

Literarische Besprechungen

Objektyp: **Group**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **24 (1946)**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Literarische Besprechungen

Dogmengeschichte.

G. de Plinval : *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme.* — Lausanne, Payot. 1943. 430 pages.

Vor Jahren schrieb G. de Plinval in einer viel beachteten Untersuchung (*Revue de Philologie*, Paris 1934, S. 9-42) Pelagius gegen 20 kleinere Schriften zu, die in den Handschriften meist Augustinus, Papst Sixtus oder Hieronymus zugeeignet werden, über deren Verfasser sich jedoch die Kritiker nicht einigen konnten. Eine erste nach Stil und Inhalt einheitliche Gruppe von Werken, zu der *De vita christiana* gehört (bei Migne unter den Augustinuswerken Bd. 40, 1031-1046), wurde auf Grund einer Angabe des Gennadius fast allgemein einem britischen Bischof Fastidius zuerkannt. Trotzdem Pelagius auf der Synode von Diospolis erklärt hatte, nicht der Verfasser des *De vita christiana* zu sein, sucht de Plinval durch Vergleiche das Gegenteil zu beweisen. Er greift damit einen Gedanken auf, den Dom Morin einst ausgesprochen hatte, aber wieder fallen ließ (*Rev. bénédictine* 1898 und 1904). Von einer zweiten, meist Hieronymus zugeschriebenen Gruppe weist de Plinval die inhaltliche und sprachliche Einheit nach und erklärt sie ebenfalls als das Werk des Pelagius.

Zum Aufsatz äußerten sich unter andern P. de Labriolle (*Rev. des études lat.* 1934), B. Altaner (*Theol. Revue* 1936). Während H. Koch (*Theol. Literaturzeitung* 1934 cf. *Religio* 1935) dem Verfasser beipflichtete, erhob J. Comélieu (*Rev. d'Hist. Eccl.* 1935) Einwände dagegen, und I. Kirmer kam in einer 1938 erschienenen philologischen Dissertation von Würzburg zu einem ablehnenden Schlusse. De Plinval erklärte darauf die stilistischen Unterschiede in den Werken des Pelagius aus den verschiedenen Literaturgattungen und Abfassungszeiten (*Rev. d'Hist. Eccl.* 1939, 5-21). Im vorliegenden Buche wiederholt der Verfasser eingangs diese literarkritischen Fragen. Die übrigen neun Kapitel widmet er dem Leben und Wirken, der Lehre und dem Schicksal des Pelagius sowie der von ihm ausgelösten häretischen Bewegung. Das Neue dabei ist die Heranziehung der von de Plinval Pelagius zugeschriebenen Werke. Dementsprechend wird uns in gewandter Sprache ein lebendigeres Bild von Pelagius entworfen: Gebürtig aus Groß-Britannien, nicht Irland, dürfte Pelagius in seiner Heimat den ersten Unterricht erhalten haben. In Rom lag er juristischen Studien ob. Die Rechtsgelehrten prägten ihm unauslöschlich die Begriffe der *aequitas* und *iustitia* ein, die zu den zwei Grundpfeilern seiner späteren Theologie wurden. Gegen die Erwartung seiner Eltern entschloß sich Pelagius nach Empfang der Taufe in Rom zu einem ganz nach dem

Evangelium geformten Leben, für das er als Laienapostel und Lientheologe werben wollte. Die klassische Literatur übte wenig Einfluß auf ihn aus, auch nicht Seneca. Unter den christlichen Schriftstellern waren Cyprian, Laktanz und der « Ambrosiaster » seine bevorzugten Autoren. Im übrigen bewahrte Pelagius seine Unabhängigkeit. Veranlagung und juristische Bildung drängten ihn zu rastloser Tätigkeit inmitten einer Welt, die in voller Umwandlung begriffen war. Jüdisches, manichäisches, neuplatonisches, origenistisches Gedankengut machte sich allenthalben geltend. Der Novatianismus übte auf ideal Gesinnte immer noch eine Anziehungskraft aus. Die Bekehrung der Massen hatte eine Verflachung und Verblässung des urchristlichen Ideals zur Folge. In der Einschärfung der allzuleicht vergessenen Taufverpflichtungen sah Pelagius seine Lebensaufgabe. Über seine Teilnahme an den christologischen und trinitarischen Streitigkeiten sind wir wenig unterrichtet. Die ergiebigste Quelle seiner theologischen Gesamtanschauung ist der Kommentar zu den Paulusbriefen, die Furcht seines moralisierenden Unterrichtes. In neuem Licht erscheint Pelagius als Sittenprediger. Gottes Wille, sein Gesetz ist die Grundlage der Sittlichkeit. Den Aufbau vollzieht die freudige Annahme und Erfüllung des Gesetzes im Hinblick auf die wohlverdiente Belohnung. Den Schlußstein bilden die Sanktionen : Ewige Höllenstrafe und ewige Belohnung, d. h. ewiges Leben oder Himmelreich (für die Martyrer und die jungfräulichen Seelen), je nach Verdienst. Pelagius zielt hoch. Er verlangt Verzicht auf Reichtum und Familie. Zu all dem fordert er auf in einer Sprache voll Eindringlichkeit, Vernünftigkeit, Selbstbewußtsein und verhaltenem Gemüt. Pelagius ist Erbe des Stoizismus weniger durch den Inhalt seiner Lehre als durch ihren Geist. Aber neben dieser selten hohen Auffassung von sittlicher Rechtchaffenheit finden Demut und Schuldbewußtsein keinen Platz. Während mehr als zwanzig Jahren übte Pelagius einen tiefgreifenden Einfluß bis in die höchsten Kreise der römischen Aristokratie aus. Aber dann kamen die ersten Widersprüche gegen die Lehre von der Sündelosigkeit. Der seit 411 in Fluß geratenen und bekannten Kontroverse werden Kapitel 8 und 9 gewidmet. Abschließend folgt eine Gegenüberstellung der pelagianischen und augustinischen bzw. kirchlichen Lehre.

Es ist nicht unsere Absicht, die Echtheitsfrage eingehend zu behandeln. Auch das Buch befaßt sich nur beiläufig mit ihr. Es setzt sie als gelöst voraus — vielleicht etwas zu früh, wenn wir unsern Eindruck äußern dürfen. Sicher sind von de Plinval aufgezeigte Ähnlichkeiten zwischen den einzelnen Werken eindrucksvoll. Das gilt insbesondere für die Parallelen De virg. 7 und I Kor. VII, 34 (zu S. 36). Sie beweisen einen literarischen Zusammenhang. Daß aber nur Pelagius als Verfasser und zwar für alle ihm zugeschriebenen Werke in Frage kommen kann und nicht irgend einer oder irgendwelche ihm nahestehende Schüler, dafür scheinen zwingende Beweise noch nicht vorzuliegen. Zur Lösung bleibt nur der schwierige Weg der inneren Kritik. Dazu kommt für De vita christiana der ausdrückliche Widerspruch des Pelagius, dessen Ablehnung als « restrictio mentalis » gedeutet werden muß. De Plinval argumentiert aus der literarischen Einheit der verschiedenen Werke und Gruppen. Nun hat J. Madoz (Estudios eccle-

siasticos 1942) mit besten Gründen zwei Werke aus der Hieronymusgruppe, die Briefe an die Töchter des Gerontius als Eigentum des Spaniers Eutropius nachgewiesen. Zurückhaltung und Vorbehalte scheinen uns daher am Platze, nicht um die Verdienste des Verfassers zu schmälern, sondern um ihn zu weiterer sorgfältiger Prüfung anzuspornen.

Das Buch wollte, wie es sein Titel kündigt, nicht eigentlich mit Theologie sich befassen; aber sein Verfasser, von Beruf Philologe, sah sich notwendig den schwierigsten dogmengeschichtlichen Fragen gegenübergestellt. Der Theologe findet seine Terminologie bisweilen ungewohnt und ungenau, die Begriffe unklar. Statt « menschliche » Natur Christi, wird z. B. « physische » Natur gesagt (S. 123), statt « Theologie » « Theodizee » (S. 155). Unzulänglich sind die Unterscheidungen von Natur und Gnade (S. 398), Natur und Übernatur (S. 386 f.). Auch nicht befreunden kann sich der Theologe mit der verschwommenen Auffassung von Dogmenentwicklung (S. 104, 392 f.). Entspricht es den Tatsachen, wenn S. 393 behauptet wird, die Kirche hätte vor Beginn der pelagianischen Kontroverse die theologische Literatur ohne Kontrolle sich entwickeln lassen und die römischen Bischöfe, bis Papst Siricius tatenlos, hätten jetzt mehr Acht gegeben auf die Folgen der Kontroversen. Ich glaube nicht, daß Augustinus' Auffassung vom römischen Primat S. 311 ff. (sermo 131, 10 : Causa finita) ganz richtig wiedergegeben worden ist. Augustinus hielt den Entscheid Roms für endgültig, allgemein verpflichtend, mag er auch im übrigen die Selbständigkeit der einzelnen Provinzen und die Unfehlbarkeit der Gesamtkirche stark hervorheben. Beachtung verdient hätten die wohl abgewogenen Erörterungen von *Fr. Hoffmann*, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, 1933, S. 425 ff. Es widerspricht der Auffassung des Papstes Coelestin und der Haltung seiner Gesandten, wenn die Zustimmung der um Cyrill versammelten Bischöfe zur Verurteilung der Pelagianer durch Rom auf der Synode von Ephesus als eine Sanktion der päpstlichen Entscheide durch die ökumenische Kirche gedeutet wird, wodurch jene erst unwiderruflich geworden wären (S. 354). Der Glaubensentscheid Roms in der Theotokos-Frage war bereits gefallen und galt auch den Konzilsvätern von Ephesus als unwiderruflich. Sollte es sich mit der Verurteilung der Pelagianer anders verhalten?

Mit Recht hebt de Plinval das Positive an der Person und Lehre des Pelagius hervor. Stellenweise bricht die Bewunderung für dessen ethische Auffassung durch (S. 206, 347, 359, 404 ff.). Die Schattenseiten der augustianischen Erbsünde- und Prädestinationslehre lassen den Irrlehrer in etwas günstigerem Lichte erscheinen. Für die unglückliche Weiterentwicklung seien vielmehr die Schüler, Caelestius und Julian von Aeclanum, verantwortlich zu machen (S. 385). Die Unterschiede zwischen Augustinus und Pelagius werden jedoch im Schlußkapitel allzusehr abgeschwächt (S. 394 ff.). Augustinus hat seine Erbsünde- und Gnadenlehre vor Abfassung der Bekenntnisse in allen wesentlichen Zügen fest erworben (zu S. 262 und 401). Die Bekenntnisse sind bereits ihr dramatischer Ausdruck und haben den Widerspruch des Pelagius vor Beginn der Kontroverse hervorgerufen. Die Wurzel der augustianischen Synthese ist der Sündenfall mit all seinen Folgen: Erbsünde durch die physische Verbundenheit des Menschengeschlechtes in

und mit Adam, die Erlösung durch die Menschheit Christi und in ihr, die Kirche, sakramentale Heilanstalt als corpus Christi, die Prädestination als gnadenhafte Auswahl aus der unter dem Fluche der Sünde stehenden massa damnata. Etwas anders lautet die Prädestination bei Augustinus vor dem Falle (Engel!). Und doch bleibt Augustinus seinen Grundsätzen treu, sobald man seine ganz heilsgeschichtlich orientierte Stellung berücksichtigt, d. h. vor allem seine Lehre von der physischen Einheit der Menschheit in Adam bzw. in Christus (zu S. 402). Der übrigens an Plotin sich anlehrende Welt-Ordnungs-Begriff: Zusammenfassung der Vielheit und Gegensätzlichkeit in der Einheit, findet sich auch so verwirklicht. Licht und Schatten, Gutes und Böses, Auserwählte und Verworfenen fügen sich zum einen Weltbild. Die Auserwählten offenbaren Gottes Barmherzigkeit, seine Gerechtigkeit die Übergangenen. Und wenn die augustinische Lehre von der Erbsünde düster erscheint, so steht ihr jene von der beglückenden unfehlbaren Gnade der erlösten Gotteskinder gegenüber (zu S. 408). Augustinus hat sie nicht nur in Paulus, sondern auch im Glaubensbewußtsein der Kirche, in ihrer Liturgie und Überlieferung gefunden (zu S. 401), dabei freilich das willentliche Element (die Erbsünde eine wahre, also willentliche, wenn auch nicht persönliche Sünde) scharf herausgestellt. Ein Ausgleich des Pelagianismus als System mit der augustinischen, kirchlichen Lehre ist daher undenkbar (zu S. 402). Der Pelagianismus hätte seine wesentlichen Grundlagen (Leugnung der Erbsünde, der Übernatur, der inneren Willensgnade, der Prädestination), d. h. sich selbst aufgeben müssen. Einzig die augustinische Lehre vom partikulären Heilswillen Gottes hat in der kirchlichen Theologie keine Aufnahme gefunden und das materielle Element der Erbsünde (die böse Begierlichkeit) ist zu Gunsten des formalen (Verlust der Heiligkeit) zurückgedrängt worden. Aber die Prädestinationslehre als solche ist echt paulinisch. Sie steht in unvereinbarem Gegensatz zu Pelagius' Auffassung, die der Verfasser am besten in den Kapiteln 5 - 7 entwickelt hat. Wir bedauern die Abschwächung im Schlußkapitel, das nach verschiedener Hinsicht anfechtbar ist. Im übrigen möchte diese Kritik an der Theologie des Buches seine guten und anregenden Seiten nicht übersehen. Diese Besprechung sei dem Verfasser Beweis für die Aufmerksamkeit, die seiner Arbeit geschenkt worden ist.

Freiburg.

O. Perler.

A. Dahl: Augustin und Plotin. Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre. — Lund, Lindstedts Univ.-Bokhandel. 1945. 118 Seiten.

Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist « die philosophisch-logische Seite der Dreieinigkeitslehre » bei Augustinus. Vom Verhältnis zur Bibel und von der Übereinstimmung mit der christlichen Glaubenslehre wird abgesehen (S. 11). Als Ergebnis legt der Verfasser die Feststellung bedeutsamer Ähnlichkeiten zwischen Plotin und Augustinus vor, « einerseits in den logischen und kategorialen Bestimmungen von Gott als substantia vel essentia, andererseits in den psychologischen Parallelen » zur

Trinität. Bei Plotin finden sich die ersteren in der Lehre der intelligiblen Kategorien des Nus. Die göttliche Substanz ist sowohl Einheit als Vielheit, sowohl Ruhe wie Bewegung, weil der Nus als absolutes und metaphysisches Selbstbewußtsein aufgefaßt wird, das sich selbst denkt und dadurch bestimmt. Die psychologischen Parallelen liegen bei Plotin auf der metaphysischen Ebene, in der zweiten Hypostase, im Nus; bei Augustinus in der menschlichen Seele. Aber auch bei Plotin haben wir eine Übertragung des psychologischen Selbstbewußtseinsaktes in die Sphäre des Metaphysischen, damit im Grunde eine Anwendung des von Parmenides geprägten Axioms: Denken = Sein. Trotzdem wir die Parallelen zur augustinischen Trinitätslehre gerade in den Kernfragen des plotinischen Systems finden, bleibt die Unabhängigkeit und Persönlichkeit des Afrikaners gewahrt. Augustinus hat aus den Elementen der neuplatonischen Philosophie eine christliche Synthese errichtet (Zusammenfassung S. 105 ff.).

Wir schätzen in dieser Untersuchung die Klarheit und Einfachheit in der Darstellung, die Mäßigung im Urteil. Niemand wird deren wesentlichen Ergebnisse bestreiten wollen. Wer nur etwas mit den beiden großen Denkern des Altertums vertraut ist, fühlt auf Schritt und Tritt ihre geistige Verwandtschaft. Freilich liegt das Abhängigkeitsverhältnis nicht immer so einfach. Plotin war eine der wichtigsten, nicht die ausschließliche Quelle Augustins. Der Verfasser wurde dessen verschiedentlich auch gewahr. In seinen Ausführungen hat er vielleicht den Einflüssen jener christlichen Theologen, die vor Augustinus aus den gleichen oder ähnlichen Quellen schöpfend Vorarbeit geleistet hatten, zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Hier wären z. B. die Ausführungen über die Relationen zu erwähnen. Mit Nutzen hätte der schwedische Gelehrte die Arbeit von *L. Chevalier*: *Saint Augustin et la pensée grecque* (1940) gelesen. A. Dahl selbst kommt zum Schluß, Augustinus habe die Anwendung der Kategorie der Relation auf Gott (wie überhaupt die Kategorienlehre) nicht Plotin entlehnt, also Enneade VI nicht gelesen. Vielmehr Aristoteles, beziehungsweise Porphyry, hätten ihm als Vorlage gedient (S. 109 ff.). Mehr Beachtung und eine Vertiefung hätte die Lehre von der Appropriation verdient, der Augustinus in *De Trinitate* Buch sechs und sieben widmet. Sie bedeutet im wesentlichen die Ausscheidung unbewußt übernommener philosophischer Elemente, letztlich die Abkehr vom plotinischen Monismus. Geistes- und theologiegeschichtlich das Bedeutsamste ist überhaupt die Feststellung der Verschiedenheit bei aller Abhängigkeit, das Ringen nach der Wahrheit, die Entwicklung. Augustinus selbst hat in den *Retractationes* seine Leser auf die genetische Betrachtungsweise hingewiesen und daher zur Lektüre seiner Werke in der zeitlichen Reihenfolge aufgefordert. Diese Seite herauszustellen lag freilich nicht in der Absicht des Verfassers. Untheologisch sind Formulierungen wie: « Augustinus geht weder den Weg des Glaubens noch den Weg der Vernunft geradeaus » (S. 10 f.) oder « ... Akt, wodurch Gott die Welt erzeugte » (S. 21) usw. Verschiedene Unrichtigkeiten und Ungenauigkeiten schreiben wir der deutschen Übersetzung zu, die zu wünschen übrig läßt.

J. C. Plumpe : *Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in early Christianity.* — Washington, The Catholic University of America Press. 1943. XXI-149 SS.

Die Voraussetzungen und Parallelen zum Titel *Mater Ecclesia* finden sich in den alt- und neutestamentlichen Schriften, in der heidnischen und gnostischen Literatur (Kap. 1). Christliche Schriftsteller des 2. Jahrhunderts nennen den Glauben unsere Mutter, personifizieren die Kirche (Hermas), bezeichnen sie als Jungfrau, als Königin (Kap. 2). Mutter wird die Kirche erstmals ausdrücklich im Briefe der Gemeinden von Lugdunum und Vienna (Eus. H. E. V 1 f.) genannt (Kap. 3). Den Afrikanern Tertullian (Kap. 4) und Cyprian (Kap. 6) ist diese Bezeichnung geläufig. Auch Klemens von Alexandrien und Origenes verwenden sie (Kap. 5). Am tiefsten hat sie Methodius von Philippi begründet (Kap. 7). Die römischen Autoren gebrauchen sie nicht. Der Verfasser sucht daher ihren Ursprung im kleinasiatischen, besonders großphrygischen Gebiete. Möglicherweise kam sie dahin aus dem syrischen Antiochien, wie es die *Epistula Apostolorum* c. 33 nahelegt (Kap. 8).

Der Verfasser kennt sich in der christlichen vorkonstantinischen Literatur und in den einschlägigen Arbeiten gut aus. Ob die Schlußfolgerungen in betreff des Ursprunges des Titels, in betreff des Nichtgebrauches desselben in der römischen Gemeinde und der Erklärung dieses Schweigens aus der römischen Eigenart hinreichend begründet seien, bleibe dahingestellt. Wie wenig ist von der altchristlichen, besonders römischen Literatur erhalten! Die römische Kirche bestand, zumal in der frühesten Zeit, zum großen Teil aus griechisch sprechenden Christen, meist außer-römischen Ursprunges. Personifizierungen sind in griechischer Umwelt etwas Selbstverständliches (vgl. den römischen Hermas). Der Verfasser bemerkt mit etwelchem Erstaunen, die Kirche sei später nicht als personifizierte Liebe aufgefaßt worden, obwohl er mit andern solches bei Ignatius von Antiochien annimmt. Vielmehr sei der Glaube zuerst unser aller Mutter genannt worden, im Anschluß an Gal. 4, 26. In Wirklichkeit heißt auch bei Ignatius « Agape » nicht Kirche, sondern die Liebe der Kirchen (vgl. dazu *Ehrhard A.*, *Die Kirche der Martyrer*, 1932, S. 275 f. und *Divus Thomas* 1944, S. 424 f.). Hingegen scheint die von Paulus (2. Kor. 11, 2-4; Eph. 5, 26 f.) und Johannes (Apok. 2, 14 f., 20-22) auf Christus und seine Kirche angewandte Brautmystik größeren Einfluß ausgeübt zu haben. Wir finden sie höchst wahrscheinlich bereits bei Ignatius von Antiochien, einem begeisterten Schüler der zwei Apostel. In der Adresse zum Römerbriefe lobt er die römische Gemeinde als ἀξιόχρνος, offenbar παρθένος (vgl. dazu *Divus Thomas* 1944, S. 424 ff.). Zu den vom Verfasser selbst erwähnten Stellen (S. 25 ff.) wäre auch ein Text des ersten bedeutenden lateinischen Schriftstellers Roms, Novatian (*De Trinitate* c. 29), beizufügen: « . . . quae (dona) hic idem spiritus ecclesiae Christi sponsae . . . distribuit . . . ecclesiam incorruptam et inuiolatam perpetuae uirginitatis et ueritatis sanctitate custodit. »

M. Walther : Pondus, Dispensatio, Dispositio. Werthistorische Untersuchungen zur Frömmigkeit Papst Gregors des Großen. — Luzern, Erasmus-Verlag. 1941. 219 SS.

Die Arbeit, eine Berner Dissertation, wurde im Buchhandel erst später erhältlich.

Nach einigen Vorbemerkungen über Art und Stand der Frömmigkeits- und Wertforschung und deren Stellung innerhalb der Geisteswissenschaften werden für den *Pondus*-Gedanken einerseits und die Zeichen *Dispensatio*, *Dispositio* andererseits je die gregorianischen Wertgehalte und ihre Zusammenhänge mit der Tradition aufgewiesen. Ausführliche terminologische Indizes, wieder nach *Pondus* und *Dispensatio*, *Dispositio* geteilt, und ein Exkurs über die Zeichen *Occultum* und *Mysterium* bereichern die exakten Untersuchungen. Für den Gedanken des *Pondus* kommen neben der Profanantike und einer etwas eingehenderen Behandlung der Bibel, namentlich der Vulgata, aus der christlichen Tradition ausführlich nur Augustinus und Cassian zur Sprache. Die Wörter *Dispensatio*, *Dispositio* geben Anlaß zu einer kritischen Würdigung und weitgehenden Vervollständigung der Thesaurus-Rubriken und -Belegstellen. Abgesehen von der Vulgata werden Tertullian und Irenäus, nochmals Cassian und kurz Ennodius behandelt.

Die Untersuchungen stehen in der Linie der seit gut einem Jahrzehnt eingesetzten Bewegung, Gregor nicht mehr bloß als « ein recht kleiner großer Mann » und als « *dadouchon theologiae pereuntis* » abzutun, sondern wieder als eine « geistige Persönlichkeit von zweifelloser Bedeutung und Originalität » zu erkennen und insbesondere auf dem Gebiete der christlichen Wertgeschichte als eine « Erscheinung ersten Ranges » darzustellen : als christlicher Weise, als Seelenkenner und Seelenarzt. Schon rein von diesem Gesichtspunkt aus ist die Arbeit interessant : eine Rechtfertigung der mittelalterlichen und (soweit es sich um klösterlich-beschauliche Kreise handelt) auch der jetzigen Frömmigkeit, die in Gregor stets einen ihrer Großen sah. Dann aber klärt sie drei wichtigste Begriffe, die bei Gregor äußerst häufig vorkommen und in gewissen Verbindungen ihm geradezu eigen sind. Mit Spannung schaut man daher auf die in Aussicht gestellten Arbeiten über weitere Wertgehalte des gregorianischen Frömmigkeitsstrebens, vor allem über die beiden für Gregor so charakteristischen Termini *Rectitudo* und *Discretio*. Auch wenn die Arbeit in erster Linie von der philologischen Seite her an die Probleme herangeht, sind doch die theologischen Belange bewußt gründlich studiert und bis auf wenige Einzelheiten richtig dargestellt. Dagegen ist der für Gregor zentrale Gedanke von der mystischen Kontemplation, um den sich all sein Mühen und Beten und mehr noch sein Erleben drängt, und von dem her allein die Frage des *Pondus* und auch der meisten anderen Werte ganz verstanden werden kann, wenig berücksichtigt. Man denke nur an die « Schwere » des Körpers und selbst der Seele, die sich dem Aufflug zur Gottesschau hindernd entgegengesetzt. Das *Pondus corruptionis*, wie es sich in den *Pondera mentis, peccati, mundi* auswirkt, hätte von dieser Seite her eine umfassendere Betrachtung erhalten. Daß die *Regula sancti Benedicti*, die für die Frömmigkeit Gregors,

eines der bedeutendsten Schüler und Förderer des Benediktinerordens, von bestimmendem Einfluß war, unberücksichtigt blieb, mag diesen Mangel weitgehend erklären. Auch die Zeichen *Dispensatio*, *Dispositio* hätten durch das Studium der Benediktinerregel wertvollste Vertiefung erfahren.

Am meisten sind Gregors *Exegetica* berücksichtigt: die *Moralia in Job*, die Ezechiel- und Evangelienhomilien. Bei der Zielsetzung der Arbeit ist das begreiflich. Denn in diesen Schriften zeigen sich Gregors Frömmigkeitswerte am persönlichsten. Doch bieten z. B. die vielgeschmähten Dialoge Einblicke in Gregors Auffassung von der Frömmigkeit, wie sie etwa von einfacheren Kreisen geübt und gepflegt werden kann; die Pastoralregel, eine Programmschrift, zeigt Gregors Frömmigkeitsideal und seine Anforderungen an Bischöfe und Priester und das *Registrum epistolarum* entwirft ein anschauliches Bild von der amtlichen Tätigkeit Gregors, hinter der immer wieder sein Frömmigkeits- und Heiligkeitsstreben als treibender und bestimmender Faktor steht. Hier liegt auf jeden Fall eine Gefahr. Nur zu oft wurde Gregor bloß im Spiegel der einen oder anderen Schrift geschaut und dementsprechend falsch verstanden. Es wäre mindestens schade, wenn die neueren Untersuchungen Gregors Bedeutung und Einfluß einzig auf das Gebiet der mittelalterlich-mönchischen Frömmigkeit einengen wollten.

Solothurn.

L. Weber.