigt. Und darum ist es notwendig, daß Du Dich über diese himmlische Gabe voll Furcht freust und voll Freude fürchtest. Freuen sollst Du Dich, weil die Seelen der Angelsachsen durch diese äußeren Wunderzeichen zur inneren Gnade geführt werden, fürchten sollst Du aber, Dein schwacher Geist möchte ob der Wunderzeichen sich in Selbstvermesseneheit erheben und gerade durch das, was äußerlich zur Ehre beiträgt, innerlich in eitler Stolge fallen. Wir müssen uns nämlich dessen erinnern, was die Jünger, als sie freudig vom Predigen zurückkehrten und ihrem himmlischen Meister sagten: *Herr, in deinem Namen sind uns selbst die bösen Geister untertan* (Lc 10, 17), allsogleich hören mußten: *Nicht darüber sollt ihr euch freuen; freut euch vielmehr, weil eure Namen im Himmel aufgezeichnet sind* (ebd. 20). Die sich der Wunderzeichen wegen freuten, hatten ihre Gedanken nämlich auf eine bloß persönliche und zeitliche Freude gerichtet. Aber sie werden von der persönlichen zur gemeinsamen und von der zeitlichen zur ewigen Freude zurückgerufen, da ihnen gesagt wird: *Freut euch darüber, weil eure Namen im Himmel aufgezeichnet sind*. Denn nicht alle Auserwählten wirken Wunder, und doch findet man ihre Namen im Himmel aufgezeichnet.»² Im Folgenden mahnt Gregor, daß man sich als Schüler

¹ Ep 11, 36 (2, 305, 15/25).

² Ebd. (2, 305, 26/306, 15) Cuius hoc opus est, nisi eius qui ait: *Pater meus usque nunc operatur et ego operor?* (Jo 5, 17) — vgl. Dial 1, 7 (77, 185), zitiert S. 157, Anm. 2 — Qui ut mundum ostenderet non sapientia hominum, sed sua se virtute convertere, praedicatores suos, quos in mundum misit, sine litteris elegit, haec etiam modo faciens, quia in Anglorum gentem fortia dignatus est per infirmos operari. Sed est in isto dono caelesti, frater carissime, quod cum magno gaudio vehementissime debeat formidari. Scio enim, quia omnipotens Deus per dilectionem tuam in gente quam eligi voluit magna miracula ostendit. Unde necesse est, ut de eodem dono caelesti et timendo gaudeas et gaudento pertimescas;

der Wahrheit nur jenes Gutes erfreuen solle, das allen gemeinsam sei und in dem es kein Ende der Freude gebe¹. Darum soll Bischof Augustinus trotz der äußeren von Gott gewirkten Wundertaten in ehrlicher Selbstprüfung sich seiner Nichtigkeit bewußt bleiben und bedenken, wie groß die Gnade bei jenem Volke sei, zu dessen Bekehrung er sogar die Gabe der Wunderzeichen erhalten habe². Jede aufsteigende Eitelkeit soll er durch den Gedanken an seine Sünden ersticken und niemals das, was er an Wundermacht erhalte, als ihm, sondern als jenen geschenkt erachten, zu deren Heil es ihm verliehen sei³. Nach einem schönen

gaudeas videlicet, quia Anglorum animae per exteriora miracula ad interiorem gratiam pertrahuntur, pertimescas vero, ne inter signa quae fiunt infirmus animus in sui praesumptione se eleuet et, unde foras in honore attollitur, inde per inanem gloriam intus cadat. Meminisse etenim debemus quod discipuli cum gaudio a praedicatione redeunt, dum caelesti magistro dicerent: *Domine, in nomine tuo etiam daemonia nobis subiecta sunt* (Lc 10, 17) protinus audierunt: *Nolite gaudere super hoc, sed potius gaudete, quia nomina vestra scripta sunt in caelo* (ebd. 20). In privata enim et temporali laetitia mentem posuerant, qui de miraculis gaudebant. Sed de privata ad communem, de temporali ad aeternam laetitiam revocantur, quibus dicitur: *In hoc gaudete, quia nomina vestra scripta sunt in caelo. Non enim omnes electi miracula faciunt, sed tamen eorum nomina omnium in caelo tenentur ascripta.*

Vgl. als Parallele HEz 2, 7, 17 (76, 1024) Discamus igitur abundare, ut cuncta quae ab eo accepimus cum indigentibus partiamur. Et mentem abundantia non eleuet, ne fortasse gaudeat quia hoc adest sibi quod deest alteri, et non iam communi bono sed proprio laetetur. A privato gaudio Veritas ad commune discipulos revocat, cum eos de praedicatione redeunt, et de subiectione daemonum laetantes admonet dicens: *Nolite gaudere super hoc, sed potius gaudete et exsultate, quia nomina vestra scripta sunt in caelo* (Lc 10, 20). Non enim omnes electi daemonia eiiciunt, sed tamen electorum omnium nomina caelo tenentur ascripta. Admonentur ergo discipuli privatam laetitiam deponere, de communi autem et perpetua felicitate gaudere. Quisquis itaque in eo gaudet quod alter non habet, ex ipsa sua abundantia deterior factus, gaudium privatum habet. — Dann werden gegen jene, die sich ob der erhaltenen Gnadengaben dem *gaudium privatum* hingeben, die Schrifttexte: 1 Jo 2, 15/6 (*Nolite diligere mundum neque ea quae in mundo sunt . . .*) und Mt 6, 24 (*Nemo potest duobus dominis servire . . .*) angeführt. Damit wird ausdrücklich die Gefahr des Mißbrauches dieser Gnadengaben vor Augen gestellt.

¹ Ep 11, 36 (2, 306, 15/6) Veritatis etenim discipulis esse gaudium non debet, nisi de eo bono quod commune cum omnibus habent et in quo finem laetitiae non habent.

² Ebd. (17/20) Restat itaque, frater carissime, ut inter ea quae operante Deo exterius facis semper te interius subtiliter iudices ac subtiliter intelligas et temetipsum, quis sis et quanta sit in eadem gente gratia, pro cuius conversione etiam faciendorum signorum dona percepisti . . .

³ Ep 11, 36 (2, 306, 20/3) . . . et, si quando te creatori nostro seu per linguam sive per opera reminiscaris deliquisse, semper haec ad memoriam revoces, ut surgentem cordis gloriam memoria reatus premat, et quidquid de faciendis signis acceperis vel accepisti, haec non tibi, sed illis deputes donata, pro quorum tibi salute collata sunt.

Hinweis auf Moses, der trotz seiner vielen und großen Wundertaten wegen einer einzigen Sünde des Mißtrauens noch nach 38 Jahren von Gott bestraft wurde, handelt Gregor nochmals von der Furcht, die jene beseelen müsse, über deren Auserwählung, auch bei vielen Wunder-

Zur Übersetzung.

Die Stelle : « . . . et quidquid de faciendis signis acceperis vel accepisti, haec non tibi, sed illis deputes donata, pro quorum tibi salute collata sunt » läßt sich rein grammatikalisch gesehen, verschieden interpretieren. M. FEYERABEND (5), Bd. 5, S. 61, deutet den fraglichen Text anscheinend im Sinne von Geschenken, die Bischof Augustinus für seine Wundertaten erhält ; denn er übersetzt : « . . . und was du je durch diese Wunderzeichen entweder erworben hast oder noch jetzt erwirbst, halte nicht für eine Gabe, die bloß für dich, sondern für ein Geschenk, welches für alle diejenigen vermeint ist, welche du dadurch von dem Untergang zu retten hast. » Die Übersetzung gibt den Text nicht wörtlich wieder, sprachlich läßt sie sich aber rechtfertigen. Doch im Zusammenhang gesehen und gemessen an der sonstigen Geisteshaltung Gregors bedeutet sie geradezu eine Ungeheuerlichkeit. Der ganze Brief ist nichts anderes als eine Mahnung zur Demut. Er will der Gefahr zum Stolz begegnen, die mit der Auszeichnung durch Wundergaben leicht gegeben ist. Dieser Gedanke findet sich übrigens fast in allen Schriften Gregors. Dagegen ist weder in diesem Brief noch sonst in einem Werk Gregors auch nur ein Wort über Habsucht oder Ehrsucht zu finden als Folge von Geschenken, die jemand für seine Wundertaten erhält. So etwas würde Gregor niemals billigen. Geschenke annehmen, um dafür ein Wunder zu wirken : . . . *quidquid de faciendis* (Futurbedeutung !) *signis acceperis vel accepisti* (die Geschenke werden demnach gegeben bevor das Wunder gewirkt ist), wäre das nicht ausgesprochenste Simonie, gegen die Gregor überall, selbst in seinem Freundeskreis mit unerbittlicher Strenge vorgeht ? Vgl. als Beleg Mor 29, 7, 15 (76, 484) ; HEv 4, 4 (76, 1091/2) ; 17, 13 (76, 1145/6) ; 39, 2 (76, 1294/5) ; 39, 6 (76, 1297/8) ; und besonders Ep 3, 47. 48 ; 4, 13 ; 5, 24. 57a. 58. 59. 60. 62. 63 ; 6, 7. 26 ; 8, 4. 17 ; 9, 135. 155. 213. 214. 215. 218 ; 11, 28. 38. 40. 42. 47. 49. 50. 51 ; 12, 8. 9 ; 13, 11. 12. 13. 44. Darum bedarf dieser Text unbedingt einer anderen Deutung.

TH. KRANZFELDER (8), Bd. 2, S. 563, wird dem Sinn dieser Stelle eher gerecht, übersetzt aber grammatikalisch falsch, wenn er schreibt : « Und so groß auch die Wundergabe sein mag oder wirklich ist, welche Du empfangen hast, schreibe ihren Empfang nicht Dir, sondern denen zu, zu deren Heil sie Dir verliehen worden ist. » Die Form *acceperis* darf kaum als *coniunctivum perfectum* gedeutet werden, sondern muß neben dem Ausdruck *de faciendis signis*, der Futurbedeutung hat, eben als *futurum exactum* genommen werden ; *donata* ist kein substantivum, sondern ein participium. Die Existenz eines solchen Substantivs ist übrigens kaum belegt und kommt mindestens bei Gregor nirgends vor. Dementsprechend hat *deputare* den Sinn von *für etwas halten, erwachten* und nicht von *zuschreiben* und die Dative *tibi* und *illis* gehören zu *donata* und nicht zu *deputes*. Damit ergibt sich verhältnismäßig leicht folgende sinngemäße Übersetzung : *Und was immer Du an Gnadengaben zum Wunderwirken erhalten wirst oder schon erhalten hast, das erwachte nicht als Dir, sondern als jenen geschenkt, zu deren Heil sie Dir gegeben wurden.* Ähnlich C. WOLFSGRUBER (155), S. 332.

Die Hauptschwierigkeit der Übersetzung liegt in der Interpretation des Ausdruckes *quidquid de faciendis signis*. Grammatikalisch ist die Erklärung aber nicht so schwierig, da Gregor häufig den genitivus partitivus mit der Praeposition

zeichen, noch keine Gewißheit bestehe¹. Dann lenkt er mit Bezug auf Mt 7, 22 (*Multi dicent mihi in illa die: Domine, Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus . . .*) zur Tatsache über, daß sogar die Verworfenen Wunder wirken können², und fährt dann fort mit den Worten: « Unter Zeichen und Wundern muß man also den Geist demütig klein halten, damit er nicht in ihnen vielleicht nach eigenem Ruhm verlange und im Geheimen über seine Erhöhung juble. Mit den Wunderzeichen muß man das Heil der Seelen suchen und den Ruhm desjenigen, durch dessen Kraft diese Wunderzeichen gezeugt werden. »³ Endlich weist Gregor noch auf die Liebe als einziges Zeichen der Auserwählung hin⁴ — er zitiert Jo 13, 35 und Ps 85, 17 — und schließt⁵ den Brief nach einer abermaligen Aufforderung zur Demut und zur Freude — Lc 15, 7 (*Dico vobis quod ita gaudium erit in caelo super uno peccatore poenitentiam*

de umschreibt; und inhaltlich gesehen, weisen die Worte *faciendorum signorum dona percepisti*, die nur drei Zeilen früher stehen, den sicheren Weg zur Übersetzung: . . . *was immer Du an Gnadengaben zum Wunderwirken erhalten wirst . . .* Mit der Wendung *erhalten wirst* ist das futurum exactum des Lateinischen allerdings nicht wiedergegeben, aber das deutsche Idiom ist für diese Art lateinischer Sprachfeinheit nicht geschaffen. Die Verbindung von *quidquid* mit einem nachfolgenden *haec* ist keine unüberwindliche Schwierigkeit, denn *quidquid de faciendis signis* ist wenigstens dem Sinn nach ein Plural. Auch L. M. HARTMANN scheint in der Registerausgabe das *haec* auf *quidquid de faciendis signis* zu beziehen, obwohl nach seiner Interpunktion — er setzt den Beistrich nach und nicht vor *et*: « . . . premat et, quidquid . . . » — das Verbum *deputes* und mit ihm der ganze Satzteil von dem vorausgehenden *ut* abhängig gemacht ist. Ältere Herausgeber haben die Stelle anders interpunktiert oder mit *et quidquid* einen neuen Satz angefangen. Vgl. bei J. P. MIGNÉ Ep 11, 28 (77, 1140) *Et quidquid . . .* (Ep 11, 36 = Ep 11, 28 bei Migne!). Diese traditionelle Interpretation dürfte sicher ebenso gut sein wie die neuere. Sie gibt den Sinn des Satzes besser wieder und läßt sich auch grammatikalisch sehr leicht rechtfertigen. Das Verbum *deputes* wäre ein Exhortativ wie *revoces*; und zudem würde der störende Subjektswechsel in dem von *ut* abhängigen Finalsatz in Wegfall kommen. Darum ist die Rückkehr zur älteren Interpunktionsweise entschieden zu befürworten.

¹ Ep 11, 36 (2, 306, 24/307, 15).

² Ebd. (2, 307, 16/20); vgl. unten Anm. 4.

³ Ebd. (20/3) *Valde ergo premendus est animus inter signa et miracula, ne fortasse in his propriam gloriam quaerat et privato suae exaltationis gaudio exultet. Per signa enim animarum lucra quaerenda sunt et illius gloria, cuius virtute ipsa eadem signa generantur.*

⁴ Ebd. (23/7) *Unum vero nobis Dominus signum dedit, de quo et vehementer gaudere et electionis in nobis gloriam possimus agnoscere, dicens: In hoc scietur, quia mei discipuli estis, si dilectionem habueritis ad invicem* (Jo 13, 35). *Quod signum propheta requirebat, cum diceret: Fac mecum, Domine, signum in bonum, ut videant qui me oderunt et confundantur* (Ps 85, 17).

Als Paralleltext vgl. HEz 2, 5, 22 (76, 997), zitiert oben S. 160, Anm. 2.

⁵ Ep 11, 36 (2, 307, 28/308, 9).

agente, quam super ...) — mit dem nämlichen Jubellied, mit dem er ihn begonnen hat: *Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis* (Lc 2. 14) ¹.

2. Die heiligmachende Gnade

In einem gewissen Gegensatz zu den bloßen Gnadengaben stehen die eigentlichen Heilsgnaden, die als «*gratiae gratum facientes*» keines Mißbrauches fähig sind. Sie erheben sich weit über die bloßen «*gratiae gratis datae*», weil sie nur Gnade, während jene in einer bestimmten Hinsicht eben nicht Gnade, sondern unter Umständen sogar Anlaß zur Sünde und zum Verderben sind ². Deutlich kann man bei Gregor zwei Arten der Heilsgnade unterscheiden, die aktuelle Gnade und die heiligmachende Gnade. Die Einteilung selbst findet sich, wie zu erwarten, nicht bei ihm. Trotzdem kommen ihr einige seiner Wendungen nahe. Am häufigsten spricht Gregor von der aktuellen Gnade. Er tut es fast immer im Zusammenhang mit der Freiheit des menschlichen Willens, der mit der Gnade mitwirken, aber die Gnade weder verdienen noch hervorrufen kann. Um die Einheit dieser Gedankengänge Gregors zu wahren, soll die aktuelle Gnade in ihrem organischen Zusammenhang erst im folgenden Abschnitt behandelt werden.

Die Lehre Gregors von der heiligmachenden Gnade als innerer Gerechtigkeit des Menschen ergibt sich zur Hauptsache aus den vergleichenden Gegenüberstellungen des alten Menschen mit dem neuen Menschen und der Weltweisheit mit der Gottesweisheit. Der neue Mensch ist nach Gregor die Wiederherstellung des paradiesischen Menschen ³. Seine Seele wird von neuem über die Natur erhoben und in den Zustand eines übernatürlichen Verhältnisses mit Gott gesetzt. Was Adam verloren hat, erhält der erlöste Mensch zurück, indem er «zur Unversehrtheit des früheren Lebens erneuert wird» ⁴. Nicht in der

¹ Wenn Gregors Lehre über die außerordentlichen Gnadengaben hier mit einer etwas größeren Breite behandelt wurde, dann nicht nur deshalb, weil er ihnen in seinen Werken ebenfalls einen weiten Raum schenkt und sozusagen eine vollständige Lehre über die Charismen bietet, sondern besonders deswegen, weil dieser Fragenkreis bisher nie in positiver Weise, dafür um so häufiger mit einem Seitenblick auf den «wundersüchtig naiven» Gregor dargestellt wurde. Mag Gregor praktisch der Wundersucht auch erlegen sein, in seiner Lehre mindestens urteilt er korrekt, von der ersten bis zur letzten Schrift!

² Siehe den vorangehenden Abschnitt.

³ Vgl. dazu und zum Folgenden F. LIEBLANG (85), S. 29. 31/2. 34/5. 44/52.

⁴ Mor 24, 4, 8 (76, 291) ... *prioris vitae integritate renovetur*. Vgl. ebd. (290/1).

Sünde soll er verbleiben, sondern zu jener Gerechtigkeit zurückkehren, « für die zu empfangen er geschaffen wurde »¹, « die er bei der Erschaffung erhielt, damit er sie behalte, und in der er, als er (in die Sünde) fiel, nicht verharren wollte »². Wenn Gott aber « dem Menschen jene Gerechtigkeit zurückgibt, zu der er erschaffen war, damit er ihm wieder freudig und innig anhangt »³, so besteht gegenüber früher doch ein Unterschied. Denn diese neue Gerechtigkeit erhebt den Menschen zunächst nur nach seiner geistigen Seite hin. Über den Körper hat die Seele nicht mehr jene Gewalt, wie es bei Adam der Fall war, weil die *soliditas standi*, die dem paradiesischen Menschen mit und kraft der inneren Heiligkeit eingeboren ward⁴, offenbar nicht mehr *ingenita* ist⁵. Der Mensch, der ursprünglich « zu einem Leben in der Freiheit des eigenen Willens geschaffen war »⁶, « hat den Fuß seines Willens eben von der eingeborenen Standfestigkeit weg zur Schuld hin gelenkt »⁷ und so seinen eigentlichen Halt verloren⁸. Wohl ist die innere Gerechtigkeit des neuen Menschen wesentlich dieselbe wie bei Adam; aber der neue Mensch befindet sich nicht mehr in deren ruhigem Besitz⁹, sondern muß in hartem Kampf und unentwegter Mitarbeit mit der Gnade die Herrschaft des Geistes über den Leib fortwährend erobern¹⁰. Durch die Schuld der Erbsünde war die Seele zu sich selbst zurückgefallen¹¹. Aus eigener Kraft konnte sie sich nicht mehr zu Gott erheben, noch

¹ Mor 24, 4, 8 (76, 291) ... ut non in eo remaneat quo lapsus est, sed ad hoc redemptus redeat ad quod percipiendum conditus fuit.

² Mor 24, 7, 13 (76, 293) Ita ergo ... homini suam iustitiam Dominus reddit, non quam ex semetipso habuit, sed quam conditus ut haberet accepit, et in qua lapsus perseverare noluit.

³ Ebd. Illam ergo iustitiam reddet Deus homini, ad quam conditus fuit, ut inhaerere Deo libeat ...

⁴ Vgl. Mor 8, 10, 19 (75, 813); 29, 10, 21 (76, 488).

⁵ Vgl. die ausführlichen Darlegungen bei F. LIEBLANG (85).

⁶ Mor 17, 30, 46 (76, 32) Ad vitam namque conditus in libertate propriae voluntatis ...

⁷ Mor 8, 10, 19 (75, 813) ... ab ingenita standi soliditate voluntatis pedem ad culpam movit.

⁸ Ebd. ... veram scilicet stationis arcam deserens, nec in se consistere potuit. ... Ad hoc namque homo conditus erat, ut stante mente ...

Vgl. Mor 8, 6, 8 (75, 805) statum mentis ... deseruit ... Mor 8, 18, 34 (75, 821) Sed extra se per inobedientiam missus, mentis suae locum perdidit ... Mor 8, 19, 35 (75, 821) ... ut in semetipso consisteret (conditor hominem) creavit. Quem ... locum ... homo deseruit ...

⁹ Mor 4, 28, 54 (75, 665); vgl. Mor 5, 34, 61 (75, 712/3).

¹⁰ Siehe oben S. 135, Anm. 6.

¹¹ Mor 8, 10, 19 (75, 813) ... in semetipsum protinus cecidit.

auch ihr Denken dauernd auf Gott richten ; wie sehr sie sich auch anstrengen mochte, vergängliche Dinge hielten ihren Sinn gefangen. Deutlich spürte sie die Kraftlosigkeit ihrer Schwäche und empfand die Schmach des eigenen Fleisches¹. So sank sie bis unter sich herab, so daß sie schließlich mit sich selbst nicht mehr übereinstimmte². Anders wieder in der Kraft der Gnade. Wenn nämlich « die Gnade des Heiligen Geistes dem verweltlichten Geist des Menschen eingegossen wird, damit er sich zur Schau seines Schöpfers erhebe »³, dann wird im « niederbeugten » Menschen langsam und in etwa wieder jene innere Ordnung und Standfestigkeit hergestellt⁴, welche dem ersten Menschenpaar in vollem Maße eigen war. Aber noch immer empört sich das Fleisch wie aus einer alten Gewohnheit⁵, und es liegt überhaupt nicht in der Gewalt des neubegnadigten Menschen, sich zu jener hohen Stufe der Beschauung dauernd zu erheben, der sich Adam ohne Behinderung von Seiten des Leibes erfreute⁶. Eine gewisse Dunkelheit des Geistes bleibt immer bestehen ; an Leid und Not, an Sünde und Versuchung wird es dem körperbeschwerten Menschen, solange er auf dieser Erde lebt, niemals fehlen. Erst nach dem Tode, den er als Strafe erdulden muß⁷,

¹ Mor 8, 6, 8 (75, 805) *Quia enim statum mentis inclinata deseruit, quid in se nisi motum varietatis invenit ? Unde nunc etsi ad summa appetenda se erigit, mutabilitatis lubricae impulsu protinus ad semetipsam cadit. Vult in contemplatione stare, sed non valet. Cogitationis gressum figere nititur, sed infirmitatis suae lapsibus enervatur. Quae nimirum mutabilitatis suae onera quia volens expetiit, nolens portat. Quietus homo possidere carnem potuit, si bene ab auctore conditus, possideri voluisset. Cumque se erigere contra conditorem studuit, in semetipso protinus carnis cuntumeliam invenit. Vgl. Mor 8 31 51 (75, 833/4).*

In der Fortsetzung des angeführten Textes, Mor 8, 6, 8/11 (75, 805/8), ist vom wiederhergestellten Menschen die Rede, der aber trotzdem arg mit den Versuchungen zu kämpfen hat.

² Mor 8, 10, 19 (75, 813) *... nec in se consistere potuit, quia lubricae mutabilitatis impulsu infra se per corruptionem prouens etiam a semetipso dissentit.*

³ Mor 9, 53, 79 (75, 902) *... Sancti Spiritus gratia terrena menti infunditur, ut ad intellectum sui conditoris erigatur.*

⁴ Ebd. *Humana namque cogitatio, quae peccati sui sterilitate aruit, per vim Sancti Spiritus quasi irrigata terra viridescit. ... Mens etenim nostra cum per Sancti Spiritus gratiam ab usu vetustae conversationis abstrahitur ... in quadam novae inchoationis teneritudine et subtilitate formatur ... , ut nequaquam iam per desideria diffuat, sed in uno amore se colligens ad solidam reformationem surgat.*

⁵ Ebd. *Plerumque vero contra haec eadem rudimenta spiritalia ex usu veteri caro submurmurat, et mens bella tolerat ex homine quem foris portat.*

⁶ Ausführlich handelt darüber F. LIEBLANG (85), S. 35. 37/43.

⁷ Vgl. unten S. 228/9.

werden alle störenden Hindernisse endgültig beseitigt, insofern er in der himmlischen Gesellschaft der Engel und Heiligen Gott in unmittelbarer Weise zu schauen vermag¹.

Aus dem Gesagten erhellt, daß die heiligmachende Gnade nach Gregor wesentlich in der inneren Gerechtigkeit des Menschen besteht, entsprechend jener übernatürlichen Heiligkeit, wie sie Adam und Eva eigen war. Die Gaben der Vollkommenheit aber, welche beim paradiesischen Menschenpaar mit der urzuständlichen Unversehrtheit der Natur verbunden waren, gehören nicht notwendig dazu und werden infolge der Erbschuld während der Zeit des irdischen Lebens als solche nicht mehr erreicht.

Deutlich weist Gregor auf die verschiedenen Wirkungen dieser Gnade hin. Sie macht den Menschen heilig und verleiht ihm ein neues Leben, indem sie ihn an der göttlichen Natur teilhaben läßt. Durch sie wird der Mensch vergöttlicht und die Seele des Menschen zur Wohnung Gottes. Zwischen Gott und Mensch besteht ein Verhältnis wie zwischen Vater und Kind.

Am schönsten kommen diese Gedanken wohl in einer längeren Ausführung² über die göttliche Weisheit zum Ausdruck, wo Gregor im Anschluß an Jb 28, 12/28 (*Sapientia vero ubi invenitur et quis est locus intelligentiae?* ...) die göttliche Weisheit der menschlichen Weisheit gegenüberstellt und dabei einen Aufriß der Gnadenlehre vermittelt. Dieser Text ist charakteristisch für Gregor. Ununterbrochen klingt die Auffassung durch, daß es nicht etwa die menschliche Weisheit sei, die den Menschen zum neuen Leben führe, sondern einzig und allein die ungeschaffene und schöpferische Weisheit Gottes³, deren Wert niemand ahne⁴, deren Preis jeden Reichtum übersteige⁵ und deren Besitz man nicht auf Grund eines verdienstlichen Werkes erkaufen könne⁶. Diese

¹ Vgl. den letzten Abschnitt des vorhergehenden Kapitels.

² Mor 18, 40, 61/19, 8, 14 (76, 72/105); vgl. F. LIEBLANG (85), S. 46/8.

³ Mor 18, 40, 61 (76, 72) ... ut non creatam sed creantem sapientiam requiramus.

Es ist, wie Gregor (ebd.) ausführt, dieselbe Weisheit, von der Paulus sagt: *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam* (1 Cor 1, 24); von der Salomon schreibt: *Sapientia aedificavit sibi domum* (Prv 9, 1) und der Psalmist beteuert: *Omnia in sapientia fecisti* (Ps 103, 24).

⁴ Ebd.

⁵ Ebd. (76, 72/3).

⁶ Ebd. (76, 73) *Huius ergo sapientiae pretium nescire est digni operis meritum quo illam percipiat non invenire. Ad hoc namque pretium damus, ut eius vice rem quam appetimus possidere debeamus. Quid autem nos dedimus ut hanc*

Weisheit, sagt Gregor, sei in Christus zur Menschheit gekommen ¹ und beziehe Wohnung in den Herzen der Menschen ². Und « wenn sie den Geist eines Menschen erfülle », mache sie diesen « heilig » ³. Durch sie werde der Mensch « weise in Gott » ⁴, und zwar « durch eine Teilnahme an der göttlichen Weisheit », wenn auch nicht « durch eine Gleichsetzung » mit ihr ⁵. Licht sei diese Weisheit ; Licht pflege man auch die Diener der Weisheit zu nennen. Aber die Weisheit sei Licht, das erleuchte ; jene hingegen seien nur Licht, das erleuchtet werde. Die Weisheit sei Gerechtigkeit ; Gerechtigkeit würden auch die Diener der Weisheit genannt ; aber jene sei eine Gerechtigkeit, die gerecht mache, diese aber bloß eine Gerechtigkeit, die gerechtfertigt sei ⁶. Darum heiße es von Gott, der die Weisheit selber sei : *Ut sit ipse iustus et iustificans* (Ro 6, 26) ; diese dagegen würden nur sagen : *Ut nos efficiamur iustitia Dei in ipso* (2 Cor 5, 21) ⁷.

Der Lichtgedanke ⁸ kommt bei Gregor im Zusammenhang mit dieser neuen Gerechtigkeit überhaupt häufig vor ⁹. So vergleicht er in seiner Homilie ¹⁰ zum Evangelium vom Sonntag Quinquagesima (Lc 18,

sapientiam, quae Christus est, percipere mereremur. ... Qui ergo veniente sapientia impii inventi sumus, quid boni operis dedimus quo accipere eandem sapientiam mereremur ?

¹ Mor 18, 40, 61 (76, 73).

² Mor 1, 11, 15 (75, 534) Sapientia ... corda ... sibimet habitationem facit. Vgl. Mor 19, 3, 6 (76, 99).

An anderen Stellen spricht Gregor von einem Innewohnen Gottes, der heiligsten Dreifaltigkeit, des Heiligen Geistes.

³ Mor 18, 54, 88 (76, 91) ... mens humana, quam haec Dei sapientia dum repleverit sanctam facit.

⁴ Mor 18, 48, 79 (76, 85) sapientes in Deo.

⁵ Mor 18, 50, 81 (76, 86) ... sancti quidem et iusti sunt, sed participatione sapientiae non comparatione. Quid enim sunt homines Deo comparati ? Vgl. auch Mor 17, 15, 21 (76, 21).

⁶ Mor 18, 50, 81 (76, 86) Lumen autem sapientia, lumen et servi sapientiae vocari solent. Sed illa lumen illuminans, isti lumen illuminatum, sicut scriptum est : *Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* (Jo 1, 9). Istis autem tantum modo dicitur : *Vos estis lux mundi* (Mt 5, 14). Iustitia quidem sapientia, iustitia et servi sapientiae nuncupantur ; sed illa iustitia iustificans, isti autem iustitia iustificata.

⁷ Ebd.

⁸ Vgl. außer den im Folgenden angeführten Stellen noch Mor 8, 10, 21 (75, 814) ; 9, 40, 63 (75, 895) ; 10, 30, 51 (75, 949/50) ; 17, 28, 41 (76, 30) ; 29, 18, 32 (76, 494) usw.

Dazu Augustinus, In Joannis Evangelium, tr. 2, 5/8 (bei J. P. MIGNÉ, Bd. 35, S. 1391/2).

⁹ Vgl. F. LIEBLANG (85), S. 45/6. 48.

¹⁰ HEV 2 (76, 1081/6).

31/43) den blinden Bettler, den Christus auf dem Wege nach Jericho heilte, mit dem Menschengeschlecht, das in Adam der Freuden des Paradieses verlustig ging und nicht mehr die Klarheit des himmlischen Lichtes kannte, sondern die Schatten seiner Schuld erleiden mußte¹. « Durch die Gegenwart des Erlösers aber », fährt Gregor weiter, « wurde (das Menschengeschlecht) wieder erleuchtet, so daß es die Freuden des inneren Lichtes bereits durch das Verlangen sieht und auf dem Wege des Lebens Schritte eines guten Werkes setzt »². Darum ward der Blinde zum Lichte zurückgeführt, als der Herr Jericho erreichte — Gregor interpretiert *Jericho* als *Mond*, der die menschliche Sterblichkeit bezeichne³ —, weil die Menschheit das verlorene Licht dann zurückerhielt, als die Gottheit das Unvollkommene des menschlichen Fleisches auf sich lud⁴. « Dadurch nämlich, daß Gott Menschliches erduldet, wird der Mensch zum Göttlichen erhoben. »⁵ Nach Gregor gleicht der Gerechte in Anlehnung an Jb 11, 17 (*et cum te consumptum putaveris orieris ut lucifer*) dem Morgenstern, der aufgeht, weil er zum Licht der Gnade erneuert wird und in sich selbst den Tag der Gerechtigkeit an-

¹ HEv 2, 1 (76, 1082) Caecus quippe est genus humanum, quod in parente primo a paradisi gaudiis expulsum, claritatem supernae lucis ignorans, damnationis suae tenebras patitur.

² Ebd. ... sed tamen per Redemptoris sui praesentiam illuminatur, ut internae lucis gaudia iam per desiderium videat, atque in via vitae boni operis gressus ponat.

³ יָרִיִּחַ = Mond: wegen seines beständigen Wechsels häufig Bild der Vergänglichkeit, des Irrtums usw.

⁴ HEv 2, 2 (76, 1082) ... cum Jesus Jericho appropinquare dicitur caecus illuminatur. Jericho ... luna interpretatur, luna autem ... pro defectu carnis ponitur, quia ... defectum nostrae mortalitatis designat. Dum igitur conditor noster appropinquat Jericho, caecus ad lumen redit, quia dum divinitas defectum nostrae carnis suscepit, humanum genus lumen quod amiserat recepit.

⁵ Ebd. (1082/3) Unde enim Deus humana patitur, inde homo ad divina sublevatur.

F. LIEBLANG (85) bemerkt S. 45, daß Gregor in dieser Homilie, HEv 2, 6 (76, 1084), ausdrücklich darauf hinweise, wie Christus im Vorübergehen den Kranken rufen hörte, aber stehend das Wunder der Erleuchtung wirkte. Clamantem etenim caecum Jesus transiens audivit, sed stans miraculum illuminationis exhibuit. Transire namque humanitatis est, stare divinitatis. ... Per divinitatem vero ei semper stare est ... Caecum igitur clamantem Dominus transiens audit, stans illuminat, quia per humanitatem suam vocibus nostrae caecitatis compatiendo misertus est, sed lumen nobis gratiae per divinitatis potentiam infundit. Gregor, fährt Lieblang fort, deutet damit vielleicht an, daß dieses Licht eine Beziehung zur Stehfestigkeit des ersten Menschen habe. Durch dieses Licht und die damit vermittelten Kräfte solle der Mensch wieder in die Sphäre des Göttlichen erhoben werden: ad divina sublevatur. HEv 2, 2 (76, 1083).

zeigt¹. Und diese Gerechtigkeit der Heiligen verkündet hinwiederum nichts anderes als die strahlende Klarheit des nachfolgenden Richters². F. LIEBLANG³ macht dazu die treffliche Bemerkung, daß demnach die neue Gerechtigkeit selber nicht Gott sei, aber — und diese weitere Behauptung Lieblangs geht wohl über den Sinn der angeführten Stelle, doch nicht über die sonstige Lehre Gregors hinaus — die Anwesenheit Gottes verkündige.

Das Licht dieser göttlichen Weisheit ist eine innere Gnade, welche die Sünde tilgt, den Weg zum Himmel öffnet und den Menschen umgestaltet, so daß er plötzlich zu einem Leben der Tugend befähigt wird, wie sich das beim Schächer am Kreuze deutlich zeigt⁴. Gott selbst wird das Leben der Seele, wie die Seele das Leben des Körpers ist⁵. Dadurch ist Gott für den Menschen nicht nur Prinzip eines neuen Lebens, sondern auch Prinzip neuer Lebensäußerungen. Durch das Innewohnen Gottes in der Seele und durch die Teilnahme der Seele an der göttlichen Natur wird die Seele in ihrem inneren Leben nämlich nicht bloß verändert, sondern auch, wie an späterer Stelle⁶ noch zu zeigen ist, in die Lage versetzt, aus dem neuen Leben wie aus einer Wurzel heraus zu handeln und zu wirken. Darum mahnt Gregor in seiner Pfingstpredigt⁷ den « lebenspendenden Geist » zu lieben, um nicht als fleischliche Menschen im Tode zu verweilen⁸. An Weihnachten habe Gott in sich selbst verbleibend den Menschen angenommen, an Pfingsten dagegen hätten die

¹ Mor 10, 18, 34 (75, 940) *Justus ... ut lucifer oritur, quia ... ad lucem gratiae reformatur, et in se ipso monstrat diem iustitiae.*

² Mor 10, 18, 34 (75, 940) *Solem quippe praecurrens lucifer diem nuntiat. Et quid nobis sanctorum innocentia nisi sequentis iudicis claritatem clamat?*

³ F. LIEBLANG (85), S. 46.

⁴ Mor 18, 40, 64 (76, 74/5) ... *qui (latro) de fauce diaboli ascendit crucem, de cruce paradisum. Intueamur qualis ad patibulum venerit, et a patibulo qualis abscessit. Venit reus fraterno sanguine, venit cruentus, sed interna gratia est mutatus in cruce. ... Quas (virtutes fidei, spei, caritatis) cunctas subita repletus gratia et accepit latro et servavit in cruce. Fidem namque habuit ... spem habuit ... Caritatem quoque in morte sua vivaciter tenuit ... Ille qui talis ad crucem venit ex culpa, ecce qualis a cruce recedit ex gratia ...*

⁵ HEz 2, 5, 9 (76, 990) *Anima itaque in corpore vita est carnis, Deus vero qui vivificat omnia vita est animarum. ... vita vivificata ... vita vivificans.*

Siehe auch Mor 9, 40, 63 (75, 894/5), wo Gregor einen Vergleich mit der Totenerweckung des Elisaeus zieht.

⁶ Vgl. unten S. 196. 202. 208. 210/1.

⁷ HEv 30 (76, 1219/27).

⁸ HEv 30, 9 (76, 1226) *Si ergo remanere carnales in morte nolumus, ... vivificantem Spiritum amemus.*

Menschen den vom Himmel auf sie herabkommenden Gott angenommen¹, So ist es gekommen, daß «Gott naturhaft Mensch geworden ist, die Menschen aber durch die Annahme an Kindesstatt Götter»². Anders aber ist Christus Gott, anders die übrigen Menschen. Christus wurde nicht als reiner Mensch geboren und ist auch nicht durch den Fortschritt in der Gnade Gott geworden; er ist Gottes Sohn von Ewigkeit. Die Menschen hingegen wurden erst durch die Gnade der Gotteskinderschaft zu Söhnen Gottes angenommen³.

Es lag Gregor sicher ferne, die heiligmachende Gnade in einem monistischen Sinn mit Gott zu identifizieren. Der Mensch, auch der vergöttlichte Mensch, ist und bleibt Mensch⁴. Die heiligmachende Gnade, die übrigens jedem Menschen persönlich und nicht etwa der Natur verliehen wird⁵, ist ja nur eine Mitteilung Gottes, ein Teilhaben an Gott, eine Annahme des Menschen an Kindesstatt oder, wie sich Gregor einmal ausdrückt, eine *qualitas vivendi* der Seele⁶. Andererseits aber stehen Mensch und Engel bezüglich der heiligmachenden Gnade auf der gleichen Stufe. Wie die Engel sind auch die Menschen ein Haus Gottes. Denn Gott würdigt sich, nicht nur den Geist der Engel, sondern auch den Geist der Menschen zu bewohnen⁷.

¹ HEv 30, 9 (76, 1226) In illa quippe Deus in se permanens suscepit hominem, in ista vero homines venientem desuper susceperunt Deum.

² Ebd. In illa Deus naturaliter factus est homo, in ista homines facti sunt per adoptionem dii.

³ Mor 18, 52, 84/5 (76, 89/90) Nullus sanctorum quibuslibet virtutibus plenus, ex ista tamen nigredine mundi collectus aequari ei potest, de quo scriptum est: *Quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei* (Lc 1, 35). Nos quippe etsi sancti efficimur, non tamen sancti nascimur... Qui (Nestorius) Jesum Christum Dominum nostrum, non per mysterium conceptionis, sed per profectum gratiae Deum putavit, perversa allegatione astruens eum purum hominem natum, sed ut Deus esset, per meritum profecisse, atque ob hoc aestimans et se et quoslibet alios posse ei coaequari, qui filii Dei per gratiam fiunt, non intelligens, non attendens... Aliud est enim natos homines gratiam adoptionis accipere, aliud... Non purus homo conceptus atque editus, post per meritum ut Deus esset accepit, sed... aeternus ante saecula temporalis... in fine saeculorum...

Über Gregors Lehre von der Gotteskinderschaft vgl. auch Mor 7, 11, 13 (75, 773); 9, 39/40, 62/3 (75, 894/5); 14, 42, 50 (75, 1065); usw.

⁴ Vgl. oben S. 169, Anm. 5.

Das nämliche gilt nach Gregor auch für die beseligten Menschen des Himmels. Siehe oben S. 132/3.

⁵ Vgl. HEz 1, 10, 24 (76, 896) sancta quaeque anima... unusquisque. Siehe auch unten in Anm. 7 den Plural: quorum mentes.

⁶ Ep 7, 31 (1, 480, 20/4).

⁷ HEz 2, 2, 5 (76, 951/2) Domus quippe Dei non solum angeli sancti..., sed etiam nos sumus quorum mentes inhabitare dignatur. Vgl. auch HEz 2, 2, 15 (76, 958).

Die vielen Bilder und Vergleiche, deren sich Gregor zur Beschreibung der neuen Gerechtigkeit bedient¹, zeigen, wie schwer die geheimnisvolle Natur der heiligmachenden Gnade zu erkennen ist. Der Mensch vermag ihr Wesen kaum zu ahnen. Denn, sagt Gregor, wie sollte er auch das Leben Gottes in der Seele erfassen, wenn er nicht einmal das natürliche Leben der Seele begreift². Der Weg der göttlichen Weisheit, die vom unsichtbaren und ewigen Vater ausgeht, ist für den Menschen dunkel³. Er kann diese Weisheit selbst nicht schauen⁴, und auch nur Gott kennt ihren Weg⁵. Wohl geht sie zu den Herzen der Menschen und hat ihren Platz im menschlichen Geist, aber man weiß nicht, in welchen Menschen sie wohnt und wie und in welchem Maß sie dorthin gekommen ist und ob sie wirklich dort bleibt⁶. So lange nämlich der Mensch noch auf Erden kämpft, ist er seines ewigen Heiles niemals sicher⁷. Sicher ist nur das eine, daß der Mensch dieser neuen Gerechtigkeit notwendig bedarf, um das himmlische Ziel zu erreichen⁸.

¹ Vgl. besonders die allegorischen Auslegungen von Jb 28, 12/28 in Mor 18, 40, 61/19, 8, 14 (76, 72/105).

² HEz 2, 5, 9 (76, 990) Si igitur tantae est magnitudinis, ut comprehendi non possit vita vivificata (anima in corpore ut est vita carnis), quis intellectu comprehendere valeat quanta maiestatis sit vita vivificans (Deus ut est vita animarum).

³ Mor 18, 54, 88 (76, 91) ... quia ab invisibili et coaeterno Patre nascitur, eius via occulta est.

⁴ Ebd. (91/2).

⁵ Mor 19, 3, 6 (76, 99) solius divinae visionis est cernere, vel quibus modis intellectus sapientiae ad cor hominis veniat, vel cuius mens intellectum vitae, quem perceperit, mortiferis cogitationibus non amittat.

⁶ Mor 18, 54, 88 (76, 91) Locus ... eius est mens humana ... Quia ergo et invisibilis est de quo prodiit, et incertum nobis est in cuius mente ... requiescat.

Mor 19, 3, 6 (76, 99) Nam via eius ... quod venit ad cor, seseque nobis intrinsecus infundit. Locus vero eius fit cor, ad quod veniens permanet. ... hominibus incertum est vel in cuius cor veniat, vel in quo postquam venerit permanendo requiescat ...

Vgl. auch Mor 27, 21, 41 (76, 422) ... istam vocem supervenientis Spiritus, quae se in aures cordis insinuat, nec ipsa mens quae per hanc illustrata fuerit investigat. Pensare enim non valet invisibilis virtus quibus sibi meatibus influat, quibus ad se modis veniat, quibus recedat.

⁷ Vgl. z. B. Ep 7, 22 (1, 465, 21/38).

⁸ HEv 24, 6 (76, 1188) Qui nunc Deo inhabitante non regitur de divinae claritatis specie postmodum non laetatur.

3. Die Ursachen der Gnade. Gnade und Freiheit. Gnadenmittel

Wenn man bei Gregor nach den Ursachen der Gnade frägt, so stößt man zunächst auf die negative Seite dieses Problems, nämlich auf die Unverdienbarkeit der Gnade. Der Mensch ist nicht Urheber der Gnade. Er hat nichts getan und konnte auch nichts tun, wodurch die Gnade Gottes verursacht würde. «Keiner», so beteuert Gregor in den *Mor*, «hat zuerst bei Gott etwas beigetragen, daß ihm die göttliche Gnade deshalb nachfolgen sollte.»¹ Es ist vielmehr umgekehrt, denn die Gnade «schafft in uns vorerst etwas ohne uns»². Sie ist «nicht aus unserer Kraft»³, sondern völlig unverdient, und kann auch nicht verdient werden, weil die Gnade, wie die Texte der Heiligen Schrift zu deutlich zeigen, jedem verdienstlichen Werk zuvorkommt⁴. «Damit man also nicht glaube, das *bonum gratiae* würde uns wegen unserer früheren Verdienste verliehen, mahnt der Apostel: *Gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis, sed Dei donum est, non ex operibus, ut ne quis gloriatur* (Eph 2, 8/9). Und er sagt sogar von sich selbst: *Qui prius fui blasphemus, et persecutor, et contumeliosus; sed misericordiam consecutus sum* (1 Tm 1, 13).»⁵ Aber nicht selten vergessen die Menschen,

¹ *Mor* 33, 21, 38 (76, 698) *Nemo quippe ut divina illum gratia subsequatur prius aliquid contulit Deo.*

² *Mor* 16, 25, 30 (75, 1135) ... *prius agit in nobis aliquid sine nobis ...*

³ *Mor* 22, 9, 20 (76, 225) ... *non virtute propria ... ut ad illum referant gloriam laudis, a quo sciunt vires accepisse ...*

Vgl. auch *Mor* 23, 27, 54 (76, 286) *Nemo ergo se alicuius virtutis aestimet. Mor* 24, 10, 24 (76, 299) ... *ne labores suos sibi tribuisse videretur ...*

⁴ *Mor* 18, 40, 63 (76, 74) *Hominis ... meritum superna gratia non ut veniat invenit, sed postquam venerit facit ... Mor* 20, 4, 11 (76, 141) ... *quia et adventus eius in corde nostro gratuitus est ... Mor* 29, 27, 54 (76, 507) mit den Ausdrücken *non pro nostris meritis* und *non de nostro merito.*

Vgl. auch die bei Gregor häufige Wendung *praeveniente nos divina gratia*, so oder ähnlich z. B. in *Mor* 4, 16, 29 (75, 652); 22, 9, 20 (76, 225); 24, 10, 24 (76, 299); 33, 21, 38 (76, 699).

⁵ *Mor* 23, 6, 13 (76, 258).

Eine ähnliche Beweisführung mit weiteren Schriftzitaten gibt Gregor in *Mor* 33, 21, 38 (76, 698/9) *Nam si nos Deum bene operando praevenimus, ubi est quod propheta ait: Misericordia eius praeveniet me* (Ps 58, 11)? *Si quid nos bonae operationis dedimus, ut eius gratiam mereremur, ubi est quod apostolus dicit: Gratia salvati estis per fidem; et hoc non ex vobis, sed Dei donum est, non ex operibus* (Eph 2, 8/9)? *Si nostra dilectio Deum praevenit, ubi est quod Joannes apostolus dicit: Non quia nos dilexerimus Deum, sed quia ipse prior dilexit nos* (1 Jo 4, 10)? *Ubi est quod per Osee Dominus dicit: Diligam eos spontanee* (Os 14, 5)? *Si sine eius munere nostra virtute Deum sequimur, ubi est quod per Evangelium Veritas protestatur, dicens: Sine me nihil potestis facere* (Jo 15, 5)?

von wem ihnen das alles gekommen ist, und meinen, es aus sich zu haben¹. Solchen ruft der Apostel zu: *Quid autem habes quod non accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis* (1 Cor 4, 7)². « Wenn aber einer sogar glaubt, er könne durch die Reinheit seiner Hände gerettet werden, so daß er aus eigenen Kräften zur Unschuld gelange, ist er ohne Zweifel vom Irrtum befangen. »³ Denn « so sagt Moses mit einem wahren Ausspruch: *Nullus apud te per se innocens est* (Ex 34, 7) »⁴. Nicht einmal mit unseren guten Gedanken gehen wir der Gnade voraus — Gregor zitiert als Beweis 2 Cor 3, 5 (*non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi . . .*) — und kein Mensch vermag je mit seinen Verdiensten Gott voranzueilen, so daß er ihn als Schuldner fassen könnte⁵. Denn die Gnade ist wirklich ein ganz freies Geschenk göttlicher Güte⁶.

Die gleichen Gedanken von der Unverdienstlichkeit und Unverdienbarkeit der Gnade finden sich, allerdings bedeutend spärlicher, auch in den übrigen Werken Gregors. In den HEv spielt Gregor an Hand der Sonntagsperikopen von den Arbeitern im Weinberg⁷ und vom königlichen Hochzeitskleid⁸ auf die Gnade als Geschenk göttlicher Güte an, und in den HEz⁹ sagt er deutlich, daß es Dinge gebe, die nicht aus mensch-

Ubi est quod ait: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me traxerit eum* (Jo 6, 44)? Ubi est quod iterum dicit: *Non vos me elegistis, sed ego elegeri vos* (Jo 15, 16)?

¹ Mor 2, 49, 78 (75, 593) Sed nonnumquam . . . mens nostra . . . a quo sibi haec (gemeint ist das Gnadengeschenk in seiner ganzen Fülle, einschließlich Tugenden und Gaben) sint obliviscitur; seque a se habere putat . . .

² Mor 23, 6, 13 (76, 258).

³ Mor 16, 25, 30 (75, 1135) Sin vero . . . salvari quisque . . . munditia manuum suarum creditur, ut suis viribus innocens fiat, procul dubio erratur . . .

⁴ Ebd.

Vgl. auch (ebd.) . . . quia si superna gratia nocentem non praevenit, numquam profecto invenerit quem remunerat innocentem.

⁵ Mor 33, 21, 38 (76, 699) Si saltem dona bonorum operum virtute nostra bene cogitando praevenimus, ubi est quod rursum per Paulum tam salubriter dicitur, ut omnis de se humanae mentis fiducia ab ipsa cordis radice succidatur, cum dicit: *Non quia sufficientes simus aliquid cogitare a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est* (2 Cor 3, 5)? Nemo ergo Deum meritis praevenit, ut tenere eum quasi debitorem possit, sed . . .

⁶ Mor 22, 9, 20 (76, 225) . . . immortalis gratiae cognoscunt donum . . . Mor 29, 27, 54 (76, 507) . . . quia non eam nobis pro nostris meritis, sed pro suae munere benignitatis praestat.

Vgl. auch Mor 20, 4, 11 (76, 141); ferner unten S. 177/8.

⁷ HEv 19 (76, 1153/9) zu Mt 20, 1/16. Siehe besonders HEv 19, 4 (76, 1156/7).

⁸ HEv 38 (76, 1281/93) zu Mt 22, 1/14, namentlich HEv 38, 7 (76, 1285/6).

⁹ Vgl. HEz 1, 3, 10 (76, 809/10); 1, 5, 14/6 (76, 827/8); 1, 12, 33 (76, 934); 2, 4, 4 (76, 975).

licher Kraft, sondern eben aus der Gnade Gottes stammen. Wichtig sind noch eine Stelle der Dial¹, wo Gregor schreibt, daß das Geschenk der Gnade nicht die Folge menschlicher Werke sei, da sonst die Gnade nicht mehr Gnade wäre, und der im Zusammenhang mit den Gnadengaben bereits erwähnte Brief an Bischof Augustinus², wo die England-Mission als eine Frucht der Gnade gepriesen wird.

Wenn Gregor von der Unverdienbarkeit der Gnade handelt, so hat er in erster Linie jene Gnade im Auge, in deren Kraft die guten Werke zustande kommen, kurz die aktuelle Gnade. Denn die guten Werke des Menschen sind es ja, von denen man vielleicht glauben könnte, daß sie Ursache der Gnade seien. Weil aber alle übernatürlich guten Werke — von natürlich guten Werken spricht Gregor in solchem Zusammenhang nie und auch sonst nur äußerst spärlich — bereits aus dieser Gnade stammen und mit dieser Gnade vollbracht werden, da die Gnade dem Werk und nicht das Werk der Gnade vorausgeht, kann der Mensch mit keinem seiner Werke Urheber der Gnade sein. Mitunter versichert Gregor aber auch, daß die neue Gerechtigkeit, also die heiligmachende Gnade, nicht das Verdienst des Menschen sei. In seinen Ausführungen über die göttliche Weisheit, durch die der Mensch innerlich umgewandelt und geheiligt wird wie der Schächer am Kreuz, schreibt Gregor: « Was aber haben wir getan, daß wir verdienten, diese Weisheit . . . zu empfangen. »³ Denn « als die Weisheit zu uns kam, fand sie uns als Gottlose vor ; was an guten Werken haben wir aufzuweisen, daß wir ebendieselbe Weisheit zu empfangen verdient hätten ? »⁴ Weil Gregor aber nie ausdrücklich zwischen heiligmachender und aktueller Gnade unterscheidet⁵, sondern oft fließend von der einen zur anderen übergeht, ist es manchmal schwer, die einzelnen Texte eindeutig zu interpretieren. So hat Gregor wohl beide Arten der Heilsgnade im Auge, wenn er kurz nach den oben erwähnten Stellen sagt: « Die himmlische Gnade findet kein Verdienst

¹ Dial 1, 4 (77, 169) Auf die Frage des Diakons Petrus, welches denn die Werke jenes Mannes gewesen seien, von dem erzählt wird, daß er solch' große Gaben (der Gnade) erhalten habe, antwortet Gregor: *Opus, Petre, ex dono est, non domum ex opere, alioquin gratia iam non est gratia.*

² Ep 11, 36 (2, 305/6) ; vgl. oben S. 160/5.

Weitere Stellen aus dem Briefregister : Ep 2, 27 (1, 123, 19/20) ; 5, 46 (1, 346, 7/9) ; 7, 5 (1, 447, 4. 8/9) ; 8, 34 (2, 37, 5/8).

³ Mor 18, 40, 62 (76, 73) *Quid autem nos dedimus ut hanc sapientiam . . . percipere mereremur . . .* Vgl. auch den weiteren Kontext.

⁴ Ebd. . . . *veniente sapientia impii inventi sumus, quid boni operis dedimus, quo accipere eandem sapientiam mereremur ?*

⁵ Vgl. oben S. 165.

des Menschen vor, auf Grund dessen sie käme, sondern nachdem sie gekommen ist, bewirkt sie das Verdienst ; und so kommt Gott zu einem Geist, der noch unwürdig ist, den er sich aber durch sein Kommen würdig macht ; und er schafft in ihm das Verdienst, das er belohnt, er, der einzig und allein das vorgefunden hat, was er sonst bestrafen würde. »¹ Inwieweit die Lehre von der Unverdienbarkeit der Gnade auch auf die Gnadengaben auszudehnen ist, sagt Gregor nirgends deutlich². Aber er hat mindestens keine Stelle, wonach die Gnadengaben durch menschliche Werke verdient werden könnten³, dafür mehrere Hinweise, daß sie *ex dono* seien⁴.

Dadurch, daß Gregor die Unverdienbarkeit der Gnade betont, lehrt er zugleich, daß Gott ihr Urheber sei. Die Gnade übersteigt nach Gregor nicht bloß alle menschlichen Kräfte, sondern gehört der göttlichen Ordnung schlechthin an. Sie kommt von oben, von Gott. Darum gebraucht Gregor so oft die Epitheta *superna* und *divina* (scil. *gratia*). Auch die Engel haben sich die Gnade nicht erworben. Denn bezüglich der Gnade stehen sie auf der gleichen Stufe wie die Menschen, allerdings mit dem Unterschied, daß Christus der gefallenen Menschheit durch seine Genugtuung die Gnade wieder verdient hat, während die Engel entweder die Gnade des Urzustandes noch besitzen oder dann die Gnade für immer verloren haben. Aber nie ist ein Engel oder Mensch Urheber der Gnade ; immer ist es Gott, der die Gnade austeilt. Dabei betont Gregor häufig die besondere Mitwirkung des Heiligen Geistes, dem er das Gnadewalten nach Art einer Appropriation zueignet. Es ist sein Gnadenhauch, der in den Herzen der Menschen weht und in

¹ Mor 18, 40, 63 (76, 74) *Hominis quippe meritum superna gratia non ut veniat invenit, sed postquam venerit, facit ; atque et ad indignam mentem veniens Deus dignam sibi exhibet veniendo ; et facit in ea meritum quod remuneret, qui hoc solum invenerat quod puniret.*

² Vgl. jedoch etwa die S. 176, Anm. 1, zitierte Stelle aus den Dial, welche wahrscheinlich von den Gnadengaben gilt ; ferner HEz 1, 5, 14/6 (76, 827/8).

³ Stellen wie Dial 1, 5 (77, 177. 180) — vgl. S. 157, Anm. 5 — dürfen nicht in diesem Sinn ausgelegt werden. Sie handeln von einem Verdienst, das bereits aus der Gnade stammt.

⁴ Neben den Zitaten auf S. 148, Anm. 1. 2. 3. 6 ; S. 149, Anm. 1 ; S. 151, Anm. 10 ; S. 152, Anm. 1. 2 ; S. 157, Anm. 1 ; S. 159, Anm. 1, vgl. besonders HEz 1, 1, 15 (76, 792) *Aliquando vero prophetiae spiritus prophetis deest, nec semper eorum mentibus praesto est, quatenus cum hunc non habent, se hunc agnoscant ex dono habere cum habent.*

Nach Gregor können übrigens die Gnadengaben sogar den Schlechten zuteil werden, sind also eo ipso *ex dono*, und die Guten haben sich auch nichts darauf einzubilden, da letztlich nicht sie, sondern Gott das Wunderbare wirkt.

ihren Seelen wohnt und alle zum Guten entzündet, die er innerlich erfüllt¹. Für die Gnade, welche der gefallenen Menschheit zuteil wird, bedient sich Gregor sehr oft der Ausdrücke *gratia Christi* oder *gratia Redemptoris*, während er für die Engel und das paradiesische Menschenpaar meist die Wendungen *gratia Conditoris* oder *gratia Creatoris* gebraucht. Man hat dabei nicht selten den Eindruck, daß Gregor durch eine bewußte Auswahl dieser termini dartun will, daß der Mensch, durch die Gnade Christi in barmherziger Liebe Gottes gerechtfertigt, fortwährend wachsen und wirken müsse, um der inneren Festigkeit im Guten und dem ruhigen Besitz der Vollkommenheit möglichst nahe zu kommen, wie sie durch die Gnade des Schöpfers den ersten Menschen verliehen wurden.

Prüft man endlich, welches die letzte und ausschlaggebende Ursache der Gnade sei, das treibende Motiv also, warum Gott die Menschen begnade, so wird Gregor antworten: Weil Gott so wollte². Dieser göttliche Wille ist für Gregor Ausdruck wohlwollender Güte und Liebe; aber er ist für ihn auch die Folge eines geheimen und unerforschlichen Ratschlusses, den der Mensch nicht begreifen kann und wonach er darum nicht weiter fragen soll. In diesem unerforschlichen Ratschluß sah Gregor übrigens auch den letzten Grund, warum Gott eine bestimmte und festgelegte Zahl von Menschen zur ewigen Glückseligkeit auserwähle. Dem eigentlichen Prädestinationsproblem ging Gregor aber aus dem Wege. Wohl schrieb er in seinen Schriften wiederholt von der Gnadenwahl Gottes; in den *Mor* und *HEv* sind diesbezügliche Stellen sogar häufig. Aber er hatte dabei kaum die Absicht, die schwere und dunkle Frage zu lösen, sondern wollte, abgesehen von einigen Stellen, wo er falsche Ansichten zurückwies, die Gläubigen zu einem eifrigeren Leben in der Demut und Gnade aufrütteln.

In diesem Sinne verwertet Gregor die bei *Mt* zweimal wiederkehrende Schriftstelle: *Viele sind berufen, wenige aber auserwählt* (*Mt* 20, 16; 22, 14). In der Predigt zum Sonntag Septuagesima³ bezeichnet er diese Wahrheit als schrecklich⁴. Viele kämen zum Glauben,

¹ Vgl. etwa *Mor* 5, 28, 50 (75, 705/6); 5, 36, 65 (75, 715); 9, 11, 17 (75, 868/9); 9, 53, 80 (75, 902); 12, 5, 6/7 (75, 989/90); 19, 15, 24 (76, 113); 27, 17, 33/4 (76, 418/9); 29, 22, 46 (76, 502) usw.

² Vgl. *Mor* 20, 4, 11 (76, 141) *Quia enim, sicut scriptum est* (*Eph* 1, 5), *omnia operantur secundum consilium voluntatis suae; non secundum nostrum meritum, sed quia ipse ita vult, visitatione sua nos Dominus illustrat. Itaque et cum vult venit . . .*

³ *HEv* 19 (76, 1153/9) zu *Mt* 20, 1/16.

⁴ *HEv* 19, 5 (76, 1157) *terribile est valde*.

aber nur wenige in den Himmel¹. So sei die Kirche bei der heutigen Feier ganz von Gläubigen angefüllt, aber niemand wisse, wie wenige unter ihnen zur Schar der Auserwählten Gottes gezählt werden². Zwar würden sie alle mit dem Munde Christus rufen, nicht aber durch ihr Leben³. Darum sage Paulus: *Qui confitentur se nosse Deum, factis autem negant* (Tit 1, 16) und Jakobus: *Fides sine operibus mortua est* (Jc 2, 20. 26). Und beim Psalmisten stehe geschrieben: *Annuntiavi et locutus sum, multiplicati sunt super numerum* (Ps 39, 6), weil die Zahl der Gläubigen die Zahl der Auserwählten weit übersteige⁴. Unter den Gläubigen hätte es Unkeusche, Stolze und weltlich Gesinnte, die alle nicht in den Himmel kämen⁵. Diese dürfe man nicht nachahmen, ohne aber an ihrem Heile zu verzweifeln, denn wer schlecht sei, könne morgen sogar besser sein als jene, die heute zu den Guten zählen⁶. Man solle nur an Stephanus und Saulus denken⁷. «Darum müssen wir», fährt Gregor in seiner Unterweisung weiter, «zwei Dinge sorgsam erwägen. Weil nämlich viele berufen, wenige aber auserwählt sind, so ist es in erster Linie wichtig, daß sich keiner (über die Gewißheit seines ewigen Heils) eine falsche Vorstellung mache. Denn wenn einer auch zum Glauben berufen ward, so weiß er gleichwohl nicht, ob er auch für das immerwährende Reich (des Himmels) würdig ist. Zweitens darf es niemand wagen, am Heil seines vielleicht in den Lastern liegenden Nächsten zu verzweifeln, da er die Reichtümer göttlicher Barmherzigkeit doch nicht ermessen kann.»⁸ Und nach einem dramatischen Bericht⁹, wie ein Todkranker in wunderbarer Weise der Verdammung entging, schließt Gregor seine Homilie mit einem eindringlichen Aufruf¹⁰ zu reuiger Ein-

¹ HEv 19, 5 (76, 1157).

² Ebd. *Ecce enim ad hodiernam festivitatem quam multi convenimus, Ecclesiae parietates implemus, sed tamen quis sciat quam pauci sunt qui in illo electorum Dei grege numerentur?*

³ Ebd. ... vox omnium Christum clamat, sed vita omnium non clamat.

⁴ Ebd. *Vocante enim Domino super numerum multiplicantur fideles, quia nonnumquam etiam hi ad fidem veniunt, qui ad electorum non pertingunt.*

⁵ HEv 19, 5 (76, 1157).

⁶ HEv 19, 6 (76, 1157).

⁷ Ebd. (1157/8).

⁸ Ebd. (1158) *Duo ergo sunt quae sollicitè pensare debemus. Quia enim multi vocati, sed pauci electi sunt, primum est, ut de se quisque minime praesumat, quia etsi iam ad fidem vocatus est, utrum perenni regno dignus sit nescit. Secundum vero est ut unusquisque proximum, quem fortasse iacere in vitiis conspicit, desperare non audeat, quia divinae misericordiae divitias ignorat.*

⁹ HEv 19, 7 (76, 1158/9); vgl. Dial 4, 38 (77, 389. 392).

¹⁰ HEv 19, 7 (76, 1159).

kehr, zu Buße und Besserung, weil Gott in seiner übergroßen Barmherzigkeit « das Himmelreich den Büßenden selbst noch nach begangener Sünde verspreche »¹. — Ähnlich geht Gregor auch in der Auslegung der anderen Matthäusperikope² vor, in der sich die nämliche Stelle findet, indem er darauf hinweist, daß wir als Gläubige zwar alle berufen seien, uns aber fürchten und in Demut erniedrigen müßten, da unsere Auserwählung ungewiß bleibe³. Selbst wer in jungen Jahren gut lebe, könne im Alter noch in Sünde fallen⁴. Als Beweis erzählt Gregor die Lebensgeschichten seiner eigenen Tanten⁵ und als Trost und Aufmunterung den glücklichen Ausgang jener Begebenheit⁶, die er schon in der anderen Homilie geschildert hatte.

Die zwei kurzen Ausschnitte der HEV, in denen Gregor, abgesehen von den eingeflochtenen Beispielerzählungen, nur frühere Darlegungen der Mor neuerdings verwertet, und die weiteren, überaus zahlreichen Stellen, an denen er mit einer auffallenden Hingabe immer und immer wieder die gottgefällige Lebensweise der *electi* und die sündhafte Verstockung der *reprobi* allen Gläubigen mahnend vor die Augen stellt, dürfen in ihrer ganz auf das christliche Leben hingerichteten Art ja nicht übersehen werden. Denn sie vermitteln die notwendigen Anhaltspunkte zum vollen Verständnis und zur richtigen Einschätzung jener Texte, die dem eigentlichen Prädestinationsproblem näher kommen. Wenn F. H. DUDDEN⁷ darauf hinweist, daß Gregors Prädestinationslehre voll von Unklarheiten und Widersprüchen sei, indem er zwischen den verschiedenen Auffassungen hin und her schwanke, selber aber keine Lösung gebe, so ist das durchaus richtig, falls man nur den Lehrgehalt als solchen und seine folgerichtige Geschlossenheit kritisch werten will. Beachtet man aber, daß Gregor die Lehre von der Prädestination nicht in erster Linie dogmatisch darstellen und begründen, sondern für das Heil der Gläubigen moralisch auswerten wollte, dann kann man

¹ HEV 19, 7 (76, 1159) ... caeleste regnum poenitentibus etiam post culpas promittat.

² HEV 38 (76, 1281/93) zu Mt 22, 1/14.

³ HEV 38, 14 (76, 1290) Tremendum valde nos omnes iam vocati per fidem . . . Quia vocati sumus, novimus; si sumus electi, nescimus. Tanto ergo necesse est, ut unusquisque nostrum in humilitate se deprimat, quanto si sit electus ignorat.

⁴ Ebd.

⁵ HEV 38, 15 (76, 1290/2); vgl. Dial 4, 16 (77 348).

⁶ HEV 38, 16 (76, 1292/3); vgl. Dial 4, 38 (77, 389. 392) und HEV 19, 7 (76, 1158/9).

⁷ F. H. DUDDEN (46), Bd. 2, S. 400/2.

in etwa begreifen, warum er sowohl den Lehren Augustins vom *certus numerus electorum* und vom *decretum absolutum* huldigt, als auch die Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens und das Vorauswissen der freien, verdienstlichen oder verwerflichen Handlungen des Menschen betont. Man mag diese Zwiespältigkeit Gregors bedauern, darf sie aber nach ihrer negativen Seite hin auch nicht über Gebühr hervorheben, da dem praktisch eingestellten Moraltheologen nirgends eine klare und eindeutige Lösung vorlag, mit der allein er, ohne Zuhilfenahme anderer Erklärungsarten, die zahlreichen und tief ins christliche Leben eingreifenden Schwierigkeiten auch nur annähernd hätte beseitigen können. Darum braucht man die widersprechenden Äußerungen Gregors auch nicht künstlich zu harmonisieren, wie G. J. TH. LAU¹ es tut; denn man kommt mit dieser Methode dem wahren Bemühen Gregors kaum näher. Der Hinweis, daß Gregor die Lösungsversuche je nach dem Sinn und Zweck der jeweiligen moralischen Darlegungen variierte, erklärt sein unsicheres Vorgehen bereits zur Genüge. Ob er sich persönlich je zu einer einheitlichen und klar bestimmten Auffassung von der Prädestination durchgerungen hat, läßt sich mit Sicherheit kaum entscheiden. Sein ganzes Verhalten deutet aber eher auf eine verneinende Antwort hin. Wichtig war für Gregors Anschauungsweise nur, daß Gott, wie er auch handeln möge, niemals ungerecht sei, sondern seine Gerechtigkeit und seine barmherzige Liebe sowohl gegenüber den Auserwählten als auch gegenüber den Verworfenen bezeuge². Nicht Gott sei es, der jemand verwerfe, sondern die Verworfenen selber seien in ihrer Herzhärte und Verstocktheit schuld, daß Gott ihren Sinn nicht zum Guten erweiche³. Weil es aber, abgesehen von einigen Zeichen der Auserwählung und der Verwerfung⁴, letztlich vollständig ungewiß sei, wer von Gott in Gnade angenommen werde und wer nicht⁵, und weil das Geheimnis der Prädestination alle menschliche Erkenntnis übersteige⁶, so müsse der Mensch in heilsamer Demut ständig fürchten und hoffen, wodurch sein Eifer im Guten vermehrt und vertieft werde.

¹ G. J. TH. LAU (77), S. 414.

² Vgl. Mor 21, 4, 8 (76, 193); 33, 21, 39 (76, 699).

³ Vgl. Mor 8, 15, 30 (75, 819); 11, 9, 12/3 (75, 958/60); 13, 32, 36 (75, 1033); 18, 26, 43 (76, 60); 29, 30, 57/66 (76, 509/14); 31, 14, 26 (76, 587/8); 33, 21, 39 (76, 699) usw.

⁴ Als Kennzeichen der Erwählung nennt Gregor Liebe und Demut, während Stolz und Erfolg in den schlechten Werken auf Verwerfung deuten. Vgl. Mor 26, 18, 33 (76, 368); 34, 22, 43/4 (76, 742/3); 34, 23, 56 (76, 750).

⁵ Vgl. Mor 25, 8, 19/21 (76, 331/4).

⁶ Ebd.

Viel geschlossener und einheitlicher als die Lehre von der Prädestination sind Gregors Darlegungen über die aktuelle Gnade und ihr Zusammenspiel mit der menschlichen Freiheit. Dieses Thema stand Gregor auch dogmatisch näher, als die düstern und nur schwer entwirrbaren Fragen der Prädestination. In fruchtbarer Weise konnte er da auf die Notwendigkeit der sittlichen Anstrengungen jedes einzelnen Menschen hinweisen und trotz der tatsächlichen Verdienste, die sich aus der Übung der Tugendwerke ergeben, mit allem Nachdruck die Demut und Bescheidenheit lehren. So geht es hier um ein Problem, das Gregor wirklich am Herzen lag.

Von der aktuellen Gnade handelt Gregor, wenn er etwa darauf hinweist, daß der Mensch, auch der durch die Gnade gerechtfertigte, zu jedem (übernatürlich) guten Werk der besonderen Hilfe Gottes bedürfe. « Gnade ist es », sagt Gregor, « die jeder guten Handlung vorangeht. »¹ « Nur aus Gnade kann sich der Mensch an ein gutes Werk heranmachen, aber er bringt es nicht zur Vollendung, wenn jener nicht hilft, der es befiehlt. »² Die Gnade verleiht das gute Wollen ; denn sie macht, daß man das Gute will, das man früher nicht wollte. Sie verleiht aber auch das gute Können, indem sie das Gute ausführen hilft, das man will³. Diese Gnade ist nach Gregor *praeueniens* und *subsequens*, je nachdem, ob sie dem menschlichen Willen vorangeht oder den bereits nachfolgenden und mitwirkenden Willen begleitet⁴. Sie ist *aspirans* und *adiuvans*⁵ und, insofern man vom terminus technicus absehen will, auch *operans* und *cooperans*⁶. Sie ruft und richtet auf, erleuchtet und hilft und kräftigt zur guten Tat⁷. Das eine oder andere Mal, besonders

¹ Mor 24, 10, 24 (76, 299) Quia praeueniente divina gratia in operatione bona . . .

² HEz 1, 9, 2 (76, 870) . . . ex omnipotentis Dei gratia ad bona opera conari quidem possumus, sed haec implere non possumus, si ipse non adiuvet qui iubet.

³ Mor 22, 9, 20 (76, 225) . . . immortalis gratiae . . . donum . . . qui et praeueniendo dedit eis bonum velle quod noluerunt, et subsequendo concessit bonum posse quod volunt.

Vgl. HEz 1, 9, 2 (76, 870) . . . aspirando nos praeuenit ut velimus, qui adiuvando subsequitur ne inaniter velimus, sed possimus implere quae volumus.

⁴ Vgl. etwa Mor 9, 53, 80 (75, 902) ; 16, 25, 30 (75, 1135) ; 22, 9, 20 (76, 225) ; 24, 10, 24 (76, 299) ; 33, 21, 38/40 (76, 698/700) ; HEz 1, 9, 2 (76, 870/1) ; 1, 10, 45 (76, 905).

⁵ Vgl. Mor 33, 21, 39 (76, 699) ; HEz 1, 9, 2 (76, 870) ; 1, 10, 45 (76, 905).

⁶ Vgl. z. B. Mor 16, 25, 30 (75, 1135) . . . agit in nobis aliquid sine nobis, ut . . . agat nobiscum.

⁷ HEv 31, 7 (76, 1230/1) Vocavit et erexit . . . illuminavit et adiuvit. HEz 1, 10, 44 (76, 905) roboraverit. Vgl. auch Mor 11, 9, 13 (75, 959) ; 29, 26, 51 (76, 505).

wenn es um die *gratia praeveniens* geht ¹, gewinnt man den Eindruck, als ob ihr Gregor auch eine gewisse Wirkung hinsichtlich der inneren Rechtfertigung des Menschen zuschreibe und sie dadurch nicht bloß auf die heiligmachende Gnade hinordne, sondern ihr in irgend einer Weise gleichsetze — übrigens nur ein Zeichen, daß bei Gregor, wie schon gesagt ², nicht allein die Ausdrücke, sondern auch die scharfe Abgrenzung zwischen der heiligmachenden und der aktuellen Gnade fehlen.

Was das Verhältnis der aktuellen Gnade zum freien Willen und zum Verdienst des Menschen betrifft, geht Gregor, unter geschickter Verwendung bestimmter Schrifttexte, wesentlich immer den gleichen Weg. So schreibt er z. B. in den *Mor*: « Die göttliche Huld wirkt in uns zuerst etwas ohne uns, damit sie, sobald unser freier Wille nachfolgt, das Gute, das wir bereits erstreben, mit uns vollbringe; dieses Gute aber belohnt sie durch einen (neuen) Aufwand von Gnade beim letzten Gericht in uns so, als wäre es einzig aus uns hervorgegangen. » ³ « Weil nämlich die göttliche Güte uns ... zuvorkommt, sagt Paulus: *Gratia autem Dei sum id quod sum* (1 Cor 15, 10). Und weil unser freier Wille dieser nämlichen Gnade nachfolgt, fügt er bei: *Et gratia eius in me vacua non fuit, sed abundantius illis omnibus laboravi* (ebd.). Paulus erkannte wohl, daß er aus sich nichts sei und sagte darum: *Non autem ego* (ebd.). Weil er aber trotzdem fand, daß er mit der Gnade etwas sei, setzte er hinzu: *Sed gratia Dei mecum* (ebd.). Er würde nicht sagen *mecum*, wenn er mit der zuvorkommenden Gnade nicht einen freien, ihr nachfolgenden Willen hätte. Um also zu zeigen, daß er ohne die Gnade nichts sei, sagte er: *Non ego*. Um hingegen zu beweisen, daß er sich mit der Gnade selber ins Werk setzte, und zwar durch den freien Willen, fügte er bei: *Sed gratia Dei mecum.* » ⁴ An einer anderen Stelle argumentiert Gregor: « Weil im guten Tun die

¹ Vgl. z. B. *Mor* 17, 14, 20 (76, 21).

² Siehe oben S. 165 und 176/7.

³ *Mor* 16, 25, 30 (75, 1135) *Superna ergo pietas prius agit in nobis aliquid sine nobis, ut, subsequente quoque nostro libero arbitrio, bonum quod iam appetimus agat nobiscum, quod tamen per impensam gratiam in extremo iudicio ita remunerat in nobis, ac si solis processisset ex nobis.*

⁴ Ebd. *Quia enim divina nos bonitas ... praevenit, Paulus ait ... Et quia eandem gratiam nostrum liberum arbitrium sequitur, adiungit ... Qui dum de se nihil esse conspiceret, ait: Non autem ego. Et tamen quia se esse aliquid cum gratia invenit, adiunxit: Sed gratia Dei mecum. Non enim diceret mecum, si cum praeveniente gratia subsequens liberum arbitrium non haberet. Ut enim sine gratia nihil esse ostenderet, ait: Non ego. Ut vero se cum gratia operatum esse per liberum arbitrium demonstraret, adiunxit: Sed gratia Dei mecum.*

göttliche Gnade vorausgeht, unser freier Entschluß aber folgt, pflegen wir zu sagen, daß wir uns selber freimachen, wiewohl wir dem uns freimachenden Herrn bloß zustimmen. Demgemäß hat auch Paulus, der nicht den Anschein erwecken wollte, daß er seine Arbeiten sich selber zuschreibe, zu den Worten : *Abundantius illis omnibus laboravi* (1 Cor 15, 10), noch die anderen hinzugefügt : *Non autem ego, sed gratia Dei mecum* (ebd.). Weil er aber der vorangehenden Gnade Gottes innerlich durch den freien Willen nachfolgte, setzte er passend das Wörtchen *mecum* bei, damit er sich sowohl dem göttlichen Geschenk gegenüber nicht undankbar erweise, noch auch vom Verdienst des freien Willens ausgeschlossen bleibe. »¹

In einem späteren Buch der Mor schreibt Gregor wieder : « Das Gute freilich, das wir tun, ist das Werk Gottes und unser Werk. Gottes Werk ist es durch die zuvorkommende Gnade, unser Werk durch den nachfolgenden freien Willen. Wenn das Gute, das wir tun, nicht Gottes Werk wäre, warum würden wir denn Gott in Ewigkeit Dank sagen ? Und wenn es anderseits nicht unser Werk wäre, warum und wofür würden wir dann einen Lohn erhoffen ? Da wir nicht umsonst Gott danken, wissen wir, daß er uns durch sein Geschenk zuvorkam ; und weil wir umgekehrt auch nicht umsonst nach einer Vergeltung fragen, wissen wir, daß wir durch den nachfolgenden freien Willen das Gute erwählen, das wir vollbracht haben. »² Die nämlichen Gedanken bringt Gregor etwas erweitert auch in den HEz wieder. Dort sagt er einmal, daß wir der Gnade Gottes sowohl zum Anlauf im Guten als auch zur Erfüllung des Guten bedürfen³. Darum mahne Paulus seine Schüler : *Cum metu et tremore vestram ipsorum salutem operamini* (Phil 2, 12) ;

¹ Mor 24, 10, 24 (76, 299) *Quia praeveniente divina gratia in operatione bona, nostrum liberum arbitrium sequitur, nosmetipsos liberare dicimur, qui liberanti nos Domino consentimus. Unde Paulus, cum diceret : Abundantius illis omnibus laboravi (1 Cor 15, 10), ne labores suos sibi tribuisse videretur, illico adiunxit : Non autem ego, sed gratia Dei mecum. Quia enim praevenientem Dei gratiam inse per liberum arbitrium fuerat subsequutus, apte adiungit mecum : ut et divino muneri non esset ingratus, et tamen a merito liberi arbitrii non remaneret extraneus.*

² Mor 33, 21, 40 (76, 699/700) *Bonum quippe quod agimus, et Dei est, et nostrum : Dei per praevenientem gratiam, nostrum per obsequentem liberam voluntatem. Si enim Dei non est, unde ei gratias in aeternum agimus ? Rursum si nostrum non est, unde nobis retribuere praemia speramus ? Quia ergo non immerito gratias agimus, scimus quod eius munere praevenimur ; et rursum, quia non immerito retributionem quaerimus, scimus quod obsequente (alias : subsequente) libero arbitrio bona elegimus quae ageremus.*

³ HEz 1, 9, 2 (76, 870) . . . *ex omnipotentis Dei gratia ad bona opera conari quidem possumus, sed haec implere non possumus, si ipse non adiuvet qui iubet.*

und er zeige, wer in ihnen das Gute gewirkt habe, indem er beifüge : *Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate* (Phil 2, 13). Darum auch habe Christus, die Wahrheit selbst, seinen Jüngern gesagt : *Sine me nihil potestis facere* (Jo 15, 5) ¹. Trotzdem müsse man beachten, daß das Gute in uns, obwohl es von Gott geschenkt sei, weder das ausschließliche Werk Gottes, noch auch einzig und allein das unsrige sei, da wir sonst weder einen Lohn verlangen, noch auch Gott dafür danken könnten. Das Schlechte allerdings, so sollen wir wissen, sei nur von uns ; das Gute hingegen gehöre Gott und uns, weil er uns zuerst seine Gnade einflöße, damit wir das Gute zu wollen vermögen, und dann mit seiner Gnade nachfolge, damit wir das Gute nicht vergeblich wollen, sondern das Gewollte auch erfüllen können. Durch die zuvorkommende Gnade also und durch den guten Willen, der nachfolge, werde das, was ein Geschenk Gottes sei, zu unserem Verdienst ². Mit der Bemerkung, daß Paulus alles kurz und trefflich erklärt habe ³, deutet Gregor wieder 1 Cor 15, 10 und faßt dann zusammen : « Am guten Werk also habe ich gearbeitet », so sage Paulus ungefähr, « aber *nicht ich*, sondern *auch ich*. In jenem nämlich, wo die Gabe des Herrn mir zuvorgekommen ist, habe ich nichts getan ; in diesem aber, wo ich der Gabe mit dem Willen gefolgt bin, habe auch ich etwas getan. » ⁴

Im gleichen Abschnitt der HEz, den Gregor übrigens ausdrücklich gegen Pelagius und Caelestius richtete ⁵, steht der Satz : « Weil die zuvorkommende Gnade den freien Willen in ihm (nämlich in Paulus) zu einem guten Willen machte, ist er (Paulus) mit diesem freien Willen der nämlichen Gnade im guten Werk nachgefolgt. » ⁶ In einem schon

¹ HEz 1, 9, 2 (76, 870).

² Ebd. Sed in his considerandum quia sic bona nostra, si omnipotentis Dei dona sunt, ut in eis aliquid nostrum non sit, cur nos quasi pro meritis aeternam retributionem quaerimus ? Si autem ita nostra sunt, ut dona Dei omnipotentis non sint, cur ex eis omnipotenti Deo gratias agimus ? Sed sciendum est quia mala nostra solummodo nostra sunt ; bona autem nostra et omnipotentis Dei sunt, et nostra, quia ipse aspirando nos praevenit ut velimus, qui adiuvando subsequitur ne inaniter velimus, sed possumus implere quae volumus. Praeveniente ergo gratia, et bona voluntate subsequente, hoc quod omnipotentis Dei donum est fit meritum nostrum.

³ Ebd. (870/1).

⁴ Ebd. (871). Ac si (Paulus) diceret : In bono opere laboravi, non ego, sed et ego. In hoc enim quod solo Domini dono praeventus sum, non ego, in eo autem quod donum voluntate subsecutus, et ego.

⁵ Ebd. His igitur breviter contra Pelagium et Caelestium dictis . . .

⁶ Ebd. (870/1) . . . quia praeveniens gratia liberum in eo arbitrium fecerat in bonum, quo libero arbitrio eandem gratiam est subsecutus in opere . . .

genannten Text der Mor scheint Gregor überdies wie Augustin zu lehren, daß der menschliche Wille erst durch die Gnade frei werde zum Guten ¹. An einer anderen Stelle dagegen sagt er bloß, daß der Wille durch die vorausgehende Gnade zu einem besseren Verlangen und zu besseren Werken umgewandelt werde ², worauf er allerdings sofort wieder behauptet, daß alles Schlechte im Menschen aus der Sünde und alles Gute aus der Gnade stamme ³. Trotzdem wird man sich in der Beurteilung solcher Sätze einer gewissen Zurückhaltung befleißigen müssen. Denn Gregor gesteht auch den schlechten Menschen gewisse gute Handlungen zu und weist mitunter wenigstens andeutungsweise darauf hin, daß der Mensch durch die Sünde nicht derart schlecht geworden sei, daß alle seine freien Handlungen ausnahmslos Sünde seien ⁴. Das Problem selbst hat Gregor zwar nicht behandelt. Es lag ihm auch merklich fern, da er nur die Freiheit des Willens beim paradiesischen Menschen mit jener des gefallenen und wiederbegnadeten vergleicht, sich aber nie ausdrücklich darüber verbreitet, ob der menschlichen Natur als solcher, unabhängig von Begnadung und Sünde, und darum auch trotz der Sünde, ein freier, auf das Gute gerichteter Wille zukomme oder nicht. Deshalb ist es sehr wahrscheinlich, daß Gregor auch bei den fraglichen ⁵ Stellen über Gnade und Freiheit in ähnlicher Weise vorgeht und nicht das Problem des menschlichen Willens als solches berührt, sondern vielmehr an jene übernatürlich gefestigte und ganz auf das Gute hingerichtete Freiheit denkt, wie sie dem paradiesischen Menschen vor der Sünde eigen war. Durch die Gnade — und das mag im Anschluß an gewisse Texte Augustins wohl auch der Gedankengang Gregors sein — wird der Wille des Menschen wieder in der Richtung seines ursprüng-

¹ Mor 24, 10, 24 (76, 299) Quia praeveniente divina gratia in operatione bona nostrum liberum arbitrium sequitur, nosmetipsos liberare dicimur, quia liberanti nos Domino consentimus. Ebd. (299/300) De hoc autem qui liberatori suo semetipsum cognoscendo consensit, recte dicit: *Liberavit animam suam, ne pergeret in interitum* (Jb 33, 28). Vgl. oben S. 183/4.

² Mor 22, 9, 20 (76, 225) ... praeveniente superna gratia ad meliora se vota vel opera commutatos ...

³ Ebd. ... et quidquid sibi mali inesse cognoscunt, de mortali propagine sentiunt meritum; quidquid vero in se boni inspiciunt, immortalis gratiae cognoscunt donum, eique de accepto munere debitores fiunt ...

⁴ Mor 18, 45, 73 (76, 81); 21, 7, 12 (76, 197). Darum nennt Gregor mit Augustinus den gefallenen Menschen nur einen *aegrotus* und spricht immer von einer *infirmitas* der menschlichen Natur. Siehe auch HEv 38, 13 (76, 1290).

Übernatürlich gute Handlungen vgl. HEz 1, 6, 11 (76, 833). Dazu G. J. TH. LAU (77), S. 400/1.

⁵ Vgl. oben Anm. 1. 2. 3.

lichen, paradiesischen Zustandes gekräftigt; er wird machtvoll zum Guten hin gelenkt und entscheidet sich so für das Gute. Dadurch wird er im eigentlichsten Sinne frei, das Gute zu wählen. Je größer die Gnade, desto freier der Wille. Und wenn der Wille einmal, unter der Wirkung der Gnade, sich beinahe wieder unfehlbar für das Gute (und zwar nur für das wahrhaft Gute) entscheidet, dann wird im Menschen langsam jene übernatürliche Freiheit der Kinder Gottes neu entfaltet, von der Gregor ausdrücklich sagt, daß sie erst im Himmel zur letzten Vollendung gelange, weil erst dort die richtige Harmonie zwischen Geist und Körper hergestellt wird¹.

Dieser Gedanke von der gnadenhaft gekräftigten und gefestigten Freiheit des Menschen dürfte auch einen Anhaltspunkt bieten zur Beurteilung jener strittigen Frage, ob es nach Gregors Auffassung Gnaden gebe, denen der Mensch nicht widerstehen könne. Sicher ist, daß Gregor, wohl unter dem Einfluß von Cassian, dessen Schriften in der *Regula sancti Benedicti* eigens empfohlen sind², und aus der persönlichen seelsorglichen Erfahrung heraus das Moment des menschlichen Willens innerhalb der göttlichen Gnadenordnung viel stärker betont, als es Augustin wenigstens zu gewissen Zeiten tat. Voll priesterlichem Schmerz klagt Gregor in allen seinen Werken, daß so viele Menschen der Gnade Gottes widerstehen und sie stetsfort zurückweisen, obwohl ihnen Gott immer wieder seine Gnade verleihe³. Aber mit dieser Klage hat Gregor jene Auffassung noch lange nicht bejaht, daß die göttliche Gnade deshalb wirksam werde, weil der freie menschliche Wille ihr gehorche, und darum erfolglos bleibe, weil er sich ihr widersetze. Auch geht es keineswegs an zu behaupten, wie F. H. DUDDEN⁴ es tut, daß eine Gnade, welche aus sich heraus unfehlbar zum Ziele gelange, mit der Lehre Gregors nicht zu vereinbaren sei. In Wirklichkeit hat nämlich Gregor diese Frage sowenig gelöst und zu lösen versucht wie diejenige der Prädestination. Wohl hat er bezüglich der Prädestination mehrmals von einem Vorherwissen Gottes gesprochen⁵ — die Erklärung

¹ Siehe oben S. 138.

² Kp. 73. Vgl. oben S. 45.

³ Vgl. etwa Mor 30, 1, 5 (76, 525) . . . sic (Deus) ostendit quantum nos diligit, qui nos nec cum respuitur relinquit . . . Eius enim donum suborta in nobis tentatione repellitur, et tamen ab infundendo intrinsecus munere nequaquam nostra infirmitate revocatur. Eius publice verba respuuntur, et tamen ab eroganda gratiae largitate nulla infidelium iniquitate compscitur.

⁴ F. H. DUDDEN (46), Bd. 2, S. 400.

⁵ Vgl. z. B. HEZ 1, 9, 8 (76, 873) . . . electos nominat (Deus), quia cernit quod in fide et bono opere persistent. Mor 12, 5, 6 (75, 989); 18, 29, 46 (76, 62).

selbst hat ihn zwar nie ganz befriedigt ¹ —, so daß man analogerweise annehmen könnte, daß auch die Wirksamkeit oder Vergeblichkeit der Gnade im Sinne Gregors zwar vom Menschen abhänge, daß aber Gott vorauswisse, wie sich der Mensch einer bestimmten Gnade gegenüber verhalte und darum dementsprechend die Gnade auswählen und verteilen könne, daß sie (unfehlbar) wirksam werde oder nicht. Aber ausgerechnet dafür hat Gregor keine klaren Texte. Dagegen weiß er zu betonen, daß der menschliche Wille durch die Gnade stärker und freier werde, weil sie ihn zum Guten hinlenke, und daß dem Reichtum göttlicher Gnade niemand widerstehe, wenn sie rufe, wie auch keiner der Gerechtigkeit Gottes Einhalt gebieten könne, wenn sie jemanden verlasse ². Allerdings wird man auch solche Texte mit großer Vorsicht beurteilen müssen ³, da Gregor, wie schon gesagt, die heikle und nach seiner Auffassung wohl unlösbare Frage eigentlich nie aufgegriffen hat. «Undurchdringbarer Ratschluß Gottes», so hätte er sicher geantwortet. Trotzdem liegt es mindestens in der Linie seiner Gedankengänge, daß es eine wirksame Gnade gibt, die aus sich heraus unfehlbar zum Ziele kommt, nicht weil sie den menschlichen Willen nötigt und die Freiheit aufhebt, sondern weil sie den Willen des Menschen kräftigt und gerade durch ihren Einfluß besonders frei und darum zur Wahl des Guten höchst geeignet macht. Mindestens dann, wenn Gregor die Bekehrungsgeschichte des Saulus erzählt, kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß dort nicht der zustimmende Wille des Saulus, sondern die überreiche Gnade Gottes, welche diese freie Zustimmung bewirkte, den unfehlbar entscheidenden Ausschlag gab ⁴.

Im Anschluß an diese Darlegungen sei noch kurz auf die Gnadenmittel hingewiesen, deren sich Gott für gewöhnlich bedient, um auf die Seelen der Menschen einzuwirken. An erster Stelle sind nach Gregor die Sakramente zu nennen, vorab die Taufe und die Eucharistie,

¹ In Mor 20, 32, 63 (76, 175) sagt Gregor ausdrücklich, daß unsere Vorstellung vom Vorherwissen Gottes anthropomorph sei.

² Mor 11, 9, 13 (75, 959) ... sicut nemo obsistit largitati vocantis, ita nullus obviat iustitiae relinquentis.

³ Darin haben F. H. DUDDEN (46), Bd. 2, S. 400, und G. J. TH. LAU (77), S. 410/1, durchaus recht; dagegen sind ihre Folgerungen gewagt. Wenn LAU im Anschluß an DR. WIGGERS meint, daß Gregor in Mor 11, 9, 13 (75, 959) behauptete, der Mensch könne der Gnade Gottes in der Berufung *nicht leicht* widerstehen, so ist die Schwierigkeit bloß umgangen.

⁴ Anders dagegen Mor 18, 29, 46 (76, 62).

welche die Sünde tilgen und die Gnade vermitteln. Durch die Taufe, deren Notwendigkeit¹ und Einmaligkeit² für Gregor feststeht, werden alle Sünden von Grund aus nachgelassen, sowohl die Erbschuld mit ihrer ewigen Qual, als auch die vor der Taufe begangenen persönlichen Sünden und die dadurch verdienten Strafen³. In der Taufe erhält der Mensch Glaube, Gnade und Tugend⁴. Durch die Gnade (der Taufe) wird er umgewandelt, geschmückt und von aller Verunstaltung des Lasters befreit⁵. Kinder, die ungetauft sterben, gehen verloren⁶. Getaufte Kinder

¹ Die Notwendigkeit der Taufe ergibt sich für Gregor aus der Erbsünde. Vgl. Mor 4, praef., 3 (75, 635) *Quisquis enim regenerationis unda non solvitur, reatu primi vinculi ligatus tenetur. Quod vero apud nos valet aqua baptismatis, hoc egit apud veteres vel pro parvulis sola fides, vel pro maioribus virtus sacrificii, vel pro his qui ex Abrahae stirpe prodierant, mysterium circumcisionis.*

Ebd. ... quia is quem salutis unda non diluit, originalis culpa supplicia non amittit, aperte per semetipsam Veritas perhibet dicens: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non habebit vitam aeternam* (Jo 3, 5).

² Jede Taufe, die im Namen der allerheiligsten Dreifaltigkeit (durch einmaliges oder dreimaliges Untertauchen) richtig gespendet wurde, ist gültig, gleichviel ob der Taufende ein rechtläubiger oder ketzerischer Bischof oder Priester war. Darum darf die Taufe nicht wiederholt werden. Auch die Nottaufe, selbst wenn sie von einem Laien gespendet wurde, ist gültig. Wenn aber kein Bischof oder Priester zugegen war, klagt Gregor, starben die Kinder meist ohne Taufe.

Vgl. dazu etwa Ep 1, 15. 17. 32. 41. 51; 2, 45. 46; 4, 9. 32. 35; 5, 17; 6, 10. 22. 38; 8, 1. 23; 11, 52; 13, 24.

³ Mor 15, 51, 57 (75, 1110/1); HEv 10, 7 (76, 1114); Ep 11, 27 (2, 295, 15/33).

Scharf unterscheidet Gregor zwischen den Wirkungen der Bußtaufe des Johannes und jenen der sakramentalen Taufe. Vgl. HEv 7, 3 (76, 1101); 20, 2 (76, 1159/60).

⁴ Mor 18, 53, 87 (76, 91) ... *accepta fide ... gratia et ornamento virtutum.*

Von den Akten des Glaubens und der Reue (über die persönlichen Sünden) als Voraussetzung zur Rechtfertigung der Erwachsenen in der Taufe, handelt Gregor nur andeutungsweise in HEz 1, 4, 6 (76, 818); 2, 7, 9 (76, 1018); Ep 5, 7 (1, 288, 23/4), setzt sie aber offenbar doch als notwendig voraus, wie der im Sacramentarium beschriebene Taufritus zeigt.

⁵ Mor 18, 53, 87 (76, 91) *Tincturae enim mundissimae recte nominatur hi qui prius per prava opera foedi fuerant, superveniente tamen Spiritu, nitore gratiae vestiuntur, ut longe aliud appareant esse quam erant. Unde enim baptisma, id est tinctio, dicitur ipsa nostra in aquam descensio. Tingimur quippe, et qui prius indecori eramus deformitate vitiorum, accepta fide reddimur pulchri gratia et ornamento virtutum.*

⁶ Mor 9, 21, 32 (75, 877) *Quos quia a culpa originis sacramenta salutis non liberant, et hic ex proprio nihil egerunt, et illuc ad tormenta perveniunt. ... Perpetua quippe tormenta percipiunt et qui nihil ex propria voluntate peccaverunt. Hinc namque scriptum est: Non est mundus in conspectu eius nec unius diei infans super terram (Jb 15, 14?). Hinc per semetipsam Veritas dicit: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei (Jo 3, 5). Hinc Paulus ait: Eramus natura filii irae sicut et ceteri (Eph 2, 3). Dieses Urteil Gottes*

aber, die in den ersten Lebensjahren, also ohne persönliche Schuld, von dieser Welt scheiden, werden sofort in den Himmel aufgenommen¹; Dagegen wird der paradiesische Zustand durch die Taufe nicht mehr völlig hergestellt, denn wie die Israeliten nach dem Durchgang durch das Rote Meer, wo alle früheren Feinde starben, in der Wüste wieder von neuen Feinden bedrängt wurden, so werden auch nach der Taufe, trotz Vergebung der bisherigen Sünden, erneute Versuchungen, Kämpfe und Sünden kommen². Und diese können nicht mehr durch das Bad der Taufe, sondern nur durch die Buße der Tränen abgewaschen werden³. In den Texten über die Eucharistie, die eindeutig den unerschütterlichen Glauben an die wirkliche Gegenwart Christi bekunden — allerdings ohne die Art dieser Gegenwart näher zu erklären⁴ — betont Gregor vornehmlich den Opfercharakter und den Empfang von Christi Fleisch und Blut als sündetilgendes und erlösendes Heilmittel des ewigen Lebens. Am Opfer aber, so schreibt Gregor mit Nachdruck, durch das Christi Leid und Tod erneuert wird, sollen die Gläubigen nicht nur äußerlich teilnehmen, sondern, selbst zur Opfergabe geworden, innerlich in Reue und Buße nachahmen, was sie feierlich begehen⁵. Denn obwohl das

würden die Menschen, sagt Gregor, als *sine causa* erachten; dennoch sei es *iustum*. Vgl. auch Ep 9, 147 (2, 147, 13/148, 20).

Mit besonderem Nachdruck weist darum Gregor auf die Notwendigkeit der Kindertaufe hin. Vgl. Ep 1, 15. 32. 51; 3, 7: 4, 9; 6, 38. Das Responsum ad Augustinum (!), Ep 11, 56a (2, 338, 27/339, 2), scheint eingeschlossenerweise zu lehren, daß man, falls gar keine Todesgefahr vorhanden sei, mit der Taufe bis zu den Jahren der Unterscheidung warten solle. Doch handelt es sich hier um die Missionierung von Heidenvölkern.

¹ Dial 4, 18 (77, 349).

² Ep 11, 27 (2, 295, 19/33). Vgl. auch Mor 15, 51, 57 (75, 1110/1).

³ HEv 10, 7 (76, 1114) *Peccata nostra praeterita in baptismatis perceptione laxata sunt, et tamen post baptismum multa commisimus, sed lavari iterum baptismatis aqua non possumus. Quia ergo et post baptismum inquinavimus vitam, baptizemus lacrimis conscientiam...*

Vgl. HEv 25, 9/10 (76, 1195/6); HEz 2, 10, 7 (76, 1062).

⁴ Gregor bedient sich nur unbestimmter Wendungen wie etwa in HEv 14, 1 (76, 1127), wo er schreibt: *Bonus pastor pro ovibus suis animam suam posuit, ut in sacramento nostro corpus suum et sanguinem verteret et oves quas redemerat, carnis suae alimento satiaret.* Vgl. Dial 4, 58 (77, 425, 428); Ep 14, 2 (2, 421, 24/31).

⁵ Mor 13, 23, 26 (75, 1029) *Ut ergo in nobis sacramentum dominicae passionis non sit otiosum, debemus imitari quod sumimus...*

HEv 22, 7/9 (76, 1177/81) *... sanguis agni ... non solum ore corporis, sed etiam ore cordis hauritur. ... quando sacramentum passionis illius cum ore ad redemptionem sumitur, ad imitationem quoque intenta mente cogitatur. ... Sed sola redemptoris nostri percepta sacramenta ad veram sollemnitatem mentis non sufficiunt, nisi eis quoque bona opera iungantur. Quid enim prodest corpus et sanguinem illius ore percipere, et ei perversis moribus contraire? ...*

heilige Opfer, das für einen Verstorbenen dargebracht wird, jede vergebliche Schuld zu tilgen vermag¹, so ist es doch besser, wenn einer dieser heilbringenden Wirkung nicht mehr bedarf, weil er schon vor dem Tode in den Augen Gottes zur Opfergabe geworden ist².

Als weitere, überaus wichtige Gnadenmittel, die zwar rein äußerer Art sind und zur Reihe der äußeren Gnaden gehören, nennt Gregor das Wort Gottes, wie es sich dem Menschen bei der Lesung der Heiligen Schrift und bei der Glaubensverkündigung durch die Predigt offenbart. Doch sind diese Gnadenmittel, trotz ihrer großen Bedeutung — und daraus zieht Gregor eine ganze Anzahl von Folgerungen über die Verantwortung des Predigers³ und die Pflicht der Schriftlesung⁴ — für

HEv 37, 7/10 (76, 1278/81) Singulariter . . . ad absolutionem nostram oblata cum lacrimis et benignitate mentis sacri altaris hostia suffragatur, qui is, qui in se resurgens a mortuis iam non moritur, adhuc per hanc in suo mysterio pro nobis iterum patitur. Nam quoties ei hostiam suae passionis offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus. . . . hinc certa consideratione colligite, oblata a nobis hostia sacra quantum in nobis solvere valeat ligaturam cordis, si oblata ab altero potuit in altero solvere vincula corporis . . .

Dial 4, 58 (77, 425. 428) Debemus . . . quotidiana Deo lacrimarum sacrificia, quotidianas carnis eius et sanguinis hostias immolare. Haec namque singulariter victima ab aeterno interitu animam salvat, quae illam nobis mortem Unigeniti per mysterium reparat, qui . . . pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur. Eius quippe ibi corpus sumitur, eius caro in populi salutem partitur, eius sanguis non iam in manus infidelium, sed in ora fidelium funditur. Hinc ergo pensemus, quale sit pro nobis hoc sacrificium, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti filii semper imitatur. Quis enim fidelium habere dubium possit, in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem caelos aperiri, in illo Jesu Christi mysterio angelorum chorus adesse, summis ima sociari, terrena caelestibus iungi, unumque ex visibilibus atque invisibilibus fieri ?

Dial 4, 59 (77, 428) Sed necesse est ut cum haec agimus, nosmetipsos in cordis contritione mactemus, quia qui passionis dominicae mysteria celebramus, debemus imitare quod agimus. Tunc vero pro nobis hostia erit Deo, cum nos ipsos hostiam fecerimus . . .

Vgl. Dial 3, 3 (77, 224).

¹ Dial 4, 55 (77, 416/7) Si culpae post mortem insolubiles non sunt, multum solet animas etiam post mortem sacra oblatio hostiae salutaris adiuvere; ita ut hanc nonnumquam ipsae defunctorum animae expetere videantur. . . . quantum prosit animabus immolatio sacrae oblationis ostenditur, quando hanc et ipsi mortuorum spiritus a viventibus petunt, et signa indicant quibus per eam absoluti videantur.

Vgl. Dial 2, 23 (66, 178. 180); 2, 24 (66, 180. 182).

² Dial 4, 60 (77, 429) . . . salutaris hostia post mortem non indigemus, si ante mortem Deo ipsi hostia fuerimus.

Vgl. Dial 4, 57 (77, 425) Sed sciendum est quia illis sacrae victimae mortuis pro sint, qui hic vivendo obtinuerunt ut eos etiam post mortem bona adiuvent, quae hic pro ipsis ab aliis fiunt.

³ Vgl. oben S. 81/2; ferner eine Unzahl von Stellen in allen Schriften Gregors.

⁴ Vgl. S. 47/50; S. 91, Anm. 5; S. 94, Anm. 4.

die Wiedergeburt des Menschen nicht durchaus nötig, da sich Gott ihrer zwar bedienen kann und meistens auch bedient, aber keineswegs bedienen muß¹. Zudem hängt ihre Wirksamkeit einzig und allein vom inneren Walten der Gnade ab. Nur wenn Gott die Herzen der Menschen, nicht bloß die Ohren, für das Wort der Predigt öffnet, wird es durch eine innere Erleuchtung der Gnade und durch die Erfüllung der Seele mit dem Heiligen Geist für das ewige Leben fruchtbar gemacht². Darum haben die Prediger keinen Grund, den Erfolg ihrer Worte sich selber zuzuschreiben³. Denn die Heilige Schrift und die tägliche Erfahrung beweisen, wie verschiedene Wirkungen ein und dasselbe Wort zu zeitigen vermag. Dem einen Hörer bringt es Nutzen, dem anderen nicht; Gottes geheime Gerichte und unbegreifliche Ratschlüsse haben es so gefügt⁴.

Zu den inneren, bereits aus der Heilsgnade hervorgehenden Gnadenmitteln zählt Gregor das Gebet und die Werke der Tugend. Dem demütig ausdauernden und nicht bloß aus einer plötzlichen Not herauswachsenden Gebet⁵ mißt Gregor, trotz der Vorsehung Gottes⁶, die der Mensch nicht ändern kann, eine hervorragende Bedeutung für die Bewahrung und Vertiefung der Gnade bei. Das Gebet bringt Kraft und Mut in der Versuchung⁷, Trost und Hilfe in den Bitterkeiten des Lebens⁸;

¹ Mor 31, 10, 15 (76, 581) ... quia ipse operatur intrinsecus per verba doctoris, qui et sine verbis ullius hominis calefacit quos voluerit in frigore pulveris. Ac si aperte doctoribus dicat: Ut sciatis quia ego sum qui per vos loquentes operor, ecce cum voluero cordibus hominum etiam sine vobis loquor.

² Mor 27, 38, 64 (76, 437/8) ... nisi Spiritus Sanctus eorum corda repleat, ad aures corporum vox docentium incassum sonat ... Mor 29, 24, 49 (76, 503/4) ... quilibet praedicator verba dare auribus potest, corda vero aperire non potest; et nisi per internam gratiam solus omnipotens Deus praedicantium verbis ad corda audientium invisibiliter aditum praestet ...

Vgl. Mor 11, 9, 12 (75, 958/9); 17, 18, 27 (76, 23/4) usw.

³ Mor 27, 38, 64 (76, 437) ... nequaquam sibi doctores tribuant quod per exhortationem suam ad summa proficere auditores vident ... Gregors Schriften sind voll von solchen und ähnlichen Stellen.

⁴ Als Schriftbeweis zitiert Gregor hauptsächlich Jb 38, 27; Ps 77, 18; 1 Cor 3, 7; Col 4, 5; 1 Jo 2, 27.

⁵ Mor 5, 43/4, 76/7 (75, 723); 9, 18, 28 (75, 875); 18, 10, 17 (76, 47); HEv 2, 4 (76, 1083/4) Dial 3, 14 (77, 244).

⁶ Mor 9, 16, 23 (75, 872/3); 16, 37, 46 (75, 1144); HEv 2, 7 (76, 1084); Dial 1, 8 (77, 188).

Daß man auch um die Gnade beten soll, sagt Gregor ausdrücklich in HEz 1, 10, 45 (76, 905); Ep 10, 20 (2, 256, 4/8); 12, 1 (2, 348, 2/6). In Ep 3, 3 (1, 161, 15) mahnt Gregor einen Abt zum Gebet. In Dial 4, 50 (77, 412) spricht er vom Gebet für Verstorbene.

⁷ Mor 8, 6, 9 (75, 806/7); Dial 1, 4 (77, 165); Ep 5, 63 (1, 378, 27/8).

⁸ Mor 14, 51, 59 (75, 1069); Ep 5, 40 (1, 330, 6/12); 5, 43 (1, 338, 2/4).

es führt zu erleuchteter Selbsterkenntnis und zu richtiger Beurteilung und Unterscheidung von Tugend und Laster¹. Es ist notwendig, daß man oft füreinander betet : der Freund für seinen Freund und für seinen Feind². Gottinnige Menschen beten für jene, denen sie sonst zürnen möchten³. Gregor selbst hat sich und seine Anliegen, wie auch das Heil vieler verantwortungsbeschwerter oder gefährdeter Mitmenschen dem Gebete der Priester und Gläubigen anempfohlen⁴. Um im Gebete Erhörung zu finden, muß der bittende Mensch frei von Sünden sein oder wenigstens die Sünden aufrichtig beweinen und nachher nicht mehr begehen, weil sonst Gott seine Bußtränen als oberflächlich bezeichnen würde⁵. Auch muß er betend Gott suchen und nicht sich selber ; und darum zuerst um das Ewige bitten, um das Zeitliche mit Maß in zweiter Linie⁶.

Mit dem Gebet muß sich auch die Tugend verbinden⁷, durch die der Mensch im Guten wächst und Zeugnis ablegt vom neuen Leben seiner Seele. Der folgende Abschnitt wird diesem göttlichen Tugendwirken im Menschen als Gefolgschaft und Ausfluß der Gnade besonders gewidmet sein.

4. Die eingegossenen Tugenden und die Gaben des Heiligen Geistes

Über die verschiedenen Tugenden und die sieben Gaben des Heiligen Geistes schrieb Gregor mit Freude und Vorliebe. In zahlreichen Einzelschilderungen kann man Anhaltspunkte zu einer Tugendlehre im allgemeinen finden.

¹ Mor 1, 34/5, 48/9, gemäß dem Druckfehler bei J. P. MIGNE : 47/8 (75, 548/9).

² Mor 9, 16, 24. 26 (75, 873/4) ; HEv 27, 8/9 (76, 1209/10) ; Ep 6, 19 (1, 398). Vgl. auch HEv 27, 7 (76, 1208/9), wo es Gregor als Sünde erachtet, wenn man um den Tod des Feindes betet. Oft spricht Gregor vom Gebet für die Sünder. Vgl. HEv 31, 5 (76, 1229) ; HEz 2, 9, 20/1 (76, 1056/7).

³ Mor 14, 51, 59 (75, 1069).

⁴ Vgl. Ep 1, 4. 7. 41. 64 ; 2, 52 ; 3, 62 ; 5, 35. 40. 41 ; 6, 19 ; 7, 7. 8. 24. 37 ; 8, 2. 31 ; 9, 147. 175. 227. 227a ; 10, 14. 20 ; 11, 1. 2. 37. 52 ; 12, 4 ; 13, 26. 28. 45.

⁵ Mor 10, 15, 27/30 (75, 936/8) ; 16, 21, 26 (75, 1133) ; Ep 13, 2 (2, 366, 18/9).

Zum erfolgreichen Beten darf man auch keinen Groll gegen die Mitmenschen im Herzen tragen, vgl. HEv 27, 8/9 (76, 1209/10). Demut, Einfachheit und Reinheit bringen am ehesten Erfolg : Dial 1, 9 (77, 200) ; 3, 15 (77, 256).

⁶ Mor 15, 47, 53 (75, 1107/8) ; HEv 27, 7 (76, 1208).

Über das Gebet im Namen Christi vgl. HEv 27, 6 (76, 1208).

⁷ Vgl. Mor 9, 18, 28 (75, 875) ; Ep 1, 7 (1, 9, 19/20). In Mor 18, 5, 10 (76, 42/3) klingt das benediktinische *ora et labora* durch.

Vorbedingung zur Erwerbung von Tugenden ist die Ablegung der Fehler und Laster ¹. Gerade in der Anhänglichkeit an mancherlei böse Gewohnheiten und Schwächen liegt der Grund, warum so viele Menschen, trotz aufrichtigem Streben, nie zur Tugend gelangen ². Bei den Anfängern im Tugendleben ist das Gebot, bei den Fortgeschrittenen die Liebe der Beweggrund des guten Handelns. Denn diese «tun das Gute nicht nur, weil es befohlen ist, sondern indem sie das Befohlene tun, lieben sie es» ³. Nicht auf einmal erreicht der Mensch die Höhe der Tugend; er wächst vielmehr nach und nach zu ihr empor, indem er, immer mehr im Guten erstarkend, vom unsicheren und unvollkommenen Besitz der Tugend zum sicheren und vollkommenen gelangt. Wie die Kraft eines Baumes schon im Samen liegt und aus dem Samen und Schößling zu seiner vollen Größe auswächst, so entwickelt sich auch die Tugend, die in der Erkenntnis gesät wird, in der guten Tat ans Licht tritt und im Fortschritt zu umfassender Weite erstarkt ⁴. Das Wachstum in der Tugend gleicht, wie Gregor in einem schönen Beispiel ausführt, dem Erheben vom Boden, auf den einer gefallen ist. Durch die Sünde nämlich wurden die Menschen zu Boden geworfen und mit Schmutz und Kot besudelt. Aber sie hören Gottes rufende Stimme im Beispiel der Heiligen. Wenn sie darauf horchen und den Geist zu Höherem erheben, dann ist es, als ob sie sich mit den Armen und Händen aufrichten und in ihrer knienden Stellung von der Berührung mit dem Boden teilweise befreit würden. Schließlich, wenn Gott immer wieder ruft, stehen sie völlig auf, weil sie mit der Zeit ihren Geist vollständig auf das Himmlische und Ewige richten. Aber sie zittern noch am ganzen Körper, weil sie Gott umsomehr fürchten, je tiefer sie seine Worte verstehen ⁵. Denn nur mit dem Schwinden des stolzen Geistes erstarkt die Tugend im Menschen ⁶.

¹ HEv 32, 3 (76, 1234) mit Mt 16, 24 (*Si quis vult post me venire, abneget semetipsum*).

² Mor 7, 28, 34 (75, 785).

³ HEz 1, 10, 31 (76, 898) *Ex praecepto enim facere bonum inchoantium est, ex caritate autem facere bonum perfectorum, qui non solum quia iubetur faciunt, sed etiam diligunt faciendo quod iubetur.*

⁴ Mor 22, 7, 16 (76, 222) *Vis . . . futurae arboris prius in semine est, postmodum in ortu, atque ad extremum producit in ramos. Sic . . . uniuscuiusque virtus succrescit operantis. Seminatur namque in intelligentia, oritur in operatione, atque ad ultimum conualescit usque ad profectus magni latitudinem.*

Vgl. HEz 2, 3, 3/4 (76, 959/60).

⁵ Mor 22, 20, 47 (76, 242) *Verba enim Dei in terra iacentes audimus, cum in peccatis positi, terrenae pollutioni coniuncti, sanctorum voce spiritualia prae-*

Der Aufstieg der Tugend beginnt mit der Gottesfurcht und schreitet so zum Starkmut voran. Der Weg zu Gott verläuft umgekehrt wie der Weg der Welt. Auf dem Weg der Welt bringt Kühnheit Stärke, auf dem Wege Gottes Schwäche; auf dem Weg der Welt wird man durch Furcht schwach, auf dem Wege Gottes dagegen stark. Der Starkmut zeigt sich in Widerwärtigkeiten, die ihrerseits das Tugendstreben zur Geduld führen. Aus der Geduld endlich wird die Vollkommenheit geboren. Denn nur der ist vollkommen, der ob den Unvollkommenheiten der Mitmenschen nicht ungeduldig wird; und wer diese Geduld nicht besitzt, ist sich selber Zeuge, daß er in der Tugend noch nicht bis zum Höchsten vorangeschritten ist¹.

Die Bewahrung und Bewährung der Tugend verlangt fortgesetzte Selbstkontrolle² und demütiges Gebet³. Gott selbst hilft uns die Tugend bewahren. Im Bewußtsein ihres Besitzes können wir stolz werden. Darum schickt Gott Versuchungen und Prüfungen, Rückschläge und Niederlagen, an denen wir die Demut lernen. Dann erfahren wir, daß die eigene Kraft uns verderben würde, Gottes Macht aber in uns das Gute wirkt⁴. Die Gefahren lauern indessen von beiden Seiten. Kennen wir unsere Tugend, so werden wir stolz; kennen wir sie nicht, dann unterlassen wir es auch, sie zu schützen⁵. In Versuchung und Ehrung, in Lob und Erniedrigung muß sich daher die Tugend festigen⁶.

Die einzelnen Tugenden sind miteinander verbunden. Sie bilden ein Ganzes, in dem kein Teil fehlen darf⁷. Sie stützen und fördern

cepta cognoscimus. Ad quae praecepta quasi super genua et super manuum nostrarum articulos erigimus, quia a terrenis contagiis recedentes quasi iam ab infimis mentem levamus . . .

Ad extremum vero voce dominica erecti quidem sed trementes assistimus, cum, a terrenis desideriis perfecte sublevati, verba Dei quo plenius cognoscimus plus timemus. Adhuc . . . quasi in terra iacet, qui . . . Quasi sublevatus autem adhuc manibus et genibus incumbit, qui . . . Iam vero ad verba Dei erectus assistit, qui perfecte mentem ad sublimia erigit, et per immunda desideria incurvari contemnit.

⁶ Vgl. Mor 22, 20, 46 (76, 240/1).

¹ Mor 5, 16, 33 (75, 697); vgl. Ep 8, 24 (2, 25, 26/26, 8).

² Mor 1, 35, 49 (75, 549); 1, 36, 54 (75, 553); HEz 2, 10, 23 (76, 1071/2).

³ Mor 1, 35, 48 (75, 548/9).

⁴ Mor 2, 53, 85 (75, 597); 19, 6, 9/10 (76, 101); 23, 24, 47 (76, 280); 23, 27, 54 (76, 286); 26, 6, 9 (76, 354/5); 28, 9, 20 (76, 460); HEz 1, 5, 14/6 (76, 827/8).

Vgl. auch oben S. 145/6.

⁵ Mor 9, 25, 37 (75, 878) *Plerumque si scimus bona quae agimus, ad elationem ducimur; si nescimus minime servamus.*

⁶ Mor 10, 17, 33 (75, 939); 22, 7, 17 (76, 223).

⁷ Mor 1, 36, 54 (75, 552/3) *Neque enim unaquaeque vere virtus est, si mista aliis virtutibus non est.*

sich gegenseitig, eine Tugend ruft die andere ¹. Aber auch wahre Tugend und teuflisches Laster können nahe beieinander sein. Selbst die Tugend kann durch Übertreibung zum Laster werden ². Wo die Eintracht verloren geht, fällt auch die Tugend dahin ³. Die tiefsten Ursachen für den Verlust der Tugend sind, wie an späterer Stelle noch zu zeigen ist, stets Stolz und Begierlichkeit ⁴. Doch schon die Gaumenlust verdirbt alle Tugendansätze ⁵. Wer sich wegen seiner Tugend überhebt, hat die Tugend bereits verloren ⁶. Je höher ein Baum wächst, desto stärker erfährt er die Wucht des Windes. Ungefähr so ergeht es auch jenen Menschen, die zu hoher Tugend aufgestiegen sind. Durch das Lob der Mitmenschen werden sie zum Stolz versucht ⁷.

Wenn Gregor von den einzelnen Tugenden und Gaben spricht, so geschieht es fast immer in Verbindung mit dem Gnadenleben Gottes im Menschen. Denn erst durch das Innewohnen Gottes im Menschen wird die Entstehung wahrer Tugend ermöglicht ⁸. Ohne Zögern darf man darum behaupten, daß Gnade und Tugend nach Gregors Auffassung in einem direkten Zusammenhang, ja in einem ursächlichen Verhältnis stehen. Für die drei göttlichen Tugenden und die siebenförmigen Gaben des Heiligen Geistes ist die Lehre Gregors eindeutig klar, so daß man den bestimmten Schluß ziehen darf, er meine dasselbe, was eine spätere Zeit mit dem Fachausdruck «*virtutes infusae*» bezeichnete. Die Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe sind, wie Gregor am Beispiel des Schächers ausführlich zeigt ⁹, nichts anderes als Äußerungen jener inneren Gnade, wodurch dieser am Kreuze in seiner Seele gewandelt und zum Guten umgestaltet wurde ¹⁰. So hat der Schächer

Vgl. Mor 1, 32, 45 (75, 547) ; 21, 3, 6 (76, 192) ; 22, 1, 2 (76, 211) ; HEz 1, 3, 8 (76, 809).

¹ HEz 1, 10, 31 (76, 898) . . . *virtus in nobis virtutem excitat, dum una alteram ad perfectionem pulsat.*

² Mor 8, 6, 10 (75, 807) ; 31, 44, 86 (76, 620) ; Ep 9, 20 (2, 54, 16/8).

³ HEz 1, 8, 8 (76, 857/8).

⁴ Vgl. unten S. 241.

⁵ Mor 30, 18, 59 (76, 556).

⁶ Mor 7, 22, 26 (75, 780) ; 29, 30, 58 (76, 510).

⁷ Mor 22, 7, 16 (76, 223) *Quo enim arbor altius ad superiora surrexit, eo ventorum vim vehementius sentit, quia quo plus quisque in bonis operibus attollitur, eo ampliori ab ore laudantium flatu fatigatur.*

⁸ Mor 12, 47, 53 (75, 1011) *Ille enim virtutibus ditatur, cuius mentem intrabit omnipotens Deus. Sed quia superbi cogitatio ab auctoris sui gratia non inhabitatur, profecto per hoc virtutibus non ditatur.*

⁹ Vgl. auch oben S. 171 ; ferner F. LIEBLANG (85), S. 53/69.

¹⁰ Mor 18, 40, 64 (76, 74) . . . *interna gratia est mutatus in cruce.* Den ausführlichen Text vgl. oben S. 171, Anm. 4.

« inspirante Deo » nach dem Schriftwort (Ro 10, 10), mit dem Herzen geglaubt zur Gerechtigkeit und mit dem Munde bekannt zum Heil ¹. Denn « als er plötzlich von der Gnade erfüllt wurde », hat er jene Tugenden erhalten, die — nach dem Zeugnis des Apostels: *Nunc autem manent fides, spes, caritas* (1 Cor 13, 13) — vornehmlich in den Herzen der Gläubigen bleiben ; und er hat sie alle am Kreuze bewahrt ². « Er hatte die fides, weil er an den Herrn glaubte, der (in seinem Reiche) regieren würde, obwohl er ihn mit sich in gleicher Weise sterben sah. Er hatte die spes, weil er um Zutritt zu seinem Reiche bat, indem er sagte: *Memento mei, Domine, dum veneris in regnum tuum* (Lc 23, 42). Er hielt auch die caritas in seinem Tode noch lebendig, weil er seinen Bruder und Miträuber, der für ein ähnliches Vergehen starb, den verübten Frevel verwies und ihm das Leben, das er erkannt hatte, verkündete mit den Worten: *Neque tu times Deum, qui . . .* (Lc 23, 40). » ³ Doch nicht nur beim Schächer am Kreuze waren diese Tugenden mit der Gnade verbunden und mit der Gnade gegeben. « Einer jeden Seele, der Gott in seinem Erbarmen vorsteht, gibt er vor allem andern die Kraft des Glaubens. » ⁴ Auch die übernatürliche Liebe wird ihr « eingehaucht » ⁵, und « jeder Gläubige erstarkt zum Vertrauen auf das ewige Leben » ⁶. So « wird unsere Schwachheit zur Hoffnung auf ein künftiges Leben gekräftigt » ⁷.

¹ Mor 18, 40, 64 (76, 74) Inspirante Deo totum illi obtulit, quod in se liberum invenit, ut iuxta hoc quod scriptum est: *Corde crederet ad iustitiam, ore confiteretur ad salutem* (Ro 10, 10).

² Ebd. In corde autem fidelium tres summopere manere virtutes testatur Apostolus dicens: *Nunc autem manent fides, spes, caritas* (1 Cor 13, 13). Quas cunctas subita repletus gratia et accepit latro, et servavit in cruce.

³ Ebd. Fidem namque habuit, qui regnaturum Dominum credidit, quem secum pariter morientem vidit; spem habuit qui regni eius aditum postulavit dicens: *Memento . . .* (Lc 23, 42). Caritatem quoque in morte sua vivaciter tenuit, qui fratrem et collatorem pro simili scelere morientem, et de iniquitate sua arguit, et ei vitam quam cognoverat praedicavit dicens: *Neque tu times Deum, qui in eadem es damnatione. Et nos quidem iuste, nam digna factis recipimus, hic vero nihil mali gessit* (Lc 23, 40/1).

Dann faßt Gregor das Gesagte zusammen: Ille qui talis ad crucem venit ex culpa, ecce qualis a cruce recedit ex gratia. Dadurch kommt erneut zum Ausdruck, daß die drei göttlichen Tugenden mit der Gnade verbunden und aus der Gnade gegeben sind.

⁴ Mor 31, 35, 74 (76, 614) Unicuique animae, cui Dominus misericorditer praesidet, ante omnia fidei fortitudinem praebet . . .

⁵ Mor 28, 22, 46 (76, 476) inspiratae caritatis.

⁶ Mor 6, 20, 36 (75, 749) Salvato ergo paupere, spem egenus recipit, quia . . . fidelis quisque ad aeternae vitae fiduciam convalescit.

⁷ Mor 6, 20, 35 (75, 749) . . . ut ad spem vitae subsequenti infirmitas nostra roboratur.

Der Glaube ist das Fundament der geheiligten Seele¹; durch ihn werden ihr in der Taufe alle Sünden nachgelassen²; ohne ihn sind die anderen Tugenden nicht möglich³. Er muß der Liebe vorausgehen, « denn niemand kann lieben, was er nicht geglaubt hat »⁴. Gregor macht sich die paulinische « Definition » des Glaubens zu eigen (Heb 11, 1 *Est autem fides sperandarum rerum substantia, argumentum non apparentium*)⁵. Darnach bezieht sich der Glaube auf unsichtbare Dinge, was durch den Ausspruch des Herrn im Fall des Apostels Thomas bewiesen wird⁶. Glauben aus Erfahrung ist nicht verdienstlich⁷. Der Heilige Geist ist es, der uns zum Glauben belebt⁸ und durch den Glauben an die unsichtbaren Dinge über das Irdische hinausführt. Wer aber im Glauben noch nicht feststeht, soll wenigstens jenen vertrauen, die Glaubenserfahrung besitzen⁹. Dieser Glaube ist übernatürlich, *fides caelestis*¹⁰. Er wird durch sein Licht zum Weg ins himmlische Reich¹¹, indem er uns die Erkenntnis des dreifaltigen Gottes schenkt¹², und wir durch ihn auch von Gott erkannt werden¹³. Durch den Glauben nehmen wir teil an der göttlichen Weisheit¹⁴ und schauen durch sein Licht¹⁵

¹ Mor 28, 9, 20 (76, 459) ... nil obstat terram intelligi animam iusti ... Sed huius terrae fundamentum fides est.

² Vgl. HEz 2, 10, 7 (76, 1062) ... quia nobis per fidem quidem omnia in baptisate peccata laxantur ...

³ Vgl. Mor 2, 46, 71 (75, 588); HEz 2, 7, 9 (76, 1018).

⁴ HEz 2, 4, 13 (76, 981) Nemo enim potest amare quod non crediderit. Zum Problem der *fides informis* vgl. HEz 1, 9, 6 (76, 872); 1, 9, 10 (76, 874); Ep 9, 152 (2, 152/3).

⁵ HEv 26, 8 (76, 1201/2); vgl. Mor 15, 16, 20 (75, 1094).

⁶ HEv 26, 8 (76, 1202). Über *motiva credibilitatis* vgl. oben S. 40, Anm. 3.

⁷ HEv 26, 1 (76, 1197) ... nec fides habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum.

⁸ Vgl. Dial 4, 1 (77, 320).

⁹ HEz 2, 9, 11 (76, 1049) Per fidem ... creditur quod non videtur; atque ... mens ad altitudinem ducitur, ut cuncta visibilia despiciat ...

Dial 4, 1 (77, 320) Quisquis ... solidus non est debet ... per Spiritum Sanctum invisibilium experimentum habentibus credere ...

¹⁰ Mor 29, 6, 12 (76, 483).

¹¹ HEz 2, 7, 6 (76, 1016) ... caelestis regni aditus patet a lumine quod acceperunt.

Vgl. HEv 2, 7 (76, 1084); HEz 2, 6, 24 (76, 1011).

¹² HEz 2, 4, 11 (76, 980) ... omnis qui ad fidem venerit, sanctae Trinitatis mysterium cognoscit.

HEz 2, 7, 1 (76, 1012) ... fides ... nobis in terris positus aperit cognitionem Dei.

¹³ HEz 1, 3, 1 (76, 806) ... per fidem ... ab omnipotenti Deo cognoscimur. Vgl. Mor 27, 12, 23 (76, 412).

¹⁴ Mor 2, 46, 71 (75, 588).

¹⁵ HEz 1, 9, 5 (76, 872); vgl. oben Anm. 11.

jene Wahrheiten, die das Licht der Vernunft uns nicht enthüllt¹. Die Belehrung im Glauben soll den Glauben festigen, der zuvor von Gott geschenkt wurde². Auch die Bekehrung der Völker zur Weisheit geschieht durch diese Weisheit³. Ein großes Geheimnis ist es darum, weshalb Gott einige Völker im Unglauben beläßt und andere zum Glauben führt⁴. Der Glaube bleibt nur so lange lebendig erhalten, als ihn gute Werke schmücken; ohne sie geht er verloren⁵. Ja, es gibt eigentlich einen doppelten Abfall von Gott, den Abfall durch den Unglauben und den Abfall durch böse, dem beibehaltenen Glauben widersprechende Werke⁶. Menschen, die den Glauben nur um der äußeren Ehre willen bekennen und so ihre Vergehen bemänteln, werden bei einer Verfolgung den Glauben verleugnen⁷. Der Glaube ist des Wachstums fähig. Bei den Anfängern ist er noch unvollkommen, bei den Fortgeschrittenen dagegen mit Zeichen und Gaben geschmückt⁸. Daß der Glaube sich mehren kann, beweist am besten der Ausspruch jenes Vaters im Evangelium (Mc 9, 23): *Credo, Domine, adiuva incredulitatem meam!* und die Bitte der Apostel (Lc 17, 5): *Adauge nobis fidem!*⁹

Auch die Sicherheit der Hoffnung wird uns geschenkt, ehe wir sie zum Heile anwenden¹⁰. Christus ist der Grund unserer Hoffnung, weil er auferstanden ist¹¹. Die Kirche erfreut sich in besonderer Weise

¹ Mor 18, 46, 74 (76, 82).

² HEv 2, 1 (76, 1082) ... ad fidem ... solidarent. Vgl. Mor 18, 40, 64 (76, 74/5).

³ Mor 18, 45, 73 (76, 81) Ad hoc ... missi sunt, ut ... viam huic sapientiae praedicando praepararent, neque ut pro ea sed per eam subiectos populos regerent.

⁴ Mor 11, 18, 29 (75, 967); 18, 40, 62 (76, 73).

⁵ Mor 25, 10, 27 (76, 338) Quibus (non fideliter viventibus) ... saepe contingit, ut ... et illud perdant quod salubriter credunt.

Vgl. Mor 27, 12, 23 (76, 412); 29, 26, 53 (76, 506); 33, 6, 12 (76, 677); HEv 39, 9 (76, 1299/1300); HEz 2, 7, 9 (76, 1018).

⁶ HEz 1, 9, 6 (76, 872) ... unusquisque a conditore suo aut fide recedit aut opere. ... nec fides sine operibus, nec opera adiuuant sine fide ...

⁷ Mor 29, 7, 14 (76, 484).

⁸ HEz 2, 8, 12 (76, 1035).

⁹ Mor 22, 20, 49 (76, 243).

¹⁰ HEv 33, 4 (76, 1241) ... spei certitudinem iam ab illo acceperat, a quo per spem etiam salutem quarebat.

¹¹ Mor 6, 21, 36 (75, 749) Erepto ... paupere egenus ad spem reducitur, quia humilis fidelium populus redemptore moriente pavore concutitur, sed resurgente solidatur.

Mor 13, 46, 51 (75, 1039) Quae esse potuit praestolatio iustorum, nisi iustos iustificans Deus, qui ad poenas humani generis sponte descenderet, et captivos mortis iustitiae suae virtute liberaret?

der Hoffnung, da ihr als dem Leibe Christi dasselbe Schicksal gewiß ist wie dem Haupte¹. Die Hoffnung darf aber nie zu vermessenem Vertrauen führen. Denn vergeblich hofft der Sünder auf Barmherzigkeit, wenn er die Gerechtigkeit nicht fürchtet; umsonst fürchtet er die Gerechtigkeit, wenn er nicht auch auf die Barmherzigkeit vertraut. Darum sind Hoffnung und Furcht stets zu verbinden², und in der Predigt soll auf beides hingewiesen werden³. Der Sünder braucht zur Reue die Hoffnung⁴, sonst müßte er verzweifeln. Die Hoffnung aber belebt ihn⁵, und durch die Frucht der Reue kann er bis zur höchsten Beschauung des innersten Lichtes gelangen⁶. Durch die Hoffnung wird die Seele zum Ewigen emporgeführt, so daß sie keine äußeren Übel mehr spürt, sondern, irdisch arm geworden, jeden Hochmut verliert⁷. So stärkt die Hoffnung den Geist, daß er vom Erdengetriebe nicht erschüttert wird⁸, und reißt ihn « nach Innen »⁹, um selber immer Größeres zu wagen¹⁰.

Das letzte Ziel erreicht die Hoffnung aber nur in der Kraft der Liebe. Diese besteht in einer Verbindung mit der Liebe Gottes selbst, dem Heiligen Geist¹¹. In der Liebe besitzen wir Gott kraft eines neuen

¹ Mor 13, 24, 27 (75, 1030) Carnis . . . eius (Christi) resurrectionem mente conspicit, atque ad spem fortiter conualescit, quia, quod in suo videt iam factum capite, sperat in eius quoque corpore . . .

² Mor 33, 12, 24 (76, 687/8); vgl. Mor 5, 32, 56 (75, 710); 16, 41, 51 (75, 1146); 20, 3, 8 (76, 139).

³ Mor 20, 5, 13 (76, 142) . . . ecclesia . . . in praedicationis serie spem miscet et metum, quatenus nec incaute de misericordia confidant nec desperate iustitiam timeant.

Vgl. Mor 25, 8, 20/1 (76, 332/3); 29, 18, 34 (76, 495) . . . non solum securitas, sed etiam timor . . . 30, 27, 83 (76, 570) . . . nihil est securius quam sub spe semper timere . . . 33, 12, 23 (76, 686).

⁴ Vgl. oben Anm. 2.

⁵ HEz 2, 7, 13 (76, 1021) . . . si de venia desperaverit misericordiam funditus perdit. Unde necesse est ut, qui per suam iniquitatem extinctus est, per spem misericordiae reviviscat.

⁶ Mor 27, 15, 30 (76, 416) . . . si ad fructum poenitentiae redeat usque ad celsitudinem contemplandae intimae lucis ascendat.

⁷ Mor 6, 22, 39 (75, 750) Spes . . . in aeternitatem animum erigit et idcirco nulla mala exterius quae tolerat sentit . . . Ad cuius spei videlicet fructum cum pauper pervenerit, omnis elatus obmutescit.

⁸ HEz 2, 5, 14 (76, 994) . . . ne concutiat fluctibus tumultuum terrenorum.

⁹ HEv 12, 1 (76, 1119) . . . spe ad interiora rapiuntur . . .

¹⁰ Mor 5, 32, 56 (75, 710) . . . spes ad maiora audenda sese erigit . . .

¹¹ HEv 30, 1 (76, 1220) Ipse . . . Spiritus Sanctus amor est. Unde et Joannes dicit: *Deus caritas est* (1 Jo 4, 8, 16). Qui ergo mente integra Deum desiderat, profecto iam habet quem amat. Neque enim quisquam posset Deum diligere, si eum quem diligit, non haberet.

Titels¹. Wir wohnen gleichsam in Gott². Der Glaube, das Gefäß der Liebe³, verbindet die Herzen der Gläubigen mit Gott⁴. Die Liebe dagegen brennt nach den Gütern, die sie durch den Glauben kennt. Aber auch die Liebe selbst ist Erkenntnis⁵. Sie ist die treibende Kraft auf Gott hin, nach dem sie sich sehnt. So steigt die Seele von allem Stolz herunter⁶ und wird von der Liebe wie von einer Hebermaschine aus der Welt hinaus in die Höhe gehoben⁷, so daß alle Welt- und Fleischeslust in ihr erstirbt⁸. Die Liebe ist die eine große Kraft der Seele⁹, die zum Guten führt und das Gute zusammenhält; sie ist, wie der Apostel sagt (Col 3, 14), das Band der Vollkommenheit¹⁰. Daher ist sie auch die Quelle aller anderen Tugenden, die Wurzel, aus der sich die Äste nähren¹¹. Die Liebe Gottes, der Gregor in eindringlichen Ermahnungen die Nächstenliebe beizählt¹², verträgt sich nicht mit der Weltliebe¹³.

¹ HEv 24, 6 (76, 1188) Quasi quidam titulus divinae possessionis est iste spiritus amoris.

² Mor 8, 45, 74 (75, 846) Omne ... quod diligimus, quasi in hoc ... habitamus.

³ Vgl. HEz 2, 10, 17 (76, 1067).

⁴ HEz 2, 4, 13 (76, 981) ... fides corda audientium in amore Deo copulat ...

⁵ Mor 16, 27, 33 (75, 1137) Electus quisque nisi Deum cognovisset utique non amaret. ... ut electi omnes eum quem fide cognoverunt videre quoque per speciem anhelent. Cuius amore flagrantest aestuant ...

Mor 27, 38, 63 (76, 437) ... qui ei per fidem inhaerent, ferventibus caritatis studiis inardescunt ...

HEv 27, 4 (76, 1206/7) ... amor ipse notitia est.

⁶ HEz 2, 1, 6 (76, 940) ... ab omni superbiae suae vertice descendens in Deo ... Vgl. Mor 28, 22, 46 (76, 476).

⁷ Mor 6, 37, 58 (75, 762) Machina ... mentis est vis amoris, quae hanc dum a mundo extrahit, in alta sustollit.

⁸ HEz 2, 2, 13 (76, 955) ... omnem in nobis voluptatem carnis arefacit. ... quia dum crescit in nobis fortitudo amoris intimi, infirmatur procul dubio fortitudo carnis.

⁹ Über Ausdrücke wie *vis*, *robur*, *fortitudo* vgl. oben Anm. 7. 8 und Mor 28, 22, 46 (76, 476); ferner Mor 4, 33, 67 (75, 673) ... quo magis in concupita Dei fortitudine convalescunt, eo a propria virtute deficiunt ...

¹⁰ Mor 28, 22, 46 (76, 476).

¹¹ HEv 27, 1 (76, 1205) Ut ... multi ... rami ex una radice prodeunt, sic multae virtutes ex una caritate generantur. ... multa per diversitatem operis, unum in radice dilectionis.

Vgl. Reg 2, 3 (77, 29).

¹² HEz 2, 7, 5 (76, 1015) ... praecepta caelestia et intellectus spiritualis non solum debent nos sursum in Dei amorem suspendere, sed etiam proximo in caritate sociare.

HEz 1, 6, 19 (76, 840) Lata quippe est caritas, quia et inimicorum dilectionem capit ... Hoc ergo nos debemus exhibere proximis, quod indignis nobis a creatore nostro conspicimus exhiberi.

Mor 22, 11, 22 (76, 226) ... custodia caritatis ... duobus modis ostendi solet,

Anders ist der Geist Christi, anders der Geist der Welt. Wer den Geist Christi hat, verachtet die Welt samt ihren Lastern¹. Der Beweis der Liebe zu Christus ist die Erfüllung seiner Gebote². In der Liebe zum Nächsten wächst die Liebe zu Gott³. Je tiefer sie sich zum Mitmenschen neigt, desto mächtiger eilt sie zur Höhe zurück⁴. Die letzte Erfüllung aber findet die Liebe in der Glückseligkeit des Himmels. Dort weichen Hoffnung und Glaube, die Liebe aber bleibt — ewig!⁵

Nicht nur die drei göttlichen Tugenden, sondern auch die sieben Gaben des Heiligen Geistes werden allen Gläubigen bei ihrer Rechtfertigung geschenkt⁶. Darum spricht Gregor von ihnen als von einer «inneren Nachkommenschaft» der begnadeten Seele, die in ihr durch das Kommen des Heiligen Geistes zugleich mit der Gnade entsteht⁷.

Obwohl Gregor öfters die einzelnen Gaben scharf voneinander trennt⁸ und sogar von einem stufenweisen Aufsteigen von der ersten

scilicet si et amicos in Deo et inimicos diligimus propter Deum. Vgl. HEv 9, 6 (76, 1108/9).

HEv 17, 1 (76, 1139) (... duo sunt praecepta caritatis Dei videlicet amor et proximi ... Vgl. Mor 2, 16, 29 (75, 570).

¹³ HEv 11, 2 (76, 1115) ... ab amore rerum corporalium aeternae vitae caritas occidit. Vgl. Mor 18, 9, 16 (76, 46/7); HEv 24, 6 (76, 1188).

¹ HEv 24, 6 (76, 1188).

² HEv 30, 1 (76, 1220) Probatio ... dilectionis exhibitio est operis ... In einem Häretiker oder Schismatiker kann keine Liebe sein, da jener die Liebe zu Gott, dieser die zum Nächsten verletzt. Vgl. Mor 18, 26, 41 (76, 59); 20, 7, 17 (76, 146/7).

³ Vgl. HEv 30, 10 (76, 1227); HEz 1, 6, 19 (76, 840); 2, 5, 5 (76, 987).

⁴ Reg 2, 5 (77, 33) ... tunc ad alta caritas mirabiliter surgit, cum ad ima proximorum se misericorditer attrahit, et quo benigne descendit ad infima, valenter recurrit ad summa.

⁵ HEz 2, 10, 17 (76, 1068) ... maior spe et fide caritas dicitur, quia postquam ad auctoris nostri speciem pervenitur, spes quidem et fides transit, sed caritas permanet. Vgl. oben S. 128/39.

⁶ Mor 9, 40, 63 (75, 895) ... per apertionem divini muneris gratiae septiformis spiritum in peccati morte iacentibus tribuit. Vgl. auch den Kontext (894/5).

Dazu Mor 1, 26, 37 (75, 544) Ex caritate ... virtutes oriuntur. Mor 23, 1, 6 (76, 253/4); 35, 8, 18 (76, 759).

⁷ Mor 1, 27, 38 (75, 544) Septem quippe nobis filii nascuntur, cum per conceptionem bonae cognitionis Sancti Spiritus septem in nobis virtutes oriuntur. Hanc namque internam prolem propheta dinumerat, cum spiritus mentem fecundat dicens: *Requiescet super eum Spiritus Domini, spiritus sapientiae* ... (Is 11, 2). Cum ergo per adventum Spiritus Sancti sapientia, intellectus, consilium, fortitudo, scientia, pietas ac timor Domini unicuique nostrum gignitur, quasi mansura posteritas in mente propagatur, quae supernae nostrae nobilitatis genus eo ad vitam longius servat, quo amor aeternitatis sociat.

⁸ Vgl. besonders Mor 1, 32, 44 (75, 547) ... virtutes singulae iuxta modum proprium (alias: propriam) mentem pascunt. Et bene dicitur: *Unusquisque in*

bis zur letzten Gabe spricht ¹, so sind nach ihm die Gaben doch wieder derart aufeinander angewiesen, daß die eine ohne die andere geradezu unnützlich erscheint ². Darum wird man mit Recht die Ansicht vertreten dürfen, daß alle sieben Gaben des Heiligen Geistes nach der Lehre Gregors nicht nur auf Christus ³ und der Gesamtkirche ruhen ⁴, sondern auch jedem gerechtfertigten Menschen, zugleich mit der Gnade der Gotteskindschaft und den drei göttlichen Tugenden, von Anfang an in der vollen Siebenzahl verliehen werden ⁵. Was im Alten Testament der Dekalog war, die Norm für das sittliche Handeln, das sind im

die suo (Jb 1, 4). Dies enim uniuscuiusque filii est illuminatio uniuscuiusque virtutis. . . . alium diem habet sapientia, alium intellectus, alium . . . Neque enim hoc est sapere quod intelligere; quia multi aeterna quidem sapiunt, sed haec intelligere nequaquam possunt. Sapientia ergo in die suo convivium facit, quia . . . Intellectus in die suo convivium parat Nach diesem Text könnte man glauben, daß die Gabe der Weisheit dem Menschen ohne die Gabe des Verstandes gegeben sein könnte usw.

¹ HEz 2, 7, 7 (76, 1016/7) Septem gradibus . . . ascenditur primus ascensionis gradus est timor Domini, secundus pietas, tertius . . . Quia igitur per timorem surgimus ad pietatem, per pietatem ad scientiam ducimur, per scientiam ad . . . , septem gradibus . . . ascendimus.

Vgl. auch Mor 22, 20, 50 (76, 243/4).

² In Mor 1, 32, 45 (75, 547) schreibt Gregor im Anschluß an den S. 202, Anm. 8, teilweise zitierten Text: Sed illud in hoc filiorum convivio perscrutandum video, quod semetipsos invicem pascunt. Valde enim singula quaelibet virtus destituitur, si non una alii virtus virtuti suffragetur. Minor quippe est sapientia, si intellectu careat; et valde inutilis intellectus est, si ex sapientia non subsistat; quia cum altiora sine sapientiae pondere penetrat, sua illum levitas gravius ruiturum levat. Vile est consilium, cui robor fortitudinis deest . . . et valde fortitudo destruitur, nisi per consilium fulciatur . . . Nulla est scientia, si . . . Dazu noch Mor 1, 33, 46 (75, 548). In trefflicher Weise macht A. MITTERER (96), S. 555, darauf aufmerksam, daß demnach gerade jene Stelle, die auf den ersten Blick gegen einen Konnex der Gaben spreche, in Wirklichkeit ein Beleg für denselben sei.

Vgl. auch HEz 2, 7, 7 (76, 1017) Est enim timor Domini in mente. Sed qualis est iste timor, si cum eo pietas non est? . . . Ut ergo vera et ordinata sit pietas, ad gradum est alium sublevanda, id est ad scientiam . . . Scientia ergo nostra crescat ad fortitudinem . . .

³ HEz 2, 7, 7 (76, 1016) Quam septiformem gratiam Isaias in ipso nostro capite, vel in eius corpore quod nos sumus, enumerans . . .

⁴ Mor 9, 11, 13 (75, 866) . . . ecclesia universalis . . . quae . . . dona in se septiformis gratiae Spiritus continet . . .

Mor 35, 8, 18 (76, 759) . . . universalis ecclesia . . . plena septiformis gratiae Spiritu . . .

⁵ Wenn Gregor in Mor 29, 31, 74 (76, 519) schreibt, daß nur Christus alle operationes Sancti Spiritus zugleich gehabt habe, so bezieht sich diese Stelle, trotz des mehrsinnigen Ausdrucks « omnis virtus Spiritus septiformis gratiae », wie der Zusammenhang zeigt, nicht auf die sieben Gaben des Heiligen Geistes, sondern auf die gratiae gratis datae. Dazu oben S. 145/65.

Neuen Testament die sieben Gaben des Heiligen Geistes¹. Einige weitere Texte² geben den leisen Anlaß zur Vermutung, die sieben Gaben des Heiligen Geistes möchten nach Gregor nur vorübergehend, also nach Art einer aktuellen Gnade in den Menschen wirksam sein. Aber wenn Gregor dann von der Verlierbarkeit dieser Gaben spricht und dabei in seelsorglich feiner Weise erklärt, daß sie manchmal äußerlich absterben³, im Grunde der Seele hingegen völlig unberührt weiterleben können⁴, so erhellt daraus, daß die Gaben des Heiligen Geistes eine bleibende — allerdings auch verlierbare — tugendähnliche Wirklichkeit und nicht nur vorübergehende Akte in der Seele des Menschen sind. Darum stellt Gregor die sieben Gaben des Heiligen Geistes gewissermaßen auf die gleiche Ebene mit den drei göttlichen Tugenden, indem er die ersten mit den sieben Söhnen Jobs, die andern mit seinen drei Töchtern vergleicht⁵. Die Söhne und Töchter waren nach ihrer Gewohnheit im Hause des Erstgeborenen zu einem Gastmahl versammelt. Da kam durch die Veranlassung des Teufels von der Wüste her ein plötzlicher Windstoß, erschütterte die vier Ecken des Hauses, so daß dieses einstürzte und die Söhne und Töchter erschlug⁶. Wie aber diese nur dem Fleische nach starben, « durch das verborgene Leben der Seele »⁷ dagegen weiterlebten, so ungefähr — und das ist der interessante Vergleich, den Gregor zieht — leben auch die sieben Gaben des Heiligen Geistes und die drei göttlichen Tugenden unversehrt in der Seele drin wurzelhaft weiter, obwohl die gezeugten Tugenden — gemeint sind vielleicht die Tugendakte — plötzlich vernichtet (verdunkelt) werden (obruuntur genitae in corde virtutes), wenn eine heftige Versuchung sie

¹ HEv 24, 4 (76, 1186) In Veteri Testamento omnis operatio per decalogi mandata praecipitur, in Novo autem eiusdem operationis virtus per septiformem gratiam Sancti Spiritus multiplicatis fidelibus datur.

² Vgl. Mor 22, 20, 50 (76, 243/4) ; 35, 8, 15 (76, 758) ; 35, 16, 42 (76, 773) ; HEv 24, 4 (76, 1186).

³ Das ist übrigens nach der Auffassung Gregors wieder eine Gnade Gottes. Denn der Mensch ist leicht versucht, die Überfülle von Gnaden und Tugenden in stolzer Selbstverständlichkeit hinzunehmen und als sein Verdienst zu betrachten. Wird er aber durch eine göttliche Prüfung gleichsam sich selbst überlassen, so daß er die hohen Gaben nicht mehr fühlt, sondern in sich statt Weisheit eine große Torheit, statt Verstand Stumpfheit usw. verspürt, so weiß er nachher die Gaben des Heiligen Geistes wieder besser zu schätzen und wird sie um so gefestigter erhalten, als er in Demut ihre Bedeutung einsah, da er sie scheinbar verloren hatte. Vgl. Mor 2, 49, 78/9 (75, 593/4).

⁴ Mor 2, 49, 78/9 (75, 593/4). Vgl. A. MITTERER (96), S. 556.

⁵ Vgl. Mor 1, 27, 38 (75, 544) ; 1, 32, 44 (75, 547) ; 1, 33, 46 (75, 548) usw.

⁶ Jb 1, 4. 12/3. 18/9.

⁷ Mor 35, 16, 36 (76, 770) ... in occulta animarum vita ...

für einen Augenblick fast wie verwirrt¹. Deshalb, schreibt Gregor, müsse man für jede einzelne der sieben Gaben Gott das Opfer des Gebetes darbringen, damit sie keinen Schaden nehmen². Mag Gregor auch sachlich zwischen dem, was die Scholastik später *habitus* und *actus virtutis* nannte, noch keine klaren Unterscheidungen gemacht haben, die hauptsächlichsten Linien wenigstens, die dazu führten, sind bei ihm deutlich vorhanden.

Große Schwierigkeiten bereitet die Beantwortung der Frage, ob Gregor neben den drei göttlichen Tugenden und den sieben Gaben des Heiligen Geistes noch die Existenz übernatürlicher, eingegossener Kardinaltugenden kennt. F. LIEBLANG³ urteilt darüber optimistisch. Nach ihm ist es eine sichere Lehre Gregors, daß « alle Tugenden, nicht nur die göttlichen, sondern auch die sittlichen », vorab « die Kardinaltugenden . . . übernatürlich, eingegossen » sind, « so daß sie ihrem Wesen nach in der Seele des Gerechtfertigten etwas anderes sind als die natürlichen Tugenden der Klugheit, der Mäßigung, der Tapferkeit und der Gerechtigkeit »⁴. Als Beweis führt F. LIEBLANG⁵ zwei Stellen aus Gregor an: . . . *his quattuor virtutibus cor infunditur* . . .⁶ und *Donum . . . Spiritus, quod in subiecta mente ante alia prudentiam, temperantiam, fortitudinem, iustitiam format* . . .⁷. Ähnlicher Auffassung scheint auch J. STELZENBERGER⁸ zu sein, der die nämlichen Texte zitiert und behauptet, daß die Kardinaltugenden nach Gregor besondere Gaben des Heiligen Geistes seien.

Auf den ersten Blick mag die Wendung *his quattuor virtutibus cor infunditur* den Leser wirklich verblüffen; ob sie aber die Auffassung

¹ Mor 2, 49, 79 (75, 594) *Eversa igitur domo moriuntur filii, quia turbata in tentatione conscientia ad utilitatem propriae cognitionis raptim et in momento temporis obruuntur genitae in corde virtutes. Qui profecto filii intus per spiritum vivunt, dum exterius carne moriuntur, quia videlicet virtutes nostrae tentationis tempore etsi in momento turbatae ab status sui incolumitate deficiunt, per intentionis tamen perseverantiam integrae in mentis radice subsistunt. Cum quibus etiam tres sorores occumbunt . . .*

Vgl. Mor 35, 16, 36 (76, 769/70).

² Mor 1, 35, 48 (75, 549) *Holocaustum per singulos filios offerimus, cum pro unaquaque virtute Domino hostiam nostrae precis immolamus: ne sapientia elevet, ne intellectus . . . aberret . . .*

³ F. LIEBLANG (85), S. 50/1. 89.

⁴ Ebd. S. 50/1.

⁵ Ebd. S. 51, Anm. 195.

⁶ Mor 2, 49, 76 (75, 592).

⁷ Mor 2, 49, 77 (75, 592).

⁸ J. STELZENBERGER (133), S. 374/6.

begründen kann, daß die Kardinaltugenden übernatürlich und eingegossen seien, ist mehr als zweifelhaft. Um diese Stelle und namentlich das Wort *infunditur* richtig zu verstehen, muß man den ganzen Zusammenhang ins Auge fassen. Gregor handelt von jenem Hause, in dem die Söhne und Töchter des Job zum Gastmahl beisammen waren, und das, auf die Veranlassung des bösen Feindes hin, von einem plötzlichen Sturmwind an den vier Ecken ergriffen und umgeworfen wurde. Wie schon gesagt ¹, bedeuten für Gregor Jobs Söhne und Töchter die sieben Gaben des Heiligen Geistes und die drei göttlichen Tugenden. Die vier Ecken des Hauses, auf denen das ganze Gebäude ruht, setzt er nun mit den vier Kardinaltugenden gleich, indem er schreibt: *In quattuor vero angulis domus ista consistit, quia nimirum solidum mentis nostrae aedificium, prudentia, temperantia, fortitudo, iustitia sustinet. In quattuor angulis domus ista subsistit, quia in his quattuor virtutibus tota boni operis structura consurgit* ². Dann fährt er allerdings etwas unvermittelt weiter: *Unde et quattuor paradisi flumina terram irrigant, quia dum his quattuor virtutibus cor infunditur, ab omni desideriorum carnalium aestu temperatur* ³. Mit den beiden Ausdrücken *irrigare* und *infundere* verbindet Gregor ein hübsches Wortspiel. Der Vergleich zu den vier Paradiesesflüssen ergibt sich wohl einfach aus der Analogie zu den vier Ecken des Hauses ⁴. Die Stelle selbst gemahnt an Ambrosius, *De paradiso* ⁵, und ist vielleicht, wenn auch unbewußt ⁶, direkt aus ihm entlehnt. Bedenkt man noch, daß Ambrosius der stoischen Philosophie nahe stand

¹ Oben S. 204.

² Mor 2, 49, 76 (75, 592).

³ Ebd.

⁴ Vgl. HEz 1, 3, 7/8 (76, 808/9), wo Gregor die vier Kardinaltugenden in Parallele zu den vier Himmelsrichtungen setzt, nach denen hin das Evangelium verkündet wurde.

⁵ Ambrosius, *De paradiso*, liber unicus, cap. 3, 12/8 (bei J. P. MIGNE, Bd. 14, S. 279/82; im CSEL, Bd. 32, Teil 1, S. 272/7).

Vgl. insbesondere 3, 14: *Ex hac igitur anima quae culta est, non ex ea quae inculta fons iste procedit, ut irriget paradysum, hoc est, quaedam diversarum fruteta virtutum, quarum sunt quattuor initia in quae sapientia ista (kurz vorher sagt Ambrosius: fons dicitur sapientia Dei) dividitur. Quae sunt quattuor initia virtutum, nisi unum prudentiae, aliud temperantiae, tertium fortitudinis, quartum iustitiae? (Plato, Politeia, 4). Quae etiam sapientes istius mundi ex nostris assumpta, in suorum scripta librorum transtulerunt. Itaque sicut fons sapientiae, ita etiam flumina ista quattuor quaedam ex illo fonte manantia sunt fluenta virtutum.*

Dazu 3, 18: *In his ergo fluminibus quattuor virtutes principales quattuor exprimuntur, quae veluti mundi istius incluserunt tempora.*

Siehe auch Philo von Alexandrien, *Libri legum allegoricarum*, lib. 1, 63/89.

⁶ Vgl. oben S. 41/2.

und gerade in seiner Schrift, *De paradiso*, sich ganz an Philo von Alexandrien anlehnt, so wird man die fragliche Wendung Gregors mit aller Vorsicht etwa übersetzen: « Und darum auch sind es vier Flüsse des Paradieses, welche die Erde bewässern, weil das menschliche Herz, während es von den genannten vier Tugenden übergossen wird, von jeglicher Hitze fleischlicher Gelüste Linderung erfährt. » Der Gedanke Gregors ist wohl der: Wie die Flüsse das Land der Erde bewässern, damit es von der heißen Sonne nicht versengt werde, so berieseln auch die Kardinaltugenden das menschliche Herz, damit die Glut der Leidenschaft das rechte Maß nie übersteige. Ob Gregor, gemäß der Auffassung Lieblangs, weiterdachte und darum bewußt den Ausdruck *infunditur* wählte — in der Parallele bei Ambrosius findet sich das Verbum *irrigare* mehrmals, das Verbum *infundere* dagegen nicht —, um den übernatürlichen Charakter der Kardinaltugenden zu kennzeichnen, läßt sich aus dieser Stelle allein wohl nicht entscheiden. Nur ein Vergleich mit anderen Texten könnte die nötige Klarheit schaffen.

Leider ist auch die zweite von Lieblang erwähnte Belegstelle unklar. Sie lautet im Zusammenhang zitiert: *Donum quippe Spiritus, quod in subiecta mente ante alia prudentiam, temperantiam, fortitudinem, iustitiam format, eandem mentem ut contra singula quaeque tentamenta erudiat, in septem mox virtutibus temperat: ut contra stultitiam sapientiam, contra hebetudinem intellectum, contra . . . superbiam det timorem*¹. Die Hauptschwierigkeit liegt bei der Interpretation des Ausdruckes *formare*. Wenn *formare* an dieser Stelle die Bedeutung von neu-bilden, schaffen, hervorbringen hat, dann steht es formell und sachlich ungefähr auf der gleichen Stufe wie das nachfolgende *dare*, so daß Gregor, wie Lieblang sagt, bereits die Auffassung vertreten würde, die vier Kardinaltugenden seien der gerechtfertigten Seele des Menschen als übernatürliches Geschenk des Heiligen Geistes eingegossen. Bedeutet *formare* aber soviel, wie etwas bereits Vorhandenes bilden, gestalten, formen, veredeln, dann liegt Gregors Lehre bezüglich der Kardinaltugenden in der Nähe jener Ansicht, die F. LIEBLANG² des bestimmtesten ausschließt, daß nämlich die natürlich erworbenen Tugenden des Menschen « lediglich . . . in eine übernatürliche Seinsweise erhoben werden ». Aprioristisch läßt sich die Sache nicht entscheiden, weil das Wort *formare* bei Gregor in beiden Bedeutungen vorkommt. Würde es sich

¹ Mor 2, 49, 77 (75, 592).

² F. LIEBLANG (85), S. 50.

hier um die drei göttlichen Tugenden handeln, dann müßte, der sonstigen Lehre Gregors entsprechend, unbedingt die erste Interpretationsart bevorzugt werden. Hinsichtlich der Kardinaltugenden aber fehlt es an eindeutigen Stellen, die eine klare Schlußfolgerung erlauben.

Im letzten Buch der Mor schreibt Gregor ¹, und zwar im Gegensatz zu den Tugenden der Weltweisen : « . . . der Geist der siebenförmigen Gnade vollendet alle, die er erfüllt hat, und er gewährt nicht nur die Kenntnis der Dreifaltigkeit, sondern auch das Wirken der vier Tugenden, nämlich (das Wirken) der Klugheit, der Mäßigung, der Tapferkeit und der Gerechtigkeit. » ² Wenige Kapitel später liest man, mitten in einer Aufzählung über die Zahlen, welche vollkommen sind : « Die Siebenzahl (in der Heiligen Schrift) ist vollkommen, weil jedes gute Werk durch den Geist mittels der sieben Kräfte ausgeführt wird, so daß sowohl der Glaube als auch die Werke zusammen vollendet werden. » ³ In den HEv steht überdies der Satz : « Im Alten Testament wird alles Wirken durch die Gebote des Dekalogs vorgeschrieben ; im Neuen Testament hingegen wird die Kraft zu diesem nämlichen Wirken durch die siebenförmige Gnade des Heiligen Geistes den Gläubigen gegeben. » ⁴ Wenn Lieblang aus dieser Sprachweise Gregors — F. LIEBLANG ⁵ faßt sie zusammen : « Durch die siebenförmige Gnade wird die Kraft zum Wirken gegeben » ; « jedes gute Werk wird durch den Geist mittels der sieben Kräfte gewirkt », und so werden « der Glaube sowohl als die Werke vollendet » ; « der Geist der siebenförmigen Gnade gewährt das Wirken der vier Tugenden » — wenn Lieblang also daraus den Schluß zieht, daß die sieben Gaben des Heiligen Geistes « das übernatürliche sittliche Tugendwirken ermöglichen », indem « sie die Seele so bereiten, daß die sittlichen Tugenden in ihrer übernatürlichen Eigenart zur Wirksamkeit gelangen, mit anderen Worten, Äußerungen des neuen Lebens- und Tätigkeitsprinzips sind » ⁶, so ist diese Folgerung reichlich gewagt, insofern die

¹ Vgl. zum Folgenden F. LIEBLANG (85), S. 87/9.

² Mor 35, 8, 15 (76, 758) . . . quia quos Spiritus gratiae septiformis repleverit, perfecit, eisque non solum Trinitatis notitiam, sed etiam virtutum quattuor, id est prudentiae, temperantiae, fortitudinis atque iustitiae operationem praebet.

³ Mor 35, 16, 42 (76, 773) Septenarius in ea (scil. Scriptura Sacra) perfectus est, quia omne opus bonum septem per Spiritum virtutibus (alias : per septem Spiritus Sancti virtutes) agitur, ut et fides simul et opera consummentur.

⁴ HEv 24, 4 (76, 1186) . . . in Veteri Testamento omnis operatio per Decalogi mandata praecipitur ; in Novo autem eiusdem operationis virtus per septiformem gratiam Sancti Spiritus multiplicatis fidelibus datur.

⁵ F. LIEBLANG (85), S. 88.

⁶ Ebd. S. 88/9.

sittlichen Tugenden, besonders die Kardinaltugenden, wie Lieblang auch in diesem Zusammenhang erneut versichert ¹, ihrem Wesen nach wirklich etwas Übernatürliches sein sollen. Denn es ist zum mindesten schwer verständlich, warum die übernatürlichen Kardinaltugenden ihre Wirkkraft erst durch die sieben Gaben des Heiligen Geistes erhalten sollen. Das wären doch *virtutes* ohne *virtus*. Einfacher wäre es wohl zu sagen: die Gaben des Heiligen Geistes verleihen den natürlich erworbenen Tugenden eine höhere, verdienstliche Wirkweise; die göttlichen Tugenden hingegen, die ihrem Wesen nach schon selber übernatürlich sind, werden durch die Gaben des Heiligen Geistes in ihrer Tätigkeit gesteigert und vervollkommnet, wie überhaupt alle Werke der Tugend und der Gnade durch sie zur letzten Vollendung gelangen. Das paßt auch zu jener anderen Stelle, wo Gregor das innige Zusammenwirken der drei göttlichen Tugenden und der sieben Gaben des Heiligen Geistes hervorhebt, ohne aber die Kardinaltugenden ² zu nennen. « Es haben in uns die sieben Söhne (Jobs) », so schreibt Gregor, « ohne Zweifel ihre drei Schwestern bei sich, weil diese Gaben alles, was sie an Kraftvollem wirken, mit Hoffnung, Glaube und Liebe verbinden. Auch gelangen die sieben Söhne nicht zur Vollkommenheit, wenn sich nicht alles, was sie schaffen, im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe vollzieht. » ³ Desgleichen paßt zu den obigen Darlegungen auch ein Text der HEz ⁴, der, trotz seines Einbaues in das Tugendleben der Gläubigen, die Merkmale seiner stoischen Herkunft noch nicht ganz verleugnet hat, und überhaupt nicht den entferntesten Anhaltspunkt dafür bietet, daß es im gerechtfertigten Menschen übernatürliche, eingegossene Kardinaltugenden gebe. Endlich versteht man auf diese Weise besser, warum Gregor die Kardinaltugenden, die er mit den vier Ecken des vom Sturmwind erfaßten Hauses vergleicht — offenbar sind die Kardinaltugenden die schwächsten Tugenden im Menschen, daß der böse

¹ F. LIEBLANG (85), S. 88, mit Verweis auf S. 50.

² Es ist allerdings festzuhalten, daß die Kardinaltugenden an dieser Stelle, Mor 1, 27, 38 (75, 544), nicht in die Allegorie Gregors hineinpassen; aber auch später, wo die Kardinaltugenden erwähnt werden, ist von einem Konnex zwischen den göttlichen Tugenden, den Gaben des Heiligen Geistes und den Kardinaltugenden nicht die Rede.

³ Mor 1, 27, 38 (75, 544) Sed habent in nobis septem filii tres procul dubio sorores suas, quia quidquid virile hi virtutum sensus faciunt, spei, fidei, caritatieque coniungunt. Neque enim ad denarii perfectionem septem filii perveniunt, nisi in fide, spe et caritate fuerit omne quod agunt.

⁴ HEz 2, 10, 18 (76, 1068/9).

Feind bei ihnen angreift —, einfach zusammenbrechen läßt, ohne daß sie, wie die göttlichen Tugenden und die Gaben des Heiligen Geistes, im Verborgenen der Seele weiterleben¹. Würden sie mit den eingegossenen Tugenden auf gleicher Stufe stehen, dann hätte Gregor, so müßte man meinen, bei seiner hohen Fähigkeit zu allegorisieren, doch auch für die Kardinaltugenden einen Ausweg gefunden.

Zum Abschluß dieser Darlegungen über die fragliche Lehre Gregors von den übernatürlichen Kardinaltugenden sei noch ausdrücklich hervorgehoben, daß es einzig darum ging, die Schwierigkeiten des positiven Lösungsversuches, wie er von Lieblang begründet wurde, deutlich aufzuzeigen. Die Möglichkeit aber, daß Gregor bereits in etwa an übernatürliche, eingegossene Kardinaltugenden dachte, ist damit nicht ausgeschlossen. Gesagt ist nur, daß die Texte, wie sie vorliegen, keinen eindeutigen Beweis vermitteln. Die theologischen Gedankengänge von der Unzulänglichkeit und inneren Unmöglichkeit der übernatürlichen Wirkungsweise einer bloß natürlichen Tugend als Mittel zur Erreichung des übernatürlichen Zieles gehören doch einer späteren Zeit an und können darum bei Gregor kaum gefunden werden. Wahr ist allerdings, daß Gregor die Gnade und das Gnadenhafte überhaupt, insbesondere die verdienstlichen Tugendakte, wobei die sittlichen Tugenden eine besondere Rolle spielen, äußerst stark betont und nur sehr ungern von natürlich erworbenen Tugenden und natürlich guten Werken ohne die Gnade spricht. Aber wenn nach Gregor² auch das gesamte Frömmigkeitsleben aus der Gerechtigkeit hervorwächst, wie die Äste aus einem Wurzelstock³, und wenn seine tiefste Begründung für jenes Wort des heiligen Paulus: *gratia eius in me vacua non fuit* (1 Cor 15, 10) letztlich auch lautet: « Weil die Werke der Tugenden vollends im Herzen hervorgebracht werden, damit auch durch die freie Entschließung⁴ die Tat folge, der nach diesem Leben die ewige Vergeltung entspricht »⁵, so ist

¹ Vgl. Mor 2, 49, 76/9 (75, 592/4); ferner oben S. 204/5.

² Vgl. zum Folgenden F. LIEBLANG (85), S. 50.

³ Mor 19, 23, 38 (76, 123) *Quia tunc est apud Deum oblatio verae rectitudinis, cum de radice iustitiae prodeunt rami pietatis.*

⁴ Vgl. dazu die treffliche Bemerkung, die F. LIEBLANG (85), S. 89, macht, daß das übernatürliche Tugendwirken nicht gegen den Willen des Menschen geschieht, sondern in engstem Zusammenhang mit ihm. Der Mensch besitzt die Tugenden als seine eigenen, wie er auch das übernatürliche Leben als sein eigenes Leben besitzt.

⁵ Mor 18, 40, 63 (76, 73) *Hinc (Paulus) de semetipso iterum loquitur, dicens: Gratia Dei sum id quod sum (1 Cor 15, 10). Ex cuius nimirum aspiratione gratiae, quia virtutum opera protinus in corde generantur, ut ex libero quoque arbitrio*

damit in Wirklichkeit noch nicht gesagt — sondern höchstens eingeschlossenerweise angedeutet —, daß die Kardinaltugenden und die sittlichen Tugenden wesentlich übernatürlich und eingegossen seien. Schließlich darf man auch nicht vergessen, daß Gregor das Tugendsystem lange nicht derart ausgebaut und ausgeklügelt hat, wie sein klassisches System der Laster¹. Möge es andern gelingen, vorab durch eine lückenlose Zusammenstellung und peinliche Auswertung sämtlicher Texte Gregors über die sittlichen Tugenden, noch etwas mehr Licht auf diese wichtige und hier nur negativ beantwortete Frage zu werfen.

5. Die sittlichen Tugenden im einzelnen

Die spezielle Behandlung der drei göttlichen Tugenden und der sieben Gaben des Heiligen Geistes kann nach den gründlichen und sich gegenseitig ergänzenden Arbeiten von F. LIEBLANG² und A. MITTERER³ übergangen werden, zumal der vorausgehende Abschnitt über die Lehre Gregors von den eingegossenen Tugenden und Gaben mit dem Nachweis aller wichtigen Texte und Stellen bereits genügend Einblick gewährt. Dafür bedürfen die einzelnen sittlichen Tugenden noch einer zusammenfassenden Darstellung, denn die grundlegende Veröffentlichung von G. J. TH. LAU⁴, der die moralischen Belange bei Gregor wenigstens kurz berücksichtigt, ist nur noch schwer erhältlich, und die einschlägige Schrift von P. SCHULZE⁵ trennt die sittlichen Tugenden nicht mit überzeugender Klarheit von den sieben Gaben des Heiligen Geistes.

Außer der wichtigen Stelle im zweiten Buch der Mor⁶ schreibt Gregor verhältnismäßig wenig von den vier Kardinaltugenden.

Am ausführlichsten behandelt er die Gerechtigkeit. Nur ist es manchmal schwer zu entscheiden, was Gregor beschreiben will, die Kardinaltugend der Gerechtigkeit oder die Lebensweise des Gerechten, d. h. den Zustand der Gerechtigkeit oder Heiligkeit. Denn die Heilig-

subsequatur actio, cui post hanc vitam retributio aeterna respondeat, illico adiecit: *Et gratia eius in me vacua non fuit* (ebd.).

¹ Vgl. P. SCHULZE (121), S. 14/22.

² F. LIEBLANG (85) handelt ausführlich über die drei göttlichen Tugenden, S. 53/81, und die sieben Gaben des Heiligen Geistes, S. 82/99.

³ A. MITTERER (96) widmet in seinem Artikel: «Die sieben Gaben des Heiligen Geistes nach der Väterlehre» dem heiligen Gregor die S. 551/8.

⁴ G. J. TH. LAU (77), S. 527/41; vgl. auch S. 459/65, S. 497/505.

⁵ P. SCHULZE (121), S. 18/22.

⁶ Mor 2, 49, 76/7 (75, 592/3); vgl. oben S. 205/11.

keit umfaßt auch die Gerechtigkeit und besteht zudem im « gerechten » Verhältnis der Abhängigkeit des Menschen von Gott.

« Die menschliche Gerechtigkeit ist im Vergleich zur Gerechtigkeit Gottes Ungerechtigkeit, wie auch der Schein einer Ampel im Strahlenlicht der Sonne finster wird. »¹ Trotzdem ist die Gerechtigkeit der Ruhm eines Menschen. « Sie schützt ihn vor dem Tode wie das Kleid vor Frost. »² Gerechte Menschen prüfen täglich genau, « was sie Gott und was sie dem Nächsten schulden. Sie entflammen sich zu guter Tat und tadeln sich ihrer bösen Werke. »³ So ruft die Gerechtigkeit, die nicht in Ruhm oder Gewinnsucht besteht, zum Kampf gegen alles Unrecht auf⁴. Aber sie kämpft mit Mitgefühl, nicht mit Verachtung. Mag sich der Gerechte auch über die Sünde empören, immer bleibt er sich der eigenen Schwäche bewußt, und wenn er äußerlich strenge tadelt, so leidet er innerlich mit⁵. Allerdings ist es schwer, in der Gerechtigkeit milde zu bleiben und in der Milde nicht von der Gerechtigkeit zu weichen⁶. Darum müssen die Ströme der Barmherzigkeit stets an der Quelle der Gerechtigkeit entspringen⁷.

Als Regel der Klugheit macht sich Gregor das Herrenwort (Mt 10, 16) zu eigen : *Estote prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae!*⁸ Neben der lauterer Einfalt der Tauben braucht es auch etwas von der listigen Schlaueit der Schlangen, sonst kann sich die

¹ Mor 5, 37, 67 (75, 717) *Humana iustitia divinae iustitiae comparata iniustitia est, quia et lucerna . . . in solis radio posita tenebratur.*

Vgl. Mor 9, 2, 2 (75, 859) ; 9, 18, 28 (75, 875) ; 17, 15, 21 (76, 21) ; 21, 20, 32 (76, 208).

² Mor 14, 35, 42 (75, 1061) *Gloria . . . uniuscuiusque iustitia est. Sicut vero vestimentum tegit a frigore, ita iustitia munit a morte.*

³ Mor 19, 22, 35 (76, 119/20) . . . *quid Deo, quid proximo debeant solerter aspiciunt, atque ad agenda bona se vehementer accendunt et de perpetratis malis districte redarguunt.*

⁴ Mor 9, 25, 38 (75, 879) . . . *terrena praemia appetunt . . . si spes nummi subtrahitur, a defensione . . . iustitiae cessatur.* Mor 31, 28, 56 (76, 605) . . . *debemus pro defensione iustitiae nosmetipsos obicere, et perversis ad iniusta erumpentibus, etiam cum ab eis non quaerimur, obviare.*

⁵ HEv 34, 2 (76, 1246) *Vera iustitia compassionem habet, falsa iustitia indignationem, quamvis et iusti soleant recte peccatoribus indignari.*

Mor 11, 27, 38 (75, 970) . . . *suae infirmitatis conscii, . . . etsi exterius saeviendo, tamen interius compatiendo reprehendunt.*

⁶ Mor 1, 12, 16 (75, 534).

⁷ Mor 19, 23, 38 (76, 122) *Ille . . . agit quae pia sunt, qui scit prius servare quae iusta, ut collatus in proximos rivus misericordiae de iustitiae fonte ducatur.*

⁸ Mor 1, 2, 2 (75, 529).

Unschuld nicht behaupten¹. Übergroße Klugheit hingegen ist nicht recht, da sie zur Sünde neigt². Menschen dieser Art wollen klüger als andere scheinen und reden leicht einfältig. Darum die Mahnung des Apostels (Ro 12, 3): *Non plus sapere quam oportet sapere!*³ « Heilige Männer dagegen brauchen ihre Geisteskraft, um ihrer eigenen Schwäche bewußt zu werden, und erstarken an dieser Erkenntnis. »⁴

Zum wahren Starkmut wird der harte Sinn des Menschen durch das Feuer der Liebe umgeschmolzen⁵, denn « anders ist die Stärke der Guten als die Stärke der Bösen »⁶. Die Guten sind stark, indem sie das Fleisch besiegen und den Gelüsten des eigenen Willens mutig begegnen, die Gier nach Lebensgenuß erlöschen und die Härten dieser Welt im Hinblick auf die ewige Belohnung lieben. Sie sind stark, weil sie die Schmeichelreden des Wohlstandes verachten und in ihrem Herzen die Furcht vor dem Schweren überwinden⁷. Daraus erhellt, daß sich die Tapferkeit nur im Widerwärtigen zeigt, so daß die Geduld ihre erste Frucht ist⁸. Der Starkmut gibt den Christen die Kraft zur erfolgreichen Verteidigung des Glaubens⁹. Der Erzmärtyrer Stephanus ist ihnen

¹ Mor 1, 2, 2 (75, 529). *Utraque enim (Dominus) necessario in admonitione coniunxit, ut et simplicitatem columbae astutia serpentis instrueret, et rursus serpentis astutiam columbae simplicitas temperaret.*

Ebd. . . . dum cauti esse per rectitudinem nesciunt, nequaquam innocentes persistere per simplicitatem possunt . . .

Zur Würdigung der Klugheit vgl. auch Ep 11, 43 (2, 316, 21/3).

² Mor 17, 19, 28 (76, 24) zu Jb 26, 3 (*et prudentiam tuam ostendisti plurimam*) : *Omnis cui prudentia recta est, plurima non est . . . Cui vero est plurima, non est recta, quia dum ultra modum tenditur, in quolibet latere culpae declinatur.*

³ Ebd. *Prudentiam vero suam plurimam ostendunt, qui videri prae aliis prudentiores appetunt. Unde fit plerumque, ut cum moderate sapere nesciunt, etiam fatua loquantur.*

⁴ Mor 22, 4, 7 (76, 216) *Sancti . . . viri ingenii . . . virtutem ad cognoscendam propriam infirmitatem dirigunt atque ex infirmitatis suae melius cognitione conualescunt.*

⁵ Mor 18, 28, 45 (76, 61) *Quia mens superni amoris igne liquefacta ad veram fortitudinem commutatur . . .*

⁶ Mor 7, 21, 24 (75, 778) . . . *alia iustorum atque alia est fortitudo reproborum.*

⁷ Ebd. *Iustorum quippe fortitudo est carnem vincere, propriis voluntatibus contraire, delectationem vitae praesentis extinguere, huius mundi aspera pro aeternis praemiis amare, prosperitatis blandimenta contemnere, adversitatis mecum in corde superare.*

⁸ Mor 5, 16, 23 (75, 697) *Fortitudo autem nonnisi in adversitate ostenditur, unde et mox post fortitudinem patientia subrogatur. Vgl. als Beispiel Ep 8, 24 (2, 26, 1).*

⁹ HEz 1, 7, 15 (76, 847) . . . *in fide . . . ita ad tenendum fortes sunt, ut adversis quibusque resistere valeant, . . . etiam perversa loquentes impugnent, eosque ad rectitudinem pertrahant.*

Vorbild. Scharf verwies er den Feinden des Glaubens ihre Verstocktheit, aber liebend hat er für sie gebetet, als sie ihn dennoch steinigten ¹.

Von der Mäßigung schreibt Gregor, sie billige dem Körper soviel zu, daß er uns Helfer sei, nicht aber soviel, daß er uns zum Verführer werde ². Denn das Zuviel hieße einen Feind nähren, das Zuwenig einen Bürger töten ³.

Auf diesen vier Grundpfeilern bauen sich alle sittlichen Tugenden auf ⁴.

Das erste, was wir brauchen, ist die Zucht (*disciplina*). Denn nur wenn das Herz in der Zucht gehalten ist, strebt es nach Höherem und verlangt nicht nach vergänglichen Gütern. Sonst « versinkt es in die niedersten Genüsse irdischer Güter und erhebt sich nie zu himmlischen Freuden. Wer sein Leben nicht eifrig durch Zucht bewacht, bleibt durch sein Verlangen stets dem Niedrigen verhaftet und wird, was noch schlimmer ist, durch sein Darniederliegen überheblich, da er von den vergänglichen Dingen hochgehoben wird. So vermag sich ein Herz ohne Zucht nicht zum Hohen zu erheben. » ⁵ Vielmehr « kommt es durch die Abkehr von Gott dem Verderben umso näher, je weiter es sich der Zucht entfremdet » ⁶. « In Niedrigkeit reich zu sein, in Sättigung zu hungern, im Überfluß arm zu bleiben ist eine Kunst, die mit aller Anstrengung zu erlernen ist. » ⁷

So müssen wir zuerst unser Fleisch durch die Enthaltbarkeit (*abstinentia*) bändigen; denn « keiner erringt im geistigen Kampfe die Siegespalme, der nicht zuvor in sich selber die Gier des Bauches gezüch-

¹ Vgl. HEz 2, 6, 14 (76, 1005/6).

² HEz 2, 7, 19 (76, 1024).

³ Ebd. Si igitur ei plus quam debemus tribuimus, hostem nutrimus. Et si necessitati eius quae debemus non reddimus, civem necamus.

Vom Maßhalten in der Freude vgl. oben S. 87.

⁴ Vgl. Mor 2, 49, 76 (75, 592).

⁵ Mor 13, 33, 37 (75, 1033) Cor enim, si sub disciplina esset, superiora appetere, adipiscendis bonis transeuntibus non inhiaret. . . . in infimis voluptatibus dimissi terrena bona semper desiderant, cor ad superna gaudia numquam levant. . . . qui per disciplinam custodire vitam minime student, semper per desideria in imis iacent et, quod est gravius iacendo . . . de rebus transitoriis extolluntur . . . Cor itaque, quod sine disciplina est, exaltari non valet . . .

⁶ HEz 1, 12, 18 (76, 927). Qui enim a Deo avertitur . . . tanto perditioni fit proximus, quanto a zelo disciplinae invenitur alienus.

⁷ HEz 2, 7, 16 (76, 1023) . . . ars est aliqua humiliari et abundare, satiari et esurire, abundare et penuriam pati, . . . ars omnino, et mira disciplinae scientia, quae toto nobis cordis adnisi discenda.

tigt und die Lockungen des Fleisches besiegt hat.»¹ Doch darf die Saite weder überspannt sein noch schlaff werden. Wer dem Körper weniger versagt, als er könnte, ist nicht zur Tugend der Enthaltbarkeit gelangt; wer über Vermögen sich kasteit, verletzt die Ordnung. «Die Fehler des Fleisches sollen absterben, nicht das Fleisch selber.» Der Körper muß zu guten Werken fähig bleiben². Durch drei Fehler wird die Enthaltbarkeit entwertet, nämlich durch Heuchelei, Stolz und Undankbarkeit. Die Heuchler vollbringen große Bußwerke des Ruhmes und der Bewunderung wegen³. Andere berauben sich durch Stolz und Anmaßung der Frucht ihrer Tugend⁴. Wieder andere pochen zu sehr nur auf die Tugend der Enthaltbarkeit. Sie ist zwar groß. «Enthält sich aber einer der Speisen, um andere wegen ihres Essens zu verurteilen, und die Nahrung selber, die Gott zu unserem dankbaren Genuß erschaffen hat, zu schmähen, so macht er die Tugend der Enthaltbarkeit zu einer Schlinge der Sünde.»⁵

Mit der Enthaltbarkeit nahe verwandt ist die Keuschheit (*castitas*). Sie muß sich mit der Demut einen, sonst ist sie wertlos⁶ und zerstört sich selbst. Den Stolzen, der in Eigenliebe mit sich selber buhlt⁷, läßt Gott meistens in Unreinheit fallen⁸. Hüten wir wachsam die Demut

¹ Mor 30, 18, 58 (76, 555) ... nullus palmam spiritualis certaminis apprehendit, qui non in semetipso prius per afflictam ventris concupiscentiam carnis incentiva devicerit.

² Mor 20, 41, 78 (76, 185) ... virtus abstinentiae aut omnino nulla est, si tantum quisque corpus non edomat, quantum valet; aut valde inordinata est, si corpus atterit plus quam valet. ... carnis vitia sunt extinguenda, non caro; ... ad effectum rectitudinis in operatione subsistat.

Vgl. HEv 16, 5/6 (76, 1137/8), wo Gregor auf die Notwendigkeit der guten Werke in Verbindung mit dem Fasten hinweist.

³ Mor 8, 44, 72 (75, 845).

⁴ HEv 32, 3 (76, 1234) ... fructum abstinentiae interius non requirunt. ... abstinentes et arrogantes per abstinentiam ... corpus afficiunt, sed per desiderium gloriae mundum vivunt. Vgl. HEv 37, 5 (76, 1277).

⁵ HEz 1, 8, 8 (76, 857/8) Magna etiam est virtus abstinentiae; sed si quis ita ab alimentis absterneat, ut ceteros in cibo diiudicet, et alimenta eadem quae Deus creavit ad percipiendum cum gratiarum actione fidelibus etiam damnet, quid huic virtus abstinentiae facta est nisi laqueus culpae?

⁶ Mor 21, 3, 6 (76, 192) Si ... castitatem humilitas deserat, ... apud auctorem humilitatis et munditiae prodesse quid praevallet ... superba castitas?

⁷ Mor 22, 1, 2 (76, 212/3) ... nec castitas in eius corde vera est cui humilitas deest, quippe quia superbia se intrinsecus corrumpente fornicatur, si semetipsum diligens a divino recedit amore.

⁸ Mor 11, 13, 21 (75, 963) ... cum de ipsa continentia elatione mens tangitur, plerumque omnipotens Deus eius superbiam deserens hanc in immunditiam operis cadere permittit.

des Geistes und die Keuschheit des Leibes, so werden wir bald gewahr, wie eine Tugend der andern Schutz ist ¹. Auch die Keuschheit muß mit guten Werken verbunden sein. « Ohne gute Werke gilt sie ebensowenig als gute Werke ohne Keuschheit. » ²

Zu allem kommt die Zucht des eigenen Willens, der Gehorsam (oboedientia). « Er allein pflanzt dem Geist die übrigen Tugenden ein und schützt sie auch. » ³ Seine Frucht offenbart sich im letzten Vers des Markusevangeliums (Mc 16, 20): *Illi autem profecti praedicaverunt ubique Domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis*. In diesen Worten ist zu beachten, daß dem Befehl der Gehorsam, dem Gehorsam aber die Wunder folgten ⁴. Aus Gehorsam muß man bisweilen etwas Gutes, das man zu tun gewohnt ist, unterbrechen; dagegen darf niemals aus Gehorsam etwas Böses geschehen ⁵. Das Verdienst des Gehorsams haben wir nur dann, wenn wir einen unangenehmen Auftrag ohne Widerwillen, einen angenehmen aber ohne eigenes Verlangen ausführen ⁶. Aus Demut sollen wir gehorchen, nicht aus Zwang ⁷.

Strenge gegen uns selber und Milde gegenüber dem Nächsten, dem wir Mitfühlen (compatientia, compassio) schenken, sind die Früchte der wahren Gerechtigkeit ⁸. Sogar den Sündern müssen wir gut sein, ohne aber den Weg Gottes aus Mitgefühl zu verlassen ⁹. Im Sünder lieben wir das Gute, das er verkörpert, und verfolgen das Böse, das er vollbringt. So wird das Mitgefühl nicht zur Nachlässigkeit ¹⁰. Das Mitleid selber besteht weniger im Austeilen von Gütern, als vielmehr

¹ Mor 26, 17, 28 (76, 364) Si vigilanter intenditur, ut et mentis humilitas et carnis castimonia teneatur, cito cognoscimus quia alterum custoditur ex altero.

² HEv 13, 1 (76, 1124) ... nec castitas ... magna est sine bono opere, nec opus bonum est aliquid sine castitate.

Vgl. HEv 12, 1 (76, 1119).

³ Mor 35, 14, 28 (76, 765) Sola namque virtus est oboedientia quae virtutes ceteras menti inserit insertasque custodit ...

⁴ HEv 29, 8 (76, 1217) ... quid in his considerandum est ..., nisi quod praeceptum obedientia, oboedientiam vero signa secuta sunt ?

⁵ Mor 35, 14, 29 (76, 765).

⁶ Mor 35, 14, 30 (76, 766).

⁷ Ep 5, 8 (1, 289, 18/20).

⁸ HEv 34, 2 (76, 1242); vgl. Ep 6, 58 (1, 433, 1/7).

⁹ HEv 37, 4 (76, 1277) ... fideles ... compatiantur proximis per caritatem, et tamen de via Dei non exorbitent per compassionem.

¹⁰ HEv 32, 3 (76, 1235) ... in uno eodemque homine et diligamus bonum quod factus est et persequamur mala quae fecit, ne dum culpas incaute remittimus, non iam per caritatem compati, sed per negligentiam concidisse videamur.

Vgl. Mor 26, 6, 6 (76, 352); HEv 33, 3 (76, 1241).

im Schenken seiner selbst, dem eigentlichen Mitfühlen¹. Ein Almosen spendet einer vielleicht aus großem Überfluß, so daß kein wirkliches Mitfühlen dabei ist². Nie dagegen wird einer, dem wahrhaftiges Mitfühlen eigen ist, dem Nächsten das Nötige versagen³. Zuerst nimmt er gleichsam die Seele des Bedrängten in sich auf, überträgt dessen Leid auf sich selber und sucht dann die schmerzliche Not durch seinen Beistand zu beheben⁴. Wenn wir in diesem Mitfühlen andere zur Stärke führen wollen, so müssen wir ihre Schwäche ertragen; denn wer einen Liegenden aufheben will, muß sich zu ihm niederbeugen. Mitfühlen mit fremder Schwäche macht von der eigenen frei⁵. Hierdurch neigen wir uns wie die Sünderin, die Christi Füße benetzte, gleichsam auf die untersten Glieder des Herrn⁶ und, indem wir im Mitfühlen uns selber erniedrigen, kommen wir dem näher, der über allem ist⁷.

In diesem Sinne will Gregor auch die Barmherzigkeit (*miseri-cordia*) verstanden wissen. Barmherzig ist, « *qui pietate ad proximum permovetur* »⁸. Wer Barmherzigkeit üben will, muß zuerst durch ein Leben der Gerechtigkeit gegen sich selber barmherzig sein⁹. Wahre Barmherzigkeit besteht im Schenken und Verzeihen. Denn *caritas patiens est, benigna est* (1 Cor 13, 4). Wer verzeiht, ohne Almosen zu geben, hat den besseren Teil erfüllt, wer aber Almosen gibt, ohne zu verzeihen, übt keine Barmherzigkeit¹⁰. Das Almosen des guten Wortes dürfen wir

¹ Mor 20, 36, 70 (76, 179) Qui ... fletum et compassionem proximo tribuit, ei etiam aliquid de semetipso dedit ...

² Mor 20, 36, 68 (76, 179) ... nam saepe ... largitorem muneris rerum facit abundantia, et non virtus compassionis.

³ Mor 20, 36, 70 (76, 179) ... numquam autem qui vere compatitur quod necessarium proximo conspicit, negat.

⁴ Mor 20, 36, 68 (76, 179) ... ille perfecte tribuit qui ... afflicti quoque in se animum sumit, ut prius in se dolentis passionem transferat et tunc contra dolorem illius per ministerium concurrat.

⁵ Mor 7, 14, 17 (75, 775) Quos ... ad fortia trahere nitimur, eorum necesse est ut infirma toleremus, quia nec iacentem erigit, nisi qui status sui rectitudinem per compassionem flectit. Cum vero alienae infirmitati compatimur, valentius a nostra roboramur ...

⁶ HEv 33, 5 (76, 1242) ... lacrimis mulier pedes eius rigat. Quod nos quoque veraciter agimus, si quibuslibet ultimis membris Domini per compassionis affectum inclinamur, si sanctis eius in tribulatione compatimur ...

⁷ HEv 40, 10 (76, 1301) Inde ei qui est super omnia propinquamus, unde nos per compassionem proximi etiam sub nosmetipsos deponimus ...

⁸ Mor 20, 32, 63 (76, 175).

⁹ Mor 19, 23, 38 (76, 122) Qui ... proximis misericordiam facere student, sibi ipsis prius debuerant iuste vivendo misereri.

¹⁰ Mor 22, 14, 27 (76, 229).

dem Nächsten nicht versagen¹. « Wie bedeutungsvoll die Werke der Barmherzigkeit sind, erhellt daraus, daß sie vor allem als würdige Früchte zur Buße erfordert werden. »² « Damit die Liebe zur Zeit der inneren Unruhe stark genug bleibe, muß sie in Zeiten des Seelenfriedens durch die Barmherzigkeit genährt werden. »³ Die Barmherzigkeit erstreckt sich nicht allein auf die Verwandten und Bekannten, sondern umfaßt alle, die gleichen Wesens sind⁴, und muß durch Ausübung und Liebe uns gleichsam zur Natur werden⁵.

Da sich das Zusammenleben mit unseren Nächsten oft in schwierigen Umständen abspielt, bedarf es der *fortitudo*⁶, deren erste Frucht die Geduld (*patientia*) ist. « In der Liebe zum Nächsten », sagt Gregor, « müssen vor allem die Geduld und Güte (*benignitas*) bewahrt werden »⁷. Geduldig ist, wer den liebt, den er erträgt⁸. Erlittenes Unrecht nicht rächen, genügt nicht⁹, denn oft tun wir es nur deshalb nicht, weil wir es nicht können¹⁰. Einen ertragen und doch hassen, ist nicht Milde, sondern versteckte Wut¹¹. Geduld, die Wurzel und Wächterin aller Tugenden¹², ist notwendig, wenn einer zum Himmel gelangen will¹³. Die Geduld verlangt höchste Tapferkeit. Mit Recht wird der Geduldige über den Städteeroberer gestellt (Prv 16, 32); denn hier siegt der Mensch

¹ HEv 6, 6 (76, 1098) *Nolite ergo, fratres, proximis vestris eleemosynam verbi subtrahere.*

² HEv 20, 11 (76, 1165) *Sciendum est quantum misericordiae opera valeant, cum ad fructus dignos poenitentiae ipsa prae ceteris praecipuntur.* Vgl. HEv 40, 10 (76, 1309).

³ HEv 23, 7 (76, 1206) ... *virtus ergo castitatis, ut invicta sit in perturbatione, nutriatur per misericordiam in tranquillitate ...*

⁴ Mor 21, 19, 31 (76, 208) ... *apud piam mentem plus natura valet quam notitia.*

Vgl. aber Ep 2, 45 (1, 146, 2) ... *misericordia prius fidelibus, ac post est ecclesiae hostibus facienda.*

⁵ Vgl. Mor 19, 24, 41 (76, 124); HEz 1, 10, 31 (76, 898).

⁶ Mor 5, 16, 23 (75, 697); vgl. oben S. 213, Anm. 8.

⁷ HEz 2, 9, 2 (76, 1042) ... *in dilectione proximi debet summopere patientia et benignitas custodiri.*

⁸ HEz 1, 7, 12 (76, 846) *Patientia enim vera est, quae et ipsum amat quem portat.* Vgl. HEz 2, 8, 15 (76, 1036/7). Zu diesem Zitat und zu den anderen definitionsmäßigen Formulierungen vgl. oben S. 53/5.

⁹ HEz 2, 5, 14 (76, 993).

¹⁰ HEv 35, 4/5 (76, 1262).

¹¹ HEz 1, 7, 12 (76, 846) ... *tolerare sed odisse non est virtus mansuetudinis, sed velamentum furoris.*

¹² HEv 35, 4 (76, 1261) ... *radix omnium custosque virtutum patientia est.*

¹³ HEz 1, 7, 12 (76, 846) ... *nemo ... ad caelestem gloriam nisi patientiam servando pervenit.*

bloß über Menschen, dort aber siegt die Seele über sich selbst¹. Mit der Geduld muß die Güte zusammenehen, dann ist die Liebe vollkommen². Denn die Grundlage aller Liebe, die Eintracht, ist ohne Geduld unmöglich³. Die Güte aber verteilt die Güter, die die Geduld bewahrt⁴. Wenn wir unsere eigene Schwäche betrachten und einsehen, worin wir von den andern ertragen werden müssen, fällt uns die Geduld auch leichter⁵. Es darf aber die Geduld nicht zur Nachlässigkeit werden in der Fehlerbekämpfung bei den Untergebenen, sonst würde sie zur Grausamkeit⁶. Die Geduld ist auf dreifache Art zu üben: wenn uns Gott prüft, oder der Teufel versucht, oder der Nebenmensch beschwerlich ist⁷. Erweisen wir uns in den Versuchungen stark, so hat uns der Teufel nicht beraubt, sondern bereichert⁸.

Diese genannten Tugenden müssen angeführt werden von ihrer Mutter und Meisterin, der Demut (*humilitas*)⁹. Gregor nennt sie Ursprung der Tugend¹⁰, Wurzel der guten Werke¹¹ und sagt, daß sie die andern Tugenden überrage¹². Demut behütet die Keuschheit¹³, «zeugt die Liebe»¹⁴; sie gehört unzertrennlich zur Frömmigkeit¹⁵, ist das hervorstechende Merkmal der Auserwählten¹⁶. Nur wer sich ver-

¹ HEz 2, 6, 7 (76, 1001) Recte ... expugnatori urbium patiens praefertur, quia ... homo victor est hominum ... animus victor est sui.

² Vgl. Mor 8, 2, 2 (75, 803).

³ Mor 21, 21, 33 (76, 209) Neque ... umquam servari concordia nisi per solam patientiam valet.

⁴ Mor 8, 2, 2 (75, 803).

⁵ Mor 5, 45, 81 (75, 726) Considerata quippe infirmitas propria mala nobis excusat aliena. Patienter ... tolerat qui ... meminit ... in quo debeat ipse tolerari.

⁶ HEz 1, 5, 3 (76, 822) ... alius, nimiae mansuetudini studens subiectorum vitia ... crudeliter non corrigendo multiplicat ...

⁷ HEv 35, 9 (76, 1264) ... tribus modis virtus patientiae exerceri solet. Alia namque sunt, quae a Deo, alia quae ab antiquo adversario, alia quae a proximo sustinemus ... (flagella ... tentamenta ... persecutiones, damna et contumelias).

⁸ Mor 23, 1, 1 (76, 249) ... quem se angustare persequendo credidit, flagellis auctum et in exemplo dilatavit.

⁹ Mor 23, 13, 24 (76, 265) ... humilitatem quae magistra est omnium materque virtutum ... Vgl. Mor 34, 23, 51 (76, 746).

¹⁰ Mor 27, 46, 76 (76, 443) ... origo virtutis humilitas est ...

¹¹ HEv 7, 4 (76, 1103) In cunctis ... radicem boni operis humilitatem tenete.

¹² Mor 9, 36, 56 (75, 890) ... humilitas ... ceteris virtutibus praeemicat ...

¹³ Mor 26, 17, 28 (76, 364) ... per humilitatis custodiam servanda est munditia castitatis. Vgl. Ep 9, 228 (2, 223, 29/224, 5).

¹⁴ Mor 7, 25, 54 (75, 797) Superbia ... odium generat, humilitas amorem.

¹⁵ Mor 21, 19, 29 (76, 206) Quae ... istae virtutes (humilitas et pietas) ita sibimet esse connexae debent, ut vicario semper opere fulciantur.

¹⁶ Mor 34, 23, 56 (76, 750) ... evidentissimum reproborum signum superbia est, at contra humilitas electorum.

demütigt, gelangt zur Herrlichkeit des Himmels¹ und wird im Endgericht strahlend dastehen². Groß erscheint vor Gott, was durch unsere Demut sich klein zeigt³.

Schaut der Gerechte auf Gottes Unermeßlichkeit und seine eigene Schwäche, so wird er die Demut bewahren⁴. Je demütiger wir uns dem Schöpfer unterwerfen, umso erfolgreicher überwinden wir den Teufel⁵, denn Gott festigt den Sinn der Demütigen⁶. Der Demütige rechtfertigt sich nicht, wenn er wegen seiner bösen Werke getadelt wird⁷, vielmehr gesteht er sein Unrecht zu⁸, zeigt die Echtheit seiner Gesinnung dadurch, daß er das Gute der andern anerkennt⁹ und sich bewußt bleibt, daß er seine Tugend als Gnadengeschenk besitzt¹⁰. Wunderbare Fügung, daß im Tun der Guten außen höchste Verehrung und innen Besorgnis über die weinende Demut zusammenspielen¹¹. Hört der Demütige sich loben, so ahnt er entweder nichts von seinen Taten und fürchtet, man möchte ihn zu Unrecht rühmen, oder er weiß, daß das Lob berechtigt ist, und fürchtet dann, er könnte seines ewigen Lohnes verlustig gehen¹².

Gott ordnet auch den Tugendfortschritt der Demütigen. Würden

¹ Mor 8, 47, 80 (75, 850) ... quisquis nunc sese sponte non humiliat, nequam hunc sequens gloria exaltat.

² Mor 10, 31, 52 (75, 951) Quot ... sese libenter humiliant, tot tunc in iudicio lampades coruscant.

³ Mor 30, 10, 36 (76, 244) Magna ... quae agimus apud Deum crescunt per meritum, cum apud nosmetipsos per humilitatem decrescunt.

⁴ Mor 8, 28, 47 (75, 830/1) Vir igitur sanctus immensitatem supernae maiestatis aspiciat, atque ad infirmitatem propriam considerationis oculum reducat ...

⁵ Mor 32, 24, 51 (76, 668) ... eo valentius vincitur (diabolus), quo soli auctori omnium humiliter substernuntur ...

Vgl. Ep 9, 228 (2, 224, 1/5).

⁶ Mor 6, 22, 39 (75, 750) ... in se Deus mentes humilium solidat ...

⁷ Mor 26, 1, 1 (76, 348/9) ... ille est enim vere humilis in bonis, qui non est defensor in malis ...

Ep 2, 31 (1, 127, 24/128, 13) ... illis maxime esse humiles debemus, a quibus aliqua patimur.

⁸ Mor 22, 15, 30 (76, 230) Haec sunt ... verae humilitatis testimonia, ... iniquitatem suam ... voce confessionis aperire.

⁹ Mor 31, 54, 107 (76, 632) ... magno humilitatis radio sua opera illustrat, qui aliorum bona subtiliter pensat.

Vgl. HEv 7, 4 (76, 1102).

¹⁰ Mor 18, 53, 87 (76, 91) ... hi qui ... sunt humiles ... sciunt quidem quia ex semetipsis virtutum speciem non habent, sed hanc ex dono gratiae supervenientis tenent.

¹¹ Mor 20, 38, 73 (76, 181) Miro ... ordine ... convenire in actibus bonorum solet et foris honor culminis et intus afflictæ moeror humilitatis.

¹² Vgl. Mor 22, 8, 18 (76, 224).

sie nämlich in ihrem geistigen Streben wegen der Demut zu rasch vorankommen, so könnte das ihren Stolz erregen und sie verderben. Darum werden sie von gewissen Versuchungen bedrängt, so daß sie nicht die gewünschten Fortschritte erzielen und ein bestimmtes Tugendmaß nicht übersteigen¹. Sie können sogar von ihren Fehlern hin- und hergeworfen werden. Sie kommen sich dann aller Tugend entblößt vor, und wenn sie in der Versuchung wirklich eine Tugend verlieren, so bekleiden sie sich durch das Eingeständnis der eigenen Schwäche noch schöner mit der echtsten Demut².

Es gibt auch eine falsche Demut. Keiner darf sich in Lügen verstricken, um der Anmaßung zu entgehen. Wer unter dem Zwang der Notwendigkeit etwas Gutes von sich aussagen muß, ist umso fester der Demut verbunden, je mehr er sich an die Wahrheit hält³. « Ein Vorgesetzter, der Fehler zu rügen hat, wird demütig dem zu bessernden Bruder sich gleichstellen, doch darf er die Demut nicht über Gebühr merken lassen, damit nicht die Vorrechte seiner Stellung dahinfliegen. »⁴ Viele denken von sich selber demütig, wollen aber vor den Menschen nicht verächtlich erscheinen, andere gebärden sich äußerlich anspruchslos und gering, blähen sich aber innerlich gerade wegen der zur Schau getragenen Demut auf und werden im Herzen umso stolzer, je mehr sie den Hochmut hintanzuhalten scheinen⁵.

Wer der Demut entbehrt, ist armseliger, als wer kein Kleid hat⁶. Denn kein Werk kann bestehen, wenn es von der Demut nicht sorglich geschützt wird⁷. « Die Demut läßt das Licht der Einsicht auf-

¹ Mor 19, 6, 9 (76, 101) ... sancti ... ne aliqua elatione superbiant, quibusdam tentationibus reprimuntur, ut nequaquam tantum proficere valeant quantum volunt, sed ... sit in eis ipsarum quaedam mensura virtutum.

² Vgl. Mor 2, 53, 85 (75, 597) ; Ep 3, 51 (1, 207, 18/21).

³ Mor 26, 5, 5 (76, 351) Incauti sunt humiles, qui se mendacio illaqueant, dum arrogantiam vitant. ... qui enim, necessitate cogente vera de se bona loquitur, tanto magis humilitati iungitur, quanto et veritati sociatur.

⁴ Mor 26, 26, 46 (76, 376) ... rectores ... cum delinquentes corrigunt ... per humilitatis custodiam aequales se ipsis fratribus qui corriguntur agnoscant. ... solerter intuendum, ne dum immoderatus custoditur virtus humilitatis solvantur iura regiminis ...

Vgl. HEz 1, 9, 12 (76, 875).

⁵ Vgl. Mor 27, 46, 18 (76, 444).

⁶ Mor 21, 19, 30 (76, 208) Minus quippe inops est qui vestem non habet quam qui humilitatem.

⁷ Mor 19, 21, 34 (76, 119) Perit omne quod agitur, si non sollicitate in humilitate custoditur.

strahlen, der Stolz verbirgt es.»¹ «Wie groß muß doch die Tugend der Demut sein, da der, welcher über alle Schätzung groß ist, sich bis zum Leiden erniedrigt hat, um sie wahrhaft zu lehren!»²

In den zahlreichen Texten Gregors, die in diesem Abschnitt angeführt wurden, finden sich, neben einigen definitionsähnlichen Wendungen, zahlreiche gute Ansätze zur Bestimmung der besonderen Motive, auf denen die einzelnen Tugenden aufbauen. Die Lehrer des Mittelalters haben denn auch bei ihren moraltheologischen Spekulationen zur Unterscheidung und Abgrenzung der verschiedenen Tugenden und Gaben ausgiebig auf Gregor zurückgegriffen. Mehrere Aufsätze aus der Feder von O. LOTTIN³ geben darüber indirekt einigen Aufschluß.

¹ Mor 25, 12, 30 (76, 341) *Lumen enim intelligentiae humilitas aperit, superbia abscondit.*

² Mor 34, 23, 54 (76, 748) *Quanta ergo humilitas virtus est, propter quam solam veraciter edocendam is qui sine aestimatione magnus est, usque ad passionem factus est parvus!*

³ Vgl. O. LOTTIN (89/94).

3. Kapitel

Die sündhafte Verirrung des Menschen

Im moraltheologischen Lehrgebäude Gregors, das, wie schon mehrmals gesagt wurde¹, aufs engste mit der Geschichte der Menschheit verbunden ist, nimmt das Problem der Sünde einen überaus wichtigen Platz ein. Wichtig allerdings weniger in theoretischer Hinsicht, denn Gregors spekulative Behandlungsweise der Sünde übersteigt wohl kaum das sonstige Niveau, das seinem wissenschaftlichen Denken eigen ist². Wichtig dagegen für die praktischen Belange, denn bei jeder sich bietenden Gelegenheit kommt Gregor auf die Sünde zu sprechen, deren furchtbares Unheil todbringend in die Gesamtheit der Menschen und in die Seele eines jeden Menschen einschneidet. Dementsprechend handelt er oft von der Sünde Adams in ihrer besonderen Eigenart als Erbschuld und von Christus, dem Erlöser, der durch seinen unverschuldeten Tod die Menschheit vom verschuldeten Tod der Sünde befreite³. In meisterhafter Weise schildert er auch die verschiedenen Stufen und Arten der persönlichen Sünde. Mit Vorliebe beschreibt er deren psychologische Seiten⁴, weist auf die Macht der Versuchung hin und warnt vor den vielfältigen Lockungen der bösen Lust, deren trauriges Ende immer die Sünde sei. Von der einzelnen Sünde aus zeichnet Gregor den Weg, der zur sündhaften Gewohnheit und zum verhärteten Laster führt. Besonders berühmt ist Gregors System der Hauptlaster. Doch kommt diesem System in der Gesamtheit seiner Werke nur eine untergeordnete Bedeutung zu⁵. Wichtiger sind die

¹ Vgl. zum Beispiel oben S. 140/1.

² F. H. DUDDEN (46), Bd. 2, S. 384, schreibt: « Gregory has taken some pains to elaborate a doctrine of sin, though his definitions are not strictly scientific. »

³ Mor 3, 13, 25 (75, 612) ; 17, 30, 46 (76, 32/3).

⁴ Vgl. oben S. 83/4. 87.

⁵ Vgl. P. SCHULZE (121), S. 14 und S. 17.

ständigen Hinweise auf einzelne Laster oder auf kleinere Lastergruppen und die daran geknüpften Lehren und Mahnungen. Sie durchsetzen gleichsam Gregors sämtliche Werke und haben wohl letztlich die nämliche Aufgabe wie die schreckenden Schilderungen über das letzte Gericht, über Tod, Hölle und Verdammung. Denn was Gregor damit zu erreichen sucht, ist Abscheu vor der Sünde, Ehrfurcht und Liebe zu Gott, Verzicht auf das Irdische, Sehnsucht nach dem Himmel.

1. Sündenfall und Erbschuld

Wurzel aller Sünde ist nach Gregor der Stolz. Durch ihn sind Engel und Menschen « gefallen, weil sie gleich Gott sein wollen, aber nicht durch Gerechtigkeit, sondern durch Macht »¹. Indessen ist die Sünde der Engel größer als die der Menschen. Denn der Mensch ist nicht bloß Geist wie die Engel, sondern birgt in seiner Natur ein Prinzip der Schwäche, den Leib². Auch war es nicht eigene Bosheit, die den Menschen zu Falle brachte, sondern der Neid des Teufels, der in der Gestalt einer Schlange den Menschen überlistete und ihn in seiner Hoffnung betrog³.

Den Sündenfall des ersten Menschen schildert Gregor an Hand der Genesis, ohne deren Text, wie Augustin, historisch-mystisch auszudeuten⁴. Als der Teufel die Stammeltern mit Unsterblichkeit geschmückt im Paradiese fand, versuchte er sie zur Sünde. Er versprach ihnen Göttlichkeit. Und indem er unsterblichen Geschöpfen das anbot, was sie nicht hatten, raubte er ihnen in verschlagener Weise, was sie hatten⁵. Dreimal versuchte er sie; durch gula, als er ihnen die verbotene Frucht des Baumes zeigte und sie überredete, diese zu essen; durch vana gloria, indem er sagte: *Ihr werdet sein wie Götter* (Gn 3, 5); durch eine Art von avaritia, weil er ihnen die Kenntnis von Gut und Schlecht versprach⁶. So überwand der Teufel die ersten Menschen,

¹ Mor 29, 8, 18 (76, 487) ... uterque cecidit, quia esse Deo similis non per iustitiam, sed per potentiam concupivit.

² Mor 14, 15, 17 (75, 1048) Omnis ... homo, quia ex ... carne ..., quasi ex infirmitate ... est. ... ex ea ... qua carnalis, infirmus est.

³ Mor 4, 9, 15 (75, 645).

⁴ Vgl. F. H. DUDDEN (46), Bd. 2, S. 378/9.

⁵ Mor 4, 9, 15 (75, 645) Eos namque in paradiso immortales reperit, sed divinitatem immortalibus promittendo, quasi eis aliquid ultra quam erant se addere spondit. Sed dum blande non habita se daturum non perhibuit, callide et habita subtraxit.

⁶ HEv 16, 2 (76, 1136) Antiquus hostis contra primum hominem parentem no-

fürhte sie zum Stolze und machte sie durch ihre Einwilligung sich untertan¹. Wohl waren sie in Freiheit zum Leben geschaffen, aber durch Nachgiebigkeit im Bösen wurden sie Schuldner des Todes. An der Wurzel geschlagen, hält der Teufel die Menschen fast wie mit Recht in seiner Gewalt².

Wie jede Sünde, sagt Gregor, so wurde auch die Sünde der Stammeltern in vier Stufen begangen : durch Vorspiegelung, Wohlgefallen, Zustimmung und Verteidigung. Die Schlange gab durch ihre Vorspiegelung den Anreiz, Eva empfand Wohlgefallen, Adam stimmte bei und weigerte sich nachher kühn, die Sünde einzugestehen³. Ähnlich wie Augustin erkennt Gregor die Ursache des Sündenfalles im Stolz, der zum Ungehorsam führte⁴. Weil Adam aus eigener Machtvollkommenheit heraus gleich Gott sein wollte⁵, verachtete er dessen Gebote und weigerte sich, seinen Befehlen nachzukommen⁶. Als weitere, untergeordnete Ursache nennt Gregor die Sinnlichkeit, die sich in der Lust nach der verbotenen Nahrung zeigte⁷.

strum in tribus se tentationibus erexit : quia hunc videlicet gula, vana gloria, et avaritia tentavit . . . Ex gula quippe tentavit, cum cibum ligni vetitum ostendit atque ad comedendum suasit. Ex vana autem gloria tentavit, cum diceret : *Evitis sicut dii* (Gn 3, 5). Et ex propectu avaritiae tentavit, cum diceret : *Scientes bonum et malum* (ebd.). — Avaritia enim non solum pecuniae est, sed etiam altitudinis. Recte enim avaritia dicitur, cum supra modum sublimitas ambitur : Si enim non ad avaritiam honoris rapina pertineret, nequaquam Paulus de unigenito Dei Filio diceret : *Non rapinam arbitratus est, se esse aequalem Deo* (Phil 2, 6).

¹ Ebd. . . hunc (primum hominem) . . . tentando superavit, quia sibi eum per consensum subdidit.

In hoc autem diabolus parentem nostrum ad superbiam traxit, quod eum ad avaritiam sublimitatis excitavit.

² Mor 17, 30, 46 (76, 32) Ipse namque diabolus in illa nos parentis primi radice supplantans, sub captivitate sua, quasi iuste tenuit hominem, qui libero arbitrio conditus ei iniusta suadenti consensit. Ad vitam namque conditus in libertate propriae voluntatis, sponte sua factus est debitor mortis.

³ Mor 4, 27, 49 (75, 661) Quattuor quippe modis peccatum perpetratur . . . suggestione, delectatione, consensu et defensionis audacia serpens suasit, Eva delectata est, Adam consensit, qui etiam requisitus confiteri culpam per audaciam noluit.

Vgl. HEv 16, 1 (76, 1135) ; Reg 3, 29 (77, 109) ; Ep 11, 56a (2, 343) : Responsum ad Augustinum !

⁴ Mor 8, 32, 52 (75, 834) ; 14, 16, 19 (75, 1049).

⁵ Mor 29, 8, 18 (76, 487) . . . homo . . . Dei similitudinem perverse appetendo ceciderat. Vgl. S. 224, Anm. 1 ; ferner den weiteren Kontext dieser Stelle mit der Parallele zwischen dem Stolz Luzifers, Adams und des Antichrists.

⁶ Mor 8, 32, 52 (75, 834) . . . (Dei) praecepta contempsit . . . subesse divinis iussionibus noluit . . .

⁷ Mor 9, 33, 50 (75, 885/7).

Durch die Sünde verloren die ersten Menschen die übernatürliche Gottebenbildlichkeit, die ihnen bei der Erschaffung gnadenvoll eingeprägt worden war; sie vertauschten den Stand der Gerechtigkeit mit dem Abgrund des Verderbens, stürzten aus dem *status rectitudinis* in die *lubrica mutabilitas* und dienten fortan den *motus varietatis*¹. Plastisch und eindringlich weiß Gregor die Folgen des Sündenfalls zu schildern. Mit besonderer Vorliebe unterstreicht er den Verlust jener hervorragenden Gaben, die mit der Heiligkeit des Urzustandes verbunden waren. Trotzdem läßt er deutlich erkennen, daß die entscheidende und ausschlaggebende Folge dieser Sünde im Verlust der inneren Gerechtigkeit besteht. Vor der Sünde war der Mensch befähigt, im Lichte der Gnade zu wandeln und nach dem Willen Gottes zu leben. Jetzt aber ist er innerlich zerrissen. Das Auge des Geistes ist verdunkelt, der Wille geschwächt, die Harmonie von Geist und Fleisch zerstört.

Weil der Mensch « nicht zum Lichte stehen wollte, verlor er fliehend seine Augen »². Er wurde mit geistiger Blindheit geschlagen, ward unfähig, das göttliche Licht zu schauen³, seinen Schöpfer zu betrachten⁴ und die geistige Wirklichkeit einer körperlosen Welt zu erfassen⁵. Vom Sichtbaren geblendet, ging die Feinheit seiner inneren Erkenntnis zugrunde, bis er, geistig grob geworden, willig unter jenen Dingen lebte, die weit unter ihm stehen⁶. Nicht einmal sich selbst kann er mehr beurteilen; die beklagenswerte Lage, in der er sich befindet, weiß er nicht richtig einzuschätzen; die Verbannung in der Welt betrachtet er als Heimat des Himmels und den Zustand der Verderbnis als Freiheit der Erlösung⁷. Seither werden die Menschen sozusagen « ohne Augen »

¹ Mor 8, 6, 8 (75, 805); 8, 10, 22 (75, 815); 29, 10, 21 (76, 488/9); HEv 31, 2 (76, 1228) usw.

Vgl. dazu und zum Folgenden das bereits oben S. 106/14 und S. 165/8 Gesagte und die dort angeführten Belegstellen.

² Mor 9, 33, 50 (75, 886) ... homo ... qui stare ad lucem noluit, fugiundo oculos amisit ...

Ähnlich Augustinus, In Joannis Evangelium, tr. 2, 7. 16 (bei J. P. MIGNE, Bd. 35, S. 1392. 1395/6).

³ Ebd.

⁴ Mor 8, 18, 34 (75, 821); 11, 43, 59 (75, 979/80); Dial 4, 1 (77, 317. 320).

⁵ Mor 5, 34, 61 (75, 712/3); HEv 31, 6/7 (76, 1230/1).

⁶ Mor 5, 34, 61 (75, 713) ... quas (res visibiles) indesinenter intuetur, in quibus dum totam se delectata mens proiicit, ab internae intelligentiae subtilitate grossescit; et quia iam erigere ad summa se non valet, in his infirma libenter iacet. Vgl. HEv 31, 6/7 (76, 1230/1).

⁷ Mor 7, 2, 2 (75, 767/8); 9, 13, 20 (75, 870/1); 9, 62, 93/4 (75, 910/1); 11, 42, 58 (75, 979) usw. Vgl. auch oben S. 116/24. 128/9.

geboren¹, aber sie vermögen als vernünftige Geschöpfe doch noch zu erkennen, was sie tun. «Denn durch das Gesetz der Natur wird der Mensch gezwungen zu erkennen, ob das, was er tut, schlecht oder gut sei. Warum würde er sonst für seine Handlungen vor Gericht gebracht, wenn er unwissend wäre über das, was er getan hat? Sogar jene, welche es verachten, in den Geboten Gottes belehrt zu werden, wissen, ob die Dinge, welche sie tun, gut oder schlecht sind.»² Wie könnten sie sonst ihre guten Werke zur Schau stellen und ihre schlechten verheimlichen?³ Sie haben eben alle ihr Gewissen als Zeuge, ihre Vernunft als Richter⁴.

Der Verdunkelung des Geistes entsprechend wurde durch den Sündenfall auch der Wille geschwächt. Aber wie der menschliche Geist, trotz der Sünde, noch zu einer hinlänglichen Erkenntnis und Beurteilung der guten und schlechten Handlungen fähig ist, so kann auch der Wille in etwa das Gute noch wählen. Zwar spricht Gregor, wie schon an früherer Stelle⁵ gesagt, nie ausdrücklich über die naturgegebene Kraft und Freiheit des Willens. Aber gemäß seiner Lehre von der Vernunft, in der er (eingeschlossenerweise wenigstens) im gefallenem Menschen gute und schlechte Handlungen anerkennt, über welche die Vernunft zu richten hat, muß man unbedingt annehmen, daß auch der durch die Sünde geschwächte Wille noch irgendwie das Gute und nicht einzig und allein das Schlechte frei zu wählen vermag. Wie F. H. DUDDEN⁶ hervorhebt, hat Gregor, entsprechend dem Konzil von Orange und sicher auch gemäß seiner eigenen Charakterart als Römer, die Lehre Augustins gemildert, wenigstens in dem Sinne, daß er die Kernfrage dieses Problems unberührt beiseite schiebt und lediglich betont, daß der verwundete Wille durch die Gnade in der Freiheit zum Guten ge-

¹ Mor 8, 30, 49 (75, 832) Nam quia a paradisi gaudiis expulsum in hoc iam exilio . . . quasi a nativitate homo sine oculis processit.

² Mor 27, 25, 48 (76, 427) Naturae enim lege (homo) scire compellitur, seu pravum sive rectum sit quod operatur. Nam ad iudicium pro actione cur venit, si potuit nescire quod egit? Et ipsi ergo qui praeceptis Dominicis erudiri contemnant, utrum bona an mala sint quae faciunt, sciunt.

³ Ebd. Nam si bona se facere nesciunt, cur de aliquibus factis in ostentatione gloriantur? Rursum si mala se agere ignorant, cur in eisdem factis alienos oculos declinant? Ipsi enim sibi testes sunt: quia sciunt malum esse quod agunt, quod videri ab aliis verentur. Si enim veraciter malum esse non crederent, nequaquam hoc ab aliis videri formidarent . . .

⁴ Ebd. Quia enim malum quod faciunt noverunt, habent testem conscientiam, habent iudicem rationem suam.

⁵ Vgl. oben S. 186/7.

⁶ F. H. DUDDEN (46), Bd. 2, S. 382.

kräftigt und gefestigt wird¹. Denn seit der Sünde ist der Wille des Menschen hilflos. Er ist zwar ein selbständiges Handlungsprinzip, aber zum Guten bedarf er der Gnade. Der Mensch hat die Macht verloren, der Sünde erfolgreich zu widerstehen, und ist gezwungen, gegen seinen Willen das zu ertragen, was er durch seinen Willen über sich brachte². Durch sich selbst ist der Mensch gefallen, aber aus eigener Kraft vermag er nicht aufzustehen. Die Schuld seines freien Willens hat ihn einst niedergeworfen, aber die Strafe dieser Schuld drückt ihn tagtäglich tiefer³. Der geschwächte Wille, sagt Gregor⁴, gleicht einer gefangenen Löwin; einstens war sie vollständig frei; aber in ihrer Freiheit lief sie, durch den Köder gelockt, in eine Grube, aus der sie trotz aller Anstrengung nicht mehr entfliehen kann. So auch der Wille des gefallen Menschen. Er kann sich in seinen Ketten zwar empören, aber entrinnen kann er nur noch mit der Barmherzigkeit göttlicher Gnade.

Als dritte Folge des Sündenfalles im Paradies und der dadurch verlorenen inneren Gerechtigkeit erleidet der Mensch die Disharmonie zwischen Geist und Fleisch. Die ursprüngliche Ordnung und Ziel-sicherheit ist zerrissen und gestört. Der Mensch ist dem ständigen Wechsel der Veränderlichkeit unterworfen und mit dem Verlust der früheren Festigkeit in einen Zustand des Fließens geraten. Er hat seine Unsterblichkeit eingebüßt, muß dem Leibe dienen und wandert, trotz der Sorge um die körperlichen Bedürfnisse, unaufhörlich dem Tode entgegen⁵. Weil der Mensch in seinem Stolze vergaß, daß er von niedrigem Lehm geschaffen war, wurde er damit bestraft, daß er durch den Tod wieder zum Lehm zurückgeführt wurde⁶. Und diese Strafe dauert an, auch wenn die Schuld der Sünde Adams in seinen Nach-

¹ Vgl. oben S. 188.

² Mor 4, 26, 47 (75, 660/1) ... ad hoc arbitrio nostro venerimus, quia et iudicii sic iustitia exigit, ut quod sponte fecimus, inviti toleremus.

Mor 15, 15, 19 (75, 1090) ... in paradiso quoque stanti homini verba blandae persuasionis (antiquus hostis) intulit; sed quem semel rapuit ad consensum, iam nunc etiam renitentem trahit, et corruptionis suae delectationibus devictum, paene violenter interficit.

Vgl. Mor 8, 10, 19 (75, 813); 8, 32, 52 (75, 834).

³ Mor 8, 31, 51 (75, 834) Per nos namque cecidimus, sed nostris resurgere viribus non valemus. Culpa nos voluntatis propriae semel stravit, sed poena culpae deterius quotidie deprimit. Ad amissam rectitudinem surgere studiorum conatibus nitimur, sed meritum pondere gravamur.

⁴ Vgl. Mor 9, 57, 86 (75, 906/7).

⁵ Vgl. oben S. 120/4.

⁶ Mor 19, 1, 2 (76, 96/7); 29, 10, 21 (76, 488/9).

kommen durch die Gnade der Taufe vergeben wird ¹. Darum entfernt sich der Mensch mit jedem Augenblick, den er lebt, vom Leben ². Durch den Fluch der Sünde erleidet der Körper eine ewige Krankheit. Bald verzehrt er sich in Müßiggang, bald schwächt er sich mit Arbeit; bald bedarf er der erquickenden Nahrung, bald der Erleichterung durch Enthaltbarkeit. Er wird gebadet, um Trockenheit zu verhüten; mit Tüchern abgerieben, um vor Nässe gesichert zu sein. Er wird bekleidet, so daß die Kälte nicht an ihn herandrängt, und trotzdem wieder an die kühle Luft gebracht, falls er durch die begehrte Wärme in Ohnmacht fällt. So wird der Körper gerade durch jene Dinge gequält, mit denen er sich schützen wollte; und nicht selten werden ihm die Heilmittel zu einer Ursache der Krankheit und des Todes ³. Schlimmer noch als dieser Tod des Fleisches ist der Tod der Seele, die ihrem Wesen nach zwar ewig lebt, durch die Sünde aber gestorben ist, weil sie der Gnade beraubt wurde ⁴. Und selbst dann, wenn die Seele des Menschen wieder zum Leben der Gnade zurückkehrt, wie dies auch bei Adam der Fall war ⁵, so seufzt sie trotzdem unter dem bleibenden Joch der Folgen jener ersten Sünde, welche Fleisch und Geist zugleich bedrücken ⁶. Der Geist steht im Widerstreit mit sich selber. Er wird zu Dingen hingetrieben, die etwas anderes sind als er ⁷. Er klammert sich mit Vorliebe an vergängliche Güter und trauert ihnen sogar nach, wenn er sie verlieren muß ⁸. Darum, sagt Gregor, ist die Menschenseele in dieser Welt einem Schiffe ähnlich, das gegen die Strömung eines Flusses kämpfen muß. Nie darf sie ruhig an einem Platze verweilen, weil sie sofort zum Niederen zurückfällt, wenn sie nicht nach dem Höchsten strebt ⁹. So ist das menschliche Leben Elend, Unruhe, Kampf; gequält durch end-

¹ Mor 9, 34, 54 (75, 889) Sic nos salutis unda a culpa primi parentis absolvimur; sed tamen reatum eiusdem culpae diluentes, absoluti quoque adhuc carnaliter obimus.

² Mor 11, 50, 68 (75, 984); 25, 3, 4 (76, 321/2); weitere Texte oben S. 120/4.

³ Mor 8, 32, 53 (75, 834/5).

⁴ Dial 4, 45 (77, 405); Ep 6, 14 (1, 393, 10/3); 7, 31 (1, 480, 10/23).

Vgl. oben S. 112, Anm. 4, wo diese Texte z. T. zitiert sind.

⁵ Ep 7, 31 (1, 480, 23/4) Qui tamen Adam postmodum per poenitentiam ad vitam rediit.

⁶ Mor 11, 50, 68 (75, 984).

⁷ Ebd. ... ad aliud semper impellitur, quam est ...

⁸ Mor 8, 32, 54 (75, 835) ... transitoria pertinaciter diligit, eorumque amissione incessanter atteritur. Weitere Texte siehe oben S. 117/20.

⁹ Reg 3, 34 (77, 118) In hoc quippe mundo humana anima quasi more navis est contra ictum fluminis conscendentis; uno in loco nequaquam stare permittitur, quia ad ima relabitur, nisi ad summa conetur.

lose Sorgen und Mühen¹. Denn durch die Sünde mit Gott entzweit, hat der Mensch nichts gefunden als Trübsal und Not². Die Seele besitzt nicht mehr die Kraft, den Leib zu beherrschen, weil der Leib sich weigert, jenem Geiste zu gehorchen, der sich Gott nicht unterwerfen wollte³. Durch die Sünde Adams ist die innere Ruhe der Seele gebrochen⁴. Der Mensch liegt im Widerstreit mit seinem Fleisch und erfährt die sündhafte Lust⁵. Statt der sicheren und mühelosen Entwicklung zum Guten, welche der Anteil einer nichtgefallenen Menschheit gewesen wäre⁶, müssen die Nachkommen Adams, von schweren Lasten bedrückt, ihr Heil wirken⁷. Sie sind genötigt, strenge Selbstbeherrschung zu üben und sogar nach Tugenden zu ringen, die im Paradiese nicht gefordert waren. So bedürfen sie großer Geduld, müssen in der Gelehrsamkeit unterrichtet werden, ihren Körper in Zucht halten, mit Beharrlichkeit beten und die Sünden voll Reue bekennen⁸. Der einzige Weg, der wieder zurück zum Paradiese führt, ist der dornige Pfad der Tränen, des Gehorsams, der Weltverachtung und der Bezähmung des Fleisches⁹.

Wie bereits aus dem bisher Gesagten hervorgeht, pflanzt sich der Sündenfall Adams als Erbschuld von Geschlecht zu Geschlecht. Die menschliche Natur als solche war in Adam verkörpert als ihrem ersten Vertreter. Durch seine sündhafte Tat wurde sie verdorben, so daß alle, welche diese Natur erben, auch ihre Verdorbenheit miterben¹⁰. Denn als die Wurzel verfaulte, da welkten die Zweige¹¹. « Zusammen mit dem

¹ Mor 6, 13, 16 (75, 737/8) ; 13, 45, 50 (75, 1039) ; 20, 14, 28 (76, 154) usw. Vgl. oben S. 117/20.

² Mor 24, 4, 7 (76, 290).

³ Mor 26, 17, 28 (76, 364/5) *Habet quippe spiritus commissum sibi dominium carnis, si tamen sub Domino recognoscit iura legitimae servitutis. Nam si auctorem suum superbiendo contemnit, iure et a subiecta carne praelium suscipit. . . . Quia enim contumeliam spiritus Deo intulit, mox contumeliam carnis invenit. Et quia auctori suo esse subditus noluit, ius carnis subditae quam regebat amisit . . .*

⁴ Mor 4, 28, 54 (75, 664/5).

⁵ Mor 9, 5, 5 (75, 861).

⁶ Mor 35, 14, 28 (76, 765).

⁷ Mor 35, 17, 43 (76, 775).

⁸ Mor 35, 17, 44 (76, 775) *Multa namque nunc exhibenda sunt, quae in paradiso necessaria non fuerunt. Nunc quippe opus est virtute patientiae, laboriosa eruditione doctrinae, castigatione corporis, assiduitate precis, confessione delictorum, inundatione lacrimarum . . .*

⁹ HEV 10, 7 (76, 1113) *. . . necesse est, ut flendo, obediendo, visibilia contemnendo, atque appetitum carnis refrenando, redeamus.*

¹⁰ Vgl. F. H. DUDDEN (46), Bd. 2, S. 387.

¹¹ Mor 17, 15, 21 (76, 21) *. . . quia in radice putruit humani generis ramus, in conditionis suae viriditate minime subsistit.* Vgl. Mor 22, 15, 31 (76, 231).

ersten Menschen, der von Gott abfiel, wurden wir aus dem Paradies vertrieben und stürzten in dieses Elend des sterblichen Lebens. Und wir fühlen durch den Schmerz der Strafe, welch' schwere Schuld wir bei der Versuchung der Schlange auf uns geladen haben. Dadurch, daß wir von jenem Zustand herab in die Sünde gefallen, finden wir außer Gott nur mehr Mühsal; und weil wir durch den Blick der Augen dem Fleische gefolgt sind, werden wir durch das nämliche Fleisch gequält, das wir den Geboten Gottes vorgezogen haben.»¹ « Wir leiten die Erbsünde von unseren Eltern her, und wenn wir nicht durch die Taufe von ihr gelöst werden, so tragen wir auch die Sünden der Eltern mit uns, da wir ja in der Tat noch eins mit ihnen sind. So sucht Gott die Sünden der Eltern an ihren Söhnen heim, wenn zufolge der Sünde Adams die Seele des Sprößlings durch die Erbsünde befleckt wird. Aber anderseits sucht Gott die Sünden der Eltern nicht an ihren Söhnen heim, weil wir durch die Taufe von der Erbschuld befreit werden und damit die Sünden der Eltern nicht mehr auf uns tragen, sondern nur jene, welche wir (nach der Taufe) selber begangen haben.»² So sind alle Menschen von ihrem ersten Ursprung an mit der Sünde verquickt³, «geboren als verworfene Sünder»⁴, als «Kinder der Hölle»⁵. Darum werden nach Gregor selbst jene Menschen verdammt, die zwar aus eigener Schuld nicht gesündigt haben, jedoch von der Sünde der Stammeltern durch das Sakrament des Heiles noch nicht gereinigt wurden. Zur ersten Wunde, die darin besteht «vergänglich geboren zu werden», gesellt sich, wie auch Augustinus schreibt, die zweite, «fleischlich zu sterben». Und weil auf diesen Tod der ewige Tod folgt, werden nach einem geheimen, aber gerechten Gericht Gottes die Wunden dieser Unglücklichen vermehrt, ohne daß ihrerseits eine persönliche Schuld vorliegt⁶. Auch die Heiligen des Alten Testaments wurden nach ihrem

¹ Mor 24, 4, 7 (76, 290).

² Mor 15, 51, 57 (75, 1110).

³ Mor 24, 2, 4 (76, 288/9) *Omnes videlicet nos inimica illa persuasio in culpae contagio ab ipsa radice polluerat . . .*

⁴ Mor 4, 24, 45 (75, 659) *damnati peccatores nascimur.*

⁵ Mor 4, 31, 62 (75, 671) *filios Gehennae (Mt 23, 15).*

⁶ Mor 9, 21, 32 (75, 876/7) *Nonnulli etenim prius a praesenti luce subtrahuntur quam ad proferenda (alias : promerenda) bona malave merita activae vitae perveniant. Quos quia a culpa originis sacramenta salutis non liberant, et hic ex proprio nihil egerunt, et illuc ad tormenta perveniunt. Quibus unum vulnus est corruptibiliter nasci, aliud carnaliter emori. Sed quia post mortem quoque aeterna mors sequitur, occulto eis iustoque iudicio etiam sine causa vulnera multiplicantur. Perpetua quippe tormenta percipiunt et qui nihil ex propria voluntate peccaverunt.*

Tode nicht zur Anschauung Gottes aufgenommen, sondern mußten in einem Gefängnis der Unterwelt, allerdings ohne persönliche Qual, auf die Erlösung durch Christus warten¹.

Die in Adam verdorbene Menschennatur wird den folgenden Generationen übermittelt durch den Akt der physischen Zeugung. Als Instrument der Übertragung nennt Gregor, in Anlehnung an Augustin und gemäß seiner eigenen asketischen Haltung, die geschlechtliche Begierlichkeit. Doch sind seine diesbezüglichen Worte inhaltlich oft unklar², so daß es tatsächlich schwer hält, seine wahre und persönliche Ansicht eindeutig aufzuzeigen³. Gregor wollte die Ehe unbedingt als gut und einwandfrei darstellen⁴, empfahl aber in Wirklichkeit doch nur den jungfräulichen Stand. Er konnte sich vom Gedanken, daß der geschlechtlichen Lust, auch in der Ehe, notwendigerweise eine Schuld anhafte, nicht befreien⁵, lehrte aber wiederum nirgends ausdrücklich, daß diese Schuld persönlicher Art sei. So sind Gregors Darlegungen von der Übertragung der Erbschuld durch die Zeugungstat nach den verschiedensten Seiten hin reichlich gehemmt.

Eine ähnliche Zwiespältigkeit findet sich bei Gregor darum auch

¹ Vgl. Mor 4, 29, 56 (75, 666) ; 12, 9, 13 (75, 992/3) ; 13, 44, 49 (75, 1038) ; 20, 34, 66 (76, 178) ; 29, 12, 23 (76, 489) ; HEv 19, 4 (76, 1156).

² Vgl. etwa Mor 13, 45, 50 (75, 1038) . . . et ab ipsa putredine et cum ipsa in hunc mundum venimus. . . quia et de putredine processimus, et cum putredine venimus, quam portamus.

Mor 18, 52, 84 (76, 89) Nos quippe etsi sancti effimur, non tamen sancti nascimur, quia ipsa naturae corruptibilis conditione constringimur, ut cum propheta dicamus: *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in delictis peperit me mater mea* (Ps 50, 7). Ille autem solus veraciter sanctus natus est, qui ut ipsam conditionem naturae corruptibilis vinceret, ex commixtione carnalis copulae conceptus non est.

Dazu Mor 11, 52, 70 (75, 986) ; 12, 32, 37 (75, 1003) ; HEv 39, 8 (76, 1299).

³ Dies gilt umso mehr, als die besten Texte gerade im Responsum ad Augustinum, Ep 11, 56a, stehen, dessen Echtheit bezweifelt wird. Vgl. oben S. 13, Anm. 1.

⁴ Ep 11, 56a (2, 340, 29) Nec . . . culpam deputamus esse coniugium. Vgl. auch unten Anm. 5.

⁵ Ep 11, 56a (2, 340/1) Sed quia ipsa licita admixtio coniugis sine voluptate carnis fieri non potest, a sacri loci ingressu abstinendum est, quia voluptas ipsa esse sine culpa nullatenus potest. Non enim de adulterio sive fornicatione, sed de legitimo coniugio natus fuerat qui dicebat: *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis peperit me mater* (Ps 50, 7) . . .

Der Ehegebrauch, schreibt Gregor in der Folge (341, 17/23), sei in etwa auch aus Wollust gestattet; aber das erlaube Paulus nur aus Nachsicht und zeige dadurch, daß es nicht ohne Schuld sei (1 Cor 7, 6. 9).

Vgl. Mor 26, 26, 44 (76, 374) ; 32, 20, 39 (76, 659) ; HEv 36, 5 (76, 1269).

bezüglich der Einerschaffung der Menschenseele. Unschlüssig schwankt er zwischen Traduzianismus und Kreatianismus hin und her, wobei er sich allerdings nie anders als mit der größten Vorsicht ausdrückt¹. Wahrscheinlich neigte Gregor wie Augustinus eher zum Kreatianismus hin, aber weil er in der Lehre vom Kreatianismus, wie schon an früherer Stelle einmal gesagt², eine Gefahr für die Allgemeinheit der Erbsünde sah, ging er allen Spekulationen dieser Art bewußt aus dem Wege. Was für ihn feststand, war die gesicherte Glaubenswahrheit von der Tatsache der Erbschuld. F. H. DUDDEN³, der in dieser Frage sonst eher etwas anders urteilt⁴, weist darauf hin, daß Gregor die Lehre von der Erbsünde nie aus dem Traduzianismus ableitete. Darum liegt die Vermutung nahe, daß Gregor sofort zum Kreatianismus ja gesagt hätte, wenn er nur in der Lage gewesen wäre zu erklären, weshalb denn die Menschen, denen Gott persönlich die Seele einerschaffe, doch mit der Erbschuld befleckt zur Welt kommen⁵. Auch stand es für Gregor fest, daß ungetaufte Kinder verdammt werden. Aber wie wäre das beim Kreatianismus möglich, da sich doch die Seele der Kinder nie den Anreizen des sündigen Fleisches hingegeben hat?⁶ — So galt für Gregor das Problem als unlösbar⁷, und in der spekulativen Beschäftigung mit ihm sah er eher eine Gefahr für die Gläubigen als einen Fortschritt für deren Sitten⁸.

¹ Vgl. dazu und zum Folgenden besonders Ep 9, 147 (2, 147, 13/148, 20).

² Siehe oben S. 35.

³ F. H. DUDDEN (46), Bd. 2, S. 391.

⁴ Nach Dudden neigte Gregor eher zum Traduzianismus hin. Diese Ansicht stimmt, falls man nur den Wortlaut der Lehre Gregors berücksichtigt; diese ergab sich aber nur aus dem Unvermögen, das Dogma der Erbsünde mit der individuellen Erschaffung der Menschenseele zu vereinbaren.

⁵ Ep 9, 147 (2, 148, 4/5) Si vero (anima) cum carne non nascitur, cur in ea carne quae de Adam prolata est obligata peccatis tenetur?

⁶ Ep 9, 147 (2, 147, 15/6) Si corpus originali tenetur culpa, unde anima quae a Deo datur rea erit, quae adhuc in actuali delicto non consensit corpori?

Ebd. (148, 12/5) Cur ergo infans, qui nihil egit, in conspectu omnipotentis Dei esse non valet mundus? ... Cur nisi qui mundatus aqua baptismatis fuerit, mundus non est? Cur in Adam omnis homo moritur, si originalis peccati vinculis non tenetur? Und doch heißt es bei Job, sagt Gregor (7/8. 10/1): *Non est mundus in conspectu eius nec unius diei infans super terram* (Jb 14, 4/5 nach Itala und LXX); und bei Johannes: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et ...* (Jo 3, 3).

⁷ Ebd. (148, 2) in hac vita insolubilem.

⁸ Vgl. oben S. 35, ferner die emphatische Betonung der Erbschuld: Sed cum hoc sit incertum, illud incertum non est ... (148, 5/17).

Eine anschauliche Zusammenfassung der gesamten Lehre vom Sündenfall und der Erbschuld bietet Mor 4, 24, 45 (75, 659), wo Gregor (zugleich mit einem

2. Persönliche Sünde und Versuchung zur Sünde. Das Laster

Durch den Fall Adams ist die ursprüngliche Heiligkeit des menschlichen Geschlechtes verloren gegangen und die Sünde als unleugbare Tatsache in das Leben jedes einzelnen Menschen eingetreten. Die Nachkommen Adams werden in einem Zustand der Sünde geboren, weil sie — abgesehen von Christus, dessen Geburt allseits heilig war — durch die fleischliche Zeugung an einer verdorbenen Natur Anteil haben ¹. Darum lauert die Sünde im Herzen eines jeden Menschen ², selbst dann, wenn die vererbte Schuld Adams durch die Taufe getilgt wurde. Jeden Augenblick kann der Mensch in eine Sünde fallen, und tatsächlich ist auch kein Mensch von aller persönlichen Sünde frei ³.

Sünde ist nach Gregor Flucht und Trennung von Gott, verkehrte Hinordnung zum Geschaffenen und Vergänglichen ⁴. Als Übel kann die Sünde für sich allein nicht bestehen, denn das Schlechte hat keine Substanz, sondern verbindet sich, um überhaupt ein Dasein zu haben, mit der Natur des Guten ⁵. Denn wie die Hölle bodenlos ist,

Ausblick auf die größtmögliche Wiederherstellung des paradiesischen Zustandes in der mystischen Kontemplation) schreibt: *Nox quippe illa, videlicet consensus ad culpam, quae ad nos primi parentis est excessu propagata, mentis nostrae oculum tanta obscuritate percudit, ut in huius vitae exilio, caecitatis suae tenebris pressus, quantalibet vi aeternitatis lumen intenderit, penetrare non possit. Post poenam namque damnati peccatores nascimur, atque ad hanc vitam cum mortis nostrae merito venimus; et cum ad supernae lucis radium aciem mentis erigimus, ipsa infirmitatis nostrae obscuritate caligamus. Et quidem multi in hac infirmitate carnis tanta virtute roborati sunt, ut resplendere mundo quasi stellae potuisent. Multi in tenebris vitae praesentis, dum superiora de se exempla exhibent, astrorum more nobis desuper lucent; sed quantalibet corruscatione operis fulgeant, quantolibet se igne compunctionis accendant, nimirum constat quia dum corruptibili adhuc carne gravati sunt, aeternum lumen, sicut est videre nequaquam possunt. Dicat ergo: *Obtenebrentur stellae caligine eius* (Jb 3, 9); id est, etiam illi in contemplatione sua, antiquae noctis adhuc tenebras sentiant, de quibus nimirum constat quod humano generi in huius vitae caligine virtutum suarum iam radios expandant, quia etsi mente iam ad summa exiliunt, adhuc tamen in infimis primae culpae pondere gravantur. Unde fit, ut et foras exempla lucis velut astra praebeant, sed tamen intus usque ad fixae visionis certitudinem pressi noctis caligine non ascendunt . . .*

¹ Mor 18, 52, 84 (76, 89); vgl. oben S. 232, Anm. 2.

² Mor 24, 11, 32 (76, 305); HEv 37, 7 (76, 1278).

³ Vgl. etwa Mor 8, 33, 56 (75, 836); 9, 35, 55 (75, 890); 9, 36, 57 (75, 894); 9, 51, 106 (75, 917/8); HEz 1, 4, 6 (76, 818); HEv 39, 8 (76, 1298/9); Ep 7, 27 (1, 473, 35) usw.

⁴ Vgl. Mor 24, 4, 7 (76, 290); Ep 7, 27 (1, 473, 36).

⁵ Mor 26, 37, 68 (76, 388) *Malum quippe sine substantia est. Quod tamen utcumque sit, in boni natura coalescit.*

so hat auch die Sünde kein Fundament und besitzt keine Natur, aus der heraus sie selber besteht¹.

Besonderes Gewicht legt Gregor auf die Unterscheidung der verschiedenen Arten und Stufen der Sünde. Doch bleibt er sich in seinen Aufzählungen nicht immer völlig treu, sondern variiert die Begriffe bald so, bald anders. Eine Art der Sünde ist das *delictum*, das im Verlassen des Guten besteht und in den Gedanken beruht, eine andere das *peccatum*, das *malum facere*, das sich in sündhafter Tat vollzieht². So ist der Ausdruck *peccatum* für Gregor nicht nur ein Gattungsbegriff, sondern zugleich ein Artbegriff³. Als Artbegriff ist das *peccatum* die Sünde der Tat, als Gattungsbegriff umfaßt es alle Stufen der Sünde in Gedanken und Werken. Erschwerte Formen der Sünde sind *iniquitas*, *scelus* und *crimen*⁴, deren schlimmste, die *iniquitas maxima*, in der Verneinung Gottes und in der stolzen, alles sich selbst anmaßenden Verachtung seiner Gnade besteht⁵. Während kein Mensch frei vom *peccatum* sein kann, können doch viele frei vom *crimen* sein. Darum muß die Stelle bei Johannes: *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nosmetipsos seducimus, et veritas in nobis non est* (1 Jo 1, 8) nach dem Tituswort: *Si quis sine crimine est* (Tit 1, 6) verstanden werden⁶. Das *peccatum* befleckt die Seele, das *crimen* aber tötet sie⁷. Ein solches *crimen* oder *scelus* ist die *luxuria*, welche, falls sie nicht getilgt wird, alle guten Werke auslöscht und die Wohnung Gottes im Herzen des Menschen zerstört⁸. Jedes *crimen* oder *scelus* ist ein *pecca-*

¹ Ebd. (388/9) *Omne peccatum fundamentum non habet, quia non ex propria natura subsistit. ... Infernus vero recte fundum non habere creditur ...*

² HEz 2, 9, 3 (76, 1043) *Hoc etenim inter peccatum et delictum distat, quod peccatum est male facere, delictum vero est bona derelinquere, quae summopere sunt tenenda. Vel certe peccatum in opere est, delictum in cogitatione.* Vgl. auch Mor 11, 42, 57 (75, 979).

³ Das geht deutlich aus den folgenden Ausführungen hervor, indem das *peccatum* die übernatürliche Gerechtigkeit des Menschen zerstört und so die Seele des Sünders tötet oder hinwiederum nur befleckt; indem es immer in der Tat besteht und dann doch wieder nur in den Gedanken liegt; usw.

Vgl. etwa Mor 11, 42, 57 (75, 979); 21, 12, 19 (76, 201); 25, 11, 28 (76, 339).

⁴ Mor 11, 42, 57 (75, 979); vgl. unten S. 236, Anm. 1.

⁵ Mor 22, 10, 21 (76, 226) *... illum negat, cuius despecta gratia, sibi vires boni operis arrogat. Quod recte ... iniquitas maxima vocatur.*

⁶ Mor 21, 12, 19 (76, 201).

⁷ Ebd. *In qua ... peccatorum et criminum distinctione pensandum est quia nonnulla peccata animam polluunt quam crimina exstinguunt.*

⁸ Ebd. *... bona opera, si luxuriae scelus non abluitur, immensitate huius criminis obruuntur ... igne luxuriae omnia bene prolata concremantur. Nulla ... ante omnipotentis Dei oculos iustitiae pietatisque sunt opera quae ... destruit habitationem Dei.*

tum, aber nicht jedes *peccatum* ein *crimen*. *Scelus* und *crimen* sind immer Sünden der Tat, das *peccatum* hingegen besteht oft bloß in Gedanken ¹. Während die *iniquitas* aus stolzer Anmaßung geschieht, stammt das *peccatum* nicht selten aus der Schwachheit und verliert die Hoffnung nicht, weil es den höchsten Richter um Verzeihung bittet. Die *iniquitas* aber verfällt umsomehr der Verzweiflung, als sie sich von der Demut entfernt, die Hilfe Gottes verschmäht und sich selbst die Tugend anmaßt ². Weiter unterscheidet sich das *peccatum* von der *impietas* ³, ähnlich wie auch ein Unterschied zwischen dem *iniquus* und dem *impius* besteht. *Iniqui* sind jene, die unrecht handeln, obwohl sie den christlichen Glauben bekennen; die *impii* dagegen sind vom Glauben getrennt. So ist jeder *impius* ein *iniquus*, nicht aber jeder *iniquus* auch ein *impius* ⁴. Beide Arten von Sündern werden mit den ewigen Qualen der Hölle bestraft, aber die *iniqui* werden durch ein ausdrückliches Urteil des ewigen Richters verdammt, da sie an ihn glauben; die *impii* hingegen werden ohne jede richterliche Form verdammt, da sie sich weigern, das Gesetz des Glaubens anzuerkennen ⁵.

So sind denn nicht alle Sünden *scelus* oder *crimen*, *iniquitas* und *impietas*, deren Strafe die ewige Höllenpein ist, weil es Gottes Gerechtigkeit so fordert ⁶, sondern es gibt eine Anzahl leichterer Sünden, die zwar auch eine Strafe nach sich ziehen, aber im Reinigungsfeuer des Jenseits getilgt werden können, falls sie in diesem Leben nicht nachgelassen wurden ⁷. Jede Sünde erregt Gottes Zorn, und eigentlich hat

¹ Mor 11, 42, 57 (75, 979) ... plus iniquitas quam peccatum sonat, et omnis se homo libere peccatorem fatetur, iniquum vero dicere nonnumquam erubescit. ... scelus etiam pondus peccati transit numquam scelus nisi in opere est peccata vero cogitationis ...

Mor 21, 12, 19 (76, 201) Hoc inter peccatum distat et crimen, quod omne crimen peccatum est, non tamen omne peccatum crimen est.

² Mor 22, 10, 21 (76, 226) ... omne peccatum quod ex infirmitate est spem nequaquam perdit, quia a superno iudice veniam requirit.

... tanto gravius (praesumptio virtutis propriae seu iniquitas) in desperatione est, quanto longius ab humilitate. Cumque vires sibi tribuit operis, ad adiutorium non recurrit auctoris ...

³ Mor 25, 10, 25 (76, 336).

⁴ Mor 18, 6, 12 (76, 43) Inter impium vero et iniquum, hoc distare nonnumquam solet, quia omnis impius iniquus, non tamen omnis iniquus est impius. Impius namque pro infideli ponitur ... iniquus vero dicitur, qui pravitate operis ab aequitate discordat, vel si fortasse Christianae fidei nomen portat ...

⁵ Mor 26, 27, 50 (76, 378/9).

⁶ Dial 4, 44 (77, 401. 404).

⁷ Dial 4, 39 (77, 396).

keine Sünde eine Entschuldigung, aber es ist doch ein großer Unterschied, ob die Sünde aus menschlicher Schwäche oder aus Bosheit begangen wurde. Darum kann oft eine Sünde, die nur in der Gesinnung erfolgte, schlimmer sein als eine Sünde der Tat¹. « Gleichwohl dürfen aber auch die kleineren Verfehlungen nicht leicht genommen werden, weil jeder sich nach Kräften bemühen muß, untadelhaft vor Gott zu erscheinen². Dazu kommt, daß die geringeren Sünden, indem sie das Gewissen abstumpfen, nur zu leicht zu schweren Sünden führen³, und daß sie endlich, wenn sie in zu großer Zahl begangen werden »⁴, allmählich einer einzigen großen und tödlichen Wunde gleichen⁵.

Zu jeder Sünde wirken zwei Kräfte zusammen, der Teufel und der Mensch: der Teufel versucht, der Mensch willigt ein⁶. Darum wird der Teufel mit Recht das Haupt der Sünder genannt⁷. Aber es bedarf zur Sünde notwendigerweise der Zustimmung des freien Willens, da der Teufel sonst machtlos wäre. Darum verwundet sich der Mensch eigentlich selbst und trägt mit dem Teufel zu seinem eigenen Falle bei⁸. Wie die Sünde Adams in vier Stufen zustande kam, so wird auch jede persönliche Sünde auf vierfache Weise im Herzen begangen und im Werke vollendet. Im Herzen beginnt der Teufel mit der *suggestio*. Diese *suggestio* selber ist noch keine Sünde, aber sie gibt dem Menschen die Kenntnis von der Sünde und bereitet dadurch den Weg zur Sünde. Dann folgt die *delectatio*. Sie kommt vom Fleische her und ist die Nahrung der Sünde. Mit dem *consensus* willigt der Mensch in die Sünde ein und macht sie in ihrer Art vollkommen. Endlich kann die Sünde noch erschwert werden durch ihre freche Verteidigung. Diese

¹ Mor 25, 11, 28 (76, 339) ... peccatum ... aut ignorantia, aut infirmitate, aut studio perpetratur. Et gravius quidem infirmitate quam ignorantia, sed multo gravius studio quam infirmitate ... Gregor erläutert das an Beispielen. Dann fährt er fort: Aliud est enim bona non facere, aliud bonorum odisse doctorem, sicut aliud est praecipitatione, aliud deliberatione peccare. ... nonnumquam gravius est peccatum diligere, quam perpetrare ...

Vgl. ferner Mor 19, 23, 38 (76, 123); Reg 3, 22 (77, 113).

² Mor 11, 33, 45 (75, 974); 11, 39, 52 (75, 977).

³ Mor 10, 11, 21 (75, 932).

⁴ B. POSCHMANN (110), S. 249/50.

⁵ Reg 3, 33 (77, 116).

⁶ Mor 15, 26, 31 (75, 1097). Solange der Teufel nur versucht, der Mensch aber nicht einwilligt, ist das Schwert noch in der Scheide.

⁷ HEV 16, 1 (76, 1135).

⁸ Mor 13, 16, 19 (75, 1026) ... antiquus hostis ... nos ad culpam sine nostra voluntate non rapit ... quia hoc quod nobis ille male suggerit, nos sequentes ex voluntate propria implemus, et quasi cum ipso nos pariter vulneramus ...

defensionis audacia ist das Werk des Stolzes¹. Wenn die Sünde im Herzen geboren ist, dann wird sie in ähnlicher Weise auch im Werke vollzogen. Zuerst sündigt der Mensch geheim; dann tut er das Böse öffentlich, ohne sich darüber zu schämen; nach und nach schreitet er zur sündhaften Gewohnheit vor, und schließlich verfällt er der Sünde wie kopflos, mißleitet entweder durch falsche Hoffnungen auf die Barmherzigkeit Gottes oder durch Verzweiflung am Heil².

In diesem Leben, sagt Gregor in Anlehnung an die Heilige Schrift, ist es unmöglich, von Versuchungen frei zu bleiben³. Alle verspüren eine gewisse Freude zur Sünde⁴ und werden durch Unwissenheit und Schwäche häufig dazu geführt⁵. Die Laster selber setzen alles daran, sich zu behaupten. Sie erscheinen im Kleid der Tugend und unterstützen sich gegenseitig; ist das eine vertrieben, so erhebt sich dafür ein anderes⁶. Fast immer entsteht aus dem erfolgreichen Kampf gegen die Laster die Anmaßung⁷. So fällt man von einer Sünde leicht in eine noch schwerere⁸, und der Sünder selbst vergrößert durch sein Verhalten das Unglück. Rasch führt ihn die Eitelkeit zum Bösen⁹. Sein Zorn entbrennt aus Ungeduld statt aus Eifer¹⁰. Zur Habsucht treiben ihn Hochmut oder Furcht¹¹. Hat er aber erreicht, was er beehrte, so befällt ihn die Angst, es zu verlieren¹². Stolz und Gottlosigkeit liegen

¹ Vgl. Mor 4, 27, 49 (75, 661); Reg 3, 29 (77, 109); HEv 16, 1 (76, 1135); Ep 11, 56a (2, 343).

² Mor 4, 27, 49 (75, 661).

³ Mor 14, 17, 21 (75, 1050) Non enim potest in hac vita homini posito tentatio deesse peccati . . .

Vgl. HEv 27, 2 (76, 1205); 35, 6 (76, 1262); HEz 1, 12, 32 (76, 934); Ep 7, 33 (1, 482, 21/2); 9, 147 (2, 144, 2/15).

⁴ Mor 21, 7, 12 (76, 197) . . . nequaquam valemus sic vivere, ut nulla nos possit culpae delectatio pulsare.

⁵ Mor 19, 23, 39 (76, 123) . . . aut ignorantia aut infirmitate . . . Vgl. HEz 1, 10, 27 (76, 897); Ep 3, 10 (1, 169/70).

⁶ Mor 3, 33/4, 65/6 (75, 631) . . . quaedam se nobis vitia sub specie virtutum tegunt . . . quaedam inter se quadam convenientia coniunguntur . . . Vgl. Mor 13, 16, 19 (75, 1026); 23, 11, 19 (76, 263); HEz 1, 12, 25 (76, 930); 1, 12, 28 (76, 934).

⁷ Mor 2, 52, 83 (75, 595/6) Eo ipso enim quod contra vitia fortiter vivitur, cogitationum praesumptio in corde generatur.

⁸ Mor 14, 12, 14 (75, 1047) . . . peccatis praecedentibus irretitus animus ad maiora etiam delicta succenditur.

⁹ Mor 10, 11, 20 (75, 932).

¹⁰ Mor 5, 45, 82 (75, 726).

¹¹ Mor 15, 25, 30 (75, 1096); vgl. HEz 2, 7, 18 (76, 1024) Ideo enim habere aliquid homines et ultra quam necesse est concupiscunt, ut habendo superbiant.

¹² Mor 15, 22, 26 (75, 1094/5).

nahe beieinander¹. Vielrederei kann zu sündhafter Geschwätzigkeit werden, und leicht wird einer durch falsch verstandene Ehrfurcht zur Lüge versucht². Häufig bekämpft der Mensch ein einziges der Laster und läßt die anderen blühen³. Gerne schaut er auf seine abgelegten Fehler, nicht aber auf jene, die er noch hat⁴. Er faßt einen Vorsatz und versagt bei der nächsten Versuchung⁵. Bald übersieht er völlig, daß er sündigt, oder er hat nicht mehr die Kraft, sich von seinem Fall zu erheben⁶. Aus Verzweiflung steigert er sogar die Bosheit⁷ oder kommt sich nicht mehr als Sünder vor⁸. Der Gipfel solcher Sündhaftigkeit ist die *malitia*: bewußt und absichtlich sündigen, das Gute verachten und es nicht mehr tun wollen, obgleich es möglich wäre⁹.

Die häufigste Einteilung der Sünde, die sich bei Gregor findet, hat die Stufenfolge: Gedankensünde, Wortsünde, Tatsünde. Gregor findet diese Einteilung, im Anschluß an Augustin, vorgebildet in den drei Toten, die der Heiland zum Leben auferweckt hat. Die Gedankensünde, die geheim bleibt, gleicht dem Töchterchen im Hause des Jairus; die Wortsünde, die bereits in die Öffentlichkeit tritt, wird durch den Jüngling von Naim dargestellt, dessen Leichnam zur Bestattung getragen wurde; die Tatsünde endlich, oder die sündhafte Gewohnheit, hat ihr Bild in Lazarus, der schon vier Tage im Grabe ruhte¹⁰.

Eine Sünde, die nicht unverzüglich durch Reue getilgt wird, kann Ursache einer anderen sein, da sie zu weiteren Sünden hinführt, wie die Völlerei zum Ehebruch, der Ehebruch zum Mord, oder wie die Habgier zum Diebstahl, der Diebstahl zum Meineid. Meistens ist die Sünde aber nicht nur Ursache weiterer Sünden, sondern zugleich Strafe für die vorausgegangenen Sünden, da jede neue Sünde, die aus einer früheren entsteht, die Schuld dieser Sünde vergrößert und eine schwere

¹ Mor 32, 9, 11 (76, 641).

² Mor 8, 6, 9 (75, 806); 18, 3, 5 (76, 40); vgl. Ep 7, 14 (1, 456/7).

³ Mor 7, 27, 35 (75, 785) Saepe ... nonnulli contra quaedam se vitia vehementer accingunt, sed quaedam subigere negligunt.

⁴ Mor 33, 37, 65 (76, 714).

⁵ Mor 7, 28, 34 (75, 784).

⁶ Mor 9, 62, 93 (75, 910/1); 11, 42, 58 (75, 979); HEv 31, 7 (76, 1230/1).

⁷ Mor 12, 40, 45 (75, 1007) ... salute desperata semper ad nequitiam crescit.

⁸ Mor 23, 8, 15 (76, 295) ... peccatorem se nullatenus comprehendit. Vgl. HEz 1, 10, 16 (76, 891).

⁹ Mor 26, 32, 59 (76, 384) ... mandatis illius (Dei) sciendo contraire; scire bonum, sed despiciere; facere posse, nec velle.

¹⁰ Mor 4, 27, 52 (75, 663).

Strafe nach sich zieht. « Durch ein gerechtes Urteil verfinstert der allmächtige Gott das Herz des Sünders, so daß er, entsprechend der Schuld der vorausgegangenen Sünde, noch in weitere Sünden falle. » So überließ Gott die Heiden, die ihn kannten, aber nicht ehren wollten, ihren fleischlichen Gelüsten (Ro 1, 21/4); so wird auch die Schuld und die Strafe der Völlerei durch nachfolgenden Ehebruch und Mord erschwert¹. Ja, es kann soweit kommen, daß jemand nicht nur in schamloser Frechheit der Sünde huldigt, sondern sich stolz ihrer rühmt. Dadurch sinkt der Mensch zum Tier hinab. Mag sich die Sünde auch anfänglich noch unter dem Deckmantel des Vernünftigen einschleichen, so führt sie doch jäh bis zum Niedersten hinab. Die Völlerei beginnt unter dem Vorwand der pflichtgemäßen Sorge für die leiblichen Bedürfnisse, weckt aber rasch die Fleischeslust. Diese hinwiederum treibt zur Unkeuschheit, und die Unkeuschheit zur Lüge — wenn Gott den Geschlechtsverkehr nicht gewollt hätte, hätte er doch den Menschen anders geschaffen!²

Öfters spricht Gregor von der Sünde in ihrer Beziehung zur Unwissenheit, Stumpfheit und Verblendung des Geistes. Manchmal, so sagt er, wird der Mensch zuerst geistig blind und übergibt sich darum der Sklaverei der Sünde. Manchmal aber sündigt er gegen seine bessere Erkenntnis und wird zur Strafe dafür mit Blindheit geschlagen. Menschliche Sünde und geistige Blindheit sind darum aufs innigste miteinander verbunden. Denn einerseits verdunkelt jede Sünde den Verstand, und andererseits übergibt sich der Mensch um so williger der Sünde, je verblendeter er ist. So wachsen Sünde und Unwissenheit miteinander und verursachen einander; und doch kann sich der Mensch zur Entschuldigung seiner Sünden nicht eigentlich auf Unwissenheit berufen, weil er die Unwissenheit selber freiwillig durch die Sünde verursacht hat³.

¹ Mor 25, 9, 22 (76, 334) Omne quippe peccatum, quod tamen citius poenitendo non tergitur, aut peccatum est et causa peccati, aut peccatum et poena peccati. Peccatum namque, quod poenitentia non diluit, ipso suo pondere mox ad aliud trahit. Unde fit, ut non solum peccatum sit, sed peccatum et causa peccati. . . . Sed peccatum quod ex peccato oritur, non iam peccatum tantummodo, sed peccatum est et poena peccati, quia iusto iudicio omnipotens Deus cor peccantis obnubilat, ut praecedentis peccati merito etiam in aliis cadat.

Mor 25, 9, 24 (76, 335) Plerumque vero unum atque idem peccatum et peccatum est ut et poena et causa peccati.

Vgl. auch Mor 7, 28, 36 (75, 786/7); HEz 1, 11, 24 (76, 915/6).

² Mor 7, 28, 36 (75, 786/7).

³ Mor 7, 28, 37 (75, 787/8); vgl. Mor 4, 13, 25 (75, 650/1).

Daß die Unwissenheit aber doch in etwa ein Entschuldigungsgrund ist, zeigt Mor 25, 11, 28 (76, 339); vgl. oben S. 237, Anm. 1.

Der Mensch kann sogar zu solcher Verblendung kommen, daß er nicht einmal mehr das Gute kennt, das er suchen sollte ¹.

Die beiden Wurzelsünden, die mit jeder Sünde verbunden sind und die sündhafte Einwilligung des Menschen verursachen, sind Hochmut und Begierlichkeit. Der Kampf des Fleisches gegen den Geist (Begierlichkeit) ist die Folge der Auflehnung des Geistes gegen Gott (Hochmut). So ist der Hochmut Wurzel und Ursache sowohl der Begierlichkeit als auch jeder anderen Sünde ².

Die einzelnen Sünden beschreibt Gregor selten. Dafür behandelt er mit Vorliebe die verschiedenen Laster, die er immer und immer wieder aufzählt. Für Gregor ist das Laster die Sünde der Gewohnheit, aber zugleich auch der Ursprung der einzelnen Sünden. Und gerade dieser Gesichtspunkt, daß die Laster die Wurzeln sind, die Sünden aber die Sprößlinge der Laster, ist Gregor überaus vertraut. Gregor bringt auch die einzelnen Laster miteinander in Beziehung, sei es in kleinern Einheiten oder in größeren Gruppen ³. Meistens geschieht das im Zusammenhang mit dem Hochmut. So sagt Gregor: der Neid pflanze aus dem Hochmut zu entstehen, oder auch: nach dem Hochmut falle man in Unzucht ⁴. Zuweilen stellt Gregor den Hochmut mit anderen Lastern zusammen, ohne die Beziehung zwischen den einzelnen Gliedern auf-

¹ Mor 20, 14, 37 (76, 158/9); 25, 12, 29 (76, 339/40).

² Mor 26, 17, 28/9 (76, 364/5); 33, 3, 9 (76, 674).

In Mor 14, 53, 64 (75, 1073) bezeichnet Gregor die *superbia* und die *inanis gloria* als die beiden Wurzelsünden.

³ Vgl. dazu und zum Folgenden P. SCHULZE (121), S. 14/7; C. WOLFSGRUBER (155), S. 479/80.

⁴ Mor 18, 32, 51 (76, 65) *Quia enim semper invidia de superbia nasci solet . . .*

Mor 33, 12, 25 (76, 688) *Unde fit plerumque, ut nonnulli post superbiam in luxuriam corruentes . . .*

Als *vitia cognata* nennt Gregor *superbia-invidia-inanis gloria* in HEz 1, 12, 27 (76, 931).

Aufbauend auf einem gewissen inneren Zusammenhang verbindet Gregor in Mor 26, 32, 58 (76, 383/4) *elatio-avaritia-luxuria*, Laster, die auch bei geistig Minderbegabten möglich sind; in Mor 29, 22, 45 (76, 501) *luxuria-tristitia-iradiscordia-elatio*, Laster, die der Teufel, je nach Veranlagung eines Menschen besonders einflüstert; in Mor 32, 16, 28 (76, 653) *superbia-avaritia-luxuria-ira*, Laster, deren Träger Zeugen des Antichrists sind.

Als weitere Lasterreihen dieser Art, aber ohne Beizählung des Hochmutes, nennt Gregor in Mor 7, 28, 35 (75, 785) *luxuria-avaritia* und *impatientia-inanis gloria*, die unter einander in Wechselbeziehung stehen; in Mor 23, 11, 19 (76, 263) *effusio-tenacia-crudelitas-vana gloria-effrenatio locutionis*, Laster, die sich gern als Tugend ausgeben; in HEv 16, 2/3 (76, 1136) *gula-vana gloria-avaritia*, Laster, die der dreifachen Versuchung Adams entsprechen.

zuzeigen¹. Seltener bringt er Lastergruppen, denen der Hochmut nicht beigezählt ist². Am berühmtesten ist Gregors System der Hauptlaster, wie er es im 31. Buch seiner Mor darstellt³. Die sieben Hauptlaster sind gleichsam Führer, denen ein ganzes Heer weiterer Laster folgt⁴. Die Wurzel der sieben Hauptlaster ist der Hochmut. In vierfacher Weise zeigt er sich bei dem von ihm betörten Menschen. Der Hochmütige glaubt, das Gute aus eigener Kraft zu haben. Dann meint er, es sei ihm wegen seiner Verdienste gegeben. Fälschlicherweise

¹ Die klassische Verbindung *superbia-avaritia-luxuria-ira* findet sich in Mor 3, 31, 60 (75, 629); 4, 30, 57 (75, 667); 7, 28, 34 (75, 784); 29, 15, 28 (76, 492); HEv 11, 3 (76, 1116); HEz 2, 4, 17 (76, 983).

Vgl. außerdem Mor 5, 20, 39 (75, 700), wo statt *ira* deren Folge *crudelitas* steht; Mor 6, 16, 22 (75, 741), wo *timor* und *remissio* dazu tritt, und Mor 26, 28, 53 (76, 381), wo *livor* beigelegt ist.

In Ep 11, 9 (2, 268, 22/5) finden sich *gula-superbia-avaritia-maliloquium-immunditia*; in HEv 25, 10 (76, 1196) *infidelitas-crudelitas-avaritia-libido*.

Ohne *avaritia* bringt Mor 3, 37, 70 (75, 632/4) die Zusammenstellung *ira-superbia-fortitudo carnis*; ohne *ira* Mor 17, 7, 9 (76, 14); ohne *ira*, aber mit *invidia* und *fallacia* Mor 15, 60, 71 (75, 1119); statt *ira perfidia* HEz 2, 10, 12 (76, 1065); ohne *luxuria*, aber mit *malitia* HEz 1, 10, 8 (76, 889).

Eine außergewöhnlich lange Reihe bietet HEz 1, 5, 2 (76, 824) mit *odium-elatio-immunditia-rapina-exterior gloria-crudelitas-perfidia-desperatio-ira-iurgium-voluptas*.

² Den Stellennachweis siehe S. 241, Anm. 4.

³ Mor 31, 45, 87/91 (76, 620/3).

Radix quippe cuncti mali *superbia* est.

Primaem autem eius soboles, septem nimirum principalia vitia, de hac virulenta radice proferuntur, scilicet *inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvie, luxuria*. Sed habent contra nos haec singula exercitum suum.

Nam de *inani gloria* inobedientia, iactantia, hypocrisis, contentiones, pertinaciae, discordiae et novitatum praesumptiones oriuntur.

De *invidia* odium, susurratio, detractio, exultatio in adversis proximi, afflictio autem in prosperis nascitur.

De *ira* rixae, tumor mentis, contumeliae, clamor, indignatio, blasphemiae proferuntur.

De *tristitia* malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa praecepta, vagatio mentis erga illicita nascitur.

De *avaritia* proditio, fraus, fallacia, periuria, inquietudo, violentiae et contra misericordiam obdurations cordis oriuntur.

De *ventris ingluvie* inepta laetitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo sensus circa intelligentiam propagatur.

De *luxuria* caecitas mentis, inconsideratio, inconstantia, praecipitatio, amor sui, odium Dei, affectus praesentis saeculi, horror autem vel desperatio futuri generantur.

⁴ Mor 31, 45, 87 (76, 620) Tentantia quippe vitia, quae invisibili contra nos praelio regnanti super se superbiae militant, alia more ducum praeceunt, alia more exercitus subsequuntur.

Mor 31, 45, 88 (76, 621) Habent contra nos haec singula exercitum suum.

schreibt er drittens seine Leistungen sich selber zu und endlich beansprucht er alles für sich allein ohne Berücksichtigung der anderen¹. Die Hauptlaster (Eitelkeit, Neid, Zorn, Traurigkeit, Geiz, Unmäßigkeit und Unkeuschheit), die aus dem Hochmut entspringen, sind wieder miteinander verbunden, so daß eines aus dem anderen hervorgeht². Die beiden fleischlichen Laster allerdings verbindet Gregor nur untereinander, nicht aber mit den fünf geistigen Lastern³.

Endlich gibt Gregor noch eine Schilderung, wie die einzelnen Laster das Herz des Menschen zur Sünde überreden. Die Eitelkeit mahne, nach Höherem zu streben. Der Neid frage, ob man nicht ebenso viel oder sogar mehr wert sei als dieser und jener. Der Zorn stelle es als Sünde hin, wenn man schweigend sich alles gefallen lasse. Die Traurigkeit zweifle, ob man noch Freunde habe, wenn man vom Nächsten Übles erleide. Der Geiz meine, man begehre etwas ohne Schuld, da man es doch nötig habe. Die Unmäßigkeit behaupte, Gott habe die Speise zum Essen geschaffen; man dürfe doch seine Gaben nicht zurückweisen. Die Unkeuschheit endlich rate, den Augenblick des Vergnügens nicht vorübergehen zu lassen, denn Gott sei es gewesen, der Mann und Frau gebildet habe⁴.

¹ Mor 23, 6, 13 (76, 258/9).

² Mor 31, 45, 89 (76, 621/2) Sed unumquodque eorum (scil. vitiorum) tanta sibi cognatione iungitur, ut non nisi unum de altero proferatur. Prima namque *superbiae* soboles *inanis est gloria*, quae dum oppressum mentem corruperit, mox *invidiam* gignit; quia nimirum dum vani nominis potentiam appetit, ne quis hanc alius adipisci valeat tabescit. Invidia quoque *iram* generat; quia quanto interno livoris vulnere animus sauciatur, tanto etiam mansuetudo tranquillitatis amittitur; et quia quasi dolens membrum tangitur, idcirco oppositae actionis manus velut gravius pressa sentitur. Ex ira quoque *tristitia* oritur; quia turbata mens quo se inordinate concutit, eo addicendo confundit; et cum dulcedinem tranquillitatis amiserit, nihil hanc nisi ex perturbatione subsequens maeror pascit. Tristitia quoque ad *avaritiam* derivatur; quia dum confusum cor bonum laetitiae in semetipso intus amiserit, unde consolari debeat, foris quaerit; et tanto magis exteriora bona adipisci desiderat, quanto gaudium non habet, ad quod intrinsecus recurrat. Post haec vero dua carnalia vitia, id est *ventris ingluvies* et *luxuria* supersunt. Sed cunctis liquet, quod de ventris ingluvie luxuria nascitur, dum in ipsa distributione membrorum ventri genitalia subnexa videantur. Unde dum unum inordinate reficitur, aliud procul dubio ad contumelias excitatur.

³ Ebd. (622) Post haec vero duo carnalia vitia . . . Vgl. oben Anm. 2.

Während Gregor bei den geistigen Lastern eine psychologische Verbindung bietet, gibt er bei den fleischlichen Lastern eine Art physiologischen Konnexes. Die Unzucht entsteht aus der Unmäßigkeit, denn bei der Verteilung der Gliedmassen scheinen die Geschlechtsteile dem Unterleibe angehängt zu sein. Vgl. P. SCHULZE (121), S. 17.

⁴ Mor 31, 45, 90 (76, 622/3).

Diese Schilderungen, wie auch andere, schon zuvor genannte Texte bilden einen Ausschnitt aus der Fülle dessen, was Gregor in seinen Werken über die Sünde und über die Versuchung zur Sünde schrieb. Nicht psychologische Interessen haben ihn dabei geleitet, sondern seelsorgliche. Aber die Seelsorge führte ihn dazu, die psychologischen Vorgänge im sittlichen Ringen der Menschen nach den Andeutungen der Heiligen Schrift zu studieren und auszuwerten. Darum war Gregor soweit Psychologe, als er Seelsorger war, ähnlich wie er sich immer dann zum erfolgreichen Moraltheologen entwickelte, wenn es galt, als Lehrer und Priester nicht nur die Wahrheiten des christlichen Lebens darzustellen, sondern zu ihrer freudigen Verwirklichung mahnend aufzurufen. So sind Gregors Ausführungen über die Sünde niemals Selbstzweck, sondern eine Aufmunterung zur fortgesetzten und beharrlichen Meidung des Schlechten bis zur vollkommenen Reinheit eines sündelosen Lebens.

3. Die Überwindung der Sünde

Was Gregor über die Sünde geschrieben hat, gipfelt letztlich in einer großartigen Darstellung des göttlichen Sieges über das Böse und in einer eindringlichen Wegleitung zur tatkräftigen Überwindung der Sünde im persönlichen Leben des einzelnen Menschen. Wie in der Gnadenlehre¹, so werden auch hier die verschiedenen Momente der irdischen Pilgerfahrt mit den großen Daten der menschlichen Heilsgeschichte verknüpft, die im letzten Gericht ihren Abschluß und ihre unabänderliche Sanktion erhält.

Die Überwindung des Bösen geschieht durch Gottes Barmherzigkeit oder durch Gottes Gerechtigkeit, durch Bekehrung des Sünders und Verzeihung seiner Missetat oder durch endgültige Verwerfung und ewige Bestrafung des Verstockten. Der einen oder anderen Weise hat sich jeder zu fügen. «Entweder straft nämlich der Mensch selbst das Vergehen an sich durch die Buße, oder Gott schlägt es, wenn er mit dem Menschen ins Gericht geht.»² Darum rät Gregor den Gläubigen, sich vorgängig dem Gericht innerlich genau zu prüfen und zu züchtigen, damit der strenge Richter umso beruhigter erscheinen

¹ Vgl. oben S. 140/1.

² Mor 9, 34, 54 (75, 889) *Aut enim ipse hoc homo in se poenitens punit, aut hoc Deus cum homine vindicans percutit.* Vgl. Mor 4, 16, 31 (75, 653).

könne, als er die Sünde, die er zu verurteilen kommt, bereits in einer der Schuld angemessenen Weise bestraft finde¹.

Damit die göttliche Barmherzigkeit wirksam werde, bedarf es der doppelten Tätigkeit durch Gott und den Menschen. Der ausschlaggebende Anteil entfällt auf das Gnadenwirken Gottes.

Der von Gott verlassene Sünder spürt den Nachteil seiner seelischen Entblößtheit nicht². Je länger ihn Gott verlassen hat, umso verhärterter wird er; er verlangt nicht nach dem Höheren, sondern gerät mit zunehmender Verderbnis in eine stets erbärmlichere Sicherheit³. Hat er aber seine Schuldenlast erkannt, so ist er nicht imstande, sich in Reuetränen zu befreien, weil das irdische Treiben ihm keine Zeit läßt und er noch mit wachsender Fleischeslust belastet ist. « Wird aber sein Sinn vom Hauch des Heiligen Geistes gerührt », so erwacht der Mensch « und überdenkt sein Verderben; er reckt sich in der Suche nach himmlischen Gütern, entbrennt zu höchster Liebe, betrachtet die Übel, die ihn rings umdrängen, und weint schließlich über das, worin er sich zuvor freudig ergangen hat. »⁴ Wahrlich, « der Herr zeigt uns das Böse, das wir getan haben, und hilft uns das Erkannte beweinen. Er stellt uns die Schuld vor Augen und löst mit seiner gnädigen Hand die Fesseln unseres Herzens. »⁵ « Der Herzenshärte, die er in den Sündern gewahrt, kommt er mit seiner Gnade zuvor und erweicht sie zur Reue. »⁶ « Wie innig ist doch die Barmherzigkeit des allmächtigen Gottes, daß er jene

¹ Mor 4, 14, 26 (75, 651) ... semetipsum introrsus discutiens ante iudicium subtiliter examinat, ut districtus iudex eo iam tranquillius veniat, quo reatum suum, quem discutere appetit, iam pro culpa punitum cernit. Vgl. Mor 4, 20, 38 (75, 656); 11, 35, 48 (75, 975); 11, 42, 57 (75, 978/9); Ep 11, 4 (2, 264, 6).

² Mor 9, 58, 88 (75, 908) ... nec ipsa nullatenus destitutionis nostrae damna sentimus.

³ Ebd. Quo enim longe nos conditor deserit, eo mens nostra insensibilis obdurexit; ... nequaquam superna concupiscit ... ac miserando modo fit quotidie tanto securior quanto peior. Vgl. Mor 9, 62, 93 (75, 910); HEz 1, 10, 16 (76, 894).

⁴ Mor 9, 58, 88 (75, 908) At si afflatu Sancti Spiritus (mens) tangitur, ad considerationem protinus suae perditionis evigilat, in caelestium inquisitione se excutit, amoris summi aestibus inardescit, quae se circumprimunt damna considerat, et plorat proficiscens quae prius laeta peribat ...

Vgl. Mor 9, 57, 87 (75, 907); 27, 20, 40 (76, 422); Ep 7, 7 (1, 450, 20/451, 3); 8, 34 (2, 37, 5/8).

⁵ Mor 9, 62, 94 (75, 911) Dominus ... mala nobis quae fecimus demonstrat, ... ad eadem flenda quae cognoscimus adiuvat. Culpas oculis obicit et pia manu gratiae vincula cordis solvit ... Vgl. HEz 2, 8, 14 (76, 1032).

⁶ Mor 12, 16, 20 (75, 996) ... duritiam ... praeveniente gratia ad poenitentiam emollit. Vgl. Mor 11, 17, 26 (75, 966).

aufsucht und heimholt, die von ihm fortziehen »¹; « wie wunderbar und schrecklich zugleich, daß der Mensch, der von der himmlischen Heimat verbannt auf Erden geboren wird, nicht nur seinen Urzustand wieder erlangt, sondern noch herrlicher erhöht wird, wobei der, welcher das Paradies verloren hat, den Himmel erhält, ... und der, welcher Gott verachtet und den Teufel nachgeahmt hat, bis zum Gipfel der Beschauung ... emporsteigt, sofern er nur zur Frucht der Buße zurückkehrt. »²

Solche Gnade aber verlangt die Mitwirkung des Menschen in Zucht und Zerknirschung.

Durch den Hauch des göttlichen Geistes erscheint dem Menschen das Leid nicht wie eine Strafe, sondern wie ein Wunder. « Während das Weinen seinen Geist zum Höchsten entrückt, bestaunt er freudig die Sühneleistung seines Reueschmerzes und weiß sich glücklich, von ihm ergriffen zu sein, weil er sieht, daß er dadurch emporgehoben wird. »³ Der Geist richtet sich zur Reue auf und lenkt den Schritt frei zum Schöpfer hin⁴. « Der aber verwandelt in Réueklagen das Leben dessen, den er voll erleuchtet und erfüllt. » Je mehr ihm Gott die ewigen Strafen vorhält, desto aufrichtiger seufzt er über die begangenen Frevel, haßt seine Vergangenheit « und liebt schließlich nur noch die Bitterkeit der Reue »⁵, weil er weiß, daß sie notwendig ist⁶. Durch den Abfall von Gott ist der Mensch zum Sklaven der Sünde geworden. Er wehrt sich aber ihrer Herrschaft, wenn er der sündhaften Gewohnheit widersteht, gegen die Bosheit ankämpft, Buße tut und seine Schuld beweint. So verteidigt er das Recht seiner angeborenen Freiheit⁷. Denn die Buße

¹ Mor 16, 58, 71 (75, 1154/5) ... eos quos a se discedentes aspicit, ut revertantur quaerit.

² Mor 27, 15, 30 (76, 417) ... valde mira sunt ista, valde terribilia, quod homo in terra editus atque a caelesti patria exigentibus meritis longe damnatus non solum ad statum conditionis reducitur, sed etiam gloriosius exaltatur, ut qui paradysum perdidit, caelum recipiat ... , ut ille contemptor Dei, ille imitator diaboli, si ad fructum poenitentiae redeat, usque ad celsitudinem contemplandae intimae lucis ascendat.

³ Mor 9, 58, 88 (75, 908) ... nequaquam se poenaliter sed mirabiliter asserit cruciari. ... compunctionis suae poenam gaudens miratur, ... libet affici ...

⁴ Mor 9, 62, 94 (75, 911) ... ut ad vocationem poenitentiae mens nostra se erigat et ... in auctorem suum libera gressum amoris tendat.

⁵ Mor 27, 19, 39 (76, 421) Quem ... illustrando repleverit, eius vitam ... in lamentum vertit. ... solam iam poenitentiae amaritudinem diligit. Vgl. HEz 1, 8, 2 (76, 854).

⁶ Siehe oben S. 244, Anm. 2; S. 245, Anm. 1; ferner Mor 12, 17, 21 (75, 996).

⁷ Mor 4, 36, 71 (75, 672/3).

bewahrt vor dem Gericht. Wenn wir unsere Schuld selbst bestrafen, richtet Gott nicht, sondern erläßt sie barmherzig gemäß dem Wort des Apostels: *Si nosmetipsos diiudicavimus, non utique iudicabimur* (1 Cor 11, 31) ¹.

Die Betrachtung des göttlichen Gerichtes ist darum der Anfang zur Buße. Wir erinnern uns der Sünden, beginnen sie zu beweinen und verurteilen uns strenge ². Gerechte Menschen allerdings leisten schon deshalb Buße, weil sie fürchten, sie möchten nicht zu Gott gelangen, und züchtigen sich beseits im angsterfüllten Bewußtsein, daß sie später wieder sündigen könnten. Bei ihren guten Werken zweifeln sie, ob nicht vielleicht etwas Fehlerhaftes Gott mißfalle. Sooft sie eine Prüfung trifft, nehmen sie diese als Strafe an und weinen sogar, wenn sie wegen Krankheit oder Kummernis außerstande sind, andern gebührend zu helfen ³.

Die Buße vollzieht sich in äußerer Zucht und innerer Zerknirschung. Durch die Zucht wird die Schuld gemildert, indes die Zerknirschung den zu Boden geworfenen Geist in Reue durchbohrt. Während jene uns schmerzvoll bedrängt, vermag diese zugleich zu erquickern ⁴. Solch innere Pein erfährt der Gerechte, wenn er sich seiner früheren Sünden erinnert oder ängstlich an den Urteilsspruch Gottes denkt, wenn er die Übel des gegenwärtigen Lebens betrachtet oder die Güter der himmlischen Heimat ersehnt ⁵. Gewahrt er aber an sich irgend eine fleischliche Gesinnung, so verfolgt er sie heftig. Er zerknirscht sich in Tränen, bekennt und verurteilt voll Reue die kleinsten Verkehrtheiten und bestraft sie in großer Pein ⁶. In diesem Zustand der Reue erkennt die Seele alle einzelnen Schwächen. Sie hält Zwiesprache mit sich, macht

¹ Mor 12, 16, 20 (75, 996) ... dum nos ipsi punimus, ipse nequaquam in extremo examine iudicat. Vgl. HEv 2, 8 (76, 1085/6) ; 39, 7 (76, 1298).

² Mor 11, 36, 49 (75, 976) ... iusti viri, cum districtiorem venturi iudicis contemplantur, peccata sua ad memoriam reducunt, deflent quae commiserunt et districte se iudicant. Vgl. Mor 16, 28, 35 (75, 1138).

³ Mor 5, 9, 15 (75, 686/7).

⁴ Mor 23, 21, 40 (76, 275) ... et disciplina exterior culpas diluit, et extensam mentem compunctio poenitentiae ultione transfigit ... Illae (plagae) affligentes cruciant, ista (lamenta) reficiunt dum affligunt.

⁵ Mor 23, 21, 41 (76, 276) Quattuor sunt quippe qualitates, quibus iusti viri anima in compunctione vehementer afficitur, cum aut malorum suorum reminiscitur, considerans ubi fuit, aut iudiciorum Dei sententiam metuens et secum quarens cogitat ubi erit, aut cum mala vitae praesentis solerter attendens moerens considerat ubi est, aut cum bona supernae patriae contemplatur, quae quia necdum adipiscitur, lugens conspicit ubi non est.

⁶ Mor 11, 33, 45 (75, 974).

sich frei von den Banden des Fleisches und strebt dem Höheren zu ¹. « Wenn wir unsere bösen Taten reuig in Erinnerung rufen, werden wir von stiller, schwerer Trauer beschämt ; in unserer Seele tobt eine ganze Schar von Gedanken ; die Wehmut drückt nieder ; der Kummer höhlt aus ; der Geist versinkt in Trübsal und wird wie von einer Wolke in Dunkel gehüllt. » ² So veranschaulicht Gregor in Bildern den Zustand der Buße. Es ist, als ob Finsternis den Tag verdunkle, wenn schrille Reueklagen den jubelnden Geist zermartern ³. « Denn da das Auge in der Finsternis irre geht, wird auch die geistige Beschämung durch Reue Finsternis genannt. Wie nämlich die Finsternis mit einer nebelartigen Masse den Tag verdunkelt, so umwölkt die Beschämung den Geist mit aufgewühlten Gedanken. » ⁴ « Dem Geist, der sich in Reue verzehrt, sind die Klagen der Zerknirschung wie beigebrachte Wunden. » ⁵ Christus, schreibt Gregor, spricht von der Buße in Sack und Asche (Mt 11, 21), « weil mit dem Sack der stechende Schmerz der Sünde und mit der Asche der Moderstaub der Toten versinnbildet wird. Zur Buße braucht man beides, damit wir im beißenden Grobtuch erkennen, was wir durch die Sünde gefehlt haben, und im Staub der Asche erwägen, was wir durch das Gericht geworden sind. Im Grobtuch betrachte man die beißenden Laster, in der Asche deren gerechte Strafe, die ihnen durch das Todesurteil folgt. » ⁶

Wesentlich an der Buße ist nur das eine, daß der Sünder gerecht werde, indem « er sich mit Gott verbündet und rächend gegen sich selbst erhebt » ⁷. Aber auch Werke der Barmherzigkeit sind zur würdigen

¹ Mor 8, 22, 38 (75, 823) ; 9, 59, 90 (75, 909).

² Mor 4, 17, 32 (75, 654) Cum enim ad mentem mala gesta poenitendo reducimur, gravi nos moerore confundimur, perstrept in animo turba cogitationum, moeror conterit, crucietas devastat, in aerumnam mens vertitur et quasi quodam nubilo caliginis obscuratur.

³ Mor 4, 16, 29 (75, 652) Diem profecto tenebrae obscurant, quando delectationem mentis inflicta poenitentiae lamenta transverberant.

⁴ Mor 4, 17, 32 (75, 654) Quia enim in caligine oculus confunditur, ipsa per poenitentiam mentis nostrae confusio caligo nominatur. Nam sicut caligo nebulosa congerie obscurat diem, ita confusio perturbatis cogitationibus obnubilat mentem.

⁵ Mor 23, 21, 40 (76, 275) ... consideranti menti et se per poenitentiam laceranti quasi quaedam plagae percussione sunt lamenta compunctionis.

⁶ Mor 35, 6, 7 (76, 753) In cilicio ... asperitas et punctio peccatorum, in cinere autem pulvis ostenditur mortuorum. Et idcirco utrumque hoc adhiberi ad poenitentiam solet, ut in punctione cilicii cognoscamus, quid per culpam fecimus, et in favilla cineris perpendamus, quid per iudicium facti sumus. Considerentur ergo in cilicio pungentia vitia, consideretur in cinere per mortis sententiam subsequens iusta poena vitiorum.

⁷ Mor 32, 4, 5 (76, 637) In vindicta enim sua Deo se socians sese contra se erigit.

Buße wichtig. Selbst das Notwendige wird man mit dem Nächsten teilen¹. Die Buße ist der Opferbrand des Fleisches, das man zuvor in der Sünde leben ließ. Zum Angesicht des Herrn soll er von dort aufsteigen, wo die Sünde ihm mißfallen hat². Indes sind zwei Umstände der Buße von besonderer Bedeutung: rechte Gesinnung und rechtes Maß. « Wer seine Sünden mit Abscheu nennt, muß sie auch in der Bitterkeit der Seele bekennen, damit diese Bitterkeit gerade das bestrafe, was er durch das Urteil seines Geistes anklagt. »³ « Jeder, der eine Prüfung erduldet, aber ihren Grund nicht kennt, ist von seiner Schuld bereits gerechtfertigt, wenn er nur dieses Urteil annimmt und als gerecht erachtet. »⁴ Das Maß der Buße richtet sich nach dem Maß der Schuld. Je entschlossener die Einwilligung in die Sünde war und je mehr der Geist befleckt wurde, desto strenger muß die Buße sein⁵. Das gilt sowohl für die Sühne der eigenen, wie auch für die Zurechtweisung der fremden Schuld. Unrecht ist es, wenn einer im Eifer für das Gute den Tadel übertreibt. Doch wird ein solches Unrecht im Hinblick auf die gute Absicht leichter nachgelassen⁶.

Durch Buße also, die aus der Gnade stammt, überwindet der Mensch das Böse in sich. Er wird von seiner Ungerechtigkeit zum Guten wieder ausgerichtet⁷. Klagt er « in Tränen der Reue an, was er getan hat, so beginnt er bereits gerecht zu sein »⁸. In klassischer Kürze sagt Gregor

¹ HEv 20, 11 (76, 1165). Vgl. Mor 12, 51, 57 (75, 1031); 15, 19, 23 (75, 1093); Reg 3, 2 (77, 52); 3, 20 (77, 83/5); HEv 16, 6 (76, 1138); 27, 7/8 (76, 1237/8); 40, 10/2 (76, 1309/12).

² HEz 2, 10, 13 (76, 1065) ... ut per lamenta poenitentiae quasi incendant carnem in sacrificio, quem prius vivere permiserant in peccato. ... iam caro incenditur, ut in conspectu omnipotentis Domini inde sacrificium redoleat, unde prius culpa displicebat.

³ Mor 9, 44, 67 (75, 896) Qui culpas suas detestans loquitur, restat necesse est ut has in amaritudine animae loquatur, ut haec ipsa amaritudo puniat, quidquid per mentis iudicium accusat.

⁴ Mor 32, 4, 5 (76, 637) Quisquis enim iam percussione tolerat, sed adhuc causas percussione ignorat, si iustum credens hoc ipsum contra se iudicium amplectitur, eo ipso ab iniustitia sua iam correctus est.

Vgl. HEv 20, 8 (76, 1163/4); 31, 8 (76, 1232); 34, 16 (76, 1256/7).

⁵ Mor 4, 18, 34 (75, 654) Tanto igitur arctiori manu poenitentiae mens a pollutione tergendam est, quanto se per consensum conspicit sordidius inquinatam.

⁶ Mor 10, 7, 12 (75, 926) Unde et eorum audaciam veritas iuste redarguit, sed benigne ad gratiam reducit, quia apud misericordem iudicem nequaquam sine venia culpa relinquitur, cum per fervorem zeli ex eius amore peccatur.

⁷ Mor 32, 4, 5 (76, 637) ... ab iniustitia ... correctus.

⁸ HEz 1, 7, 24 (76, 853) Quilibet enim peccator conversus in fletibus iam iustus esse inchoat, cum coeperit accusare quod fecit. Vgl. HEv 33, 3 (76, 1241).

über die Wirkung der Buße: « *Amaritudo praesentis poenitentiae extinguit supplicia sequentis irae.* »¹ Es wäre aber Irrtum zu glauben, daß durch die Buße der äußere Friede eintrete. Im Gegenteil! Wer sich seiner angeborenen Freiheit erinnert und sich aus der Gleichgültigkeit erhebt, reizt den Teufel und muß sich auf schwerste Versuchungen gefaßt machen². Dafür sind die Gaben Gottes umso herrlicher³. Die Erkenntnis der Weisheit wächst⁴. Die Sehnsucht nach dem Ewigen wird gesteigert, die Liebe in den Herzen begründet, das Gebet erhört⁵. « Oft aber vermag eine Seele, die viele große Fehler überwunden hat, den letzten kleinsten, trotz aller Anstrengung, nicht auszurotten. Auch das ist Gottes weise Fügung. Denn würde diese Seele in aller Tugend glänzen, so könnte sie dem Stolz verfallen. Gewahrt sie aber einen Fehler, den sie nicht zu überwinden vermag, so schreibt sie Gott den Sieg auch über die anderen zu. »⁶

Eine edelste Frucht der Buße ist die Nachahmung, die sie bei andern findet. Die Gerechten strafen ihre geringen Vergehen deshalb so streng, schreibt Gregor, « damit sie selber möglichst ohne Tadel erfunden werden und jene, die ihr strenges Urteil sehen, zur Besserung der eigenen, schwereren Sünden angeeifert werden »⁷. « Das sind ohne Zweifel die Vollkommenen, die ihre begangenen Sünden beweinen und durch ihre Tugenden den Mitmenschen zum guten Beispiel werden. Die

¹ Mor 9, 45, 68 (75, 656).

² Vgl. Mor 4, 23, 42 (75, 656) ... qui ea quae mundi sunt mente calcant, ... Leviathan contra se succitant; ... cum libertatis ingenitae meminit (spiritus) et teneri ab hoste servus erubescit, quia isdem hostis se considerat despici ..., mox ad tentationes contra rebellantem mentem se excitat ..., ut tentationum iacula intorquendo confodiat cor, quod dudum quieto iure possidebat.

³ Vgl. oben S. 246, Anm. 2.

⁴ Mor 27, 19, 39 (76, 424) ... quo uberius culpa fletur, eo altius cognitio veritatis attingitur, quia ad videndum internum lumen polluta dudum conscientia lacrimis baptizata renovatur.

⁵ HEz 1, 8, 2 (76, 854) ... Deus et ipse implet mentes sanctorum caelesti desiderio, et ipse exaudit impletas ... Ipse ... creat in sanctorum cordibus amorem et ipse ex amantibus cordibus precem suscipit.

⁶ Mor 4, 23, 43 (75, 658) Et saepe mens, quae adversa multa et fortia superat, unum in se, et fortasse minimum, quamvis magna intentione invigilet, non expugnat. Quod divina nimirum dispensatione agitur, ne ex omni parte virtutibus splendens, in elatione sublevetur; ut dum in se parvum quid reprehensibile videt, et tamen hoc subigere non valet, nequaquam sibi, sed auctori victoriam tribuat in his quae subigere fortiter valet. Vgl. HEv 20, 15 (76, 1169/70).

⁷ Mor 11, 33, 45 (75, 974) Quod (iusti) idcirco agunt, ut ... et ipsi inveniri, in quantum est possibile, irreprehensibiles debeant, et hi qui eos sic se iudicare conspiciunt, emendare semetipsos a culpīs gravioribus inardescant.

meisten der Kleinen sehen ihre Tränen und ahmen sie nach. Voll Zorn beklagen sie dann ihre persönliche Verworfenheit und lassen sich begeistert zur Buße führen.»¹ Aber nicht durch das Beispiel allein helfen diese Zeugen Gottes². Häufig beweinen sie sogar fremde Sünden, als ob es die eigenen wären³. So büßt die Kirche durch die starken Glieder in stellvertretender Sühne auch für die schwächeren⁴.

Leider folgen nicht alle Menschen dem Ruf der Gnade. Ihre Mitwirkung bleibt vor dem Ziele stehen oder unterbleibt gänzlich. «Auch Verworfene bekennen oft ihre Sünden, verschmähen es aber, sie zu beweinen.»⁵ «Andere haben Tränen der Reue, aber keine Demut. Sie erheben sich über die Mitmenschen oder lehnen sich gegen die Ordnung des Schöpfers auf.»⁶ Viele verlassen den Weg offener Sünde und nehmen das Kleid der Heiligkeit. Sobald sie aber die ersten Schwellen des guten Lebens betreten, vergessen sie der Vergangenheit und wollen für ihre Untaten keine Buße tun⁷. «Heuchler vernachlässigen ihr Inneres, je mehr sie äußerlich den Menschen gefallen. Sie erachten sich für heilig, weil sie glauben, von den andern dafür gehalten zu werden.»⁸ In Wirklichkeit aber lieben sie das Böse, denn da sie es nicht durch Buße verfolgen, schonen sie es⁹.

¹ HEz 1, 7, 23 (76, 852) Qui enim et sua deflent et virtutum pennas ad proximum in exemplum tendunt, procul dubio perfecti sunt. Sunt autem plerique parvulorum, qui eorum lacrimas conspiciunt et imitantur. . . . moxque suis pravitatibus irati, accenduntur ut plangent, et inflammantur ad poenitentiam.

² Mor 9, 59, 90 (75, 909) Consideratis quippe Dei testibus poenae in nobis militant, quia dum miranda illorum facta conspiciamus, vitam nostram, quae ex eorum nobis comparatione displicet, studiosa afflictione cruciamus; ut quidquid in nobis polluerunt opera, diluant lamenta, et si quid adhuc culpa delectationis inquinat, poena maeroris tergat.

³ Mor 13, 19, 23 (75, 1027) . . . seque sic de alienis lapsibus ac si de propriis affligunt.

⁴ Mor 13, 19, 22 (75, 1027) . . . ecclesia . . . per fortes plangit quod non fecit, quod in membris suis debilibus quasi ipsa fecit. Vgl. HEz 2, 9, 22 (76, 1057/8).

⁵ Mor 8, 21, 37 (75, 822) . . . saepe et reprobi peccata confitentur, sed deflere contemnunt.

⁶ Mor 9, 36, 56 (75, 890) Sunt . . . nonnulli qui lamenta habent, sed humilitatem non habent, quia . . . vel contra proximorum vitam superbiunt, vel contra ordinationem conditoris erriguntur.

⁷ Mor 8, 47, 77 (75, 848) Saepe . . . nonnulli apertae pravitatis viam deserunt, sanctitatis habitum sumunt; moxque ut prima limina bene vivendi contigerint, oblitii qui fuerint, affligi iam per poenitentiam de consummatis nequitii nolunt.

⁸ Mor 11, 36, 49 (75, 976) . . . hypocritae, quo exterius hominibus placent, eo se interius aspicere negligunt; . . . sanctos se esse aestimant, quia sic se haberi ab hominibus pensant.

⁹ Mor 15, 12, 14 (75, 1087/8) Malo . . . quod diligit (hypocrita) parcat, quia non hoc in semetipsum poenitendo persequitur.

Mit dem Ende des Lebens naht das Verderben. Aber « die Bösen ändern ihren verkehrten Sinn nicht einmal im letzten Augenblick »¹. « Aus Güte schenkt ihnen Gott noch eine Spanne Zeit. Da sie diese nicht zu Früchten der Buße, sondern zu bösen Werken gebrauchen, verlieren sie, was sie von der göttlichen Barmherzigkeit hätten verdienen können. »² So verscherzen sie ihr Heil. « Wer nämlich den Herrn nicht hört, wenn er in ruhiger Zeit durch die Gebote ruft, dessen Hilfescrei hört auch Gott nicht in der Zeit der Bedrängnis. »³ Jede Sünde, die in diesem Leben nicht gebessert wird, ist eine Sünde zum Tod, d. h. eine Sünde bis in den Tod, weil man für eine Sünde, die hiernieden nicht gebessert wird, vergeblich um Verzeihung bittet⁴. Keiner, der durch eine solche Sünde belastet das Leben der Gerechtigkeit verloren hat, wird zum ewigen Leben auferstehen, wenn er das Heilmittel der Buße stolz verschmähte⁵.

Bei Verstocktheit bis ans Ende wird Gott die Sünde nicht nur nicht in Barmherzigkeit verzeihen, sondern in Gerechtigkeit strafen. Und furchtbar sind die Schrecken des Gerichtes und der Verdammnis. Kein Sünder wird dem Gerichte Gottes entgehen, keiner der ewigen Verdammnis entfliehen.

Christus, der mildreich vom Tode auferstanden ist, wird gestrenge zum Gerichte kommen. Am Tage dieser furchtbaren Auseinandersetzung werden Himmel und Erde brennen, weil die Elemente in Schrecken und Gehorsam erschüttert sind. Dann wird der Herr erscheinen in Begleitung der Engel und Erzengel, mit den Thronen und Herrschaften, mit den Fürstentümern und Mächten⁶. Alle werden ihn

¹ Mor 5, 39, 70 (75, 720) ... iniqui ... perversam mentem nec in extremo tempore immutant.

² Mor 16, 10, 14 (75, 1127) ... benignitas Dei est peccatoribus spatium poenitentiae largiri. Sed quia accepta tempora non ad fructum poenitentiae, sed ad usum iniquitatis vertunt, quod a divina misericordia mereri poterant amittunt.

³ Mor 18, 8, 15 (76, 45/6) Clamorem eius angustiae tempore Deus non audit, quia tranquillitatis tempore in praeceptis suis ipse clamantem Dominum non audivit.

⁴ Mor 16, 68, 82 (75, 1160) Peccatum ... quod ante finem vitae praesentis per correctionem ad poenitentiam non emendatur ... Peccatum namque ad mortem est peccatum usque ad mortem, quia scilicet peccatum quod hic non corrigitur, eius venia frustra postulat.

Vgl. HEv 12, 4/5 (76, 1121) ; Ep 1, 33 (1, 46, 16/7).

⁵ Mor 17, 21, 30 (76, 25) Illi autem non vivunt, qui peccando vitam iustitiae perdiderunt. Isti etiam resurgere post mortem nequeunt, quia post culpam suam inflati per superbiam ad poenitentiae remedia non recurrunt.

⁶ HEv 26, 10 (76, 1203) Is qui mitis resurrexit ex morte, quam districtus in iudicio veniat praevidete! Certe in die tremendi examinis sui, cum angelis,

sehen, Auserwählte und Verdammte¹, anmutsvoll den einen, fürchterlich den andern². So wird das Licht, das auf der Erde verlacht wurde, vom Himmel her zum Gerichte aufflammen³.

Ein schwaches Bild seiner künftigen Majestät gab uns der Heiland schon bei seiner ersten Ankunft auf Erden, als er die Häscher, welche ihn suchten, mit dem Wort *Ich bin es!* (Jo 18, 4) zu Boden streckte. « Was wird er tun, wenn er als Richter kommt, da er schon mit einem einzigen Worte seine Feinde niederschmetterte, als er gekommen war, um selbst gerichtet zu werden ? »⁴

Am Gerichtstag gibt es kein Entrinnen. « Dem Schreckenszorn des Richters kann man nur vor dem Gericht entgehen. Jetzt ist er noch unsichtbar und läßt sich durch Bitten besänftigen. Setzt er sich aber zum furchterregenden Gerichte hin, so ist er sichtbar, doch nicht mehr zu besänftigen. Denn die Taten der Bösen, die er lange schweigend ertragen hat, vergilt er nun zürnend alle zugleich. »⁵ « Mit ihm als Richter kommen jene, die jetzt seinetwegen ungerecht verurteilt werden »⁶. Scham wird die Bösen bedecken, wenn ihr Gewissen gegen sie zeugt. Im Anblick der Schuld wird ihr Geist vom eigenen Feuer schmerzlicher gepeinigt als von den Flammen der Hölle⁷. Die Widersacher der Gerechten erfaßt Bestürzung, denn ihr Unrecht, das sie rings umgibt, zwingt sie nieder. « Nun sehen sie, wie sehr sie hätten fliehen sollen,

cum archangelis ... apparebit, caelis ac terris ardentibus, cunctis videlicet elementis in sui obsequii terrore commotis.

Vgl. Mor 33, 20, 37 (76, 698).

¹ HEv 20, 7 (76, 1163) ... omnes hunc et electi et reprobi pariter videbunt.

Vgl. HEv 12, 4 (76, 1120); 13, 4 (76, 1124/5).

² HEz 1, 7, 20 (76, 850) ... et speciosus iustis, et terribilis erit iniustis.

³ Mor 10, 31, 54 (75, 952) Sed contempta lampas, quae in terra irrisiones tolerat, de caelo iudicium corruscat.

⁴ Mor 17, 33, 54 (76, 38) Quid ergo facturus est cum iudicaturus venerit, qui una voce hostes suos perculit etiam cum iudicandus venit? Vgl. HEv 1, 6 (76, 1081).

⁵ Mor 14, 59, 79 (75, 1082) Vitari namque terror iudicis non nisi ante iudicium potest. Modo non cernitur, sed precibus placatur. Cum vero in illo tremendo examine sederit, et videri potest et placari iam non potest, quia facta pravorum, quae diu sustinuit tacitus, simul omnia reddet iratus.

Vgl. Mor 9, 20, 31 (75, 876); HEv 12, 4 (76, 1121); 38, 12 (76, 1289); Ep 3, 61 (1, 221, 14/222, 2).

⁶ Mor 10, 31, 52 (75, 950) ... cum Deo iudices veniunt, qui nunc pro Deo iniuste iudicantur. Vgl. HEv 32, 8 (76, 1238).

⁷ Mor 7, 32, 47 (75, 793) Tunc ... iniquos pudor cooperit, cum eos in conspectu iudicis testis conscientia addicit ... Tunc omnis ante oculos culpa reducitur, et mens super gehennae incendia suo gravius igne cruciatur.

was sie geliebt haben. »¹ Zitternd blickt der Sünder um sich und sorgt sich in Angst, weil er den schrecklichen Richter in seiner schärfsten Strenge schaut und alles für unzulänglich erachtet, was er geleistet hat ². An diesem Tag erfüllt sich der Sieg des Guten über das Böse. Zum Entsetzen der Verdammten ist der Gerichtstag für die Auserwählten das Tor zum Gottesreich, weil durch ihn die Herrlichkeit der himmlischen Heimat bezogen wird ³. Erhaben wird das All erstrahlen, wenn nach Gerechtigkeit und Verdienst das Höllenfeuer die Gottlosen peinigt und ewige Glückseligkeit die Frommen belohnt ⁴.

Gar eindringlich beschreibt Gregor das Weh und Leid der Verdammnis. Aus dem Kreuz und Ungemach, womit Gott hiernieden jene heimsucht, die er liebt, ist zu ermessen, mit welcher Strenge er drüben gegen jene verfährt, die er verworfen hat ⁵. Wie der äußere Tod den Leib von der Seele trennt, so trennt der innere Tod die Seele von Gott. Der Todesschatten ist die Dunkelheit der Trennung, da sich den Verdammten, die das ewige Feuer brennt, das innere Licht verfinstert. Äußerlich quält sie der Schmerz des Brandes, und innerlich umdunkelt sie die Strafe der Blindheit. Die ihren Schöpfer mit dem Herzen und mit dem Leibe verlassen haben, werden also körperlich und seelisch bestraft ⁶.

Die Höllenstrafe vollzieht sich von Gott aus in Ordnung. Darum wird im biblischen Gleichnis (Mt 13, 30) das Unkraut, zu Büscheln gebunden, ins Feuer geworfen, weil in der Hölle gleiche zu gleichen gesellt werden, so daß die nämliche Strafe alle trifft, die eine ähnliche Schuld befleckt. In den Herzen der Verdammten zeigt sich die göttliche Ordnung der Strafe allerdings nicht, da das Feuer der Blindheit sie innerlich verzehrt, während sie äußerlich von den Flammen beleckt

¹ Mor 8, 53, 90 (75, 857) *Iustorum hostes in extremo examine confusio inuit, quia suus eos undique deprimens reatus vestit. . . . Ibi vident quantum debuerint fugere quod amaverunt . . .*

² Mor 9, 19, 30 (75, 876) *. . . tanta circumspeditione trepidat . . . tanta sollicitudine formidat, . . . quia terrorem iudicis in extrema districtione considerat, et . . . omne quod gessit esse sibi insufficiens pensat.*

³ Mor 6, 7, 9 (75, 734) *. . . est dies iudicii porta regni, quia per eum ab electis omnibus ad caelestis patriae gloriam intratur.*

⁴ Mor 33, 14, 29 (76, 604) *. . . pulchra erit universitas, dum et gehenna iuste cruciat impios, et aeterna felicitas iuste remunerat pios.*

⁵ Mor 9, 59, 90 (75, 909) *Electos quippe Dei cernimus et pia agere et crudelia tolerare. Hinc ergo colligitur districtus iudex, quanta illic feriat districtione quos reprobat, si hic sic cruciat, quos amat.*

⁶ Mor 9, 65, 97 (75, 912).

werden. So werden sie äußerlich und innerlich vom Schmerz ergriffen und verwirrt und von der eigenen Unordnung noch ärger gequält¹.

Auf unsägliche Art erfahren die Verdammten Schmerz mit Furcht, Feuer mit Finsternis. Die Unseligen quält « ein Tod ohne Sterben, ein Ende ohne Verenden, ein Mangel ohne Minderung »². Das Feuer, das nicht zum Troste leuchtet, glüht grell, um die Qual der Verdammten zu mehren. Denn im Flammenschein erkennen sie rings um sich die Genossen der Sünde und erleiden größere Qual durch die Verwerfung der Gefährten, die sie im Leben gegen die Gebote des Schöpfers fleischlich geliebt hatten³.

Diese Strafe dauert ewig. Man könnte zwar meinen, eine endliche Schuld dürfte nicht endlos bestraft werden. Gott sei gerecht und werde eine sündige Tat, die doch nicht ewig währt, auch nicht mit ewiger Qual bestrafen. Gott aber achtet nicht so sehr der Taten, als der Herzensgesinnung der Menschen. Die Verdammten hätten ewig weitergesündigt, wären sie ewig am Leben geblieben. « Sie verlangten mehr nach der Sünde als nach dem Leben. » Und so verdienen sie ewige Strafe⁴.

Was aber bezweckt Gregor mit der düsteren Ausmalung der Leiden aller in die Hände des lebendigen Gottes Gefallenen? Mußten seine Schilderungen nicht niederschmetternd wirken? Die Erklärung gibt er selbst: « Wir wissen, welche Strafe der Verdammten wartet. Aber was nützt das, wenn es nicht gelingt, der Verwerfung zu entfliehen? »⁵ Die himmlische Glückseligkeit ist das Ziel, das Gregor stets im Auge hat⁶. Versuchung und Sünde, Laster und Hölle, Tod und Gericht

¹ Mor 9, 65, 98/9 (75, 912/4).

² Mor 9, 66, 100 (75, 914) ... mors sine morte, finis sine fine, defectus sine defectu ...

³ Mor 9, 66, 101 (75, 914) Quamvis illic ignis et ad consolationem non lucet, et tamen ut magis torqueat ad aliquid lucet. Nam sequaces quosque suos secum in tormento reprobri flamma illustrante visuri sunt, quorum amore deliquerunt.

⁴ Mor 34, 19, 36 (76, 738) Iniqui ... voluissent ... sine fine vivere, ut sine fine potuissent in iniquitatibus permanere. Nam magis appetunt peccare quam vivere, et ideo hic semper vivere cupiunt, ut numquam desinant peccare cum vivunt. Ad districti ergo iudicis iustitiam pertinet, ut numquam careant supplicio, quorum mens in hac vita numquam voluit carere peccato ...

Vgl. HEv 12, 3 (76, 1120) ... iudex qui non solum operum sed et cordium testis est.

⁵ Mor 9, 66, 104 (75, 916) Ecce quae maneat damnatos poena cognovimus ... Sed quid prodest ista praenosse, si non contingat evadere?

Vgl. HEv 2, 8 (76, 1085); 10, 7 (76, 1113/4); HEz 2, 8, 22 (76, 1041).

⁶ Vgl. oben S. 128/39.

— Hauptfragen seiner Werke — behandelt er nie um ihrer selbst willen, sondern im Hinblick auf die gnadenvolle Vereinigung des Menschen mit Gott. Um seinen Hörern und Lesern mit aller Eindringlichkeit den Weg des göttlichen Erbarmens als Weg der Überwindung des Bösen zu empfehlen, schildert er die Schrecken des Weges der strafenden Gerechtigkeit Gottes. Nur darum deckt der Menschenkenner Gregor alle Fallstricke des Bösen auf, damit man die Sünde meide, sich überwinde und durch ein Leben der Tugend die Vollendung des Himmels erreiche.

Gregor der Große, der durch die Verbindung von Aktion und Kontemplation ein *homo perfectus* war, verstand es in gleich meisterhafter Weise, die Großtaten der göttlichen Gnade den sündigen Menschen nahezubringen und zu ihrem Besten die Niedrigkeit der Sünde auszuwerten. So hinterließ er der Nachwelt in seinen Werken eine Fundgrube der Moral, der Asketik und der Mystik, die alle zur Einheit eines harmonischen Ganzen verbunden sind.

SCHLUSSWORT

Aus vorliegender Arbeit über die Hauptfragen der Moralthologie Gregors geht ein Doppeltes hervor.

1. Gregor ist praktischer Moralthologe. Seine Arbeitsweise ist ganz auf die Zeit und die Zuhörer eingestellt. Caritatives Wirken erleichtert und sichert die Verkündigung und Annahme der christlichen Lebensgrundsätze. Stil und Inhalt der Schriften sind in genauer Abwägung auf Rang, Stand und Bildung der Adressaten abgestimmt. Sie können nur unter diesem Gesichtspunkt richtig verstanden und voll gewürdigt werden. Mönchische Strenge und duldsame Nachsicht, mit denen Gregor die einzelnen Charaktere psychologisch fein zu behandeln weiß, dienen den nämlichen Zielen seiner angewandten, lebensnahen Theologie. In der Lehre vermeidet Gregor heikle und dunkle Probleme, deren Darlegung für das sittliche Leben der Gläubigen keinen besonderen Gewinn verspricht. Einen Vorwurf wird man ihm daraus kaum machen dürfen, da die nämlichen Fragen auch heute in der Praxis noch keine lebensvolle Verwertung und Ausdeutung erfahren haben. Hinsichtlich mancher Lehrfragen untersteht Gregor allerdings stark dem Zuge seiner Zeit. Es erhellt dies vorab aus seiner Auffassung und Beurteilung der Welt und der irdischen Güter. Durchaus gesund und nüchtern sind dagegen die schönen, ausführlichen Darlegungen über die außerordentlichen Gnadengaben, wieweil Gregors « Wundersucht » von der rationalistischen Kritik mehr als hinlänglich getadelt wurde. Bezüglich der Kardinaltugenden ist Gregor weit stärker von der alten Philosophie beeinflusst, als man gemeinhin glauben möchte ; zum mindesten finden sich bei ihm keine klaren Texte, aus denen sich eindeutig folgern ließe, daß diese Tugenden übernatürlich und eingegossen seien. Im übrigen aber ist die Moralthologie Gregors auf das konkrete Leben eingestellt und kann am besten als christliche Lebensform bezeichnet werden.

2. Kommen diese praktischen und lebensverbundenen Züge der gregorianischen Moralthologie den heutigen Bemühungen um leben-

dige Auswertung der sittlichen Wahrheiten tatsächlich nahe, so ist anderseits mit aller Bestimmtheit zu unterstreichen, daß Gregor — und hierin wurde er vielfach unterschätzt — zugleich über ein reiches theologisches Wissen und Können geistvoll verfügte. Er betrachtet und beurteilt die einzelnen Fragen des sittlichen Lebens von einer wahrhaft hohen Warte aus und versteht es meisterhaft, den unveränderlichen Inhalt der Offenbarung auf die zufälligen und zeitgebundenen Gegebenheiten einer zusammenbrechenden Epoche mit klarem Zukunftsblick gewissenhaft anzuwenden. So ist Gregor in hohem Maße der dienende Seelsorger, nicht aber ohne vor allem auch ein gründlicher Theologe zu sein. Darum muß er als Lehrer und Vorbild angesprochen werden, wenn es um jenes immer neu zu lösende Problem geht : theologische Wissenschaft und christliches Leben.

LITERATURVERZEICHNIS

1. Texte und Übersetzungen

1. EWALD P. und HARTMANN L. M., Gregorii I, papae, Registrum epistolarum, Berlin 1891/9, 2 Bde., in Monumenta Germaniae historica, epistolarum, Bd. 1/2.
2. GALLICCIOLLI J. B., Sancti Gregorii, papae I, cognomento Magni, opera omnia (überarbeiteter Abdruck der Mauriner-Ausgabe mit Ergänzungen), Venedig 1768/76, 17 Bde.
3. MIGNE J. P., Patrologiae cursus completus, series prima (Latina), Paris 1844/64, Bd. 66, 1847; Bd. 75/9, 1849.
4. MORICCA U., Dialogorum libri quattuor, Rom 1924.
5. FEYERABEND M., Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregorius des Großen sämtliche Briefe, übersetzt, Kempten 1807/8, 5 Bde.
6. — — Des heiligen Kirchenvaters und römischen Papstes Gregorius des Großen Homilien, oder Auslegungen und Erklärungen der meisten Evangelien auf die Sonntage und Festtage des Kirchenjahres, aus dem Lateinischen übersetzt, Kempten 1810.
7. FUNK J., Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregors des Großen ausgewählte Schriften, aus dem Lateinischen übersetzt, München 1933, 2 Bde. (Bd. 1: Pastoralregel, zwölf ausgewählte Briefe; Bd. 2: Dialoge), in Bibliothek der Kirchenväter, Neubearbeitung, Reihe 2, hg. von O. BARDENHEWER, J. ZELLINGER, J. MARTIN, 1932 ff., Bd. 3/4.
8. KRANZFELDER TH., Ausgewählte Schriften des heiligen Gregorius des Großen, Papstes und Kirchenlehrers, übersetzt, Kempten 1873/4, 2 Bde. (Bd. 1: Dialoge, Pastoralregel; Bd. 2: ausgewählte Briefe), in Bibliothek der Kirchenväter, hg. von F. X. REITHMAYR und V. THALHOFER, 1860/88.
9. OHNE VERFASSERANGABE, Les Morales de S. Grégoire pape sur le livre de Job (Übersetzung ins Französische), Lyon 1692, 4 Bde.
10. — — Les Homélies de S. Grégoire pape sur Ezéchiel (Übersetzung ins Französische der HEz 1, 1/12), Paris 1747.

2. Sammelwerke und Einzeldarstellungen

11. ALBERS B., Gregor I., der Große, Mönch und Papst, in Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden, Brünn 1904, Jahrg. 25, S. 138/53.

12. ALTANER B., *Patrologie*, Freiburg i. B. 1938. Vgl. G. RAUSCHEN (111).
13. BARDENHEWER O., *Patrologie*, Aufl. 3, Freiburg i. B. 1910.
14. — — *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 5 Bde., Freiburg i. B. ; Bd. 1 : Vom Ausgang des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts, Aufl. 2, 1924 ; Bd. 5 : Die letzte Periode der altkirchlichen Literatur mit Einschluß des ältesten armenischen Schrifttums, 1932.
15. BATIFFOL P., *Histoire du Bréviaire Romain*, Aufl. 1, Paris 1893. (Aufl. 3, 1911.)
16. — — *Saint Grégoire le Grand*, Aufl. 2, Paris 1928, in *Les Saints*, Bd. 111.
17. BAUER L., *De Christo vivificatore sancti Gregorii Magni doctrina* (Diss. Seminarium S. Mariae ad Lacum), 1938.
18. BERTONI G., *La versione francese delle Prediche di S. Gregorio su Ezechiele*, Modena 1904.
19. BIHLMeyer K., *Kirchengeschichte*, 3 Teile, Paderborn ; Teil 1 : Das christliche Altertum, Aufl. 11, 1940 ; Teil 2 : Das Mittelalter, Aufl. 10/11, 1940.
20. BLASEL C., *Die kirchlichen Zustände Italiens zur Zeit Gregors des Großen*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, Mainz 1904, Bd. 84, S. 83/93. 225/43.
21. BLUME C., *Gregor als Hymnendichter*, in *Stimmen aus Maria Laach*, Freiburg i. B. 1908, Bd. 74, S. 269/78.
22. BONOLIS G., *Gli scritti e l'opera di S. Gregorio Magno nella storia economica e sociale d'Italia*, Pavia 1904.
23. BONSMANN TH., *Gregor der Große, ein Lebensbild*, Paderborn 1890.
24. BOROS A., *Doctrina de haereticis ad mentem S. Gregorii Magni* (Diss. Gregoriana Rom), Rom 1935.
25. BOUCAUD C., *Saint Grégoire le Grand et la notion chrétienne de la richesse*, Paris 1912.
26. BRECHTER S., *Die Quellen zur Angelsachsenmission Gregors des Großen, eine historiographische Studie*, in *Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens*, Münster 1941, Faszikel 22.
27. BUTLER C., *Benedictine Monachism, Studies in Benedictine life and rule*, Aufl. 2, London 1924 ; deutsche Übersetzung von P. GLOGGER, St. Ottilien 1929.
28. — — *Western mysticism, The teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life*, Aufl. 2, London 1937.
29. CALLEWAERT C., *L'œuvre liturgique de Saint Grégoire, la Septuagésime et l'Alléluia*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, Löwen 1937, Bd. 33, S. 306/26.
30. — — *Texte liturgique, composé par saint Grégoire*, in *Ephemerides liturgicae*, Rom 1938, Bd. 52, S. 189/91.
31. — — *Saint Grégoire, les scrutins et quelques messes quadragésimales*, in *Ephemerides liturgicae*, Rom 1939, Bd. 53, S. 191/203.

32. CALLIGARIS G., San Gregorio Magno e le paure del prossimo finimondo nel Medio-Evo, in *Atti della Reale accademia delle scienze di Torino*, Turin 1896, Bd. 31, S. 264/86.
33. CAPELLE D. B., Les homélies de S. Grégoire sur le Cantique, in *Revue bénédictine*, Maredsous 1929, Jahrg. 41, S. 204/17.
34. — — La main de S. Grégoire dans le sacramentaire grégorien, in *Revue bénédictine*, Maredsous 1937, Jahrg. 53, S. 13/28.
35. — — Note sur le lectionnaire romain de la messe avant S. Grégoire, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, Löwen 1938, Bd. 34, S. 556/9.
36. CARMÉ M., La théologie de S. Grégoire I, Doktoratsthese, Bericht über deren Verteidigung, in *Bulletin de littérature ecclésiastique* (Toulouse), Paris 1908, S. 205/10.
37. CARTON DE WIART E., Une âme de chef : Saint Grégoire le Grand, in *La Vie spirituelle*, Juvisy 1929, Jahrg. 11, Bd. 21, Supplément, S. 45/54 (in Klammer).
38. CASPAR E., Gregor der Große, in *Meister der Politik*, hg. von E. MARCKS und K. A. MÜLLER, Stuttgart, Bd. 1, Aufl. 2, 1923, S. 325/56.
39. — — Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft, 2 Bde., Tübingen ; Bd. 2 : Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft, 1933.
40. CLAUSIER E., Saint Grégoire le Grand, pape et docteur de l'Eglise, Aufl. 2, Paris 1891.
41. CLOTET L., La Papauté depuis l'avènement de Grégoire le Grand jusqu'en l'an 800, in *Revue de l'Institut catholique de Paris*, Paris 1908, Jahrg. 13, S. 22/59.
42. DANZER B., Der heilige Gregor der Große in der Missionsbewegung seiner Zeit, in *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige*, Salzburg 1912, Neue Folge, Jahrg. 2 (33), S. 205/19.
43. DELEHAYE H., S. Grégoire le Grand dans l'hagiographie grecque, in *Analecta Bollandiana*, Brüssel 1904, Bd. 23, S. 449/54.
44. DIGLIO V., La bassa latinità e San Gregorio Magno, Benevent 1912.
45. DREVES G. M., Haben wir Gregor den Großen als Hymnendichter anzusehen ?, in *Theologische Quartalschrift*, Tübingen 1907, Jahrg. 89, S. 548/62 ; 1909, Jahrg. 91, S. 436/45.
46. DUDDEN F. H., Gregory the Great, his place in history and thought, 2 Bde., London 1905.
47. DUFOURCQ A., Etudes sur les Gesta martyrum romains, 4 Bde., Paris ; Bd. 1 (ohne besonderen Titel) 1909, in *Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome*, Faszikel 83 ; Bd. 3 : Le mouvement légendaire grégorien, selbständig, 1907.
48. DUMOUTET E., L'Eglise au déclin de l'empire romain, in *Revue d'apologétique*, Paris 1929, Bd. 48, S. 163/74.
49. DUNN M. B., The style of the letters of St. Gregory the Great (Diss. Cath. University), in *The Catholic University of America, Patristic studies*, Washington 1931, Bd. 32.

50. EISENHOFER L., Augustinus in den Evangelien-Homilien Gregors des Großen, in Festgabe, A. Knöpfler gewidmet, Freiburg i. B. 1917, S. 56/66.
51. FISCHER B., Der niedere Klerus bei Gregor dem Großen, ein Beitrag zur Geschichte der Ordines minores, in Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck 1938, Bd. 62, S. 37/75.
52. GIBBON E., Die Germanen im römischen Weltreich. Vom Untergang des weströmischen Reiches bis zum Tode Papst Gregors des Großen, in Illustrierte Aretz-Standard-Werke, Olten 1935.
53. GODET P., Grégoire I^{er} le Grand, in Dictionnaire de théologie catholique, begr. von A. VACANT und E. MANGENOT, fortges. von E. AMANN, Paris 1903 ff., Bd. 6, S. 1776/81.
54. GÖLLER E., Das Sündenbekenntnis bei Gregor dem Großen, in Ober-rheinisches Pastoralblatt, Freiburg i. B. 1928.
55. — — Papsttum und Bußgewalt in spätrömischer und frühmittelalterlicher Zeit, in Römische Quartalschrift, Freiburg i. B. 1931, Bd. 39, S. 71/267.
56. GÖRRES F., Papst Gregor der Große und Kaiser Phokas, in Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Leipzig 1901, Jahrg. 44 (9), S. 592/602.
57. — — Papst Gregor der Große und das Judentum, in Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Leipzig 1908, Jahrg. 50 (15), S. 489/505.
58. GRABMANN M., Geschichte der scholastischen Methode, 2 Bde., Freiburg i. B. 1909/11.
59. GRISAR H., Ein Rundgang durch die Patrimonien des hl. Stuhles um das Jahr 600, in Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck 1877, Jahrg. 1, S. 321/60.
60. — — Verwaltung und Haushalt der päpstlichen Patrimonien um das Jahr 600, in Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck 1877, Jahrg. 1, S. 526/63.
61. — — Oekumenischer Patriarch und Diener der Diener Gottes, in Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck 1880, Jahrg. 4, S. 468/523.
62. — — Hat Gregor der Große den Kirchengesang reformiert?, in Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck 1890, Jahrg. 14, S. 377/80.
63. GROSJEAN P., Textes irlandais sur S. Grégoire le Grand, in Revue celtique, Paris 1932, Bd. 49, S. 182/8.
64. GÜNTER H., Legendenstudien, Köln 1906.
65. HAGGERTY KRAPPE A., La légende de saint Grégoire, in Le Moyen Age, Paris 1936, Serie 3, Bd. 7 (46), S. 161/77.
66. — — Sur un récit des Dialogues du Pape Grégoire le Grand, in Le Moyen Age, Paris 1937, Serie 3, Bd. 8 (47), S. 272/5.
67. HARNACK A., Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 Bde., Tübingen; Bd. 3: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas 2/3, Aufl. 4, 1910 (Neudruck 1932).

68. HARTING P. N. V., The text of the old English translation of Gregory's Dialogues, in *Neophilologus*, Groningen 1937, Bd. 22, S. 281/302.
69. HEDLEY J. C., *Lex levitarum*, la formation sacerdotale d'après Saint Grégoire le Grand, ins Französische übersetzt von B. LEBBE, Maredsous 1922.
70. HÖRLE G. H., Frühmittelalterliche Mönchs- und Klerikerbildung in Italien, in *Freiburger Theologische Studien*, Freiburg i. B. 1914, Heft 13.
71. HOWORTH H. H., *S. Gregory the Great*, London 1912.
72. KATZ S., Pope Gregory the Great and the Jews, in *Jewish quarterly Review*, Philadelphia 1933, Jahrg. 24, S. 113/36.
73. KIRSCH J. P., *Kirchengeschichte*, 4 Bd., Freiburg i. B.; Bd. 1: Die Kirche in der antiken griechisch-römischen Kulturwelt, 1930.
74. KURZ L., *Gregors des Großen Lehre von den Engeln* (Diss. Gregoriana Rom), Rottenburg 1938.
75. LAGARDE A., Le Pape Saint Grégoire le Grand a-t-il connu la confession?, in *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris 1912, Bd. 17, S. 160/83.
76. LAISTNER M. L. W., The christian attitude to pagan literature, in *History*, London 1935, Jahrg. 20, S. 49/54.
77. LAU G. J. Th., *Gregor I., der Große, nach seinem Leben und seiner Lehre geschildert*, Leipzig 1845.
78. LEBBE B., L'esprit du gouvernement des âmes d'après Saint Grégoire le Grand, in *Revue liturgique et monastique*, Maredsous 1929, Jahrg. 14, S. 127/38.
79. — — L'élévation de Saint Grégoire au Souverain Pontificat, une leçon d'humilité, in *Revue liturgique et monastique*, Maredsous 1930, Jahrg. 15, S. 124/34.
80. LEBON J., Le prétendu docétisme de la christologie de S. Grégoire le Grand, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Löwen 1929, Jahrg. 1, S. 177/201.
81. LECLERCQ H., Grégoire le Grand, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, hg. von F. CABROL und (seit Bd. 3) H. LECLERCQ, Paris 1909 ff., Bd. 6, S. 1753/76.
82. — — Lettres de saint Grégoire I^{er}, Bd. 8, S. 261/7.
83. LEHMANN P., Mittelalterliche Beinamen und Ehrentitel, in *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, München 1929, Bd. 49, S. 215/39.
84. LÉVÊQUE L., *Saint Grégoire le Grand et l' Ordre Bénédictin*, Paris 1911.
85. LIEBLANG F., Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Großen *Moralia* und *Ezechielhomilien* (Diss. Freiburg i. B.), in *Freiburger Theologische Studien*, Freiburg i. B. 1934, Heft 37.
86. LIETZMANN H., Das *Sacramentarium Gregorianum* nach dem Aachener Urexemplar, in *Liturgiegeschichtliche Quellen*, Münster i. W. 1921, Heft 3.

87. LIETZMANN H., Handschriftliches zur Rekonstruktion des Sacramentarium Gregorianum, in *Miscellanea Francesco Ehrle* (Studi e Testi 38), Rom 1924, Bd. 2, S. 141/58.
88. LÖTSCHER A., Ist Gregor als Missionspapst der Große ?, in *Schweizerische Kirchenzeitung*, Luzern 1943, Jahrg. 111, S. 113/4. 129/30. 139/40.
89. LOTTIN O., Les dons du Saint-Esprit chez les théologiens depuis Pierre Lombard jusqu'à saint Thomas d'Aquin, in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, Löwen 1929, Jahrg. 1, S. 41/61.
90. — — La connexion des vertus avant saint Thomas d'Aquin, in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, Löwen 1930, Jahrg. 2, S. 21/53.
91. — — La connexion des vertus morales acquises chez S. Thomas d'Aquin et ses contemporains, in *Ephemerides theologicae Lovanienses*, Löwen 1937, Jahrg. 14, S. 585/99.
92. LUDWIG A., Gregor der Große über sogenannte experimentelle Beweise des Fortlebens nach dem Tode, in *Psychische Studien*, Leipzig 1920, Jahrg. 7.
93. MANITIUS M., Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, München; Bd. 1, 1911; Bd. 2, 1923; Bd. 3, 1931; in *Handbuch der Altertumswissenschaft*, begr. von J. MÜLLER, neu hg. von O. WALTER, München 1885 ff., Abt. 9, Teil 2, Bd. 1/3.
94. MARTIC V. St., De genere dicendi S. Gregorii Magni I papae in 40 homiliis in evangelia (Diss. Freiburg/Schweiz), Mostar 1934.
95. MÉNAGER A., La contemplation d'après Saint Grégoire le Grand, in *La Vie spirituelle*, Maredsous 1924, Jahrg. 5, Bd. 9, S. 242/82.
96. MITTERER A., Die sieben Gaben des Heiligen Geistes nach der Väterlehre, in *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck 1925, Jahrg. 49, S. 529/66.
97. MOHLBERG K. und BAUMSTARK A., Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche, Cod. Pad. D 47, in *Liturgiegeschichtliche Quellen*, Münster i. W. 1927, Heft 11/2.
98. MOMMSEN Th., Die Bewirtschaftung der Kirchengüter unter Papst Gregor I., in *Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Freiburg i. B. und Leipzig 1893, Bd. 1, S. 43/59.
99. MORIN G., Le rôle de saint Grégoire le Grand dans la formation du répertoire musical de l'Eglise latine, in *Revue bénédictine*, Maredsous 1890, Jahrg. 7, S. 62/70.
100. — — En quoi consista précisément la réforme Grégorienne du chant liturgique, in *Revue bénédictine*, Maredsous 1890, Jahrg. 7, S. 193/204.
101. — — Les véritables origines du chant Grégorien, Maredsous 1890, Separatabdruck aus *Revue bénédictine*, Maredsous 1890, Jahrg. 7, S. 289/323, Les témoins de la tradition Grégorienne, und S. 337/69, Examen du système substitué par M. GEVAERT à la tradition Grégorienne.

102. MÜLLER M., Zur Frage nach der Echtheit und Abfassungszeit des Responsum ad Augustinum episcopum, in Theologische Quartalschrift, Tübingen 1932, Jahrg. 113, S. 94/118.
103. NABER J. C., De Gregorio Papa et Constantina regina, in Revue historique de droit français et étranger, Paris 1934, Serie 4, Jahrg. 13, S. 727/31.
104. NORTON R. C., The use of Dialogue in the Vitae Sanctorum, in The Journal of theological studies, London 1926, Bd. 27, S. 388/95.
105. O'DONNELL J. F., The Vocabulary of the letters of S. Gregory the Great (Diss. Cath. University), in Stud. in Medieval and Renaissance Latin, Bd. 2, Washington 1934.
106. OTT K., Das Seelengemälde der Häretiker beim hl. Gregor dem Großen, eine patristische Studie, in Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige, Salzburg 1911, Neue Folge, Jahrg. 1 (32), S. 373/84.
107. PFAHLER G., Gregor der Große und seine Zeit, Frankfurt 1852.
108. PFEILSCHIFTER G., Die authentische Ausgabe der Evangelien-Homilien Gregors des Großen, ein erster Beitrag zur Geschichte ihrer Überlieferung, in Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München, hg. von A. KNÖPFLE, Nr. 4, München 1900.
109. PIUS PAPA X, Litterae encyclicae « Iucunda sane » (Rundschreiben zum Gregor-Jubiläum vom 12. März 1904), in Pii X Pontificis Maximi Acta, Bd. 1, Rom 1905, S. 189/213 ; deutsch in Rundschreiben Unseres Heiligsten Vaters Pius X, erste Sammlung, Freiburg i. B. 1909, S. 67/111 (der kleinen durchlaufenden Seitenzahlen).
110. POSCHMANN B., Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter, in Breslauer Studien zur historischen Theologie, Breslau 1930, Bd. 16.
111. RAUSCHEN G., Patrologie, Freiburg i. B. 1931, Aufl. 10/11, neubearbeitet von B. ALTANER. Vgl. B. ALTANER (12).
112. RÉGAMEY P., La « componction du cœur », 4. Saint Grégoire le Grand et Saint Isidore de Séville, in La Vie spirituelle, Maredsous 1935, Jahrg. 17, Bd. 45, Supplément, S. [65] / [84].
113. SÄGMÜLLER J. B. (zur Unechtheit des Antwortschreibens Gregors an Augustin), in Theologische Quartalschrift, Tübingen (Druckort Ravensburg) 1899, Jahrg. 81, S. 160.
114. SCHANZ M., Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, 4 Teile ; Teil 4, Bd. 2 : Die Literatur des 5. und 6. Jahrhunderts, von M. SCHANZ, K. HOSIUS, G. KRÜGER, München 1920 ; in Handbuch der Altertumswissenschaft, begr. von J. MÜLLER, neu hg. von O. WALTER, München 1885 ff., Abt. 8, Teil 4, Bd. 2.
115. SCHMITT A., Stellung und Aufgabe des Abtes nach den Briefen Papst Gregors des Großen, in Benediktinische Monatsschrift, Beuron 1930, Bd. 12, S. 119/32.

116. SCHNEIDER A., Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik, in Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, Fulda 1921, Bd. 34, S. 225/64.
117. SCHNÜRER G., Die Entstehung des Kirchenstaates, Köln 1894.
118. — — Kirche und Kultur im Mittelalter, 3 Bde., Paderborn; Bd. 1, Aufl. 2, 1927; Bd. 2, Aufl. 2, 1929.
119. SCHÖRR H., Das Charakterbild des heiligen Benedikt von Nursia und seine Quellen, in Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck 1921, Jahrg. 45, S. 169/207.
120. SCHUBERT H. VON, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter (zwei Halbbde., 1917/21), Tübingen 1921.
121. SCHULZE P., Die Entwicklung der Hauptlaster- und Haupttugendlehre von Gregor dem Großen bis Petrus Lombardus und ihr Einfluß auf die frühdeutsche Literatur (Diss. Greifswald), Greifswald 1914.
122. SCHUSTER I., Les ancêtres de saint Grégoire et leur sépulture de famille à Saint-Paul de Rome, in Revue bénédictine, Maredsous 1904, Jahrg. 21, S. 113/23.
123. SCHWANK H., Gregor der Große als Prediger (Diss. Berlin), Hannover 1934.
124. SCHWARZLOSE K., Die Patrimonien der römischen Kirche bis zur Gründung des Kirchenstaates (Diss. Berlin), Berlin 1887.
125. — — Die Verwaltung und die finanzielle Bedeutung der Patrimonien der römischen Kirche bis zur Gründung des Kirchenstaates, in Zeitschrift für Kirchengeschichte, Gotha 1890, Bd. 11, S. 62/100.
126. SEEBERG R., Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4 Bde., Leipzig; Bd. 3: Die Dogmengeschichte des Mittelalters, Aufl. 4, 1930.
127. SEPPELT F. X., Geschichte des Papsttums, 6 Bde., Leipzig; Bd. 1: Der Aufstieg des Papsttums, Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zum Regierungsantritt Gregors des Großen, 1931; Bd. 2: Das Papsttum im Frühmittelalter, Geschichte der Päpste vom Regierungsantritt Gregors des Großen bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts, 1934.
128. SEPULCRI A., Gregorio Magno e la scienza profana, in Atti della Reale accademia delle scienze di Torino, Turin 1904, Bd. 39, S. 962/76.
129. SNOW A., Gregory the Great, his work and his spirit, Aufl. 2, London 1924.
130. SPÖRL J., Gregor der Große und die Antike, Guardini-Festschrift 1935, S. 198/211.
131. STEINACHER H., Die römische Kirche und die griechischen Sprachkenntnisse des Frühmittelalters, in Festschrift Theodor Gomperz dargebracht, Wien 1902.
132. STEINEN W. VON DEN, Heilige als Hagiographen, in Historische Zeitschrift, München und Berlin 1931, Bd. 143, S. 229/56.
133. STELZENBERGER J., Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, eine moralgeschichtliche Studie, München 1933.

134. STIGLMAYR J., Selbstbildnis des Papstes Gregor des Großen nach seinen Briefen, in Festschrift : 75 Jahre Stella matutina, Feldkirch 1931, Bd. 1, S. 493/512.
135. STUHLFATH W., Gregor I., der Große, sein Leben bis zu seiner Wahl zum Papste, nebst einer Untersuchung der ältesten Viten, in Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, Heidelberg 1913, Bd. 39.
136. TARDUCCI F., San Gregorio Magno e la vita monacale del suo tempo, in Rivista storia Benedittina, Rom 1909, Bd. 4, S. 169/80.
137. — — Storia di San Gregorio Magno e del suo tempo, Rom 1909.
138. TIXERONT J., La doctrine pénitentielle de Saint Grégoire le Grand, in Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes, Paris, Bd. 2, 1912, S. 241/58.
139. UTZ F., De connexione virtutum moralium inter se secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis (Diss. Freiburg/Schweiz), Oldenburg 1937.
140. VAILHÉ S., Le titre de patriarche œcuménique avant Saint Grégoire le Grand, in Echos d'Orient, Paris 1908, Bd. 11, S. 65/9.
141. VERBEKE G., Saint Grégoire et la messe de Sainte Agathe, in Ephemerides liturgicae, Rom 1938, Bd. 52, S. 67/76.
142. VILLER M. und RAHNER J. K., Ascese und Mystik in der Väterzeit, ein Abriß, Freiburg i. B. 1939.
143. VIVELL C., Gregor der Große und das römische Antiphonar, in Kirchenmusikalisches Jahrbuch, Regensburg 1892.
144. — — Der gregorianische Gesang, Graz 1904.
145. — — Die liturgische und gesangliche Reform des heiligen Gregor des Großen, in Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden, Brünn 1904, Jahrg. 25, S. 83/137.
146. — — Vom Musiktraktate Gregors des Großen, eine Untersuchung über Gregors Autorschaft und über den Inhalt der Schrift, in Breitkopf und Härtles Musikbücher, Leipzig 1911.
147. — — Gregors I. Schrift über Melodie und Rezitativ in einem Brief des Papstes Leo IV., in Caecilienvereinsorgan, Regensburg 1919, Jahrg. 54, S. 27/33.
148. WAGNER P., Einführung in die gregorianischen Melodien, ein Handbuch der Choralwissenschaft, 3 Bde., Leipzig ; Bd. 1 : Ursprung und Entwicklung der liturgischen Gesangsformen bis zum Ausgange des Mittelalters, Aufl. 3, 1911.
149. — — Einführung in die katholische Kirchenmusik, Vorträge, gehalten an der Universität Freiburg in der Schweiz, Düsseldorf 1919.
150. WALTHER M., Pondus, dispensatio, dispositio ; werthistorische Untersuchungen zur Frömmigkeit Papst Gregors des Großen (Diss. Bern), Kriens (Schweiz), 1941.
151. WALTHER W., Gregor I., in Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, begr. von J. HERZOG, hg. von A. HAUCK, Aufl. 3, 24 Bde., Leipzig 1896/1913 ; Bd. 7, S. 78/89.

152. WEBER G. A., Der hl. Gregor I. der Große, in Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden, Brünn 1904, Jahrg. 25, S. 556/68.
153. WERNER H., Der Untergang Roms, Studien zum Dekadenzproblem der antiken Geistesgeschichte, in Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, Stuttgart 1939, Bd. 17.
154. WISBAUM W., Die wichtigsten Richtungen und Ziele der Tätigkeit Gregors des Großen (Diss. Bonn), Köln 1884.
155. WOLFSGRUBER C., Gregor der Große, Saulgau 1890 (Aufl. 2, Ravensburg 1897).

REGISTER

Gewöhnliche Zahlen beziehen sich auf Seiten, hochgestellte auf Anmerkungen. Abgesehen von Eigennamen oder Einzelbegriffen, auf die immer hingewiesen wird, sind die Anmerkungen nur soweit bearbeitet, als ihr Inhalt mit der Erwähnung des Haupttextes nicht schon genügend berücksichtigt ist.

Da auf den angegebenen Seiten alle wichtigen Stellen zitiert sind, bietet das Register gewissermaßen eine Materialiensammlung zu Gregors Werken.

- | | |
|--|--|
| <p>Aberglaube 2⁴ 156².
 Abfall : vom Glauben 199 ; von Gott 199 214.
 Abscheu : vor der Sünde 224 249 ; gegen Verstockte 85.
 Absicht, gute 249.
 Abt, Äbte 31² 44 73.
 Acedia 2⁴.
 Achtung 109.
 Actus virtutis 205.
 Adam 165/8 170 225 225⁵ 229 230 232 234 241⁴ ; Sünde Adams 140 223 228 230 231 237 ; s. Erbschuld, Sündenfall.
 Aegrotus 186⁴.
 Afrika 88⁵.
 Agapet I, Papst 43 43¹.
 Ahndung 2⁴.
 Albertus Magnus 2.
 Alkuin 2.
 Allegorese 59.
 Allegorie 9³ 25 46 58/9 59² 61 61³ 65/7 125⁶ 173¹ 209² 210. Vgl. Schriftauslegung.
 Almosen 2⁴ 20/2 22³ 91⁵ 94⁴ 96³ 217 vgl. 28 ; des guten Wortes 217.
 Altertum, klassisches 2.
 Altes Testament 45 46/7 134³ 203 208 231.
 Ambrosius 1 26⁴ 53 206 206⁵ 207.
 Amtsgnaden 149/50.
 Analogie, Analogiebeweis 63² 64/5 155⁶ 206.
 Anastasius I, Patriarch von Antiochien 57.</p> | <p>Anfänger und Fortgeschrittene : im Glauben 199 ; im Tugendleben 194.
 Angelsachsen 161.
 Anmaßung 215 221 238.
 Anschauung Gottes : mittelbare auf Erden 132 134/5 138 167 ; unmittelbare im Himmel 39 74 131/4 137 138 141 168 232.
 Ansehen 70 109 119² ; der Person 2⁴.
 Anstrengung, sittliche 182 214 250.
 Anthemius, Subdiakon 19³.
 Antichrist 150 225⁵ 241⁴.
 Antiphonarius, liber 12.
 Antithesen 28 65 140¹.
 Arbeit 70 70² 229.
 Ärgernis 2⁴ 91⁵.
 Armenfürsorge 19/22 44 77 81 94⁴.
 Armengut 20.
 Armut 29 84 91⁵ ; evangelische 44 200 ; « reiche » 20 20⁹ 21 81 ; verborgene, verschämte 20 20⁸.
 Askese, Asketik 5 5⁵ 8¹ 9 78 103 232 256.
 Auferstehung : Christi 95¹ 138 199 ; des Leibes 36³ 137/8.
 Aufklärungszeit 4.
 Aufzählungen bei Gregor 54 55/6.
 Aufzüge, kaiserliche 94⁴.
 Auge 96³ 138 231 ; des Geistes 131 226 ; Gottes 191.
 Augustinus, Kirchenlehrer 1 26 26⁴ 40/1 41¹ 42 42¹ 46⁴ 53 66⁵ 70⁷ 138⁶ 145 169³ 181 186 186⁴ 187 224 225 226² 227 231 232 233 239.</p> |
|--|--|

Augustinus, Primas von England 160
 162 176.
 Ausbeutung 28.
 Ausdauer 2⁴; im Gebet 192.
 Auserwählung, Gnadenwahl Gottes
 178/81; und Gnadengaben, Wunder
 160/4; Zeichen der A. 160
 163/4 181 181⁴; Auserwählte 91⁵
 120³ 135 148 160/1 179/81 219
 und Verdammte 253/4; Zahl der
 Auserwählten 178 179 vgl. 181.
 Auslegung der Sprachen 148.
 Aussagesätze bei Gregor 53/4.
 Autoritätsbeweis 66/7.
 Avaren 16.

 Bankier 21.
 Bannandrohung 32¹.
 Barbaricini, Volksstamm 24⁴.
 Barbatianus 34⁶.
 Barmherzigkeit 2⁴ 21 21⁶ 21¹⁰ 212;
 Gabe 94⁴; der göttlichen Gnade
 96³ 178 228; Gottes 144 179 180
 181 200 238 244 245 252 256;
 Tugend 217/8, Werke 22 22³ 218
 248.
 Basilius 45.
 Baum, Bäumchen 153 194 196 224.
 Beda 2.
 Bedrängnis 29 71 91⁵ 127 252.
 Bedürfnisse: geistige 22; leibliche
 19/21 240.
 Begierde, Begierlichkeit 48 196 241;
 geschlechtliche 232; s. Lust, Wol-
 lust.
 Begnadung 143 150 186; innere und
 Gnadengaben 155/6; mystische
 130; prophetische 158⁵.
 Behauptungssätze bei Gregor 53/4.
 Beispiel: gutes und schlechtes 81/2
 86 250; Gregors 81/3; der Hei-
 ligen 82 194; des Schächers 196;
 s. Vorbild.
 Beispiele 7 43/4 63² 120 159; bib-
 lische 62/4 66 120/3; und Predigt
 10 82 179 180; s. Vergleiche.
 Beispieleerzählungen 27 63 64² 65 82
 156² 180; der HEV, verglichen mit
 jenen der Dial 63³.
 Bekehrung 65 102 179 188; der An-
 gelsachsen 161/2; durch Gnadeng-
 aben und Wunder 150 156 161/2;

Gregors 76; von Soldaten 34⁷; des
 Sünders 111 244; der Völker zur
 Weisheit 199.
 Bekenntnis: des Glaubens 197 199;
 der Sünden 96³ 230.
 Belehrung im Glauben 199.
 Bellarmin, Robert 4¹.
 Benedikt 17 158⁴.
 Benediktiner 1; Regel 43 44/5 69
 70⁷ 187.
 Berge 125⁷ 155.
 Berufung 140 180 188³; zum Glau-
 ben 178/9 199; zur Seligkeit 179.
 Beschauung s. Kontemplation.
 Bescheidenheit 2⁴ 182.
 Besitz, kirchlicher 17 21 21¹⁰ 32¹ 70².
 Besserung 29 31¹ 72 84 96³ 150 180.
 Betrachtung 34 125.
 Betrug 28 vgl. 18 56 119.
 Beurteilung seiner selbst 193 226 227.
 Beweggrund, Motiv: der Glaubwür-
 digkeit 40³; des Handelns 83 128³
 194.
 Beweisführung 7 26 30² 40 58/68
 115/6 129 129⁹ 130 140 174⁵; alle-
 gorisch-mystische 61 68; biblische
 58/64 67; großangelegte 66; spe-
 kulative 40; s. Analogiebeweis,
 Autoritätsbeweis, Exemplabeweis,
 Vernunftbeweis.
 Bibliothek 43 43¹.
 Biene 57.
 Bilder: von Gregor gebrauchte 124
 173 s. Vergleiche; religiöse 27.
 Bilderstürmer 27⁷.
 Bildung 18 24⁵ 39 42.
 Binde- und Lösegewalt 37 37¹ 91⁵.
 Bischof, Bischöfe 73 82 189²; galli-
 scher 23/4 24⁵; von Konstanti-
 nopol, Ravenna, Salona 33⁸; ver-
 triebene 21; zuständiger 98; —
 Ehre, Rechte 31 31²; Stand 2⁴;
 Weihe 88⁵; Würde 31² 73.
 Bitterkeit: des Lebens 192; der
 Seele 249.
 Bittprozession 22⁴.
 Blindheit, geistige 170 226 240; der
 Verdammten 254.
 Blumen 120 125 125⁶.
 Boethius 42⁸.
 Bonaventura 2.
 Bonifaz VIII, Papst 1¹.

- Böse, das 216 238 245 251 253;
 Überwindung 244 249 254 256.
 Bosheit 56 72 224 237 239 246.
 Briefe Gregors 8⁴ 23/5 25² 33⁸ 35/6
 46 57 58 58² 62 65⁴ 67 68 71 71¹
 73 73² 78 79 88 90 91 91⁴ 91⁵ 93
 94 94⁴ 95¹ 96 96¹ 96³ 97 97¹ 98
 98¹ 98² 99 100 100⁶ 101 102 127
 128 160/5 176; « kriechende » 25¹
 100; Register 12 12³; Zusammen-
 hänge mit andern Schriften 105².
 Brunichilde, fränkische Königin 97
 97¹ 98¹.
 Bulgaren 16.
 Buße 29 31¹ 36/7 180 190 215 244
 246/52; Definition 91⁵; Form 36/7
 247/9; Früchte 218 246 250 252;
 Gesinnung 249; durch Gnade und
 menschliche Mitwirkung 246/52;
 Maß 249; Tränen 86 91⁵ 190 193;
 Wirkung 250; — Fürsorge für
 Büßende 21.
 Bußpredigt 22⁴.
 Bußsakrament 36/7 vgl. 190.
 Bußtaufe 189³.
 Byzanz 65.
 Caelestius 185.
 Captatio benevolentiae 25 25².
 Cassian 45 84⁷ 187.
 Cassiodor 42 42⁶ 42⁸ 43.
 Charakter 84/6 103.
 Charismen 146 148/9 165¹; s. Gna-
 dengaben.
 Childebert II, König von Austrasien
 und Burgund 97¹.
 Chlotar II, Frankenkönig 97¹.
 Christen 75¹ 127 213.
 Christus 22³ 24 82/3 94⁴ 110⁴ 170
 170⁵ 177 179 193⁶ 197 202 234 248
 249; Auferstehung 95¹ 138 199
 252; Brüder 91⁵; Demut 157³ 222;
 Erlöser 91⁵ 141 144 223 232; in
 der Eucharistie 190/1; Füße 95¹
 217; und Gaben des Heiligen Gei-
 stes 147/8 203 203⁵; Geist 202;
 Gnade 47 141 144 178; Gottheit
 114 148 172 vgl. 108; Haupt 200;
 Heiland 95¹ 138 239 253; Himmelfahrt
 55⁷ 153; unsere Hoffnung
 199; Leib 138 200; Leiden und
 Tod 190 223; Menschheit 112 114
 171/2; Richter 96³ 171 236 244
 253/4; unser Vorbild 82/3; Wahr-
 heit 185; Wunder 157³.
 Chrysostomus 11⁸.
 Cicero 53 66⁵.
 Clivus Scauri 43 43¹.
 Crimen 235 236.
 Cyprian, Bischof von Karthago 42¹.
 Cyprian, Diakon 101.
 Cyriacus, Patriarch von Konstanti-
 nopol 88⁵.
 Dalmatien 88⁵.
 Dank 141 141² 184.
 Decretum absolutum 181.
 Definitionen bei Gregor 53/5 91⁵ 198.
 Dekalog 203 208.
 Delictum 235.
 Demut 2⁴ 44 100 180/2 215/6 219/22
 236; Christi 157³ 222; echte und
 falsche 221; Tugend 219/22; wei-
 nende 220; — D. und Auserwäh-
 lung 178 181⁴ 219, Gaben des Hei-
 ligen Geistes 204³, Gebet 192 193⁵,
 Gnadengaben, Wunder 148 151/2
 157³ 163/4, Heiligkeit 157, Tugen-
 den 195 215/6 219, gute Werke 219.
 Dialoge Gregors 8⁴ 11 11³ 12 26⁵ 27
 27³ 27⁴ 30² 43 58 62⁶ 63 63³ 63⁶
 67 120⁴ 156 156² 157 158 176.
 Diebstahl 239.
 Dionysius Exiguus 42 42⁶.
 Dogmengeschichte 6.
 Domitian, Metropolit von Melitene
 57⁷.
 Domnica, Hofdame 95¹.
 Donum, dona 143 147 148⁴ 150¹
 177⁴; gratiae 143; virtutum 145/7
 150¹.
 Doppelzüngigkeit 18.
 Dreifaltigkeit 94⁴ 132 169³ 189² 198
 208.
 Dreikapitelstreit 35⁷ 78; s. Schisma.
 Ebenbild Gottes : im Engel 110⁴
 111¹ 115; im Menschen 58³ 106/7
 108/15.
 Ehe 91⁵ 232 232⁵; vgl. 98/9 101/2.
 Ehebruch 239 240.
 Ehrabschneidung 2⁴.
 Ehre 31 70 91⁵ 109/10 119 119¹ 119³
 141 161 195 199; Gottes 160.

Ehrfurcht 224 239.
 Ehrsucht 83 123¹.
 Eifer 44 73 91⁵ 181 249.
 Eigenliebe 215.
 Eigennutz 21.
 Eigentum, Eigentumsrechte 20³ 31
 32 32¹.
 Einfachheit 193⁵.
 Einfalt 212.
 Einkehr 85 179/80.
 Einsicht 73 96³ 221.
 Einsiedlerleben, zuchtloses 28.
 Einteilungen bei Gregor 55/6.
 Eintracht 196 219.
 Eitelkeit 2⁴ 83 162 238 243.
 Elias 55⁷ 100.
 Emigranten 16 16¹ 96¹.
 Empfehlung 33; ins Gebet 193; in
 Gottes Schutz 97.
 Empfehlungsschreiben Gregors 33⁸.
 Engel 130; Begnadung 136¹ 172 177;
 Chöre 36³ 252; Ebenbild Gottes
 110⁴ 111 115; Glaube 39⁴; Natur
 115; Rangstufen 55⁷ 62¹; Sünde
 224; — E. und Menschen 107 107⁸
 116 131 135/6 136¹ 172 177.
 Enthaltbarkeit 229; eheliche 91⁵;
 Tugend 214/5.
 Entwicklungsreihen der Werke Gre-
 gors 25/7 69.
 Erbauungsliteratur 27 27³.
 Erbe, Erbschaft 32¹ 99 102.
 Erbschuld, Erbsünde 35/6 113 116
 166 168 223 230/3; Allgemeinheit
 35/6 233; und Taufe 189 189¹ 231;
 Übertragung 35/6 232; s. Adam,
 Sündenfall.
 Erde 125/6 128 137 200 207 252;
 s. Welt.
 Erfahrung 192 198; Gregors 41 63
 69 71 73 76 79 81 83 87 100 187.
 Erfolg 120; im Gebet 193 193⁵; in der
 Predigt 192; im Schlechten 181⁴.
 Erkenntnis: Beschränktheit 30; der
 guten und schlechten Handlungen
 227; des Menschen durch Gott 198;
 mystisch-kontemplative 38/9; der
 Weisheit 173 250; — E. und
 Glaube 38, Liebe 201, Prädestina-
 tion 181, Sünde 146 226/7 240,
 Tugenden 194; s. Gotteserkennt-
 nis, Kontemplation.

Erleuchtung 41 170; durch die Gna-
 de 182 192, die Heilige Schrift 47/8.
 Erlöser 91⁵ 144 170 223.
 Erlösung 114 141 226 232; und
 Eucharistie 190.
 Erlösungsgnade 47 141 144 178.
 Ermahnungen, seelsorgliche: Anwei-
 sungen dazu 84/6 102; Gregors
 33/4 73 82 91⁵ 94⁴ 96³ 97/8 101/2
 103 130 192 201 224.
 Erschaffung: des Menschen 91⁵
 106/10 110⁴ 111; der Menschen-
 seele 35/6 107⁹ 233.
 Erziehung 91 91⁵.
 Esychia, Hofdame 95¹.
 Ethik, stoische 53 151⁵ 206 209.
 Eucharistie 188 190/1.
 Eutychus 155².
 Eva 168 225.
 Evangelien 46 51 53; Evangelium
 206⁴; vom blinden Bettler 169/70;
 s. Gleichnis.
 Evangelienhomilien Gregors 8⁴ 10
 10⁶ 10⁷ 26 26⁵ 29² 43 45 62 63
 63³ 63⁵ 64⁸ 110 120⁴ 153 154 155
 156² 158 170⁵ 175 178 180.
 Ewiges 136 194 200 250; und Zeitli-
 ches 117 120 124 125⁸ 193 vgl. 115.
 Ewigkeit 28 184; Gottes 112 136/7
 173; des Himmels 116 128/9 136/7
 141.
 Exemplabeweis 62/4 180.
 Exhortative bei Gregor 55.
 Ezechielhomilien Gregors 7 8⁴ 9/10
 10² 10³ 10⁴ 12¹ 26 26⁴ 26⁵ 26⁷ 29²
 45 55 62 63 64⁸ 71 110 120⁴ 127
 131 158 158⁵ 160³ 175 184 185.
 Fähigkeiten 85 129 140.
 Falschheit 56.
 Familie 77 119¹.
 Fasten 2⁴ vgl. 214/5 229.
 Favor 141 141² 142¹.
 Fehler 86; Bekämpfung 194 219 221
 239 250.
 Feinde 66 190; Gebet für F. 193
 193².
 Finsternis 87 129 248 255.
 Fleisch 167 213 215 229 231 237;
 Bezähmung 213 214 215 230;
 Christi 170 190; und Geist 28 116
 167 228 229 241.

Fleischeslust 201 215 237 240 245.
 Flüchtigkeit : der Dinge 96³; des Lebens 120/4.
 Fluß, Flüsse 49 121 207; des Paradieses 206/7.
 Flußkies, -sand 121 121¹¹.
 Formalismus Gregors 55/6 56¹.
 Forschung, wissenschaftliche 38.
 Fortschritt : der Demütigen 221; im Glauben 199; im Guten 150; in der Tugend 194 221.
 Fragen : aktuelle 105²; rhetorische 153; theologische 67; zurückgedrängte 35/7 128 178.
 Frechheit 240.
 Freiheit 246 250; und Gnade 165 183/8 210 210⁴ 227/8; der Gotteskinder 138 187; zum Guten 186/7 227/8; übernatürlich gefestigte 186; des Willens 165 181 183/8 210 210⁴ 227/8.
 Freude 2⁴ 84 87 164/5; ewige, des Himmels 84 94⁵ 94⁴ 96³ 129 131 135 161/2 170 214; der Familie 119¹; und Gnadengaben 161/2 161² 164/5.
 Freunde, Freundschaft 34 87 98/9 118 193.
 Friede 135 250; der Seele 218.
 Fröhlichkeit 84.
 Frömmigkeit 101 210 219 254; Gabe 2⁴.
 Fügung Gottes 123 145 250; s. Vor-
 sehung.
 Furcht 195 238; Gabe 2⁴; Milde-
 rungsgrund 72⁴; — vor Gnaden-
 gaben 161 163, Gott 82 194 195
 200, Schwerem 213; — und Auser-
 wählung 180/1, Verdammnis 255.
 Fürsorge 17 19/22 22³ 44 77 81 94⁴ 99.
 Gaben 94⁴ 144 145; heilsnotwendige
 147/8; der Natur 144; des Urzu-
 standes 113; der Vollkommenheit
 168; s. Gnadengaben.
 Gaben des Heiligen Geistes 2⁴ 150
 193 196 202/5 208/11; Bedeutung
 204³; Begriff 147 147³ 150 203⁵;
 Verknüpfung 202/3 202⁸ 203² 205;
 — und Gnade 202/3, Tugenden
 203/4 205 208/10 209²; s. die ein-
 zelnen Gaben.

Gaumenlust 196.
 Gebet 2⁴ 41 44 90 95¹ 192/3 195 250;
 Beharrlichkeit 192 230; im Namen
 Christi 193⁶; Erhörung 193 193⁵;
 Gegenstand 193 205; Trost 192;
 für Verstorbene 192⁶.
 Geborgenheit, Drang nach 17.
 Gebote 194 202 208 252 255; Gottes
 227 231; und Liebe 194 202.
 Gebrechlichenfürsorge 22³.
 Gedanken : böse 47; fleischliche 86.
 Gedankengänge, -reihen Gregors 128
 129 130 141.
 Geduld 2⁴ 195 213 218/9 230;
 Gregors 33 69.
 Gefangenenfürsorge 20¹⁰ 94⁴.
 Gegenüberstellungen bei Gregor 129
 140; Gegensatzpaare 84.
 Gehorsam 2⁴ 44 216 230 252.
 Geist 138 194 200 213 216; leben-
 spendender 171; menschlicher 131
 173 227; stolzer 194; verweltlich-
 ter 167 202; — Christi 202; der
 Engel und Menschen 172; G. und
 Fleisch 28 116 167 228 229 241;
 — Auge des G. 131; Dunkelheit
 167; Flug 138; Gabe 94⁴; Urteil
 249; Widerstreit 229.
 Geister, böse 90.
 Geistesstolz 39 40.
 Geiz 84 243.
 Geld 28 83 94⁴.
 Gelübde 87 88³ 98.
 Gelüste 207 213 240.
 Genügsamkeit 44.
 Genuß 115 131 135 213 214 215.
 Gerechtigkeit Gottes 30 169 181 188
 200 212 244 252 254 255 256.
 Gerechtigkeit als Stand der Begna-
 dung, Heiligkeit 141² 149 160
 165/6 168 169/71 173 176 197 200
 210 211/2 226 228 235³ vgl. 249;
 erste 166; innere 165 166 168 226
 228; neue 141 166 169 171 173
 176; Verlust 226 228; s. Heilig-
 machende Gnade.
 Gerechtigkeit als Tugend 2⁴ 208
 211/2; natürliche 205; Früchte
 216; Gregors Sinn für G. 81.
 Gericht Gottes 84 101 183 224 231
 244 247 252/4 255; Gottes ge-
 heime Gerichte 192; Gerichtstag

253 254 vgl. 137; Strafgericht 101; s. Letztes Gericht.
 Gertrud die Große 4¹.
 Gesang, liturgischer 28.
 Geschäfte 91⁵ 94⁴ 96³.
 Geschäftsträger, päpstlicher in Konstantinopel 94⁴ vgl. 1 9² 77.
 Geschenk 83 96³; der Gnade, Gottes, d. Heiligen Geistes 138 161 184 207.
 Geschlechtsverkehr 240 vgl. 232 243.
 Geschöpf 28 106 143 144 224 227.
 Geschwätzigkeit 239.
 Gesetz : des Glaubens 236; göttliches 84/5; des Kaisers 34 94⁴; der Natur 81 227.
 Gesetzgebung 53; Justinians 17.
 Gesinnung 123¹ 128² 247 249 255.
 Gestalten, biblische 62 62³ 62⁶ 120⁴.
 Gesundheit 66 78 118 144 vgl. 95¹.
 Gewinnsucht 212.
 Gewissen 91⁵ 227.
 Gewissenserforschung 102.
 Gewohnheiten : böse 194; sündhafte 223 238 246.
 Gier 28 213 214.
 Gift 85 91⁵.
 Glanz : irdischer 119; des Sonnenaufganges 125⁷.
 Glaube 2⁴ 78 190 196/9; begründeter, blinder 40; der Engel 39⁴; gelebter 68 179; lebendiger 199; — Abfall, Verlust, Verleugnung 199; Akte 189⁴ 196; Ausbreitung, Verkündigung, Wachstum 89 145 153 154 199 vgl. 16 24 25² 57⁷ 90 103 160/5 176; Bekenntnis 197 199; Belehrung 199; Berufung 178/9 180 199; Definition 198; Dunkel 134; Feinde 214; Freudigkeit 40; Gegenstand, Wahrheiten 36/8 62 66 68 75 95¹ 103 116 145 198 199 201 233; Gesetz 236; Irrtum 91⁵; Mysterien 39 40³ 64; Norm 38 51 53; Quellen 45/53; Reinheit 33; Schwierigkeiten 30; Verteidigung 213; Zweifel 40; — G. und Anschauung Gottes 38/9 74 134 202, Erkenntnis, Wissen, Wissenschaft 38/40 53 67 76 198/9, Gaben 149 153 154 199 208/9, Gnade 197 198, Liebe 197 198 201 202, Taufe 189 189⁴ 198, Tugenden

39¹ 68 198 201 208/9, Werke 39¹ 68 199; — G. im Vertrauen auf die Kirche 40³, auf Menschen mit Glaubenserfahrung 198.
 Gläubige 151 179 180 190 193 197 201 202 209 244; Zahl 154 179.
 Gleichgültigkeit 250.
 Gleichnis 66 79 85; — von den Arbeitern im Weinberg, vom königlichen Hochzeitskleid 175; von der verlorenen Drachme 112 115; vom Unkraut, zu Büscheln gebunden 254.
 Gleichnisreden 65.
 Glorienlicht 133/4.
 Glück 29 30 117/8; des Himmels 130/2 137/8 140 159¹.
 Glückseligkeit, ewige 2⁴ 109 130/8 141 178 202 254 255.
 Glückseligkeitsdrang, -streben 115 115⁸ 116 124.
 Gnade 2⁴ 28 30 78 80 105 115 140/93 196/8 202/3 204³ 208 210 226/8 235 256; äußere, innere 145 161 171 191/2 196; geschaffene, ungeschaffene 143; natürliche, übernatürliche 144/5; — heiligmachende 165/73 203; helfende 165 176 182/8 204; himmlische 91⁵ 176; — Begriff 141/6 175; Einteilung 143/9 165 182/3; Heilsnotwendigkeit 140/1 144 210; Ruf 188 194 251; Unverdienbarkeit 165 174/7 204³; Urheber, Ursache 174/8; Verlust 166 226/8; Vermehrung 192; Wirkweise 168/72 182 208/10; — G. Christi, des Erlösers 47 141 144 178, Schöpfers 144 178, Urzustandes 167 177; — G. und Buße 249, Engel 141 172, Freiheit 165 183/8 227/8, Gaben des Heiligen Geistes 202/4, Gebet 192 192³, Gerechtigkeit, Heiligkeit 165/8, Gnadengaben 146/7 151/2 155/6 160 161 163/4, Mitwirkung 183/5 246, Natur 165 172, Taufe 189 228/9, Tugenden 141 171 193 196/7 198, paradiesische Vollkommenheit 141 168, Werke 176 182 183/5, Widerstand 187/8 188³.
 Gnadengaben 146/65 176 203⁵; Bedeutung 156 160/5; Mißbrauch

151/2 156 160/1 163/5; Unverdienbarkeit 177⁴; — G. und Auserwählung, Begnadung 155/6 160 161 163/4, Heiligkeit 11³ 150 153 155/8 159¹, Verwerfung 153/4 156 160 164 177⁴; s. Amtsgnaden, Charismen, Wunder.
 Gnadenmittel 188/93.
 Gnadenwahl Gottes s. Auserwählung.
 Gordiana, Tante Gregors 81.
 Gotenherrschaft, -krieg 15 16.
 Gott : allmächtig 91⁵ 96³ 240; barmherzig 96³ 101 115 144 178 179 180 181 200 228 244 245 252 256; ewig, unvergänglich 112 136/7 173; gerecht 30 169 181 188 200 212 244 252 254 255 265; götig 31¹ 74 91⁵ 115 143 178 183 252; lebendig 255; unbegreiflich 30; unendlich 133; unermesslich 137 220; unsichtbar 173; weise 30 vgl. 112 165 168/9 171 173 176 198 199; — Gnadenspender 177/8; Herr 94⁴; Richter 96³ 101 171 236 244 253/4; Schöpfer 28 96³ 108/9 112 125 133 220 226 251 254; Vater 108 114 168 173; — Einheit 133; Gaben 144; Macht, Majestät 131 133 195; Natur, Wesenheit 132; Ratschlüsse, Gerichte 30 106 108 178 188 192; Schutz 136/7; Vorsehung 30 145; Ziel des Menschen 130; — G. in den Heiligen 155, im Menschen 110 168 169 169² 171 172 176 177; vgl. 58³ 106 108/15; s. Christus, Dreifaltigkeit, Heiliger Geist.
 Gotteserkenntnis 30 39 90 114/5 125 131/4 137 138 141 167 168 198 232; s. Anschauung Gottes.
 Gottesfurcht 82 194 195 200.
 Gotteskindschaft 91⁵ 138 168 172 187 203.
 Gottesliebe 130 131 134/7 200 201 202 202² 224; s. Liebe Gottes.
 Gottheit 155 170.
 Göttliche Tugenden 196/202 204 205 206 208 211 211²; und Gaben des Heiligen Geistes 203 204 209 209², Gnade 196/7 197³, Kardinaltugenden 208/10 209²; Wirkweise 204 209.

Gottlosigkeit 238 254; vgl. 199 214.
 Götzenbilder, -tempel 90.
 Grammatik, heidnische 24.
 Gratia 141 141² 143 144 144² 145 147 148⁴; divina, superna 177; gratis data und gratum faciens 149 149² 150 165 203⁵; praeveniens, subsequens, aspirans, adjuvans, operans, cooperans 182; septiformis 147³ 203⁵; — g. curationis 147, Conditoris, Creatoris, Christi, Redemptoris 178, Dei 145; — g. und aura, favor 141 141² 142¹; s. Gnade.
 Grausamkeit 2⁴ 219.
 Gregor I, der Große : Abstammung, Familie, Lebensdaten 1² 15/6 19 29 45 69/71 76/81 103 127 180; Bedeutung, Beurteilung, Charakter, Persönlichkeit 1 1² 2 2³ 4 4³ 5 5² 6 6¹ 6³ 13 14/5 18/9 43 55 77 81 87 89 103 165¹ 205 256; Literatur, Quellen zu G. 6/13 259/68; Zeitgeschichte 1² 8 10² 11 13 14/8 22 24 28/30 34/5 38 42 59 73/4 145 156²; — Apokrisiar 1 9² 77; Benediktiner 1 9² 17 44; Bischof 44 45³ 71; Diakon 71 77 78; Exeget 59⁴ vgl. Schriftauslegung; Katechet 67 105; Kirchenlehrer 1 5 6; Kirchenpolitiker 6 17 71 88 89 97 102/3; Lehrer, Priester 103 244; Machthaber 69 71 77; Mönch 34 41 45³ 69 71 72 77 78 80 127 128; Papst 19 44 65⁴ 68 69 71 71¹ 72 77 78 80 80⁵ 127; Römer 1 81 227; Seelenführer, Seelsorger 33/4 73 77/8 81 91/102 91⁵ 94⁴ 96³ 98¹ 187 244; Stadtpräfekt 78 78³ vgl. 81; Theolog, Moraltheolog, Wissenschaftler 4 5 6 7⁴ 13 15 22 25 35/6 36³ 38/40 41 53/67 75 99 103 105 180/1 223 244; — Anpassungsfähigkeit, Einfühlungsgabe 24 25³ 26⁵ 28 32/3 69 75 83 89/90 91/2 95¹ 103 256; Beziehungen 78 91/6 99/101; Bildung 4 4⁵ 18/9 39 41/2 45 56 62 68 69 76/81; Entwicklung, Umstellung 9 68/78 80/1 90 126/8; Erfahrung 41 63 69 73 76 79 81 83 87 100 187; Erinnerung an eigene

Sündhaftigkeit 29⁹ 73 ; Gedankenreihen, Lieblingsfragen, Problemkreise 28/37 68 105⁴ 129 140/1 182 186 ; Glaubenstreue 38 ; Grundsätzlichkeit 33 75 76 81 92 100 106 ; Herrscher, Diener 71 ; Idealismus, Realismus 72 73 vgl. 33 75/6 90 ; seelische Kämpfe, Spannungen, Unsicherheiten 70 80 87 vgl. 35/6 125/8 180/1 232/3 ; Krankheit, Kränklichkeit, Tod 25³ 35 35⁵ 71 73/4 78/9 ; Meidung von Konflikten 31 88⁹ 99 ; Menschenfurcht 89 100 ; Menschenkenntnis 83 91 256 ; Methoden 41 53/67 69 71 75 91 ; Nachsicht 69 72 74 78 99 ; Quellen 4 40/53 ; Rechtssinn 81 ; Regierungsweise 69/71 89 ; Selbstkritik 127 ; Sprachform 7 10/1 22/7 43/4 53/68 73 101 130 131 142¹ 151¹⁰ ; Strenge, Milde, Nachgiebigkeit 32/3 69 72/3 79 87/8 88⁵ 89/91 98/9 101/2 ; Verdängte Fragen 35/37 128 vgl. 144/5 180/1 ; Vorbild des eigenen Lebens 76/83 ; Vorwurf des zweifachen Maßstabes 87/102 ; Werke 1/4 8/13 14 25/7 41 45 62 67 68 79 80 105 105² 126 128 187 224 244 256 vgl. die einzelnen Werke ; Zitate, Selbstzitate 42 42¹ 57 57⁵ 66/7 71¹ 99 vgl. 57⁷ 58 ; — G. und Askese 5 5⁵ 8¹ 9 78 103 232 256, Kaiser, Staat 17 24⁶ 32¹ 78 88 89 94⁴ 97 97¹ 100 102/3, Kontemplation, Mystik 5 5⁵ 7 9 12¹ 26⁵ 34 38/9 41 71 71¹ 80 127/8 256, Moral, Moralthologie 2 5 5⁵ 6 7 7⁴ 9 12 13 14/5 22 25 28 29 29⁷ 33 36 51 61 68 71 75 78 81 97 99 103 105 106 141 181 223 244, Moralphysikologie 11 76 78 83/103 244, Predigt 7⁸ 10/1 34 37 82 153 171 178, Spekulation 4 35 36³ 39 40 64 106 222 223 233, Welt 18/9 36/7 70 80 116/28, Wunderglaube 11³ 63 96³ 156² 159 165¹.
 Gregor von Nazianz 11⁸.
 Gregoria, cubicularia Augustae 95¹.
 Greisenfürsorge 44.
 Grundsätze, Grundsätzlichkeit Gre-

gors 33 75 76 81 92 100 103 106 vgl. 91⁵.
 Gruppierungen bei Gregor 55/6.
 Gunst 118 141 141².
 Gute, das 76 151 181 216 235 239 242 249 ; und Erbsünde 227 230, Gnade, Gnadengaben 150 159¹ 178 182 183/8 195 196, Schlechtes 185/6 234 254, Tugend 193 194 201 221.
 Güte 57 218 219 ; Gottes 31¹ 74 91⁵ 115 143 178 183 252.
 Güter : ewige 116 117 124 127 151 ; geringe, höchste 86 151 ; himmlische 245 247 ; irdische 29 94⁴ 110 119² 125 ; vergängliche 119 214 229 ; der Welt 110 116 117/8 ; zeitliche 116 120 127.
 Habitus virtutis 205.
 Habsucht, Habgier 2⁴ 238 239.
 Handlungen, menschliche 2⁴ 181 203 ; gute, schlechte 83 143 181 182 186 186⁴ 194 227 vgl. 210 255.
 Häresie, Häretiker 39 40 51³ 52 64 67 87 202².
 Harmonie von Geist und Körper 138 187 226.
 Haß 2⁴ 18 91⁵ vgl. 242³.
 Haus, Häuser 77 96³ ; des Erstgeborenen Jobs 204 206 209.
 Heiden 24 24⁴ 91⁵ 240.
 Heil, ewiges 29 90 91⁵ 103 144 150 173 179 199 vgl. 162 179 180 193 ; der Seele 96³ 98 101 164 ; des Sünders 84 179.
 Heiland 95¹ 239 253 ; s. Christus, Erlösung.
 Heilige 110⁴ 120³ 130² 136 136¹ 137 155 ; alttestamentliche 83¹ 134³ 231 ; Beispiel 82 194 ; Verehrung und Christus 82/3.
 Heiliger Geist 46 55⁷ 147 148 150 155 169² 177 192 198 200 202 207 245 246 ; s. Gaben, Gaben des Heiligen Geistes, Gnadengaben.
 Heiligkeit 11 34 82 141 148 166 168 211/2 ; und Gnadengaben, Wunder 11³ 150 153 155/8 159¹ ; Kleid 251 ; des Urzustandes 141 166 226 234 ; Weg 82.
 Heiligmachende Gnade 165/73 203 ;

und helfende 183; Notwendigkeit 173; und Tugenden 171 193 196 198 210; Ver lust 166 226; Wesen 165/8 172/3; Wirkungen 165 168/72; s. Gerechtigkeit, Gnade.

Heilige Schrift 38 45/53 57 58/63 64 64⁴ 94⁴ 145 191/2; Altes und Neues Testament 45 46/7 134³ 203/4 208 231; Anlehnung Gregors 6 68 108 130 131 144 238 244 vgl. 45; Auslegung 9³ 23 25/6 45/6 47 50 51³ 52/3 55 59/62 66 67 91⁵ 173; Dunkelheit 49/50 59⁹; Einteilung 46; Gnadenmittel 145 191; Inspiration, Wort Gottes 46 46⁴ 94⁴; Lebensnorm 47 47⁸ 50; Lesung 27² 47/50 52 91⁵ 94⁴ 191; Offenbarungsquelle 47 51; Sinn 48 49 59/62 63⁴ 66; Texte, Übersetzungen 45 45⁷ 46 174; Verständnis 47 48/50 53 59⁹ 60; Wachstum 49 49¹; — und Beispiele 62/4 66 120/3, Beweise 35 45 58/64 91⁵ 98, Demut 50, Klassikerzitate 66/7 98/9, Tradition 51/3.

Heilmittel 229; der Seele 12 128 190 252.

Heilsgeschichte 141 244.

Heilsgnade 165 176 vgl. 140/1 144 210.

Heilswille, göttlicher 181.

Heimat: irdische 29 124; ewige, himmlische 28 128² 129 226 246 247 254; s. Vaterland.

Helfende (aktuelle) Gnade 165 176 182/8 204; Einteilung, Wirkweise 182/3; und Freiheit, Verdienst, Wille 165 182/8; und heiligmachende G. 183.

Henoch 55⁷.

Herz Gottes 94⁴.

Herz, menschliches 91⁵ 96³ 126² 138 193⁸ 207; Gesinnung 255; Härte 181 245; Hochmut 48; des Sünders 240 245; der Verdammten 181 254; Wohnung Gottes 235; — und Glaube 197 201, ewiges Glück 115 119 120 130, Gnade 173 192 250, Stolz 221, Sünde 234 237 238 243 245, Tugend 210 213 214.

Heuchelei, Heuchler 57 215 251.

Hieronymus 1 41 41² 42 45 45⁷.

Hilarius von Poitiers 40.

Hilfe Gottes 91⁵ 182 195 236 vgl. 252.

Himmel 28 31 76 91⁵ 94⁴ 110 115 125⁸ 128/39 141 172 179 187 190 194 218 224 246 vgl. 252 253; Anschauung Gottes 39 74 131/4 137 138 141 168 232; Ewigkeit 116 128/9 136/7 173; Freude 84 91⁵ 94⁴ 96³ 129 131 135 161/2 214; Glorienlicht 133/4; Glück 130/2 137/8 140 159¹; Heimat 28 128² 129 226 246 247 254; Herrlichkeit 130² 137 139 220 254; Licht 129 170; Reich 84 95¹ 179 180 198; Vaterland 29 48 91⁵ 129; Verklärung 137/8; Vollendung 202 256; Vollkommenheit 128 129; Wonne 136; s. Auserwählung, Glückseligkeit, Lohn, Sehnsucht, Weg, Ziel.

Hochmut 18 39 48 200 221 238 241/3; und Begierlichkeit 241 vgl. 196, Hauptlaster 242; s. Stolz.

Hochschule, christliche 43.

Hof: kaiserlicher 77 88⁵ 91 93 95 95¹ 96; päpstlicher 33¹ 70 89.

Hoffnung 2⁴ 29 85 197 199/200 202 209 236; Akte 196; falsche 238; und Furcht 181 200, Gnadenwahl Gottes 181, Kirche 199/200, Liebe 39¹ 200; vermessene 200; Wirkungen 200.

Hölle 31¹ 224 234 252 253/5; Feuer 253/5; Pein, Qual 30 31¹ 111 236 253 255; Strafe 30¹ 254/5; s. Verdammnis.

Homilien Gregors 10² 10⁴ 112 115 169 175 180; zum Hohenlied 13.

Honig 57 86.

Huld 141²; göttliche 143 183.

Hungersnot 16 125 144.

Ideal 35 80; und Wirklichkeit 33 75/6 90.

Idealismus Gregors 72/3; und Realismus 73.

Ignatius von Antiochien 42¹.

Illyrien 88⁵.

Imago Dei 107 113³.

Impietas, impius 236.

Infirmitas 186⁴.

Iniquitas, iniquus 235 236.

- Innewohnen Gottes 168 169 169² 171
196 vgl. 58³ 106 108/15 155 172
177.
- Job 204 206 209 233⁶.
- Johannes Diaconus 1¹.
- Johannes, Evangelist 138⁶ 233⁶ 235.
- Johannes von Kastl 4¹.
- Johannes IV, Patriarch v. Konstantinopel 11 11⁷ 31² 62² 88⁵ 102 102⁶.
- Johannes vom Kreuz 4¹.
- Johannes, Bischof von Prima Justiniana 33².
- Johannes III, Erzbischof von Ravenna 11 11⁷ 73¹.
- Johannes, Bischof v. Syrakus 99 101.
- Johannes der Täufer 91⁵ 189³.
- Irdische, das 124⁴ 128² 198 200 224.
- Israeliten 121 190.
- Istrien 33⁵ 35⁷ 88⁵ 100⁶.
- Italica, Gattin des Venantius 88³ 99
101.
- Italien 16 17 27³ 100⁶.
- Judenfrage 75¹.
- Jugendfürsorge 44.
- Jünger Christi 95¹ 147 161 185.
- Jungfräulichkeit 232.
- Jupiter 24.
- Jurisdiktion 149 150.
- Justinian I, Kaiser 15 17.
- Kalabrien 42⁸.
- Kampf 145 229; geistiger 214; gegen
Sünde, Teufel, Versuchung 117⁸
135⁶; trotz der Taufe 190.
- Kardinaltugenden 2⁴ 7⁸ 53 205/14;
einzelne 211/4; natürliche 205 207
209; übernatürliche 205/11; — und
Gaben des Heiligen Geistes 205
208/9, Himmelsrichtungen 206⁴,
Paradiesesflüsse 206/7, göttliche
208/10, sittliche Tugenden 205 214.
- Kasustik 6 71 75/6.
- Keuschheit 215/6 219; eheliche 91⁵.
- Kind, Kinder 122; getaufte, unge-
taufte 189/90 189² 189⁶ 233; Ver-
kauf 20¹⁰.
- Kirche 17 21 31 38 40³ 145 151 153
251; und Gaben des Heiligen Gei-
stes 203; Leib Christi 199/200; und
Staat 32¹ 34 78 88 89 94⁴ 100
102/3; — Gotteshaus 27 179.
- Kirchengüter 32¹.
- Kirchenlehrer 1 6; -väter 5 38 41⁴
45 51 51³ 52 144.
- Kirchweihe 31² 135⁴.
- Klassikerzitate 66/7 99; vgl. Zitate.
Kleid 118 119³; der Heiligkeit 251.
- Klerus 27 31² 32¹.
- Kloster, Klöster 31 31² 32¹ 34/5;
St. Andreas 10 26⁷ 71² 73¹ 96³;
arme 20; des Barbatianus 33⁶;
Kleid 34 99 101 vgl. 251; Rechte
31² 32¹; Verfassung 44.
- Klosterbuße 36.
- Klostereintritt 34/5; Freiheit 98;
von Soldaten 34 34⁶ 94⁴; der
Tochter eines magister militum
88 88³ 98; des Venantius 88 88³
98/9 101/2.
- Klugheit 208 212/3; Gabe 2⁴; natür-
liche 76 205.
- Kolonen, überforderte 20.
- Konnex s. Verknüpfung.
- Konstantina, Gattin des Kaisers
Mauritius 20¹⁰ 24⁶ 88⁵ 91 156²;
Augusta 93 95¹; Kaiserin 91⁵ 141².
- Konstantinopel 80 96 96² 96³.
- Kontemplation, mystische 12¹ 23
34 38/9 41 70/1 71¹ 80 100 133/5;
Beschauung 70 100 127 167 200
246; hohe, höchste 134 135 167
200 246; klösterliche 127; selbst-
sichere 71 128; — und Aktion 256,
Gottesschau des Himmels 133/5,
paradiesischer Zustand 167 233⁸
246; s. Anschauung Gottes; Le-
ben, aktives und kontemplatives.
- Konzil, Konzilbeschlüsse 51 53; von
Orange 140 227; s. Synode.
- Körper, menschlicher 138 194 214
215 229 vgl. 85 123²; und Seele
166 171; Verklärung 138; s. Leib.
- Korsika 24⁴ 88⁵.
- Krankenbriefe Gregors 73 73² 79.
- Krankenbuße 36.
- Krankenfürsorge 22³ 44.
- Krankenheilung, Gabe 146 148 149;
auf Malta 155².
- Krankheit, Kränklichkeit 101 247;
und Sünde 66 186⁴ 229; — Gregors
25³ 35 71 73 78/9.
- Kreatianismus 35 233.
- Kreuzchen, von Gregor verschenkt
94⁴.

Krieg 2⁴ 66 125 144.
 Kult : abergläubischer 2⁴; der bösen Geister 90.
 Kultur, heidnische 24.

Langobarden 15 16 100⁶ 102/3.
 Laster 2⁴ 29 79 112 151 179 223 238/9 241/3 255; Lastergruppen, -reihen 224 241/2 241⁴ 242¹; Stammbaum, System der Hauptlaster 55 223 242/3 242³; und Tugend 86 196 238 241⁴; Überwindung 189 194 202 238 248; Verknüpfung 241⁴ 242¹ 242/3 243³.
 Laurentius, Archidiakon 70 70⁴.
 Laurentius II, Bischof von Mailand 78.
 Leander, Erzbischof von Sevilla 9² 65⁴ 71¹ 79⁴.
 Leben 6 90 112 116/8 120/4 128/9 229 254; aktives, kontemplatives 2⁴ 28/9 70/1 80 127/8 256; christliches 68 74 81 82 180 181; ewiges 91⁵ 108 114 115 116 117 124 128 139 190 192 197 252 s. Himmel; irdisches, vergängliches 106 116/8 117⁸ 120/4 128/9 168 vgl. 81 117 125⁸ 139 154 229 231; leibliches 120 122 124; neues 168 171 193 197 208 vgl. 150 208 209 217 256; seelisches 83 171 173; sittliches 35 36 47 85 91 97 102 106 141 vgl. 91⁵ 129 130 156 178 180; — Ende 116 119 252; Länge, Lauf 91⁵ 95¹ 117 122/3; Norm 4; Sinn 108 124 139; Unterhalt 17 44.
 Lebensform 34 80; christliche 2 75/6 78 90 103 vgl. 11 11⁸ 47⁸ 91⁵ 180.
 Lehrentwicklung, theologische bei Gregor 68/9.
 Leib, menschlicher 113 230 254; Prinzip der Schwäche 224 vgl. 108 138; und Seele 28 96³ 137 166 254; Verklärung 137/8; s. Körper.
 Leid 30 31 87 167 217; Christi 190; Wunder 246.
 Leiden : körperliche 96³; seelische 79.
 Leidenschaft 86 207.
 Leo I, der Große 58².
 Leontia, Gattin des Kaisers Phokas 100⁵.
 Leontius, Exkonsul 24⁶.

Letztes Gericht 183 224 252/4 255 vgl. 29 84 101 231 244 247.
 Lex naturalis 81.
 Liber pontificalis 43/4.
 Libertinus, Prätor 20⁹ 24⁶.
 Licht 58³ 87 129 159¹ 169/71 200 226 253 254; des Glaubens, der Vernunft 198/9.
 Liebe 2⁴ 21 91⁵ 200/2 245 250; Akte 196; Gabe 94⁴; Gesetz 2⁴; Kraft 200 201; Wirkungen 2⁴ 201; — zu Christus 202; zu Gott 130 131 134/7 200 201 202 202² 224; bei Häretikern und Schismatikern 202²; des Himmels 134/7 202; zum Nächsten 44 197 201 202 202² 218; zur Welt 201 vgl. 117/20; — und Auserwählung 160 164 181⁴; Gaben des Heiligen Geistes 209, Gnade 196 197, Gnadengaben 160 164, Tugenden 198 200 201 209 218 219, Werke 39¹ 94⁴ vgl. 86 194 208.
 Liebedienerei 2⁴ 25.
 Liebe Gottes 115 144 178 181 200.
 List 18 56 vgl. 85.
 Liturgie 28.
 Lob 86 91⁵ vgl. 97; als Ermahnung 91⁵ 94⁴; und Tugend 83 195 196 220.
 Logismus Gregors 55/6.
 Lohn : ewiger 31 141 220 vgl. 137 184 185 213; vergänglicher 119²; s. Himmel.
 Lüge 2⁴ 56 221 239 240.
 Lust 223 230 vgl. 91⁵; geschlechtliche 232; s. Fleisch, Fleischeslust, Wollust.
 Macht 119 119¹ 119² vgl. 85 99 103; Gottes 195 vgl. 106 109.
 Magdalena, hl. 95¹ vgl. 217.
 Malta, Insel 155².
 Manier, rhetorische 24⁷ 70 71¹.
 Marinianus, Bischof von Ravenna 10² 31² 73¹ 79.
 Martyrium 2⁴.
 Märtyrerkette des hl. Petrus 94⁴.
 Maß, rechtes 193 207 249; s. Mitte.
 Mäßigkeit in Speise 2⁴.
 Mäßigung 44 84; Tugend 2⁴ 208 214; natürliche Tugend 205.

Mauritius, Kaiser 15 24⁶ 57⁷ 91 94⁴
 vgl. 58² 88⁵ 89 91⁵ 94 100; Augustus 93.

Maximianus, Abt 19³.

Maximus, Bischof von Salona 88⁵.

Meer 49 65 121 125 158; Rotes 190.

Meineid 239.

Melanchthon 4³.

Memnotechnik Gregors 56.

Mensch 28 106/16; Ebenbild Gottes 58³ 106/7 108/15; aus Erde, Lehm, Staub 58³ 111 114 228; mit Erkenntnis 30 107 114; geehrt 109/10; von Gott geschaffen 91⁵ 106/7 107⁹ 108 133; Geist und Fleisch 107 108/9 224 228; zum ewigen Leben berufen 106 108 114/5 116 128; vernünftig 106 108 110 112 114 133; — alter, neuer 48 141 165 166; gefallener, wiederbegnadeter 113³ 167 186 186⁴ 227 vgl. 111 144 177 178 246; paradiesischer 141 165 166 186 vgl. 167 168 178 226 231; s. Erbschuld, Erlösung, Gnade, Natur, Seele, Sündenfall.

Menschen: arme, reiche 20 20⁸ 20⁹ 84 91⁵; aufrichtige, verschlagene 84; ehrenhafte, gutgesinnte 30; einfache, schlichte, ungebildete 23 24 27 64²; einflußreiche, mächtige, vornehme 78 85 91 99 100 119²; fleischliche, unkeusche 84 120 171 179; fröhliche, traurige 84; fromme, gottlose 254; geizige, scheinheilige, zornige 84; geplagte, geprüfte, wehrlose 29 81 100; gerechte, gerechtfertigte 182 203 209 212 247 250; gute, schlechte 153 154 179 186 220; heiligmäßige, vollkommene 138 158⁴ 250; körperbeschwerte 167; schwache 161; stolze 50 64² 67 84 86 179 215; verblendete, verstockte 84 85; weltliche 66 84 167 179 vgl. 117/20; — für Gott gewinnen 125⁸ vgl. 95¹.

Menschenfurcht 91⁵ 100.

Menschheit, gefallene 144 177 178 vgl. 140 141 223; Menschengeschlecht 170; Menschheitsfrage 106, -problem 28 99.

Merksätze bei Gregor 54 56 66 91⁵.

Metapher 64.

Milde 91⁵ 212 216 218.

Milderungsgründe 72 72⁴ 73 vgl. 240 249.

Missionierung: Englands 16 25² 90 103 160/5 176; der Heiden 24; Missionsversuch beim König der Perser 57⁷.

Mißtrauen 74 163.

Mitbischöfe Gregors 23 25² 72.

Mitfühlen, Mitgefühl, Mitleid 212 216/7.

Mitmenschen 110 193 193⁵ 195 196 202 251 vgl. 44 197 201/2 216/9.

Mitte, rechte 76 84 100; s. Maß.

Mittelalter 1 2 5 6 6³ 55 57 222.

Mitwirkung mit der Gnade 165 182/8 246.

Mönche, Mönchtum 10 10² 23 25 26 26⁵ 26⁷ 44 127³; italische 158⁴.

Mond 170 170³.

Moral des Hoflebens, der Kaiserstadt 95/6.

Moralia Gregors 7 8⁴ 9 9² 10 10³ 10⁴ 12¹ 25/6 26⁴ 29 29² 45 45⁵ 46 62 68 69 76 108/9 110 127 145 150 154 174 178 180 183 184 186 242.

Moralpsychologie Gregors 11 76 78 83/103 244.

Moraltheologie 7 8 10 13 53 55; angewandte 15.

Moraltheologie Gregors 5⁵ 9 55 97 105² 223 256; biblisch 67; glaubenstreu 14 15¹ 38 68 vgl. 38/74; grundsätzlich 75 76 103 106; kasuistisch 75 76; konkret 106; lebensnah 14 15¹ 34 103; nichtsystematisch 67/8 105 106; praktisch 11 12 22 25 75 99 103 105 106 181; thematisch 67 106; zeitgebunden 14 15 22 28 38 43 103 vgl. 14/37; — als christliche Lebensform 75 76 78 vgl. 75/103; als Wissenschaft 38/74: Beweisführung 58/67, Entwicklung 68/74, Methode 53/67, Quellen 40/53, System 67/8.

Mord 239 240.

Moses 163 175.

Motiva credibilitatis 40³.

Mühe 117 135.
 Müßiggang 229.
 Mut 192.
 Mysieren des Glaubens 39 40³ 64.
 Mystik 5 7 9 26⁵ 34 70/1 80 100
 127/8 256; und himmlische Gottes-
 schau, Vollendung 130 132 133/5,
 Hoffnung 200, Moral 5⁵, paradie-
 sischer Zustand 167 233⁸ 246 vgl.
 141; Wesenskern 132; s. Kon-
 templation; Leben, aktives und
 kontemplatives.
 Mystiker, deutsche und spanische
 3/4.

 Nachfolge Christi 82/3.
 Nachgiebigkeit : im Bösen 225; Gre-
 gors 32/3 88 88⁵ 89/90 98/9 102.
 Nachlässigkeit 88³ 216 219.
 Nachsicht Gregors 69 72 74 78 99.
 Nächstenliebe 44 197 201 202 202²
 218.
 Nahrung 19 118 229; des Glaubens
 153.
 Namenssymbole 65 vgl. 54.
 Narses, Comes 58² 94/5 95¹.
 Narses, Gotenbesieger 16.
 Natalis, Bischof von Salona 59⁴ 88⁵.
 Natur des Menschen 108 110 113
 115 186 230; Anlagen, Fähig-
 keiten 129; und Barmherzigkeit
 218, Gnade, göttliche Natur 141
 168 172; urzuständige 168; ver-
 dorbene 186⁴ 230 232 234.
 Natur als Umwelt, Schöpfung 125;
 und Heilige Schrift 120, Natur-
 katastrophen 16, Gnade, Über-
 natur 114³ 140 141 165.
 Neid 2⁴ 18 241 243.
 Neues Testament 45 46/7 204 208.
 Nichts 106 112 121.
 Norm : des Glaubens 38 51 53; des
 sittlichen Handelns 203/4.
 Not, Nöte 29 145 167 192 217 230;
 sittliche 77.
 Nottaufe 189².

 Offenbarung 6 38 66 75 116 145;
 private 95¹; Quellen 47 51.
 Öffentliche Buße 36.
 Opfer 2⁴ 205; und Buße 190 249;
 eucharistisches 190/1.

Ora et labora 193⁷.
 Ordensleben, -stand 2⁴ 34 44; s.
 Kloster, Mönche.
 Ordnung : des Schöpfers 251; der
 Strafe 254; übernatürliche 140 145
 177.

 Parabel 65 115; s. Gleichnis.
 Paradies 224 228 230 231 246 vgl.
 141; Flüsse 206/7; Freuden 170;
 s. Erbschuld, Gnade, Mensch, Sün-
 denfall, Urzustand.
 Pastoralregel Gregors 8⁴ 11/2 27 42²
 45 55 62⁶ 63⁴ 67 70 82 84⁷ 86
 149 156.
 Patrimonien, kirchliche 19; Campa-
 niens 19³; sizilianische 19³ 32¹;
 Streit mit Italica 99 101.
 Paulus, Apostel 91⁵ 95¹ 100 146 148
 149 155² 157 168³ 179 183 184
 185 210 232⁵ vgl. 174 175 197
 213 247; Saulus 179 188.
 Peccatum 235 235³ 236.
 Pelagius, Pelagianer, Pelagianismus
 144 145 185.
 Perser 16 17 57⁷.
 Pest 16 125 144.
 Petrus, Apostel 91⁵ 94⁴ 96³ 158.
 Petrus, Diakon (in den Dial) 137³
 137⁴ 156 157¹ 176¹.
 Petrus, Vicarius sedis apostolicae
 19 19³ 31².
 Petrusschlüssel, von Gregor ver-
 schenkt 94⁴.
 Pflichten 41 44 97; soziale 91⁵.
 Philastrius 42¹.
 Philo von Alexandrien 206⁵ 207.
 Phokas, Kaiser 15 25¹ 100.
 Pietas 2⁴.
 Pius X, Papst : Enzyklika zum Gre-
 gor-Jubiläum 5 5².
 Polemik 33.
 Prädestination 36 178/82 187/8.
 Prahlerci 2⁴.
 Predigt 52 200; und leibliche Barm-
 herzigkeit 21/2, Gnade 145 161
 192, Prediger 55 55⁷ 86 191, Zu-
 hörer 55 86.
 Predigten Gregors 10/1 10⁷ 26 34
 37 82; auf Christi Himmelfahrt
 153, Pfingsten 171, Septuagesima
 178, Sonn- und Festtage 10.

- Priester, Priestertum, Priesterweihe 11⁸ 31² 73 149/50 189² 193.
Privatbuße 36.
Privateigentum 32¹.
Privatoffenbarung 95¹.
Probleme, verdrängte 35/7 128 178.
Prophet, Prophetie 2⁴ 55 55⁹ 158⁵.
Prüfungen 29 81; und Gnade 145 204³; der Tugend 100 195.
Pseudo-Dionysius 42¹ 62.
Qual 137 232; s. Hölle.
Quellen: zu vorliegender Arbeit 8/13; von Gregor verwertete 40/53; der Offenbarung 47 51.
Quertinus, Expräfekt 96¹.
Ränkesucht 18.
Rat, Ratgeber 98 99 155²; Gabe 2⁴.
Ratiocinium 64 vgl. 64² 67.
Ratschlüsse, göttliche 30 106 108 178 188 192.
Raub 28.
Rauferei 2⁴.
Raumsymbole 65 129.
Ravenna 88⁵.
Recht, Rechte 31 77 81; eheliche 91⁵.
Rechtfertigung 36 183 189⁴ 202 203 205 207 209.
Rechtspflege 2⁴; -positivismus 81; -streitigkeiten 31².
Reformdekrete Gregors 70 70³.
Regel des hl. Benedikt 43 44/5 69 70⁷ 187.
Reibungen, unnötige 31 31².
Reichskirche 71 89.
Reichtum 29 84 109 119 119¹ 119²; Verwendung 94⁴ 151; — der göttlichen Barmherzigkeit 179, Gnade 188, Weisheit 168; des göttlichen Wortes 91⁵; — und Gnadengaben 159¹.
Reinigungsfeuer 236.
Reise, irdische 124 124² 124⁴ 129.
Renaissance, karolingische 2.
Res pauperum 20¹.
Responsum ad Augustinum 2⁴ 13 13¹ 32¹ 189⁶ 232³.
Restauration, justinianische 16.
Restitutionspflicht 32¹.
Reue 22³ 48 179/80 190 239 245/8 vgl. 193; Furchtreue, Liebesreue 91⁵ 200; und Taufe 189⁴; — Bitterkeit 246; Dauer, Gabe 95¹; Klagen 246 248; Schmerz 246; Tränen 245 249 251; s. Buße.
Richter 117; Gott 96³ 171 236 244 253/4; s. Gericht, Letztes Gericht.
Rom 29⁴ 96² 96³ 100⁸ 126¹ 126².
Ruhe der Seele 230; himmlische 135 135⁶.
Ruhm 119 119¹ 164 212 215.
Rusticana, Patricia 16¹ 71 95¹ 96 96² 96³.
Sacramentarium Gregorianum 12 28¹ 189⁴.
Sakramente 145 188/91; s. Eucharistie, Priesterweihe, Taufe.
Sammlung, innere 91⁵ 95¹.
Sardinien 24⁴ 88⁵.
Scelus 235 236.
Schächer am Kreuz 171 176 196/7.
Scheinheilige, -heiligkeit 83 84 120⁸ 123¹.
Schematismus Gregors 55/6.
Schenkung 32¹.
Schiff, Schifffahrt 65 65⁴ 77 158 229.
Schisma, Istrisches 33⁵ 35⁷ 88⁵ 100⁶.
Schismatiker 33 202².
Schlechte, das 185/6 227 234 244; s. das Böse, Gute.
Schlemmerei 2⁴.
Schlendrian 70.
Schmähung 2⁴ 91⁵.
Schmerz, Schmerzen 87 96³ 137 231; Gregors 187; der Reue 246; der Verdammten 255.
Scholastik 2⁴ 9 55 205 vgl. 222.
Schöpfer, Schöpfung 28 96³ 108/9 112 125 133 220 226 251 254.
Schriftauslegung 23 25/6 45/6 47 50 51³ 52/3 59/62; allegorische 9³ 25 46 59/61 66 67 173; dreifache 55; mehrfache 61¹; mystische 9³ 59 66; typische 60⁴ 61³ 91⁵; — und Akkommodation 61 62 67, Literal-sinn 59 62; nach der Tradition 53, den Vätern 52.
Schriftbeweise 35 45 58/64 91⁵ 98; u. biblische Beispiele 62/4 66 120/3, Klassikerzitate 66/7 98/9, Schriftzitate 61 66; — Beispiele dazu 153/4 157¹ 161² 174/5 174⁵ 183/4.

- Schriftlesung 27² 47/50 52 91⁵ 94⁴
191; für alle 48/9 49¹; giftig für
Stolze 50; der Kaiserin, der Theo-
ctista 91⁵; des kaiserlichen Leib-
arztes 48⁸ 94⁴.
- Schriftsinn 48 49 59/62 66; Literal-
sinn 48 59 59⁹ 60 61 62 63⁴ 66;
tieferer 59⁷ 59⁹.
- Schuld 166 170 234 245; eigene,
fremde, persönliche 72 231 249;
und Strafe, Sünde 239/40.
- Schutz Gottes 96³.
- Schwäche, Schwachheit, menschliche
73 197 217 224; Bewußtsein 11⁸
212 213 vgl. 219 220; Ursache von
Sünden 72 236 237.
- Schwur 2⁴.
- Secundinus, Inkluse 35 36.
- Seele 28 85 96³ 101/2; Ebenbild
Gottes 115 116 140; Friede, Ruhe
218 230 vgl. 217; Leben, Tod 171
173 229 235 235³ 254; Natur 115
vgl. 165; Unsterblichkeit 30 112
115 116 158⁴ 229 vgl. 137; — und
Begnadung, Tugend 165 188 192
196 198 202 205 207 208 219,
Buße, Reue 247/8 249, Erbsünde
166/7 230 231 233, Fehler, Sünde
229 235 235³ 250; — Seelen für
Gott gewinnen 95¹ 125⁸.
- Seelsorge, Seelsorger 12 31² 81/2 vgl.
11 91/102.
- Sehnsucht 116; nach Glück 128;
nach Gott 130 201; nach dem
Himmel 76 94⁴ 125⁸ 224 vgl. 250.
- Seifensieder 21.
- Selbstbeherrschung, -erkenntnis 162
193 195 230 vgl. 11⁸ 226/7.
- Selbstüberhebung, -verkleinerung 2⁴
83 145 160 vgl. 146 161.
- Seneca 66⁵ 99.
- Sentenzen bei Gregor 56/7.
- Serenus, Bischof von Marseille 27⁷.
- Sergius, Defensor 88³ 98.
- Sermo de mortalitate 29⁴ 126¹.
- Servus servorum Dei 71 73.
- Seuse, Heinrich 4¹.
- Similitudo Dei 107 110⁴ 113³.
- Simonie 2⁴ 162³ (163).
- Sinai, Berg 96³.
- Sinn : harter 213; des Lebens 108
124 139 vgl. 121.
- Sinnlichkeit 225; s. Begierde.
- Sittenlehre 53; -norm 203/4.
- Sittliche Tugenden : im einzelnen
211/22; übernatürliche 205 208/9
210/1.
- Sizilien 31² 65 101 vgl. 19³ 32¹.
- Sklaven, Sklaverei 34⁶ 75¹; der
Sünde 240 246.
- Slaven 17.
- Söhne Jobs 204 206 209.
- Soldaten : Bekehrung 34⁷; Kloster-
eintritt 34 34⁶ 94⁴.
- Sonne 125⁷ 155 207 212.
- Sorge, Sorgen 135 230; weltliche 91⁵
vgl. 94⁴ 96³; Gregors, um das
Heil der Menschen 91/102.
- Sozomenes 42¹.
- Spannungen am päpstlichen Hof 70.
- Spekulation, theologische 35 39 40
64 106 222 233 vgl. 64⁵.
- Spinnengewebe, -netz 123¹.
- Sprachengabe, -auslegung 148 149.
- Sprichwort bei Gregor 57 57⁷.
- Squillace 42⁸.
- Staat und Kirche 32¹ 34 78 94⁴
100 102/3.
- Staatskirchentum 17 71 88/9 102.
- Stand 2⁴ 11⁸ 85 91⁵; jungfräulicher
232.
- Standfestigkeit, paradisische 166/7
170⁵ vgl. 226.
- Stärke, Starkmut 195 217; Gabe,
Gebot 2⁴; Tugend 213/4 vgl. 205
208 218.
- Stephanus, Märtyrer 179 213.
- Stoa 53 151⁵ 206 209.
- Stolz 2⁴ 83 91⁵ 111 vgl. 50 64² 67
84 86 179; und Gnadengaben 151
151⁸ 160 161, Sünde, Sündenfall,
Verwerfung 181⁴ 224/5 238, Tugen-
den 194/6 201 215 221/2 250;
s. Hochmut.
- Strafe : ewige, der Hölle 244 254/5;
von Gregor erteilt 72 72¹; kirch-
liche 102 vgl. 100.
- Streben nach Gott 130 132 vgl. 221.
- Strebertum 18.
- Streitigkeiten 39; dogmatische 33;
pelagianische 140; s. Zwietracht.
- Stumpfheit 204³ 240.
- Sühne 36 246 249; stellvertretende
251.

- Sünde 66 83/4 105 136 189/91 223/56; gehäufte 29; fremde, offene 251 vgl. 238; leichtere, schwerere 235/7 250 vgl. 2⁴ 252; persönliche 189 223 234/41 vgl. 244; verborgene 83 vgl. 238; vollendete 84; — Arten, Stufen 235/9; Begriff 234; Einteilung 239; Folgen 84 118 146 239/41 vgl. 186 246; Meidung, Überwindung, Vergebung 91⁵ 95¹ 171 189/91 198 244/56; Psychologischer Werdegang 83/4 223 237/9 240/1 vgl. 79 96³; Ursache 2⁴ 72 84 215 237 239 vgl. 224 231; — Einwilligung, Zustimmung 237 241 249 vgl. 225; suggestio, delectatio, consensus, defensionis audacia, malitia 237/9; — Adams 140 223 228 230 231 237 vgl. 225; aus Bosheit, Schwäche 72 224 237 239 vgl. 73; der Engel u. Menschen 224; in Gedanken, Gesinnung, Herz, Tat, Wort 237/9; allgemeine Sündhaftigkeit 95¹ 212 vgl. 180; Wurzelsünden 241 vgl. 196 224; — und Bekehrung, Besserung 65 84 96³ 244 vgl. 111, Gebet, Gnade, Sakramente 24 36/7 58 171 189/91 193 198, Stumpfheit, Unwissenheit, Verblendung 84 238 240/1, Sündenschuld, -strafe 2⁴ 29⁹ 74 112 189/91, Versuchung 66 87 167 223 224 238 255 vgl. 117⁸ 135⁶ 190 231 239.
- Sündenfall 141 224/30 233⁸ vgl. 113³ 144 177 178 186 186⁴ 227; Folgen 226/30; Ursache 225; s. Adam, Erbschuld.
- Sünder 200 216 235³ 236 238 239 244 254; und Ermahnung 84 102, Gott 240 244 245.
- Symbole bei Gregor 65 66 129.
- Synode : zweite von Orange 140 227; römische 32¹ 70³; von Sizilien 19; s. Konzil.
- Synodica Gregors 70⁷.
- System : wissenschaftliches 67; Gregors 68.
- Tadel 91⁵ 127 249 250.
- Tapferkeit 213 218; Tugend 205 208; s. Stärke.
- Tat s. Handlungen, Sünde.
- Taufe 91⁵ 188 189/90 198 229 231 234; des Johannes 189³; der Kinder 189/90 189² 189⁶.
- Tauler, Johannes 4¹.
- Teilnahme, menschliche an Gottes Natur und Weisheit 168/9 198 vgl. 171.
- Tempel, heidnische 90.
- Testament 32¹.
- Teufel 117⁸ 204 219 220 224 225 237 237⁸ 241⁴ 246 250; Böser Feind 206; Luzifer 225⁵; Schlange 224 225.
- Theoctista, Schwester des Kaisers Mauritius 91/3 91⁵.
- Theodebert II, König von Austrasien 97¹.
- Theodelinde, Langobardenkönigin 98².
- Theoderich der Große 42⁸.
- Theoderich II, König von Burgund 97¹.
- Theodor, kaiserlicher Leibarzt 94 94⁴ vgl. 48⁸ 95¹.
- Theresia die Große 4¹.
- Thomas, Apostel 198.
- Thomas von Aquin 2 2⁴.
- Thrazien 17.
- Tiber 121¹¹.
- Tier und Mensch 107 108 110 114.
- Timotheus 155².
- Titelstreit : universalis episcopus 25² 31² 57 88⁵ 100⁶ 102.
- Tochter, Töchter : Jobs 204 206 209; eines magister militum 88 88³ 98; des Venantius 99 102.
- Tod 111 119 119³ 121 122 136 167 191 223 224 225 228 229 231 255; Christi 190 223; ewiger 231 vgl. 248 254 255; des Feindes 193²; Gesichte 158⁴ 179; der Seele 229 vgl. 99 171 225 254; Vorbereitung 29 95¹; — Gregors Angst vor dem Tod 73/4 vgl. 35 35⁵ 79.
- Tradition und Heilige Schrift 51/3.
- Traduzianismus 233 233⁴.
- Tränen : der Buße 86 91⁵ 190 193 vgl. 230; Gabe 91⁵; der Reue 245 249 251 vgl. 246.
- Trauer, Traurigkeit 84 87 91⁵ 123 243 248 vgl. 230.

Trost 125⁸ 180 192.
 Trug 18 56 119.
 Trunksucht 2⁴.
 Tugend 2⁴ 29 48 83 86 105 141 145
 171 189 193/222 236 256; einge-
 gossene, übernatürliche 196/202
 205/211; erworbene, natürliche
 205 207 209 210; göttliche 196/211;
 sittliche 205 208/22; — Entste-
 hung, Verlust, Wachstum 194/6
 220; Verknüpfung 2⁴ 195/6 205/10
 216; Wirkweise 193 204 208 209
 208/10; — und Gaben des Heiligen
 Geistes 203/4 205 208/10 211 220,
 Gnade 141 171 193 196/7 198 220,
 Gnadengaben 153 156, Laster 83
 193 196 vgl. 211; — Tugendakte
 196/7 189⁴ 204 210, -maß 221,
 -mitte 76 84, -werke 68 182 192,
 -wirken 193 208 210⁴.

Übel, Unglück, Plage 96³; als Gnade
 30 30¹ 31¹ 125⁸ vgl. 145/6 204³;
 als Anfang der Höllenstrafe 30¹
 31¹; und Sünde 29 29⁹ 234; der
 Welt 30/1 117 125⁸ vgl. 119² 200
 245 247 254.

Überfluß 214 217.
 Übernatur 140 165; s. Gnade, Na-
 tur.
 Überschwemmung 16 125.
 Umstellungen bei Gregor 79/81 vgl.
 69/73.
 Umwälzungen, politische 16 vgl.
 16/8.
 Ungeduld 195.
 Ungehorsam 2⁴ 225.
 Unglaube 2⁴ 30 30² 199.
 Ungläubige 155 156 vgl. 64 67.
 Unkeuschheit 2⁴ 84 179 235 240 243
 vgl. 91⁵ 232 232⁵ 241 243³.
 Unmäßigkeit 243 243³.
 Unsterblichkeit 30 228; s. Mensch,
 Seele.
 Unverdienbarkeit: der Gnade 165
 174/7 204³; der Gnadengaben 177
 177⁴.
 Unwissenheit 240 240³.
 Urteil, Urteilspruch 117 236 240
 247 250.
 Urzustand 133 168 177 246 vgl.
 140/1 165/8 s. Gnade.

Vagantentum 28.
 Vaterland, himmlisches 48 91⁵ vgl.
 29 129.
 Venantius von Syrakus 88 88³ 98/9
 100/2.
 Verachtung 91⁵ 212; der Gnade 235;
 der Welt 126/8 130² 202 230;
 irdischer Werke 126².
 Verantwortung, persönliche 72.
 Verbindung s. Verknüpfung.
 Verblendung 84 240/1.
 Verdammnis, Verwerfung 30 179 181
 224 252 254; s. Hölle.
 Verdammte, Verworfenen 30¹ 31¹ 181
 251 254 255 vgl. 180; und Aus-
 erwählte 120³ 160 253 254, Gna-
 dengaben 154 156 160 164.
 Verdienste, menschliche 2⁴ 198; und
 Gnade 176/7 182 183/5 204, Gna-
 dengaben 151 158; Mehrung 31
 31¹ 151; Verschiedenheit 131.
 Vergänglichkeit des Irdischen 96³
 120/4 128 170³ 214.
 Vergeltung, ewige 30 91⁵ 210; s.
 Himmel.
 Vergilius 66⁵.
 Vergleiche Gregors 7 46 63/6 64⁸
 116 119¹ 120/5 128 159 186 vgl.
 133; Kriegsgleichnisse 66; moral-
 theologische 79; — zu Adam 225
 230, Bekehrung, Buße 65/6 248,
 Christus 253, göttlicher, mensch-
 licher Gerechtigkeit 212; zu den
 Gnaden- und Wundergaben 149
 151 152/3 155 159¹, den göttlichen
 Tugenden 198 201 204 206; zum
 Himmel 129 135⁴ 136; zu den
 Kardinaltugenden 206/7 206⁴ 209;
 über die Kirche 65⁴, das Leben 65
 77 117 117⁸ 120/5 128/9 210, den
 Menschen 119³ 170/1 229; über
 Rede, Worte 86 91⁵; über sich
 selbst 65⁴ 73; über Sünde, Laster
 65/6 239 241/2, Taufe 190; über
 das Wachsen der Tugend 194;
 über Welt, Weltentsagung 91⁵
 123²; über den geschwächten Wil-
 len 228; — mit Arzt, Arznei,
 Krankheit 65/6 73 79 86 91⁵; mit
 Ästen, Wurzeln, Zweigen 153 171
 201 210 218/9 225 230 241/2; mit
 einem Betrunknen 117; mit dem

- Durchzug durch das Rote Meer, die Wüste 121 190; mit den Ecken des Hauses 206 209; mit Feldblume, Schatten 120; mit Fluß, Flußkies, Kornfeld, Windhauch, Winter 121; mit Gift, Milch 91⁵; mit einer Hebemaschine 201; mit den Himmelsrichtungen 206⁴; einem Kirchweihfest 135⁴; mit Kleid, Motte 119³ vgl. 221, Lampen, Licht 58³ 155 159¹ 212 253; mit dem Meer 65 77 121, dem Morgenstern 170, den Paradiesesflüssen 206/7; mit einer Quelle 201; mit einer Reise, einer Wanderschaft, einem Weg 124 124² 128/9 170 198; mit Schiff, Schifffahrt 65 65⁴ 77 229; mit einem zweischneidigen Schwert 86; mit den Söhnen und Töchtern Jobs 204 206; mit einem Spinnengewebe 123¹, einem Steuermann 65⁴; mit den Totenerweckungen des Heilandes 239; mit einem Webstuhl 122/3.
- Verherrlichung Gottes 31¹.
 Verkauf von Kindern 20¹⁰.
 Verklärung 137/8.
 Verknüpfung: der Gaben des Heiligen Geistes 202/3 202⁸ 203² 205; der Laster 241/2 241⁴ 242¹ 242/3 243³; der Tugenden 2⁴ 195/6 205/10 216.
 Verleumdung 91⁵.
 Vermessenheit 2⁴ 200.
 Vermögen 32¹.
 Vernunft, Verstand 39 39⁴ 133/4 199 227 240; Gabe 2⁴ 202⁸ 204³; s. Mensch.
 Vernunftbeweis 64 64² 67.
 Versöhnung 33.
 Verstellung 2⁴.
 Verstockung 85 180 vgl. 181 214 252.
 Verstorbene 137 191.
 Versuchung: Allgemeinheit, trotz Taufe 117⁸ 167 190 238 vgl. 135⁸; und Demut 195 221, Gebet 192 204/5; als Gnade 145 146 vgl. 219; Psychologie 87 237/9 vgl. 225 250; und Sünde 237/9 255 vgl. 66 223 224 225 231.
- Verteidigung: des Glaubens 213; der Sünde 225 237.
 Verträglichkeit 44.
 Vertrauen 40³ 90 197 198; vermessenes 200.
 Verwerfung, Verworfenen s. Verdammnis, Verdammte.
 Verwünschung 2⁴.
 Verwüstung Roms 29⁴ 126¹ 126².
 Verzeihung, göttliche 244 252 vgl. 95¹ 171 189/91 198.
 Verzweiflung 2⁴ 85 200 239; am Heil 179 238.
 Vestigia Creatoris 107.
 Vielrederei 239.
 Virtutes 146 150¹ 209 vgl. 150⁴; infusae 196; s. Tugend.
 Vitalian, Bischof von Siponto 88³ 98.
 Vivarium, Landgut 42⁸ 43.
 Volkstümlichkeit Gregors 11⁴ 158 vgl. 27.
 Vollendung 135 209; himmlische 130 256.
 Völlerei 239 240.
 Vollkommenheit 71 74 141 178 195 201 vgl. 112; himmlische 128/9; paradiesische 141 168 178; Stand 2⁴; Streben, Weg 45 72 86 vgl. 71 80 178 195 127/8.
 Vorbild 64 81/2 86; Christus 82/3; s. Beispiel.
 Vorherwissen Gottes 181 187/8 188¹.
 Vorsätze, gute 96³ vgl. 239.
 Vorsehung Gottes 30 192 vgl. 123 145 199 250.
- Waghalsigkeit 2⁴.
 Wahrheit 162 221 244; des Glaubens 36/8 62 68 103 199 233; der Offenbarung 116.
 Waisenfürsorge 20 vgl. 99.
 Wallfahrt 96³.
 Webstuhl 122/3.
 Wechselstube 21.
 Weg 94⁴ 124 170; Gottes 195 216 vgl. 173; zu Gott, Himmel, ewigem Leben 94⁴ 124 125 139 170 171 195 198 vgl. 230; der Sünde, Welt 195 251.
 Weisheit: ewige, göttliche, ungeschaffene 30 112 165 168/9 171 173 176 198 199 250; Gabe 2⁴ 202⁸

- 204³; menschliche 161 168/9 250; der Welt 18 56 69 165 vgl. 208. Weisheitsrede 2⁴.
- Weissagung 146 148/9 158⁵; Gabe 158 158⁶; s. Prophetie.
- Welt 28 29 36/7 77 116/28 138 141² 161 201/2; Beurteilung 116/20 125/8 154; und Gregor 18/9 36/7 70 80 103 125/8; und Himmel 128/9 137/9 179 213 226; — Weltbejahung 36/7 125 128 145, -entsagung 28 34 70 127 vgl. 96³ 125⁸, -flucht 17 28 70 128 128² vgl. 103, -verachtung 126/8 130² 202 230, -vergötterung 128, -verneinung 37 125/8 128² 145.
- Weltende, -untergang 17 29 125/6.
- Weltweisheit 18 56 69 vgl. 208; und Gottesweisheit 165; s. Weisheit.
- Werke: böse, schlechte 47 181⁴ 199 220 252; gute 34 44 91⁵ 94⁴ 141 170 176 182/3 199 208 210 215/6 219 227 235 247; natürlich und übernatürlich gute 176 182 210; irdische 126²; menschliche 176 184; verdienstliche 168; — der Gnade, Gottes 176 182 183/6 209 vgl. 30; der Liebe 39¹ 94⁴ vgl. 194 208; des Stolzes 238; der Tugend 153 192 209/10; und Wort 81 86.
- Widersacher 66 118 253.
- Widersprüche 86; bei Gregor 180/1 vgl. 128.
- Widerstand: gegen die Gnade 187; gegen Gregor 69 70 71.
- Widerstreit, seelischer 87 99/100 116.
- Widerwärtigkeiten des Lebens 30 145 195.
- Wille, göttlicher 80 178 226.
- Wille, menschlicher: und Erbschuld 226 227/8 vgl. 186; freier 165 181 183/8 227/8 237 vgl. 210 210⁴; und Gnade 165 182 183/8 210⁴ 227/8 vgl. 226; s. Freiheit.
- Wind, Sturm 65 77 91⁵ 121 196 204 206 209.
- Wissen: der Seligen 138⁶; um Verdammte 136; s. Glaube.
- Wissenschaft 38/40 67 76; Gabe 2⁴.
- Witwenfürsorge 20.
- Wollust 91⁵ 232⁵.
- Wort, Worte 123³; Gottes, der Predigt 191/2; gute, schlechte 91⁵ 217.
- Wortgezänk 2⁴.
- Wortspiele bei Gregor 58 206.
- Wucher 2⁴ 28.
- Wunder 155² 157³ 159 161 164 170⁵ 216; Wunderbares, -haftes 130² 159 160; Wunderberichte 63 156² vgl. 96³; Wundergaben, -taten, -zeichen 2⁴ 151 153/8 161/4; Wunderglaube, -sucht 11³ 156² 165¹; Wundermacht 162, -täter 153 159, -tätigkeit 157, -wirken 160; s. Gnadengaben.
- Würde 91⁵; bischöfliche 73; päpstliche 70.
- Wurzel 153 171 201 210 218 219 225 230 241 242.
- Wut, versteckte 218.
- Zahl: der Auserwählten 178 179 vgl. 181; der Gläubigen 154 179.
- Zahlsymbole 65 129 vgl. 208.
- Zeichen: des Antichrists 150/1; der Auserwählung 160 163/4 181 181⁴; der Heiligkeit 11³ 150 153 155/8 159¹; der Verwerfung 181 181⁴; s. Gaben, Gnadengaben.
- Zeit, Zeitliches 28 76 96³ 122 123 vgl. 128; und Ewiges 117 120 124 125⁸ 193 vgl. 115.
- Zeitsymbole 129.
- Zerknirschung 91⁵ 246 247.
- Zeugung 232.
- Ziel des Menschen 108 124 vgl. 124/39; ewiges 29 117 141 147 vgl. 115 124; Gott 129; himmlisches 124 140 145 173 vgl. 120 130; übernatürliches 210 vgl. 115 200; — Zielsicherheit 228, -strebigkeit 115; s. Zweck.
- Zitate bei Gregor 42 42¹ 70⁷; aus dem Gedächtnis 42 66⁵; heidnischer Schriftsteller 66/7 99; Selbstzitate 57⁵; s. Sprichwort, Wortspiel.
- Zitatenschatze, mittelalterliche 57.
- Zorn 2⁴ 84 193 238 243 251; Gottes 145 146 236.

<p>Zucht : der Buße 247 vgl. 73/4 95¹; Tugend 214; des Willens 216.</p> <p>Zufriedenheit 44.</p> <p>Zulassung Gottes 30 145; s. Vor- sehung.</p> <p>Zurechtweisung 2⁴ 84 85 249.</p> <p>Zustand : paradiesischer 187 190 233⁸; der Sünde 84 140 234.</p>	<p>Zustimmung : zur Gnade 188; zur Sünde 225 237 vgl. 241 249.</p> <p>Zweck : des Lebens 106; letzter 28 115; der Wundergaben 155; — Zweckbestimmung 105 116 vgl. 106/39, -ursache 116.</p> <p>Zwietracht, Zwistigkeit 2⁴ 32 35 88⁵ vgl. 33¹ 70.</p>
--	--



Printed in Switzerland