

Das Rätsel der Dialoge Gregors des Großen: Fälschung oder Bearbeitung?

Zur Diskussion um ein Buch von Francis Clark *

VON STEPHAN CH. KESSLER S.J.

1. Hagiographie und Geschichtsschreibung. Zur Eigenart der Dialoge

Hagiographische Quellen haben der historischen Forschung von jeher Schwierigkeiten bereitet, da besonders die Heiligenviten so stark durch literarisches Formelgut geprägt sind, daß die kritische Frage nach der historischen Wahrheit oft unbeantwortet bleiben muß. Altkirchliche und mittelalterliche Hagiographie will nie Geschichtsschreibung unter der Rücksicht des Erbaulichen sein; auch ist sie keine Biographie im Sinn moderner Literatur, sondern verzichtet bewußt auf eine Verankerung in der Realität und eine chronologische Struktur. Das literarische Genus Heiligenleben reiht anekdotisch einzelne Episoden aneinander, die gerade durch ihre schematische Entindividualisierung und Verallgemeinerung die exemplarische Bedeutung des Heiligen ausdrücken und zur Nachahmung anregen soll¹. Schon die ersten im Bereich der christlichen Literatur maßgebenden hagiographischen Werke von Athanasios, Hieronymus und Sulpicius Severus sind geprägt von einer überstarken Typisierung. Vor allem sollen die Heiligenleben als Konkretisierung der biblisch vorgebildeten Typoi gelesen bzw. gehört werden, und sie sind von einem – nach modernem Empfinden – starren Formenkanon, der alles Persönliche unterbindet, durchprägt. Das Typische hat den Vorrang vor dem Subjektiven, wobei das individuelle Leben bedeutungslos bleibt, sofern es nicht exemplarisch verdeutlicht, daß Gott die alleinige Quelle von *sanctitas* und *virtus* ist². Diese verschiedenen Elemente hagiographischer Literatur vermindern die historische Brauchbarkeit des Berichteten und sind für die kritische Wissenschaft eine Herausforderung.

Die vier Bücher *Dialogi de vita et miraculis patrum italicorum*, die in einer 1300 jährigen literaturgeschichtlichen Tradition Gregor dem Großen (540–604) zugeschrieben werden, sind in drei Büchern der Versuch, mehrere Viten in diesem hagiographischen Genre darzustellen und durch den vorgeprägten literarischen und metaphysischen Hintergrund das Wirken der Heiligen als beispielhaft und nachahmenswert auszuweisen. Das vierte Buch nimmt mit seinen Erzählungen über den Tod und das Jenseits eine Sonderstellung ein, die als ursprünglicher Kern den Gesamtrahmen der Komposition abrundet. Als Werk, das unter dem Namen eines der bedeutendsten Päpste und Kirchenlehrer überliefert wurde, war diesen Büchern eine überaus große Verbreitung und Wirkungsgeschichte beschieden. Besonders Buch 2 mit seiner *Vita Benedicti* übte auf die Geistigkeit der folgenden Jahrhunderte einen nachhaltigen Einfluß aus. Die Dialoge sind eines der letzten großen Werke der altkirchlichen, lateinischen Hagiographie und literaturgeschichtlich die bedeutsamste Schrift Gregors, durch die ihr Verfasser „eine Gestalt der Weltliteratur“ geworden ist³.

Doch trotz der überragenden Bedeutung wurden die Dialoge mit ihren Mirakelgeschichten spätestens seit dem Renaissancezeitalter zu einem problematischen Buch. Im

* F. Clark, *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, 2 Bde. (Studies in the Christian Thought 37 + 38), Leiden 1987; abgekürzt: PGD + Seitenangabe.

¹ G. Scheibelreiter, *Die Verfälschung der Wirklichkeit. Hagiographie und Historizität: Fälschungen im Mittelalter*. Int. Kongreß der MGH München, 16.–19. Sept. 1986, Bd. 5 = *Fingerte Briefe. Frömmigkeit und Fälschung. Realienforschung*, Hannover 1988, 283–319; hier 284–287.

² B. de Gaffier, *Hagiographie et historiographie. Quelques aspects du problème: SSAM 17/1 (1970) 139–166; hier 157.*

³ F. Brumböhl, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. Von Cassiodor bis zum Ausgang der karolingischen Erneuerung*, Bd. 1, München 1975, 56.

16. und 17. Jahrhundert werden erste Zweifel an ihrer Authentizität als einem Werk Gregors des Großen vorgetragen, dessen bibeltheologische Arbeiten solchen naiven Wundererzählungen zu widersprechen schienen. In unserem Jahrhundert wurde vor allem ihre historische Brauchbarkeit für eine Rekonstruktion der Persönlichkeit des Benedikt von Nursia bestritten. Die großen Fortschritte auf dem Gebiet der Studien zu Benedikt und seiner Mönchsregel in den letzten 50 Jahren konnten die Probleme der historischen Zuverlässigkeit der Dialoge kaum einer Lösung näherbringen⁴. Die Dialoge blieben eine nicht unproblematische Mischung aus Geschichte und Legende, aus Realität und Imagination, denen „Aushöhlung des Geschichtlichen“ und „naive Einfachheit“ vorgehalten wird⁵.

Während sich v. a. Theologie und Geschichtswissenschaft mit den Wundergeschichten schwertun, wurden durch die literaturwissenschaftliche Grundlagenarbeit von Adalbert de Vogüé neben dem Inhalt neue formale Aspekte in den Blick genommen, die dem hagiographischen Text besser gerecht werden. De Vogüé hat die Dialoge in einer neuen Edition vorgelegt und dabei die grundlegenden literarischen, theologischen und spirituellen Strukturen herausgearbeitet⁶. Jetzt steht nicht mehr das Wunderliche und Anstößige der Mirakelgeschichten im Vordergrund, sondern die sorgfältige Strukturierung durch eine implizite spirituelle Theologie und Pädagogik, die den elaboraten Aufbau eines Tryptichons der Bücher 1 und 3 mit einer feinsinnigen Zahlensymbolik des Gesamtwerkes von 150 Kapiteln erkennen läßt⁷.

Durch den traditionsgeschichtlichen Zusammenhang wurden die wundersamen Episoden der Dialoge als historische Texte *sui generis* rehabilitiert. Sie sind hagiographische Quellen, die nach dem Vorbild der Apophthegmata nur eine rudimentäre historische oder biographische Information bieten, freilich in einer abendländischen Variante des morgenländischen Vorbilds; denn nicht die ‚denkwürdigen Worte‘ werden tradiert, sondern die ‚vorbildlichen Taten‘, die, um als *exempla* wirklich einprägsam zu sein, oft ins Phantastische gesteigert werden⁸.

⁴ I. Herwegen, *Der heilige Benedikt. Ein Charakterbild*, Düsseldorf 1917; überarbeitet 1921; 5. Aufl. bearb. u. hrsg. v. E. von Severus, Düsseldorf 1980. Abt Herwegens Versuch, das Ideal der Benediktsregel und die Geschichten der Dialoge als Quelle für ein „Charakterbild“ des Mönchsvaters heranzuziehen, wurde kritisch zurückgewiesen von H. Schroers, *Das Charakterbild des hl. Benedikt von Nursia und seine Quellen*: ZKTh 45 (1921) 169–207; Eine Widerlegung Schroers: S. Hilpisch, *Die Quellen zum Charakterbild des hl. Benedikt*: ZKTh 49 (1925) 358–386, der zu dem Ergebnis kommt, daß die Erzählungen der Dialoge durch die Beobachtungen der Benedikt zugeschriebenen Mönchsregel überprüft und bestätigt werden können: „... in der Regula hat Benedikt selbst sein Bild gezeichnet, während die Dialoge ihn so malen wie er in der Erinnerung seiner Mönche und der Umwohner von Montecassino geblieben ist; ... Die Regel und die Erzählungen Gregors bieten uns ein Bild der Persönlichkeit Benedikts“ (385). Neuester Forschungsstand: A. de Vogüé, *Benediktus von Nursia*: TRE 5 (1980) 538–549.

⁵ K. Hallinger, *Papst Gregor der Große und der hl. Benedikt*: *Commentationes in Regulam S. Benedicti* (StAns 42), Roma 1957, 231–319. Die Kritik Hallingers wird aufgegriffen von G. Dufner, *Die Dialoge im Wandel der Zeiten und Sprachen* (Miscellanea erudita 19), Padova 1968; hier 23.

⁶ Grégoire le Grand, *Dialogues*, 3 Bde., A. de Vogüé u. P. Antin (SC 251, 260, 265), Paris 1978–1980. Clark druckt den lateinischen Text der SC von de Vogüé in seinen Appendix ab.

⁷ Für die Gesamtheit der Dialoge: A. de Vogüé, *Introduction: Grégoire le Grand, Dialogues*, SC 251; F. Tateo, *La struttura dei dialoghi di Gregorio Magno*: VetChr 2 (1965) 101–127. Exemplarisch für Buch 2: A. de Vogüé, *Benoît, modèle de vie spirituelle d'après le 2. livre des Dialogues de saint Grégoire*: CCist 38 (1976) 147–157; ebenso M. Doucet, *Pédagogie et théologie dans la ‚Vie de saint Benoît‘ par saint Grégoire le Grand*: CCist 38 (1976) 158–173.

⁸ W. Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen*, Bd. 1 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8), Stuttgart 1986, 311.

2. Die Dialoge im Widerstreit: Clarks These

Wurde in der Diskussion bisher hauptsächlich die Historizität der Dialoge vom Gesichtspunkt der Geschichtswissenschaften angezweifelt, so blieb die Verfasserfrage weitgehend unberührt. Man ging davon aus, daß es sich bei diesen vier Büchern um ein authentisches Werk Papst Gregors des Großen handelt. Der englische Historiker und Theologe Francis Clark greift eine alte Kontroverse der Reformationszeit um die Authentizität des Werkes wieder auf und führt in einer breitangelegten Studie den Nachweis, daß die Dialoge das pseudepigraphische Werk eines Fälschers sind, der wegen seiner Anonymität als „Dialogist“ bezeichnet wird, und damit zu einer der erfolgreichsten Fälschungen des Mittelalters wurde⁹.

Die Veröffentlichung seiner schon vom Titel her unmißverständlichen Studie, die mit der literaturgeschichtlichen Tradition einer gregorianischen Verfasserschaft bricht, hat eine engagierte und z. T. leidenschaftliche Diskussion ausgelöst, die hier, indem auch neue Aspekte in die Diskussion eingebracht werden, vorgestellt werden soll. Es geht dabei um eine nüchterne und unvoreingenommene Würdigung der Positionen Clarks und der Stellungnahmen seiner Kritiker. Die Einteilung von Clarks Buch in zwei Bände ist durch die Gliederung in interne und externe Kritik vorgegeben. Innere und äußere Gründe sollen sich wie zwei Seiten einer Medaille ergänzen: Im ersten Band wird der Nachweis geführt, daß die Dialoge zur Zeit Gregors und im Jahrhundert danach unbekannt sind und somit nicht von Gregor verfaßt sein können, während die interne Kritik im zweiten Band den nicht gregorianischen Charakter der Wundererzählungen herausarbeitet¹⁰. Trotz mancher vermeidbarer Wiederholungen ist dieses *magnum opus* in bestem englischen Stil und fließender Diktion geschrieben und läßt sich zuweilen mit kriminalistischem Interesse lesen. Eine wissenschaftlich abgesicherte Auseinandersetzung mit den Thesen Clarks bräuchte einen noch größeren Umfang als die Vorlage (XII u. 773 Seiten!); so kann die Methode nur sein, exemplarisch zentrale Stellen des Buches darzustellen und seine Anfragen aufzugreifen.

Das Erscheinen der spektakulären These Clarks wurde von mehreren Rezensenten metaphorisch mit der Explosion einer Bombe verglichen, da für die bisher allgemein geltende Meinung einer Authentizität der Dialoge die Basis zerstört scheint¹¹. Eine engagierte und stellenweise auch erbitterte Auseinandersetzung wird in Rezensionen und längeren Abhandlungen geführt¹². Clark hat sich in verschiedenen Artikeln den Ein-

⁹ Die Grundzüge seiner These hat Clark bereits 1980 in Nursia vorgetragen; dann auf internationalen Kongressen weitergeführt: *F. Clark*, Konferenz in Nursia 1980; *ders.*, The authenticity of the Gregorian Dialogues: A reopening of the question?: *Grégoire le Grand*. Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15–19 septembre 1982 (Colloques internationaux du CNRS), Paris 1986, 429–443; *ders.*, The Authorship of the Gregorian Dialogues: A challenge to the traditional view: Paper given at the 9. International Conference on Patristic Studies, 5.–10. September 1983: *StPatr* 18 (noch nicht publiziert).

¹⁰ Eine detaillierte Inhaltsangabe der These erübrigt sich an dieser Stelle, da Clark in Kapitel 2 die Grundzüge seiner Untersuchung komprimiert darstellt (PGD 10–30). Wegen inhaltlicher Zusammenfassungen vgl. Rezensionen (Anm. 12 und 13).

¹¹ *P. Minard*, Les Dialogues de saint Grégoire et les origines du monachisme bénédictin. A propos d'un livre récent: *RMab* 61 (1986–1988) 471–481; hier 481. Die Rezension bietet ein sachliches Referat der These Clarks.

¹² Längere Besprechungen: 1) *P. Engelbert*, Hat Gregor der Große die ‚Dialoge‘ geschrieben? Zu einem neuen Buch: *EuA* 64 (1988) 255–265; 2) *R. Godding*, Les ‚Dialogues‘... de Grégoire le Grand. A propos d'un livre récent: *AnBoll* 106 (1988) 201–229; 3) *P. Meyvaert*, The engima of Gregory the Great's ‚Dialogues‘: A response to Francis Clark: *JEH* 39 (1988) 335–381; 4) *P. Minard* (Anm. 11); 5) *P.-P. Verbraken*, Les Dialogues de saint Grégoire le Grand sont-ils apocryphes?: *RBen* 98 (1988) 272–277; 6) *A. de Vogüé*, Grégoire le Grand et ses ‚Dialogues‘ d'après deux ouvrages récents: *RHE* 83 (1988) 281–348; 7) *G. Cremascoli*, Se i ‚Dialogi‘ siano opera di Gregorio Magno: due volumi, per una ‚vexata quaestio‘: *Ben.* 36 (1989) 179–192; 8) *P. Engelbert*, Neue Forschungen zu den ‚Dialogen‘ Gregors des Großen. Antworten auf Clarks Thesen: *EuA* 65 (1989) 376–393; 9) *R. Gillet*: *REAug* 36 (1990); liegt bei Abschluß des Aufsatzes noch nicht vor. Kürzere Rezensionen:

wänden und der Kritik gestellt¹³. Die Debatte wird mit der erbitterten Kontroverse um die Priorität der Magisterregel verglichen, zu deren Durchsetzung über 500 Artikel verfaßt werden mußten¹⁴. Nicht immer scheint die Polemik des Disputes auf gründlicher Lektüre zu beruhen, was neben den tendenziellen Interessen und evtl. auch Vorurteilen nicht nur durch die Masse des Materials, sondern auch durch den stattlichen Preis des drucktechnisch hervorragend dargebotenen Werkes bedingt sein kann.

Clark tritt unter dem hohen Anspruch an, mit seinem Werk das Beweismaterial und gleichzeitig die stringente Argumentation für die Richtigkeit seiner These anzubieten (PGD 3). Er greift mit seiner Offensive gegen den Konsens der Dialoge als authentisch gregorianischer Schrift die *vexata quaestio* alter kontroverstheologischer Auseinandersetzungen (PGD 31–45) an den wenig überzeugenden Schwachstellen wieder auf. Trotz gelehrter Diskussion blieben die Dialoge als Werk Gregors des Großen verdächtig.

3. Die externe Kritik: Clarks These in der Diskussion

Clark beginnt seine eigentliche Attacke gegen die Authentizität mit dem ‚bereden Schweigen‘, das dieses Werk in seiner Entstehungszeit und danach umgibt. Seine Grundthese lautet verkürzt: Es gibt keine Erwähnung bzw. Querverweise zu den übrigen Werken des Mönchspapstes, Isidor von Sevilla übergeht bei einer Aufzählung der Schriften Gregors in *De viris illustribus* die Dialoge, und ebenso ist kein Eintrag im *Libellus pontificalis* zu finden (PGD 49–64). Daraus schließt Clark, daß die Dialoge erst ca. 100 Jahre nach dem bisher angenommenen Datum vom „Dialogisten“ geschrieben wurden.

Aus der fehlenden Erwähnung der Dialoge in der Liste Isidors folgert Clark, daß es das Werk noch nicht gab. Gegen diese kühne Schlußfolgerung wird vorgebracht, daß Isidor in seinem Werkverzeichnis Gregors auch die Ezechielhomilien nicht anführt und daß dieses Schweigen höchstens als Beweis dafür gelten kann, daß der Autor diese Schriften noch nicht kannte, weil sie vielleicht noch nicht nach Sevilla gelangt waren¹⁵. Später hat Isidor die Dialoge noch kennengelernt, da in seinen *Etymologiae* zwei Anklänge herausgearbeitet werden können, die aus dem umstrittenen Œuvre Gregors stammen (PGD 113–116). Zum einen handelt es sich um den seltenen Fachterminus für eine Sichelense (*falcastrum*), die in der Benediktivita und den Etymologien erwähnt wird. In seinem Buch räumt Clark eine textliche Abhängigkeit ein („probable but not certain“; PGD 627), während er sie in seinem Artikel als „unsubstantial“ abqualifiziert¹⁶. Mehr inhaltlicher Art ist die Beobachtung, daß die gleiche Konzeption von zwei Arten des Martyriums sich bei Gregor und Isidor entsprechen: das blutige (*in aperta passione*) und das unblutige Martyrium des Bekenntners in Friedenszeiten (*in oc-*

10) in: BenT 48 (1987) 170; 11) *R. Godding*: NRTh 110 (1988) 619–621; 12) G. C.: BSM 12, Nr. 588 = CCist 50 (1988) [312]– [314]; 13) *G. Mathon*: BThAM 14 (1988) Nr. 959; 14) *H. Rosenberg*: ChH 58 (1989) 88 f.; 15) *C. Straw*: Spec. 64 (1989) 397–399; 16) *H. Wansbrough*: HeyJ 29 (1989) 365–367; 17) *P. A. Cusack*: CistS 24 (1989) 339–342.

¹³ 1) *F. Clark*, The authorship of the Gregorian Dialogues: an old controversy renewed: HeyJ 30 (1989) 257–272. (v. a. gegen die Argumente von de Vogüé: RHE); 2) *ders.*, St. Gregory and the enigma of the ‚Dialogues‘: A response to Paul Meyvaert: JEH 40 (1989) 323–346 (mit einer Erwidderung von Meyvaert, 344–346); 3) *ders.*, The renewed debate on the authenticity of the Gregorian Dialogues: Aug. 30 (1990) 75–105; 4) *ders.*, The renewed controversy about the authorship of the Dialogues: Beitrag zum intern. Kongreß am Istituto Patristico Augustinianum in Rom, 9.–12. 5. 1990: Gregorio Magno e il suo tempo; Veröffentlichung angekündigt: Aug. 31 (1991).

¹⁴ *R. Gillet*, Grégoire I. le Grand: DHGE 21 (1986) 1387–1420; hier 1410.

¹⁵ *A. de Vogüé*, (Anm. 12/6): RHE 83 (1988) 297. Meyvaert vertritt die Meinung, daß die Anklänge an die Dialoge in den Werken Isidors von seinem Schüler und Überarbeiter Braulio stammen, der das Werk durch seine Korrespondenz mit Tajo von Saragossa kannte: *P. Meyvaert*, (Anm. 12/3): JEH 39 (1988) 361; besonders Anm. 31.

¹⁶ *F. Clark*, (Anm. 13/2): JEH 40 (1989) 338, Anm. 40.

culta animi virtute). Diese Theorie des Martyriums wird im 3. Buch der Dialoge behandelt und findet in den Etymologien ihren deutlichen Nachklang¹⁷. Die Beweisführung, daß Isidor die Dialoge später kennenlernte, wird noch unterstützt durch eine weitere Entlehnung aus den Dialogen in einem anderen Werk; es handelt sich um die gezwungene Exegese von Mt 12, 32 in den Dialogen, die mit der gekünstelten Auslegung in *De ecclesiasticis officiis* übereinstimmt¹⁸.

Die Auslassung der Dialoge im *Liber pontificalis* braucht ebenfalls nicht zwingend nahezu legen, daß die Dialoge in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts in Rom unbekannt gewesen sein müssen. Sicher waren sie ein zweitrangiges Werk Gregors und den administrativen und theologischen Schriften deutlich nachgeordnet, so daß in dem antiregorianischen Klima und der antimonastischen Reaktion nach dem Tod Gregors der Verfasser dieser Papstchronik dieses Werk als weniger interessant und evtl. unpassend mit der Notiz ‚*multa alia*‘ übergang¹⁹.

3.1 Fragen der Datierung

Diese wenigen Einwände machen bereits deutlich, daß „the eloquent silence“, die die Dialoge umgeben, beredter ist, als Clark ursprünglich annahm. Zwar macht er zu Beginn das Zugeständnis, daß die Begründung seiner These für eine späte Abfassung der Dialoge mit dem Nachweis der Nichtexistenz der Schrift schwach ist; doch sei das *argumentum ex silentio* im Fall der Dialoge sehr stark (PGD 11). Ein erstes Auftauchen der Dialoge aus dem Dunkel der Geschichte sieht Clark erst bei Aldhelm von Malmesbury im Jahre 688, fast 100 Jahre nach dem bisher angenommenen Datum ihrer Abfassung (PGD 163). Als *terminus ante quem non* für ihre Existenz gibt er das Jahr 671 an (PGD 29). Für Clark bedeutet dieses späte Erscheinen, wenn auch fast gleichzeitig an geographisch sehr weit voneinander entfernten Orten (Iona, Malmesbury, Jarrow, Ligugé und Toledo), daß diese Schrift auch damals erst verfaßt wurde und über Nacht zum allgegenwärtigen mittelalterlichen Äquivalent eines Bestsellers avancierte. Textkritisch müssen jedoch bei einer so weitverzweigten Verbreitung Zwischenglieder angenommen werden.

Unterstützung erhält die These Clarks anscheinend vom späten Auftreten der Dialoge durch die ältesten Manuskriptfragmente, die nach paläographischem Befund um das Jahr 700 datiert werden (PGD 179–185). Die handschriftliche Überlieferung von vier indiskutablen Gregorwerken zeigt jedoch die gleichen Charakteristika wie die umstrittenen Dialoge: erste Manuskriptzeugen lassen sich nur am Ende des 7. Jahrhunderts nachweisen. Dabei bleibt zu beachten, daß sich die meistbenutzten Handschriften am schlechtesten erhalten. Weil sie sich schneller abnutzen, werden sie erneut kopiert, und die ältesten Zeugen verschwinden. Das ist kein Beweis; doch werden diese Einwände von Clark oft mit allzu großer Kühnheit übergangen, um einseitig die Berechtigung seiner pseudepigraphischen These zu stützen²⁰.

Das umfangreichste Kapitel seines Werkes widmet Clark der Entwicklung des bene-

¹⁷ A. de Vogüé, *Martyrium in occulto: Le martyre du temps de paix chez Grégoire le Grand, Isidore de Séville et Valerius du Bierzo: Fructus centesimus = Mélanges offerts à G. J. M. Bartelink* (IP 19), Steenbrugge 1989, 125–140. Die eingehende Untersuchung der zwei Arten des Martyriums läßt de Vogüé zu der Schlußfolgerung kommen, daß die Dialoge in der uns bekannten Form Isidor bei der Abfassung der Etymologien vorgelegen haben: „Dans la théorie des deux martyres comme la définition du fauchard, les Étymologies dépendent simplement des Dialogues“ (136).

¹⁸ R. Godding, (Anm. 12/2): AnBoll 106 (1988) 212f. Dial 4, 41, 3 (SC 265, 148) zeigt Übereinstimmungen mit *De eccl. off.* 1, 18, 11–12 (PL 83, 757 AB).

¹⁹ P. Engelbert, (Anm. 12/1): EuA 64 (1988) 264.

²⁰ P.-P. Verbraken, (Anm. 12/5): RBen 98 (1988) 275: „Quant aux premiers manuscrits complets d'une œuvre de Grégoire, ..., ils n'apparaissent en général au plus tôt qu'au milieu du VIII^e siècle, c'est-à-dire un bon siècle et demi après la rédaction. Il n'en est pas autrement pour les Dialogues“. Exemplarischer Nachweis und analoge Struktur für Gregors Hoheliedkommentar: *ders.*, *La tradition manuscrite du commentaire de saint Grégoire sur le Cantique des Cantiques*: RBen 73 (1963) 277–288.

diktinischen Mönchtums, in dem er die Ausbreitung der benediktinischen Observanz zu Beginn des 8. Jahrhunderts mit dem späten Bekanntwerden der Dialoge im 7. und 8. Jahrhundert verbindet (PGD 186–295). Er untersucht die Entwicklung der monastischen Bewegung im Abendland und kann sie von einem „panbenediktinischen Mythos“ befreien, der immer mit den Dialogen in Verbindung gebracht wurde. Das lange Inkognito Benedikts von Nursia als der Zentralfigur der Dialoge in Liturgie und Kult bis in die 2. Hälfte des 7. Jahrhunderts ist ein „Testfall“, an dem sich für Clark die Nichtexistenz der Dialoge beweisen läßt. Das umstrittene Zitat der Benediktsregel in Gregors Kommentar zum 1. Königsbuch bewertet Clark als einen Einschub von mittelalterlicher Hand (PGD 200–221)²¹. Clark gelangen in diesem Kapitel einige Akzentverschiebungen, die traditionelle Auffassungen über die benediktinische Frühgeschichte korrigieren. Wahrscheinlich war es erst die spätere Expansion des benediktinischen Mönchtums, die die Dialoge zu dem bedeutenden Buch des Mittelalters gemacht haben, das zum Grundbestand jeder monastischen Bibliothek gehören sollte. Denn obwohl die *Regula Benedicti* schon als Mischregel im Merowingereich anfänglich befolgt wurde, lassen sich nur schwer frühe Spuren einer Kenntnis der Person des in den Dialogen gepriesenen Regelautors finden. Es waren nicht die Dialoge, die zur Ausbreitung der Benediktsregel beigetragen haben, sondern die benediktinische Bewegung hat diese Schrift zu ihrer literarischen Urkunde gemacht. Die weitere Forschung wird diese Umdeutungen der Ausbreitungsgeschichte der benediktinischen Observanz nicht umgehen können, ob diese neuen Beobachtungen jedoch eine Änderung des Abfassungsdatums der Dialoge nach sich ziehen müssen, bleibt fraglich.

Die Kritiker der pseudepigraphischen These schlagen bei der Festlegung des ersten Erscheinens differenzierte Datierungen vor. De Vogüé geht davon aus, daß nach Isidor von Sevilla auch in Jonas von Bobbio ein sicherer und gut datierbarer Zeuge ermittelt werden kann. Seine zwischen 639 und 642 verfaßte *Vita S. Columbani* ist sprachlich und inhaltlich von den Geschichten über den Tod aus dem 4. Buch der Dialoge abhängig²². Es ist das Verdienst von Robert Godding, neben hagiographischen Quellen auf einen Text des 7. Jahrhunderts aufmerksam gemacht zu haben, der in der langen Diskussion um die Mirakelgeschichten der Dialoge völlig unberücksichtigt blieb und sogar eine explizite Nennung Gregors beinhaltet: die Fredegarchronik²³. Der Finder glaubt „das älteste, explizite Zeugnis der Existenz der Dialoge“ gefunden zu haben; doch bleiben gerade die Datierungsfragen dieser Chronik in der kritischen Forschung zu stark diskutiert, um das schlagende Argument sein zu können, als das es ausgegeben wird. Für die Fredegarchronik werden verschiedene Autoren und auch verschiedene Redaktionsphasen zwischen 613/4, 642 und 658/9 angenommen. Es wird schwer sein, die Erwähnung der Dialoge in diesem Text genau zu datieren. Doch ergibt diese Entdeckung zusammen mit den anderen Beobachtungen ein Gesamtbild, das eine Korrektur der Datierungen Clarks nach sich ziehen muß: die Dialoge sind vor dem Tod Isidors im Jahre 636 in Spanien bekannt, um 640 in Gallien und höchstwahrscheinlich auch um diese Zeit im Frankenreich, sowie in Burgund und spätestens ab 670 in England.

In den Reaktionen auf seine Kritiker akzeptiert Clark die vorgebrachten Korrektu-

²¹ A. de Vogüé dagegen meint neben dem namenlosen Zitat (In Lib. I Reg. 4,70; *Gregorius Magnus*, In librum primum Regum, ed. P. Verbraken: CChr. SL 144, 330) mehrere Entlehnungen aus dem Text der Benediktsregel herausarbeiten zu können, die eine Vertrautheit Gregors mit dieser Mönchsregel beweisen: *Grégoire le Grand*, Commentaire sur le premier livre des Rois, Bd. 1, ed. A. de Vogüé (SC 351), Paris 1989, 113–116.

²² A. de Vogüé, La mort dans les monastères: Jonas de Bobbio et les ‚Dialogues‘ de Grégoire le Grand: *Mémorial Jean Gribomont (1920–1986)* = *Studia Ephemeridis Augustinianum* 27 (1988) 593–619; und *ders.*, (Anm. 12/6): RHE 83 (1988) 299f. Clark versucht mit wenig einsichtigen Argumenten eine umgekehrte Abhängigkeit zu postulieren: „... it was the Dialogist who borrowed his dramatic motives from Jonas, rather than vice versa“: *F. Clark* (Anm. 13/3): Aug. 30 (1990) 97–101; hier 100.

²³ R. Godding, (Anm. 12/2): AnBoll 106 (1988) 218–221; dagegen *F. Clark*, (Anm. 13/3): Aug. 30 (1990) 92f.

ren und konzidiert, „daß es vernünftig ist, den *terminus post quem* früher als 670 anzusetzen, um der Möglichkeit Rechnung zu tragen, daß einige Texte, die eine Kenntnis der Dialoge widerspiegeln, vom dritten Viertel oder sogar aus den mittleren Jahren des Jahrhunderts stammen können“²⁴. Diese *Retractationes* geschehen äußerst zögerlich, bildet doch diese Argumentationskette, die von der langen Unkenntnis der Dialoge ausgeht, sozusagen das Rückgrat der Theorie, daß Gregor die Dialoge nicht geschrieben hat. Geht Clark im zweiten Band seines Buche noch vom „Ende des 9. Jahrzehnts im 7. Jahrhundert“ (PGD 721) aus, so bedeutet das Zugeständnis einer Kenntnis der Dialoge in der Jahrhundertmitte schon einen Fortschritt, der aber hinter dem neuesten Erkenntnisstand zurückbleibt. Die exakteren Datierungen und Richtigstellungen bringen jedoch nicht näher zum Kern der Frage, ob die Dialoge eine authentische Schrift Gregors sind oder nicht. Es bleibt eine unüberbrückbare Lücke von mehreren Jahrzehnten, in denen die Dialoge im Dunkel der Geschichte bleiben – vielleicht auch mangels exakter historischer Dokumente bleiben müssen – und schon gar nicht direkt auf Gregor zurückgeführt werden können. Die Diskussion konzentriert sich aber v. a. auf zwei Zeugnisse, die die Dialoge direkt mit dem Mönchspapst in Verbindung bringen: der Brief an Maximian und das Zeugnis des Paterius.

3.2 Die Kronzeugen

Das bedeutendste Dokument, das psychologisch den einflußreichsten Einzelfaktor dargestellt hat, die Forscher über Jahrhunderte von der Authentizität der gregorianischen Dialoge zu überzeugen, ist sicherlich der Brief an Maximianus, den befreundeten früheren römischen Abt und jetzigen päpstlichen Vikar in Sizilien (PGD 65–92). Gregor bittet in dem auf Juli 593 datierten Schreiben um Nachrichten über einen Abt/Prior Nonnosus, da er auf Bitten seiner Mitbrüder eine Schrift über die Wunder der Väter in Italien verfassen will²⁵. Dieser Brief ist ein Haupthindernis für die Annahme, daß Papst Gregor die Dialoge nicht geschrieben hat, und Clark versucht eine elaborate Attacke gegen die Glaubwürdigkeit dieses Schreibens. Für ihn ist dieses Dokument eine Fälschung des Dialogisten, die später dem Briefregister des Papstes hinzugefügt wurde, um die Authentizität der gefälschten Dialoge zu beweisen; dafür werden v. a. stilistische Unterschiede verantwortlich gemacht (PGD 66). Die Wahrscheinlichkeit dieser Fälschungshypothese („supporting forgery“) wird abgemildert durch die Theorie, daß, wenn der Brief dennoch echt sein sollte, davon auszugehen ist, daß dieses Schreiben höchstens als Hinweis dafür angesehen werden könne, daß Gregor die Intention hatte, ein solches Werk über die Wunder der italischen Väter zu schreiben, wohingegen nichts dafür spreche, daß er es wirklich getan hat. Ebenso könnte der Brief dann dem späteren Fälscher als Inspiration für sein pseudepigraphisches Werk gedient haben. Gegen diese hypothetischen Annahmen wird von Paul Meyvaert vorgebracht, daß es wenig wahrscheinlich ist, daß der Dialogist als so genialer Fälscher seine Unterstützungsfälschung der Unmenge von unediertem Briefmaterial im quasi unzugänglichen Archiv deponiert hat, wo er keine Gewißheit haben konnte, daß der Brief jemals gelesen, kopiert bzw. rezipiert wird. Wahrscheinlicher ist, daß in der ursprünglichen Sammlung der Korrespondenz Gregors mehrere vergleichbare Schreiben existierten, in denen der Papst nach Wunderberichten forschte, die aber in der auf uns gekommenen Auswahl der Briefe nicht mehr vorhanden sind. Ebenfalls hätte ein Fälscher auf die orthographische Richtigkeit seiner Angaben geachtet, während in unserem Fall die Orts- und Amtsbezeichnungen differieren. Eine Erklärung dafür ist, daß sich Gregor nach einem Mönch und einem Ort erkundigt, den er vom Hörensagen ungefähr kennt, während er

²⁴ F. Clark, (Anm. 13/3): Aug. 30 (1990) 90; ebenso in: *ders.*, (Anm. 13/2): JEH 40 (1989) 326 und *ders.*, (Anm. 13/1): HeyJ 30 (1989) 265.

²⁵ Ep. 3, 50 ad Maximianum: *Gregorius Magnus*, *Registrum Epistularum*, ed. D. Norberg: CChr.SL 140, 195 f: „... aliqua de miraculis patrum, quae in Italia facta audivimus, sub brevitate scribere“. In der traditionellen Deutung wurde dieses geplante Werk als die Dialoge angesehen, in denen Berichte über den genannten Abt Nonnosus zu finden sind: Dial. 1,7 (SC 260, 64–70).

in der Fassung der Dialoge aufgrund der Informationen die richtigen die Namen benutzt²⁶. Clark bleibt bei seiner Behauptung, daß ganz gleich wie beeindruckend das Zeugnis dieses Briefes auf den ersten Blick sein mag, er als „sonderbar anormal im Blick auf die vollständige Stille betreffs der Existenz der Dialoge in allen zeitgenössischen Nachrichten über sein Pontifikat und seiner literarischen Aktivitäten gesehen werden muß“²⁷.

Das zweite Zeugnis, das die Dialoge in der bisherigen Diskussion als authentisches Werk Gregors, das schon zu seinen Lebzeiten existierte, ausgewiesen hat, ist ein Florilegium von Schrifterklärungen nach den biblischen Büchern geordnet aus den Opera des Papstes von seinem engsten Mitarbeiter Paterius, der im Streit um die Dialoge eine Schlüsselposition einnimmt (PGD 94–100); Paterius unterteilte seinen *Liber testimoniorum* in drei Bände, wovon nur der erste mit alttestamentlichen Bibelerklärungen auf uns gekommen ist, in dem sich die einzelnen *Testimonia* mit Fundortangabe und Kurztitel befinden²⁸. Paterius überschreibt zweimal ein exegetisches Zeugnis mit dem Lemma „*codex dialogorum*“, und eine dritte Entlehnung aus den Dialogen bleibt unangekündigt, da er hier zwei Auslegungen aus den *Moralia* und den Dialogen zu einem *testimonium* „amalgamiert“ und nur eine Quelle angibt²⁹. Diese vermeintlichen Beweise für die Existenz der Dialoge versucht Clark abzuschütteln, indem er anführt, daß die Sammlung des Paterius frühestens erst nach dem Tod des Papstes angefertigt wurde (PGD 96). Zum anderen behauptet er, daß die Zeugnisse aus dem gleichen unveröffentlichten Archivmaterial authentischer Gregorschriften entlehnt wurden, aus dem auch der Dialogist seine Informationen bezog, oder es wird spekuliert, ob die Lemmata nicht von späterer Hand hinzugefügt wurden³⁰. Für Clark bleiben diese beiden erstklassigen Dokumente nur „*prima facie* presumptions“, die mit den Beobachtungen der internen Kritik zusammengesesehen zur gegenteiligen These führen, daß Gregor die Dialoge nicht geschrieben haben kann³¹.

Eine weitere Sammlung gregorianischer Fragmente in dem theologischen Florilegium des Abtes Tajo von Saragossa (PGD 100–104), der eigens nach Rom reiste, um Gregorschriften zu kopieren, kann an dieser Stelle nicht besprochen werden. Clark konzidiert in seiner Reaktion auf die kritischen Einwände, wenn auch nur in einer Fußnote, daß Tajo die Anthologie des Paterius gekannt haben muß³². Daraus kann gefolgert werden, daß auch die Dialoge als authentisch gregorianisches Werk existierten.

4. Die interne Kritik Clarks und Gründe für die Authentizität

Clarks Studie gibt an keiner Stelle vor, unparteiisch zu sein, da die pseudepigraphische Grundthese als Ausgangspunkt der Untersuchung von Anfang an klar ist. Sie bemüht sich aber um eine objektive Vorgehensweise, diese Daten zu untermauern. In der übergroßen Fülle des bearbeiteten Materials werden alle Zeugnisse jedoch so interpretiert, daß sie die These Clarks unterstützen, so daß der Leser den Eindruck erhält, es fehle an der für den Historiker unerläßlichen *amour desinteressé*. Für den neutralen Beobachter sind die an den entscheidenden Punkten immer hypothetischer werdenden Einwände und Suggestivschlüsse zuweilen schwer nachvollziehbar. Nachdem Clark die Zeugnisse aus dem Bereich äußerer Kritik, die Gregor als Autor der Dialoge bisher

²⁶ P. Meyvaert, (Anm. 12/3): JEH 39 (1988) 346 f.

²⁷ F. Clark, (Anm. 13/3): Aug. 30 (1990) 86.

²⁸ Paterius, *Liber testimoniorum*, PL 79, 683–1135; kritische Edition Jan. 1990 als „im Druck“ angekündigt: ed. R. Vander Plaetse, CChr. SL 145 A.

²⁹ Es handelt sich um die Stelle: Paterius, In Num 4 (PL 79, 763 A), wo Mor 23, 21 und Dial 2, 2, 3–4 verbunden werden. A. de Vogüé, (Anm. 12/6): 83 (1988) 303f; dagegen PGD, 466–469.

³⁰ F. Clark, (Anm. 13/1): HeyJ 30 (1989) 263 und *ders.*, (Anm. 13/2): JEH 40 (1989) 336.

³¹ F. Clark, (Anm. 13/4): *Comunicazione* auf dem int. Kongreß in Rom am 11. 5. 1990; Veröffentlichung angekündigt.

³² F. Clark, (Anm. 13/1): HeyJ 30 (1989) 271, Anm. 19.

ausgewiesen haben, im ersten Band aus dem Weg geräumt hat, gibt er im folgenden „den Schlüssel“ zur Analyse der Dialoge als Werk eines anonymen Fälschers.

4.1. Die authentischen Gregorpassagen in den Dialogen

Der Autor bedeutender bibeltheologischer Werke und der erfolgreiche Kirchenorganisator ist nach Meinung Clarks eines solchen Machwerkes wie der Dialoge, das als „subchristian“ bezeichnet wird, nicht würdig. Die vier Bücher der Dialoge sind das Werk des „Dialogisten“, der unter den klerikal-funktionären der römischen Kurie dingfest gemacht werden kann (PGD 731). Er hat mit seiner lebhaften Phantasie, seiner Vorliebe für sentimentale Heiligenviten und seiner Hochschätzung monastischer Lebensformen die Dialoge zu einem geschickten Konglomerat („patchwork“) aus genuinen Gregorpassagen und eigenen primitiveren Mirakelgeschichten zusammengesetzt. Als Mitglied der päpstlichen Kurie hatte der „Dialogist“ Zugang zum Lateranarchiv, wo die Schriften und die z. T. unveröffentlichten Arbeiten Gregors aufbewahrt wurden. Für Clark nimmt diese Fundgrube („store“ of Gregorian literary remains) unzweifelbar authentischer Gregorpassagen eine große Bedeutung ein, da nur so die den Dialogen eingefügten Gregorstellen („Inserted Gregorian Passages“; abgekürzt: „IGPs“) erklärbar werden (PGD 411–430). Im reproduzierten Text der Dialoge glaubt Clark 80 solcher authentischer Passagen herausfiltern zu können, die er durch Unterstreichungen hervorhebt (PGD 298–410). In vier zentralen Kapiteln diskutiert er jede eingefügte Gregorstelle in ihrem Textzusammenhang und macht darauf aufmerksam, wie sie sich in Vokabular, Stil und gedanklicher Stringenz vom Werk des Dialogisten unterscheidet und zur Schlußfolgerung führt, daß der Autor der Dialoge nicht Gregor der Große gewesen sein kann. Diese aufwendige Einzelanalyse der internen Kritik ist für den Leser eine mühsame Herausforderung, der er sich stellen muß, um das Anliegen der Untersuchung zu verstehen. In den Reaktionen auf seine Kritiker bedauert Clark sehr, daß sich die Angriffspunkte seiner Opponenten v. a. auf die externe Kritik beschränken³³. Doch muß hier eingeräumt werden, daß ein Eingehen auf diese Analyse der „IGPs“ nur sehr schwer möglich ist, da sie an einen „*Deus ex machina*“ zur Lösung unangenehmer Verwicklungen erinnern, und es keine Frage gibt, die durch dieses Vorgehen unbeantwortet bleibt³⁴.

4.2 Gregors Konzeption der Wunder als ‚Zeichen der Heiligkeit‘

Einer der zentralen Einwände der internen Kritik Clarks gegen die Dialoge sind die Gegensätze („contrasts“), die sich für ihn in Charakter, Grundhaltung und Lehre dieses Werkes im Vergleich mit den anderen Schriften Gregors zeigen (PGD 628–658). Neben der ungewohnten Überheblichkeit Gregors gegenüber seinem Dialogpartner und dem Vorwurf der mangelnden gedanklichen Stringenz zielt die Hauptkritik Clarks auf die Wundersucht, die das ganze Gespräch durchzieht und die er nicht mit den Wunderbrichten der anderen Schriften in Einklang bringen kann. Die Mirakel der Dialoge sind nach Clark verschieden von den gelegentlichen Wundererzählungen im sonstigen Œuvre, da ihnen der pastorale und moralische Impuls zur Umkehr fehle. Die bizarren und naiven Wunder der Dialoge sind nicht die *exempla* der übrigen Schriften Gregors; Clark analysiert zwischen ihnen „a substantial difference“ (PGD 635). Die Beobachtungen Clarks haben ihre Berechtigung, denn verschiedene Akzentuierungen und Inkonsistenzen lassen sich nicht leugnen; doch sind seine Schlußfolgerungen stellenweise sehr gewagt.

Wunder sind ein wichtiger Bestandteil der spirituellen Weltsicht Gregors, auch au-

³³ F. Clark, (Anm. 13/3): Aug. 30 (1990) 80f.

³⁴ P. Engelbert, (Anm. 12/1): EuA 64 (1988) 260. A. de Vogüé, (Anm. 12/6) kommentiert diese Kapitel: „Disons seulement que ces quatre chapitres nous paraissent les plus faibles de l'ouvrage. Juste ou non, la critique externe de Clark mérite d'être prise en considération, mais sa critique interne est sans valeur“: RHE 83 (1988) 331.

ßerhalb der Dialoge³⁵. Analog zu der sich im Laufe seines Lebens ändernden Konzeption von Wundern bei seinem allgegenwärtigen Vorbild Augustin, läßt sich auch bei Gregor eine Modifizierung in der Betrachtung von Wundern beobachten. Bei Gregor findet sich – wie beim frühen Augustin – die Annahme, daß die Zeit der neutestamentlichen Wunder zu einem Ende gekommen ist, da die Welt zum Glauben gekommen ist und niemand mehr zur Kirche bekehrt werden muß³⁶. Doch obwohl keine Wunder mehr als Mittel der Evangelisation gefordert sind, geschehen sie jetzt zur Zeit Gregors als Hilfe zur *conversio*. Gregor rechnet auch außerhalb der Dialoge mit Wundern, das zeigen seine Briefe, in denen er auf übernatürliche Geschehnisse hinweist oder Reliquien mitschickt, um solche zu wirken³⁷. Wunder sind für Gregor kein Problem; doch unterstreichen seine exegetischen Werke, daß „die Verdienste guter Taten“ und die Tugenden wichtiger sind als äußere Zeichen³⁸. In den Dialogen erklärt derselbe Autor seinem Gesprächspartner, daß Wunder verblasen im Vergleich mit einem tugendhaften Leben eines „*Vir Dei*“ und daß das Verdienst nicht in den Wundern zu suchen ist, sondern in der gelebten *conversio*: „*vita et non signa quaerenda sunt.*“³⁹ Die Wunder sind nur die äußere Seite der inneren Heiligkeit („*ostensio sanctitatis*“), deren höchster Inhalt in der Imitatio Christi liegt⁴⁰. Mehr noch als Hagiograph, der Wundergeschichten erzählt, ist Gregor in den Dialogen der gleiche spirituelle Autor und Moralist, der die äußeren Phänomene im Kontext ihrer inneren Realität betrachtet. Wie in den übrigen Schriften prägt ihn in den Dialogen die gleiche Grundhaltung eines pastoralen Schriftstellers, dem es um die Bekehrung seiner Hörer zu einer christlichen Lebensführung in seiner kontemplativ-aktiven Interpretation geht⁴¹. Clarks Unterscheidungen zwischen den Mirakeln der Dialoge und den pastoral-ethisch ausgerichteten Wunderberichten der sonstigen Schriften ist artifizuell und beachtet nicht die wirklichen Inkonsistenzen der Dialoge, wie die ambivalente Definition von *virtus*, die einmal Tugend im Sinne moralischer Leistung, dann Wunder, die passiv geschehen, bezeichnet⁴².

Wundererzählungen gehören als eigene Gattung in die späntike christliche Literatur, und erst durch die einseitige, mittelalterliche Konzentration auf das Spektakuläre bzw. durch die neuzeitliche, aufgeklärte Kritik sind sie zum Fremdkörper geworden⁴³. Die Dialoge sind trotz der Quantität der Wunderberichte kein aretalogisches Mirakelbuch, als das es Clark ausgeben möchte, sondern sie zielen wie alle Werke Gregors auf

³⁵ W. D. McCready, *Signs of sanctity. Miracles in the thought of Gregory the Great* (STPIMS 91), Toronto 1989.

³⁶ Hom. in Ev. 1, 4, 3 (PL 76, 1090f); *Augustinus*, *De util. cred.* 14, 32 (CSEL 25/1, ed. I. Zycha, 40f.).

³⁷ Ep. 1, 25 ad Anastasium (CChr. SL 140, 33f); Ep. 7, 34 ad Domnicam (CChr. SL 140, 497f.).

³⁸ *Gregorius Magnus*, *Moralia* in Iob 27, 18, 36, ed. M. Adriaen: CChr. SL 143 B, 1358; vgl. ders., *Homiliae* in Hiezechiele 2, 3, 23, ed. M. Adriaen: CChr. SL 142, 254f.

³⁹ Dial. 1, 12, 6 (SC 260, 118): „Das Leben und nicht die Wunderzeichen muß man suchen“.

⁴⁰ W. D. McCready, (Anm. 35), 65.

⁴¹ Wunder sind die äußeren Zeichen der Gnadenlehre Gregors: Hom. in Hiez. 2, 5, 22 (CChr. SL 142, 291–293) und Hom. in Ev. 30, 10 (PL 76, 1226f.). C. Dagens, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Paris 1977. Das Ziel der Wunderberichte ist nach Dagens: „à progresser sur le chemin de l'intériorité, en méditant ces exempla de sainteté“ 230; zur Einordnung der Dialoge (228–233; 242). Die internalistische Sicht Dagens' wird korrigiert von S. Boesch-Gajano, *La proposta agiografica dei 'Dialogi' di Gregorio Magno*: *StMed* 21 (1980) 623–664; besonders 636–649 und Anm. 98 mit Belegstellen.

⁴² W. D. McCready, (Anm. 35) macht auf unterschiedliche Konzepte von *virtus* (91) und Brüchen im Perfectioideal (85) innerhalb der Dialoge aufmerksam, geht aber von der Authentizität des Werkes aus.

⁴³ Augustins geschichtsphilosophische Ausführungen im letzten Buch von *De civitate Dei* 22, 8 (CChr. SL 48, ed. B. Dombart – A. Kalb, 815–927) werden gleichfalls von apologetischen Wundererzählungen ‚unterbrochen‘. Erst recht ist antike ‚Biographie‘ ohne Wunder undenkbar; vgl. Mönchsgeschichten des Hieronymus, die *Vita Martini* des Sulpicius Severus.

die Kennzeichnung gottwohlgefälligen Lebens der Tugenden: Wunder sind das „*bonae vitae testimonium*“⁴⁴.

4.3 Die exegetische Methode Gregors: Schlüssel zum Verständnis der Dialoge

Der Wunderbegriff Gregors läßt sich am besten vor dem Hintergrund seines Umgangs mit der Schrift erklären. Robert Gillet, der die These Clarks positiv aufgenommen hat, macht auf die verminderte Rolle der Bibel in den Dialogen gegenüber den anderen Schriften aufmerksam⁴⁵. Der Text der Dialoge setzt sich mit diesem Einwand auseinander, wenn der Gesprächspartner Petrus fragt, ob ein volkstümlicheres Erzählwerk, wie Gregor es in den Dialogen konzipiert, nicht der Exegese abträglich sei. Der Prolog gibt eine Antwort: „Es sind viele, die mehr durch *exempla* als durch *praedica-menta* zur Liebe des himmlischen Vaterlandes entflammt werden“⁴⁶. Die implizit strukturgebende Theorie des gesamten Œuvres geht davon aus, daß das Ziel der Exegese und der Wundererzählungen das gleiche ist: *Virtus* als Erfüllung des Willens Gottes sowohl in der Schrift als auch in der *Vita* des Gerechten auszuweisen. Das Erzählen einer *vita iusti* ist für Gregor ein Stück Exegese⁴⁷.

Der Schrifttheologe Gregor wendet sich im Laufe seines Lebens immer mehr dem konkreten und aktuellen Wunder zu, das für ihn die Kontinuität seiner Tage mit der apostolischen Zeit bezeichnet und dem er aus pastoralen Gründen einen Vorrang einräumt, „weil die Herzen der Zuhörer mehr durch *exempla* zur Gottes- und Nächstenliebe angeregt werden ... soll man Wunder erzählen“⁴⁸. Das Schriftstudium zeigt den Weg der Tugend, die hagiographisch gestalteten Viten machen deutlich wie die *virtus* gelebt und bewahrt werden kann.

„In den Worten der Heiligen Schriften, liebe Brüder, ist zuerst die Wahrheit der Geschichte (*veritas historiae*) zu beachten und danach das geistliche Verständnis der Allegorie. Dann nämlich wird die Frucht der Allegorie angenehm genossen, wenn sie zuvor in der Wurzel der Wahrheit durch die Geschichte grundgelegt wurde“, definiert Gregor sein exegetisches Programm zwischen historischer Auslegung und Allegorese in den Evangelienhomilien⁴⁹. Der geschichtliche Sinn ist die Basis für die geistliche Auslegung. Die Dialoge sind in ihrer Gesamtheit ein Opus mit dem Schwerpunkt auf die *Historia*, das für Mönche verfaßt wurde, die als Hörer des Wortes der Bibel geschult sind. Im monastischen Lebenskontext sind die Dialoge konzipiert als eine weniger fordernde Abwechslung und Konkretisierung der anstrengenderen Schriftkommentare. Gregor selbst sah ihren beschränkten Wert neben dem Schriftstudium deutlicher als die begeisterte Rezeptionsgeschichte dieser Schrift. Er hat darauf hingewiesen, daß die Wunder nur in Zusammenhang mit der geistlichen Exegese ‚sättigen‘⁵⁰. Seinen biblischen Schriften möchte Gregor theoretisch drei Schriftsinne zugrunde legen (historisch, allegorisch u. moralisch), doch wird die Auslegung der *Historia* in den *Moralia* z. B. schon

⁴⁴ Dial. 1, 12, 6 (SC 260, 118). Der Zusammenhang zwischen Wundern und Tugenden wurde im Laufe der Geschichte der Dialoge bis Clark oft übergangen, während er im Kontext des gregorianischen Gesamtwerkes immer präsent bleibt.

⁴⁵ R. Gillet, (Anm. 14): DHGE 21 (1986) 1409.

⁴⁶ Dial. 1, Prol. 9 (SC 260, 16); vgl. dazu S. Boesch-Gajano, ‚Narratio‘ e ‚expositio‘ nei Dialoghi di Gregorio Magno: Bullettino dell'Istituto Storico per il Medio Evo e Archivio Muratoriano: 88 (1979) 1–33.

⁴⁷ M. Puzicha, ‚Vita iusti‘ (Dial. 2, 2). Grundstrukturen altkirchlicher Hagiographie bei Gregor dem Großen: Pietas. Festschrift für B. Kötting, hrsg. v. E. Dassmann u. K. S. Frank (JAC.E 8) 1980, 284–312; hier 288.

⁴⁸ Hom. in Ev. 39, 10 (PL 76, 1300); vgl. Hom. in Hiez. 10, 37 (CChr. SL 142, 163).

⁴⁹ Hom. in Ev. 2, 40 (PL 76, 1302 A); vgl. Mor., praef. 10, 21 (CChr. SL 143, 24); Mor. 22, 4, 7 (CChr. SL 143 A, 1096).

⁵⁰ Paterius, Fragmenta a Paterio Gregorii Magni Homiliis in Hiezechielem adscripta, Fragmentum IX: CChr. SL 142, 422: „Quia non debemus de historia exemplo, sed de spiritalis intellectus sensibus satiari“.

ab dem 4. Buch zugunsten des geistig-geistlichen Sinnes aufgegeben. Gregor bleibt sich dieser Vereinseitigung bewußt. Die Dialoge sind in Umkehrung der *Moralia* nur der erste Schritt auf dem Weg zum eigentlichen Ziel der spirituell-kontemplativen Auslegung der Existenz.

Gregor atmet das geistige Klima seiner spätantiken Umwelt, in der alles zum Zeichen geworden ist, und die Dialoge entstehen in einer Atmosphäre, in der alles Säkulare weitgehend fehlt oder unbedeutend geworden ist⁵¹. Die noch bei Augustin deutliche Unterscheidung zwischen profaner Welt und dem Bereich des Heiligen, dessen Archetyp die Heilige Schrift darstellt, ist verschwunden. Gregor lebt in der Welt der Bibel. Indem er die Wundertaten zeitgenössischer Heiliger erzählt, fügt er dem Evangelium eine neue, aktuelle Seite hinzu⁵². Die Welt ist für ihn zu einer sakramentalen Allegorie geworden, die es wie die Bücher der Schrift auszulegen gilt. Auch die Wirklichkeit ist für ihn zum biblischen Buch geworden, und Gregor glaubt, daß er seine exegetische Methode auf die Realität wie auf die Schrift anwenden kann: von der äußeren Tatsache zum inneren, geistlichen Verstehen. Dieses geschichtsphilosophische Selbstverständnis und seine eschatologische Endzeiterwartung sind der Kontext, in dem die Wunder der Dialoge interpretiert werden müssen, um die Aporien zu vermeiden, die Clark zur These bringen, daß die Dialoge dem sonstigen Werk Gregors widersprechen.

5. Die Dialoge keine Fälschung, sondern eine Bearbeitung gregorianischen Materials

Die Selbsteinschätzung Gregors, daß die Dialoge nur ein anfänglicher Schritt auf dem Weg der geistlichen Vollkommenheit sind, kann der Grund dafür sein, daß er die Schrift zunächst nicht veröffentlicht hat. Aus einem 597 datierten Brief an die Kaiserschwester Theoctista mit einem Zitat aus den Dialogen ohne Stellenangabe kann geschlossen werden, daß die Dialoge zu diesem Zeitpunkt noch nicht veröffentlicht waren⁵³. Meyvaert macht darauf aufmerksam, daß Publikation für Gregor – gemäß der antiken Vorstellung – bedeutet, die Schrift mit einem Widmungsbrief zu versehen und dem Widmungsträger zu übersenden als Zeichen, daß er sie selbst veröffentlicht hat⁵⁴. Da den Dialogen anders als den *Moralia*, den Evangelien- bzw. den Ezechielhomilien und der Pastoralregel kein Dedikationsbrief vorangestellt ist und sie nur durch eine grob ausformulierte Einleitung eröffnet werden, legt Meyvaert in seiner Erwiderung auf Clark dar, daß die Dialoge zwar von Gregor verfaßt sind, aber vom Autor von einer Veröffentlichung zurückgehalten wurden⁵⁵.

Gregor hat die Dialoge zunächst sicher zurückgehalten, da er seine Demut nicht durch die Veröffentlichung eines Bestsellers gefährden wollte. Überhaupt kommentiert Gregor seine Werke mit literarischen Topoi von Understatement und Minderwertigkeit, die ihm zu Unrecht den Ruf eines Autors, der Stil und Bildung ablehnt, eingebracht haben. So versagt er z. B. seine Zustimmung zur Verlesung der *Moralia* im öffentlichen Gottesdienst und ist nicht erfreut über die Übersetzung seiner Pastoralregel ins Griechische⁵⁶. Seine Schriften sind für den beschränkten Kreis der asketisch lebenden Mönche und Nonnen bestimmt, und nur schwer kann er einer größeren Öffentlichkeit zustimmen. Unterstützung erhält die These, daß Gregor seinen eigenen literarischen Werken distanzierend gegenüberstand durch die Umstände, die von der Veröffentlichung der Ezechielhomilien bekannt sind. Diese Predigten über den Pro-

⁵¹ R. A. Markus, *The sacred and the secular. From Augustine to Gregory the Great*: JThS NS 36 (1985) 84–96; hier 92.

⁵² B. Smalley, *Historians in the Middle Ages*, London 1974, 63.

⁵³ Ep. 7, 23 ad Theoctistam (CChr. SL 140A, 474–478); zitiert fast wörtlich Dial. 3, 34, 1–4 (SC 260, 400–402). Auch Paterius kopiert diese Passage für sein *Liber testimoniorum* (PL 76, 783D–785A). Vgl. dazu Clark, der diese Stelle als IGP 39 behandelt (PGD 512–517).

⁵⁴ P. Meyvaert, (Anm. 12/3): JEH 39 (1988) 372 f.

⁵⁵ P. Meyvaert in: F. Clark, (Anm. 13/2): JEH 40 (1989) 344 f.

⁵⁶ Ep. 12, 6 ad Iohannem (CChr. SL 140A, 974–977).

pheten wurden 592/3 im Lateran gehalten, wurden erst acht Jahre später und nur „auf Drängen seiner Brüder“ zur Veröffentlichung überarbeitet⁵⁷. Letztlich übergibt er nur unwillig die Auslegungen einer größeren Öffentlichkeit. Hier läßt sich die gleiche paradoxe, komplementäre Grundhaltung beobachten, die den Mönch Gregor vor dem Bischofsamt zurückschrecken läßt, wofür er dann aber doch sein Klosterleben aufgibt und sich mit ganzem Engagement dem Kirchendienst widmet⁵⁸. Meyvaert hat Recht, wenn er das Rätsel der Dialoge mit dem Enigma der Persönlichkeit Gregors in Verbindung bringt⁵⁹.

Der Gregor der Dialoge ist identisch mit dem Gregor der *Moralia*. Während im Ijobkommentar und den anderen Schriften verstärkt der geistliche Sinn der Exegese angewandt wird, so sind die Dialoge umgekehrt die Konzentration auf den buchstäblichen Schriftsinn der Geschichte. Weil Gregor um die ‚historische‘ Einseitigkeit der Dialoge wußte, hielt er sie zurück, war doch das Ziel die geistliche Auslegung von Bibel und Leben. Vielleicht aber hat er dem Drängen seiner Brüder aus pastoralem Empfinden nachgegeben und ließ – analog zur späteren Bearbeitung der Ezechielhomilien – das gesammelte Material von zweiter Hand edieren, da er in den letzten Jahren seines Pontifikates kränklich war. Es ist denkbar, daß er diese Arbeit einem seiner vertrauten Mitarbeiter übergeben hat, evtl. seinem Notar Paterius, dem Diakon Petrus oder einem anderen kurialen Beamten. Dieser hypothetische Lösungsvorschlag könnte theologische Inkonsistenzen und historische Brüche erklären, die in der Tat zwischen den authentischen Werken und den Dialogen bestehen (PGD 643–652) und schwerer wiegen als viele Kritiker zugeben. In ihrer Grundsubstanz und ihrer kunstvollen Struktur, bleiben die Dialoge, wie es interne und externe Gesichtspunkte zeigen, ein Werk Gregors des Großen, der im Äußeren der Wunderberichte die innere Heiligkeit sucht, die Zentrum seines exegetischen Werkes sind. Gregor bleibt immer der Hirte und Lehrer. Auch in der trivialsten Wundergeschichte ist sein pädagogischer Ansatz zu erkennen, vom Buchstaben der Geschichte zum Geist des Lebens zu gelangen. Dieses Leben beginnt mit der *conversio* und findet seine Vollendung durch ein Leben im Geist, was exemplarisch die *Vita Benedikts* darstellt⁶⁰.

⁵⁷ Hom. in Hiez., ep. dedic. ad Marinianum (CChr. SL 142, 3). Gregor informiert in diesem Brief über sein Vorgehen bei der Publikation.

⁵⁸ C. Straw, *Gregory the Great. Perfection in imperfection*, Berkeley u. a. 1988. Straw stellt überzeugend das Strukturprinzip der Persönlichkeit und der Werke Gregors heraus: Eine dialektische paradoxe Komplementarität, die deutlich wird in seiner Haltung zu Antithesen wie Geist und Fleisch, Kontemplation und Aktion, etc.; vgl. v. a. Skizze, 258.

⁵⁹ P. Meyvaert, (Anm. 12/3): JEH 39 (1988) 381.

⁶⁰ G. Zevini, *L'intelligenza spirituale della Scrittura in Gregorio Magno: Parola e spirito* = Festschrift. Studi in onore di S. Cipriani, hrsg. v. C. Casale Marcheselli, Bd. 1. Brescia 1982, 867–915; hier 885.