

Gregor der Große und der mittelalterliche Episkopat

Von Heinz Hürten

Der überragende Einfluß Papst Gregors I. auf das Geistesleben des Mittelalters ist unbestritten. Uns Heutigen erscheint freilich die starke Wirkung, die von seinen Schriften fast ein Jahrtausend hindurch ausgegangen ist, schwer verständlich. Zu stark erkennen wir seine geistige Abhängigkeit von Augustin, als daß uns eine Beschäftigung mit seinen Werken um ihrer selbst willen lohnend erscheinen könnte; ganz abgesehen davon, daß Stil und Form seiner Hauptwerke, der *Moralia* und der *Dialoge*, unserm gewandelten Geschmack kaum mehr genießbar sind. Gregor hat selbst den Abstand gespürt, der ihn von seinem Meister Augustin trennt, und in nobler Selbstbescheidung sein eigenes Werk als „Kleie“ bezeichnet, das sich mit dem „feinen Weizenmehl“ Augustins nicht vergleichen könne.¹ Mit Recht ist aber darauf hingewiesen worden, daß man „die wahre Bedeutung seiner Werke nicht auf abstrakt kulturellem oder literarischem Gebiet“ suchen darf.² Gerade seine „grobe Ausmahlung“ der augustiniischen Theologie war „für die folgenden Jahrhunderte primitiver Geistigkeit des jungen germanischen Volkstums die schlichte theologische Kost . . ., die es allein verarbeiten konnte. So ist Gregor der Große mit Recht von dieser frühmittelalterlichen Nachwelt dem Dreigestirn der großen abendländischen Väter, Ambrosius, Hieronymus, Augustin, als vierter ‚doctor ecclesiae‘ angereicht worden. In der Tat war er der eigentliche theologische Lehrmeister dieser Jahrhunderte, der höchste Gipfel, den ihr geistiger Blick zu erreichen vermochte.“³

Wenn Gregor auch niemals den Einfluß Augustins übertraf, und Beda Venerabilis ihm in seiner Wirkung auf das frühe Mittelalter nicht viel nachsteht, so hat Gregor doch auf einem, wenn auch begrenzten Gebiet fast als die einzige Autorität gelten können, in dem er zugleich auch das persönlichste und selbständigste seiner Bücher geschrieben hat: in der Lehre von der Verwaltung des Bischofsamtes. Seine kleine Schrift „*Regula pastoralis*“ findet bei den lateinischen Kirchenvätern, aber auch in der mittelalterlichen Literatur keine Parallele.

¹ ep. X 16 (MG *Epistolae* 2, S. 251 f.).

² Giorgio Falco, *Geist des Mittelalters. Kirche, Kultur, Staat. (La santa repubblica romana, dt.)* Frankfurt/M. 1958. S. 105.

³ Erich Caspar, *Geschichte des Papsttums* 2 (Tübingen 1933) S. 401.

Die Frage, wie ein Bischof Leben und Amt führen soll, scheint im Mittelalter selten gestellt worden zu sein. Dies erscheint uns heute umso erstaunlicher, als Amt und Lebensführung des Bischofs im Mittelalter durch die Entwicklung zum geistlichen Fürstentum Züge annahmen, die auch den Zeitgenossen nicht immer als selbstverständliche Ausprägung des geistlichen Amtscharakters erschienen.⁴ Dennoch ist, soweit wir sehen, der Versuch unterblieben, eine bischöfliche Standesethik zu entwickeln, die geistliche und weltliche Aufgaben des fürstlichen Bischofs einander zuzuordnen versucht hätte. Der Gedanke einer für die einzelnen Stände eigens entfalteten Ethik ist dem Mittelalter ja keineswegs fremd; Anleitungen zum rechten Leben, wie es der Stand des einzelnen jeweils verlangt, machen einen großen Teil der religiös-praktischen Literatur des Mittelalters aus.⁵ Die naheliegende Vermutung, in der Fülle dieser sog. „Spiegel“ eine verbreitete Darstellung der bischöflichen Standespflichten zu finden, geht jedoch fehl. Es gibt keine Abhandlung über die Tugenden und Pflichten eines Bischofs, die sich dem „Speculum virginum“ oder dem Traktat des Aegidius Romanus „De regimine principum“⁶ an die Seite stellen ließe. Es fehlt allerdings nicht an Ansätzen. Philipp von Harvenngt, Abt von Bonne Esperance, entwirft in seinen Briefen an Rainald von Dassel⁷ ein Idealbild des Bischofs, und der eine oder andere Katalog aus einer mittelalterlichen Bibliothek verzeichnet ein uns jetzt unbekanntes „Speculum episcoporum“.⁸ Der Fortschritt in der Edition der „Mittelalterlichen Bibliothekskataloge“ und eine planmäßige Handschriftensuche können vielleicht unsere Kenntnis in Zukunft noch erweitern; doch wird man jetzt schon sagen dürfen: Eine große und weit verbreitete Abhandlung über das Ideal bischöflichen Lebens und Wirkens ist im Mittelalter nicht gelungen. Auch der bedeutendste theologische Lehrer der Zeit, Thomas von Aquin, bleibt in dieser Fragestellung unergiebig. Für ihn stehen Probleme im Vordergrund, wie die, ob der Stand der Religiösen vollkommener sei als der der Bischöfe; ob es erlaubt sei, dieses Amt anzustreben; ob der Bischof es aufgeben dürfe, um in

⁴ Vgl. Ruotgers Vita Brunonis, Kap. 23 (MG SS rer. Germ. N. S. 10., S. 23 f.) und Widukind von Corvey, Sachsengeschichte, 1. Buch, Kap. 31 (MG SS rer. Germ. in us. schol., S. 43 f.).

⁵ Einen guten Überblick bietet Matthäus Bernards, *Speculum virginum* (Köln-Graz 1954) S. 1–6. Für die Fürstenspiegel: Wilhelm Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späteren Mittelalters* (Schriftenreihe des Reichsinstitutes f. ält. dt. Geschichtskunde 2. Stuttgart 1938. Unveränderter Nachdruck 1952). – Der zwischen 1500 und 1504 zusammengestellte Katalog des Klosters Tegernsee führt unter dem Stichwort „Speculum“ 73 Titel auf, „manchmal allerdings einen Titel wiederholend“; abgedruckt bei Paul Lehmann, *Mittelalterliche Büchertitel II* (SB. d. Bayr. Ak. d. Wiss. Phil.-Hist. Kl. 1953, 3. Abh.) S. 41–44.

⁶ Vgl. Bernards S. 12 u. Berges S. 320–328.

⁷ ep. 13. 19. MPL 203, Sp. 97 ff. 160 ff.

⁸ Der Katalog der Kartause Salvatorberg (1470–1510) verzeichnet unter 39: „De vita episcoporum. Speculum episcoporum.“ *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*, hrsg. v. d. Bayr. Ak. d. Wiss. 2 (München 1928) S. 258. Bernards verweist S. 4 auf den Kartäuserprior Jakob von Gruitrode († 1472), der je einen Spiegel für Prälaten, Untergebene, Priester und Weltleute geschrieben hat. Ein „Speculum prelatorum, subditorum, sacerdotum, secularium, penitencie et agonizantis“ enthält auch der Anm. 5 genannte Katalog.

einen Orden einzutreten, und ähnliches mehr.⁹ Von einer detaillierten Anweisung zur Amts- und Lebensführung ist hier ebensowenig die Rede wie von einer zusammenhängenden Theorie des Hirtenamtes.

Es ist darum nicht weiter erstaunlich, daß die einzige Schrift aus der Zeit der Kirchenväter, die sich ausdrücklich mit dem Bischofsamt befaßt, ein umso größeres Ansehen genoß. Sie erhielt „die Bedeutung eines eigentlichen kanonischen Kirchenbuches“.¹⁰

Den Höhepunkt ihrer Wirksamkeit hat die *Regula pastoralis* ohne Zweifel im Frankenreich erlebt, als die karolingische Reform sich an römischen Normen zu orientieren suchte. Bonifatius bezeichnet sie einem bischöflichen Freund in England gegenüber als die Richtschnur seines eigenen seelsorglichen Handelns.¹¹ Alkuin, der für Gregor „un véritable culte“ pflegte,¹² empfiehlt die *Regula* seinen Freunden aufs Wärmste: das Buch soll nie aus ihren Händen geraten und als ein „enchiridion“ und „speculum pontificalis vitae“ stets mit ihnen sein.¹³ Damit nicht genug; die *Regula pastoralis* wird durch kirchliche und weltliche Gesetzgebung zur Norm für die Reform des Weltklerus erhoben. Kapitularien und Synodalbeschlüsse machen ihre Lektüre allen Klerikern zur Pflicht.¹⁴ Diözesansynoden legen sie ihren Beratungen zugrunde und finden ihre Beschlüsse in ihr bestätigt.¹⁵ Gelegentlich wird sogar der Bischof bei seinem Amtsantritt auf dieses Buch verpflichtet,¹⁶ und es gilt als Kennzeichen eines schlechten Bischofs, daß er sich nicht nach der *Regula pastoralis* richtet.¹⁷ Kaum ein Schriftsteller der Zeit, der sie nicht benutzt und sich nicht darauf beruft.¹⁸

Gregors Briefe erfreuen sich kaum geringerer Beliebtheit. Im 8. Jahrhundert wird das Lateranensische Register, in dem sie bandweise für die vierzehn Jahre seiner Regierung verzeichnet waren, immer wieder eingesehen und exzerpiert – auch hier ist Bonifatius unter den ersten Interessenten – bis am Ende dieses Jahrhunderts drei verschiedene Sammlungen hergestellt und verbreitet waren.¹⁹ Nicht literarisches Interesse macht diese Sammlungen so ge-

⁹ *Summa Theologica* II, II q. 184, a. 5–8. q. 185, a. 1–8.

¹⁰ Max Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* 1 (München 1911) S. 105.

¹¹ Bonifatiusbriefe Nr. 78 (MG Ep. selectae 1, S. 169).

¹² Arthur Kleinclausz, Alcuin (*Annales de l'université de Lyon*. 3. serie. Lettres, fasc. 15. Paris 1948) S. 118.

¹³ ep. 39. 113. 116. 124. 209 (MG Ep. 4, S. 83. 166. 171. 182. 348).

¹⁴ Capit. 117 n. 13; Conc. Cabillonense a. 813, c. 1; Conc. Turonense a. 813 c. 3 (MG Capit. 1, S. 235; Conc. 1, S. 274. 287).

¹⁵ Conc. Remense a. 813, c. 10; Conc. Mogunt. a. 813 praef.; Conc. Carisiac. a. 857, Admon. (MG Conc. 2, S. 255. 259; Capit. 2, S. 287).

¹⁶ Hinkmar, Opusc. 55. capit., praef. MPL 126, Sp. 292.

¹⁷ Thegan, Vita Hludovici, c. 26 (MG SS 2, S. 595).

¹⁸ Dorothy M. Wertz, *The Influence of the Regula pastoralis to the year 900* (Diss. Cornell-University Ithaca, N. Y. 1936), war mir nur im Resumé zugänglich.

¹⁹ Vgl. die Einleitung zur Edition in den MG, sowie P. Ewald, *Studien zur Ausgabe des Registers Gregors I.* Neues Archiv 3 (1878) S. 433 ff.; Wilhelm M. Peitz, *Das Register Gregors I.* Erg. hefte z. d. Stimmen der Zeit. 2. Reihe, 2. Heft. Freiburg 1917. Michael Tangl, *Gregor-Register und Liber Diurnus.* Neues Archiv 41 (1920) S. 741 ff.; E. Posner, *Das Register Gregors I.* Neues Archiv 43 (1922) S. 245 ff.; Dag

sucht, sondern praktisches Bedürfnis. Gregors Register enthält keine Kunstepisteln, sondern neben seiner privaten und seelsorglichen Korrespondenz vornehmlich den Niederschlag seiner Regierungstätigkeit, Anweisungen und Verfügungen. Die hohe Autorität, die Gregor genoß, konnte das Corpus seiner Briefe darum fast als ein Kompendium des Kirchenrechts erscheinen lassen. So konnte Hinkmar von Reims noch sagen, durch seine „Dekrete und Konstitutionen“, als die er die Briefe versteht, sei Gregor immer noch lebendig.²⁰ In den späteren Epochen des Mittelalters ist Gregors Einfluß nicht mit gleicher Deutlichkeit sichtbar, dennoch wird man daraus nicht den Schluß ziehen dürfen, daß seine Wirkung sich erschöpft habe. Immer wieder taucht bei einzelnen Autoren eine Orientierung an seinen Werken auf, die beweist, daß die Verehrung für den vierten Kirchenlehrer des Abendlandes nicht nachgelassen hat. Bernhard von Clairvaux ist einer der vornehmsten Zeugen für diese ungebrochene Wertschätzung. Sein Buch über die Betrachtung, das er für Papst Eugen II. geschrieben hat, stellt diesem nicht nur Gregor als persönliches Vorbild hin, sondern zeigt auch den immer noch anhaltenden Einfluß der *Regula pastoralis*.²¹ Aszese und Mystik sind im 15. Jahrhundert noch tiefgreifend von Gregor beeinflusst.²² Auch die verhältnismäßig hohe Zahl von Frühdrucken der *Regula* und anderer Werke Gregors zeigt, daß seine Autorität keine Einbuße erlitten hatte.²³ Auch die Briefe Gregors sind durch das ganze Mittelalter hin in hohem Ansehen geblieben. In der Streitschriftenliteratur des Investiturstreites ist Gregor nach Augustin der weitaus am häufigsten zitierte Autor; 2/3 der Zitate entfallen dabei auf seine Briefe.²⁴ In das *Corpus Iuris Canonici* sind sie an ungefähr 180 Stellen eingegangen.²⁵ Die Herausgeber des Registers in den Monumenten konnten ihre Edition auf ca. 120 Handschriften stützen, die vom 8. bis ins 15. Jahrhundert reichen,²⁶ ungefähr dreißig weitere haben sie übersehen.²⁷ Der Buchdruck hat sich der Briefe bereits 1472 angenommen.

Die Bedeutung der *Regula pastoralis* und der Briefe Gregors für das geistige Leben des Mittelalters, insbesondere ihre zentrale Stellung in den karolingischen Reformbestrebungen, rechtfertigt es, die darin enthaltene Vorstellung vom Leben und Wirken des Bischofs zu untersuchen. Dies ist von umso größere-

Norberg, In *Registrum Gregorii Magni studia critica I. II.* (Uppsala Universitets Årsskrift. Recueil des travaux publ. par l'université d'Uppsala 1938, 4 und 1939, 7).

²⁰ De ecclesii et capellis. Z. f. KG 10 (1889) S. 138.

²¹ De consideratione lib. 1 c. 9. MPL 182, Sp. 739. Basilius Hänsler, Die Pastoralregel Gregors des Großen und die Bücher Bernhards über die Betrachtung. Cistercienser-Chronik 16 (Bregenz 1904) H. 183, S. 148 ff.

²² Martin Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben 1 (München 1926) S. 518.

²³ Vgl. Ludovicus Hain, Repertorium Bibliographicum (Mailand 1948) Nr. 7980–7990 und W. A. Copinger, Supplement to Hain's Repertorium Bibliographicum 1 (Mailand 1950) S. 283.

²⁴ Nach dem Index auctoritatum der 3 Bde. Libelli de Lite in den MG wird Gregor dort 373 mal zitiert (ohne die Vita), von diesen Zitaten entfallen 251 auf die Briefe. Augustin wird insgesamt 528 mal zitiert, Leo I. 150 mal, Gelasius I. 140 mal und Hieronymus 127 mal.

²⁵ Joseph Funk, Zwölf Briefe Gregors des Großen, Einleitung (Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, 4. Bd. München 1933) S. 271.

²⁶ Vgl. die Einleitung zur Edition in den MG S. VIII ff.

²⁷ Norberg II S. 86 und 243.

rem Interesse, als versucht worden ist, die Entwicklung des mittelalterlichen Episkopates zum geistlichen Fürstentum mit dem bischöflichen Amtsideal Gregors theologisch zu begründen. Das von Gregor verlangte „Gleichmaß der cura interiorum und der cura exteriorum“ habe es ermöglicht, die politischen Funktionen als „Ausfluß der geistlichen Pflichten“ zu begreifen. „Die Proportionen der polaren Amtselemente“ des bischöflichen Fürsten seien hier „beispielhaft vorgegeben“; hier liege „das Fundament für das geistliche Fürstentum“.²⁸

Der Titel der Regula pastoralis, der auf Gregor selbst zurückgeht, könnte den Eindruck erwecken, als ob es sich um eine umfassende und detaillierte Anweisung zur Führung des bischöflichen Amtes und zur Lebensgestaltung seines Inhabers handle. Der beliebte Vergleich mit der Regula Benedicti, die tatsächlich das Leben der Klostergemeinde nicht nur in grundsätzlichen Fragen der Verfassung und der Spiritualität, sondern auch in vielen Einzelheiten des klösterlichen Alltags regelt, kommt diesem Mißverständnis entgegen. Der Lehrer, der mit der Erwartung an die Lektüre herantritt, konkrete Einzelanweisungen an den Bischof zu finden, aus denen sich ein lebendiges Bild vom Episkopat der Zeit gewinnen ließe, wird enttäuscht. Die vier Bücher der Regula, von denen das vierte nur aus einem Kapitel besteht, behandeln drei Themen. Das erste erörtert, „auf welche Weise jemand zum Hirtenamt gelangt“; Gregor will hier „die ganze Größe der Last des Hirtenamtes“ zeigen und schildert darum die Gefahren, denen der Träger dieses Amtes ausgesetzt ist; er untersucht die Erlaubtheit, das Bischofsamt anzustreben oder abzulehnen, und geht erst am Schluß auf die vom Bischof erwartete persönliche Qualifikation ein, die dann im zweiten Buch ausführlich dargestellt wird. Das dritte und umfangreichste Buch der Regula beschäftigt sich mit der vornehmsten bischöflichen Amtspflicht, der Predigt. Gregor bietet hier eine Fülle von Einzelanweisungen, um die Predigt, die er vornehmlich als moralische Ermahnung versteht, der Situation des einzelnen, seinem Stand in Kirche und Welt, seiner persönlichen Lebenslage und seinen konkreten Verfehlungen entsprechen zu lassen. Durch die z. T. sehr weitgehende Differenzierung, die sehr bestimmte Erfassung des jeweiligen Ansatzpunktes und die leicht zu verwirklichenden Hinweise über den Inhalt der Predigten bilden die vierzig Kapitel dieses Buches eine nützliche Handreichung für die praktische Seelsorge, – für unsere Kenntnis von Gregors Bischofsideal tragen sie freilich nicht viel aus. Das vierte Buch endlich, das nicht viel mehr ist als ein Schlußwort, ermahnt den Bischof, in ständiger Betrachtung der eigenen Schwäche zu leben. Sieht man vom dritten Buch ab, das unmittelbar praktische Anwendungen erlaubt

²⁸ Oskar Köhler, Das Bild des geistlichen Fürsten in den Viten des 10., 11. u. 12. Jahrhunderts (Abh. z. mittleren u. neueren Geschichte Heft 77, Berlin 1935), S. 10 und Von Karl dem Großen zu Adolf Hitler? Wort und Wahrheit 7 (1952) S. 301. Von Köhlers Diss. ist offensichtlich beeinflusst: Friedrich Heer, Die Tragödie des Hl. Reiches (Stuttgart o. J.) S. 9: „welche innerste Einheit verbindet diese geistlich-weltliche Herrschaft, deren Aufgabe es war, die Cura interiorum im Ebenmaß mit der Cura exteriorum zu verbinden, wie es bereits Gregor der Große forderte . . .“ Gegen Köhler: Theodor Mayer, Größe und Untergang des Heiligen Reiches. Hist. Zeitschrift 178 (1954) S. 477.

und wohl auch erstrebt hat, so erscheint die Regula für unsere Vorstellungen auf den ersten Blick unbefriedigend. Die Sprache, die bei aller Ablehnung der Rhetorik durch Gregor von Resten literarischer Kunsttradition nicht frei ist – etwa in ihrer Vorliebe für antithetische Darstellungen –, bemüht sich um einen erbaulichen Ton, der durch seine Höhenlage auf das Allgemeine gerichtet bleibt und die Erörterung allzu konkreter Einzelheiten ausschließt. Der Fluß der Gedanken ist für den modernen Leser durch die ihm weitschweifig und wenig aufschlußreich erscheinenden allegorischen Bibelexegesen belastet. Man wird darum Gregor keinen Mangel an Klarheit in der Auffassung vorwerfen dürfen. Manche Schilderungen, wie die der vielgeschäftigen Bischöfe in II 7, lassen an Schärfe der Charakterisierung nichts zu wünschen übrig, und Caspar hat mit Recht hervorgehoben, daß die Regula „eine beträchtliche Summe angeborenen gesunden Menschenverstandes und praktischer Schulung im Regiment“ erkennen läßt.²⁹

Gregor beabsichtigte mit seiner Regel nicht, den Bischöfen Vorschriften für die Einzelheiten ihres Tuns zu machen; vielmehr ging es ihm darum, eine Gesinnung zu verbreiten, die nach seiner Auffassung für die Übernahme und Führung des Bischofsamtes unerläßlich ist. So sehr der Historiker bedauern mag, daß dieser auf das Grundsätzliche und Gesinnungsmäßige gerichtete Grundzug des Buches die Erörterung der Details der Amts- und Lebensführung ausschließt, – die langdauernde Wirkung der Regula beruht eben darauf, daß hier keine Vorschriften für Einzelheiten gegeben wurden, die in ihrer Zeitbedingtheit notwendig hätten veralten müssen, sondern eine über alle Wechselfälle der Zeit erhabene geistige Haltung überzeugend vorgestellt worden ist. Die Auffassung Gregors gewinnt größere Plastizität, wenn man die Briefe liest, die er in den vierzehn Jahren seines Pontifikates an Bischöfe oder ihre Wähler geschrieben hat. Der Eigenart des Adressaten oder dem Gegenstand der Korrespondenz entsprechend treten hier einzelne Züge seiner Auffassung stärker hervor, sie werden mit wechselnden Situationen konfrontiert und gewinnen dadurch ein volleres und reicheres Leben.

Das bischöfliche Amtsideal Gregors³⁰ ist naturgemäß durch das Verhältnis zu seinem eigenen Amt und Schicksal geprägt. Die Briefe aus der ersten Zeit

²⁹ Caspar 2, S. 383.

³⁰ Die Frage, wie weit Gregor darin original ist, kann außer Betracht bleiben, da der objektive Gehalt seiner Lehre dadurch nicht berührt ist. Für die Regula pastoralis sind als literarische Vorbilder gekennzeichnet worden: Gregor von Nazianz, Apologeticus de fuga, und Johannes Chrysostomus, De sacerdotio (J. Funk, Gregors des Großen Buch von der Pastoralregel. Bibliothek der Kirchenväter 2. Reihe, 4. Bd. München 1933, S. 60). In den Briefen wird gelegentlich die Beteiligung von consiliarii (ep. VI 63) und die Benutzung von Formelbüchern (ep. IX 166; XII 18 u. ö.) sichtbar. (Die Frage nach dem Zusammenhang dieser Formelbücher mit dem Liber Diurnus kann hier auf sich beruhen bleiben. Dazu: Wilhelm Peitz, Liber Diurnus. Beiträge zur Kenntnis der ältesten päpstlichen Kanzlei vor Gregor dem Großen. SB d. Kais. Ak. d. Wiss. Wien 185. Bd., 4. Abh. 1919 und Leo Santifaller, Die Verwendung des Liber Diurnus in den Privilegien der Päpste von den Anfängen bis zum Ende des 11. Jahrhunderts. Mitt. d. Inst. f. Österr. Geschichtsforschung 49. 1935. S. 225 ff.). Aber auch hier ist „die Grenze des geistigen Eigentums weiter zu ziehen als die nachweisbare Mitwirkung des Papstes bei der Abfassung der Texte“ (Erich Caspar, Gregor VII. in

nach seiner Wahl zum Papst bezeugen eindeutig, daß Gregor nicht nur wie viele vor ihm und nach ihm vor der Größe der Verantwortung zurückgeschreckt ist, sondern auch innerlich sein Amt nur sehr schwer bejahren konnte. In den Antworten auf die Gratulationen zu seiner Erhebung spricht sich sein Schmerz ungehemmt aus. Das Amt läuft seinem innersten Streben zuwider, den Genuß des durch die frühere Abkehr von der Welt erreichten Friedens aufzugeben.³¹ „Sub colore episcopatus“, so schreibt er an Theoctista, die Schwester des Kaisers, sei er zur Welt zurückgekehrt. Jetzt habe er mehr mit weltlichen Geschäften zu tun als je zuvor in seinem Leben.³² Von der Fülle der Geschäfte fühlt er sich so bedrängt, daß er glaubt, mit dem Psalmisten sprechen zu können: „Ich bin auf die hohe See hinausgefahren, und der Sturm verschlingt mich“ (Ps. 68, 3). Er sei einfach nicht imstande auszudrücken, wie stark er in Anspruch genommen sei; der Adressat möge dies aus der Kürze seines Schreibens ersehen.³³ In seiner Synodica an die Patriarchen des Ostens klagt er darüber, daß er derartig mit weltlichen Geschäften überhäuft sei, daß er manchmal nicht wisse, ob er das Amt eines Seelsorgers oder eines weltlichen Beamten ausübe.³⁴

Die Last der Geschäfte blieb kein erster Eindruck. Der Hinweis auf seine Arbeitsüberlastung, die ihn zwingt, seinem besten Freunde nur in aller Kürze zu schreiben, kehrt auch in späteren Jahren wieder.³⁵ Noch im Jahre 601 spricht er von den „onera episcopatus“, durch die er Knecht aller geworden sei.³⁶ Um die Ernsthaftigkeit dieser Klagen zu verstehen, wird man sich die Stellung vergegenwärtigen müssen, die der Bischof im sozialen Gefüge der spätantiken Welt einnahm.³⁷

Die Kirche war seit Konstantin in eine privilegierte Stellung im Staat aufgerückt, die mit der Freistellung des Klerus von allen persönlichen Lasten und Abgaben einsetzte. Entsprach diese Vergünstigung mehr einer Gleichstellung des Christentums mit den anderen Kulturen, deren Priester dieses Vorrecht zu-

seinen Briefen. Hist. Zeitschr. 130. 1924. S. 3 bezügl. Gregors VII.). Für die unmittelbaren Adressaten und die späteren Leser ist auch das, was Gregor vielleicht fremden Quellen entnommen hat, zu seinem eigenen autoritativen Wort geworden.

³¹ ep. I 3 (MG Ep. 1, S. 4).

³² ep. I 5 (ebd. S. 5 ff.).

³³ ep. I 7 (ebd. S. 9).

³⁴ ep. I 24 (ebd. S. 35).

³⁵ ep. V 53; IX 227 (ebd. S. 353; 2, S. 220).

³⁶ ep. XI 26 (MG Ep. 2, S. 287).

³⁷ Für eine umfassende Darstellung muß auf die Spezialliteratur verwiesen werden. Für eine Orientierung kommen in Betracht: Hans-Erich Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte 1 (Weimar 1954); Edgar Loening, Geschichte des deutschen Kirchenrechts 1 (Straßburg 1878); Otto Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt. 4 Bde. (4. bzw. 2. Aufl. Berlin 1920/21); Ernst Stein, Geschichte des spätromischen Reiches (1. Bd. Wien 1928, 2. Bd. Paris-Brüssel-Amsterdam 1948); Karl Voigt, Staat und Kirche von Konstantin bis zum Ende der Karolingerzeit (Stuttgart 1936); Heinz Kraft, Konstantin und das Bischofsamt. Saeculum 8 (1957) S. 32 ff.; Hermann Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins (Abh. d. Ak. d. Wiss. in Göttingen. Phil.-Hist. Kl. 3. F. Nr. 34. Göttingen 1954); Kurt Aland, Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins (Studia Patristica 1 = Texte und Untersuchungen z. Geschichte d. altchristlichen Literatur. 63. Bd. V. Reihe Bd. 8. Berlin 1957. Wiederabdruck: Kirchengeschichtliche Entwürfe. Gütersloh o. J.).

mindest teilweise besaßen,³⁸ so führte die Anerkennung der bischöflichen Gerichtsbarkeit bereits zur Übertragung staatlicher Souveränitätsrechte an die Kirche.³⁹ Wichtiger war es noch, daß die Kirche schon unter Konstantin die Möglichkeit erhielt, Erbschaften anzunehmen, wodurch sie in den Stand versetzt wurde, caritative Aufgaben großen Stils zu erfüllen. Sie galt schon bald als die berufene Fürsorgerin der Armen und Schwachen, daß sich der Staat fast völlig aus diesem Bereich zurückzog.⁴⁰

Das Gesetzbuch Justinians hat das System der öffentlichen Wirksamkeit der Bischöfe in großem Umfang rechtlich geregelt und zu einem gewissen Abschluß gebracht.⁴¹ Hierdurch wurde nicht allein die bischöfliche Rechtsprechung stärker mit der staatlichen verknüpft,⁴² die Bischöfe erhielten auch zahlreiche Funktionen in der öffentlichen Verwaltung zugewiesen. Justinian ordnete nicht nur die ihnen bereits von früheren Kaisern auferlegte Pflicht, regelmäßig die Behandlung der Strafgefangenen zu kontrollieren,⁴³ er gab den Bischöfen auch ein indirektes, aber umfassendes Kontrollrecht über die gesamte Lokalverwaltung, indem er sie aufforderte, Übergriffe der kaiserlichen Beamten anzuzeigen und Beschwerden der Bevölkerung dem Kaiser vorzutragen.⁴⁴ Der Bischof soll auch den Gläubigern helfen, zu ihrem Recht zu kommen, insbesondere gegen die schwer zu belangenden kaiserlichen Beamten,⁴⁵ sich um Geistesranke, Waisen und Findelkinder kümmern,⁴⁶ aber auch gegen die Spielleidenschaft der Bevölkerung angehen⁴⁷ und dafür sorgen, daß die Bestimmungen über die Ablösung der Quartierlast und das Verbot der Entwaffnung der Zivilbevölkerung durchgeführt werden.⁴⁸ Die städtischen Ausgaben, die Naturallieferungen an die Truppen, die öffentlichen Bauvorhaben, die Sicherheit der Straßen und Plätze, die Wasserversorgung, alles wird der Aufmerksamkeit und der Kontrolle des Bischofs empfohlen.⁴⁹ Aber auch die kaiserlichen Beamten, an deren Bestellung der Bischof oft beteiligt ist, sind seiner Wachsamkeit unterworfen.⁵⁰

Gregor hat die mit seinem Amt verbundene Arbeitslast in den ersten Monaten seines Pontifikates hart genug erfahren; die fast gleichzeitig mit seinem Amtsantritt wieder einsetzenden Angriffsoperationen der Langobarden gegen das unzureichend geschützte Rom machten die Aufgaben des Bischofs dieser Stadt noch verantwortungsvoller. Was aber Gregor sein Amt so unerträglich scheinen ließ, war nicht die Schwierigkeit der Amtsgeschäfte, die ihn wohl vor

³⁸ Stein 1, S. 149.

³⁹ s. unten S. 20 f.

⁴⁰ Cod. Theod. XVI 2, 4 vgl. Stein 1, S. 149.

⁴¹ Stein 1, S. 345. Einen Überblick bietet Gustav Pfannmüller, *Die kirchliche Gesetzgebung Justinians*, hauptsächlich auf Grund der Novellen. Berlin 1902.

⁴² Nov. 79. 83. 123 c. 21.

⁴³ Cod. Theod. IX 3, 7; Const. Sirmond. 13; Cod. Iust. I 4; De episcopali audientia c. 22.

⁴⁴ Cod. Iust. I 4, 26 §§ 4–8; Nov. 86 c. 9; 134 c. 3.

⁴⁵ Cod. Iust. I 4, 21.

⁴⁶ Cod. Iust. I 4, 27. 28; 24; 30; 31.

⁴⁷ Cod. Iust. I 4, 25.

⁴⁸ Cod. Iust. I 4, 18. 26 § 16; vgl. Voigt S. 62 Anm. 57.

⁴⁹ Cod. Iust. I 4, 17. 18. 26 praef. § 9.

⁵⁰ Cod. Iust. I 55, 8; Const. Pragm. c. 12 (Nov. App. VII); Nov. 86 c. 1. 2. 4.

kein Problem stellten, dem er nicht gewachsen gewesen wäre. Der Satz aus der *Regula pastoralis*: „Wenn die Geschäfte sich häufen und sich glücklich erledigen lassen, und wenn dann die Untergebenen über die Erledigung in Staunen geraten, erhebt sich die Seele gern in ihren Gedanken . . .“,⁵¹ der Gregors eigene seelische Erfahrung zu Beginn seiner Amtszeit widerzuspiegeln scheint, spricht dafür. Schwer wurde ihm vielmehr der Verzicht auf das kontemplative Leben. Er habe es geliebt, schreibt er an Theoctista, wie Rachel, die zwar „unfruchtbar, aber schön und sehend war und in ihrer Ruhe zwar nicht gebar, aber das Licht umso klarer erschaute“; in der Nacht sei ihm aber Lea unterschoben worden, das aktive Leben, das nichts erkenne, aber viel gebäre. Die Fruchtbarkeit der Lea ist ihm kein Trost. Wie Maria habe er zu den Füßen des Meisters sitzen und dessen Worte hören wollen; jetzt sei er aber gezwungen, wie Martha in äußeren Dingen zu wirken und sich um vielerlei zu kümmern. Wie könne er bei der Fülle seiner weltlichen Aufgaben noch die Großtaten Gottes verkünden, wenn es ihm schon schwer werde, sich ihrer nur zu erinnern?⁵²

So ist es nicht allein der Schmerz um die verlorene Betrachtung, mehr noch die Sorge um das eigene Heil und das der anvertrauten Herde, die ihm seine Aufgabe so unerträglich erscheinen läßt. Was er in seiner neuen Stellung an äußerem Glanz gewonnen habe, sagt er dem Comes Narses, das habe er innerlich verloren, denn durch die weltlichen Sorgen sei er der „*recta opera*“ verlustig gegangen.⁵³ „*Tantae hic huius mundi occupationes, uti per episcopatus ordinem pene ab amore dei me videam esse separatum*“, heißt es einige Monate später.⁵⁴ Einen vornehmen Freund mahnt er, sich von der Beschäftigung mit dieser Welt abzuwenden, denn jeder, der in ihr vorankomme, entferne sich im gleichen Maß von der Liebe Gottes, – „*ut video*“.⁵⁵ Diese Trauer hat Gregor nie verlassen. In einem Schreiben an seinen Freund Leander von Sevilla aus dem Jahre 598 vergleicht er sich wie schon zu Anfang seines Pontifikates mit der biblischen Noemi: „Nennt mich nicht Noemi, das heißt die Schöne, sondern Mara, weil ich voll Bitternis bin“ (Ruth 1, 20) und fährt fort: „Ich bin nicht mehr der, den Du gekannt hast, mein Lieber; während ich äußerlich weitergekommen bin, bin ich innerlich heruntergekommen, und ich fürchte, zur Zahl derer zu gehören, von denen geschrieben steht: ‚Du stürzest sie herab, da sie erhoben werden‘“ (Ps. 72, 18).⁵⁶ Angesichts dieser Äußerungen ist es absurd zu behaupten, daß sein anfängliches Widerstreben gegen die Würde des Papsttums „wohl mehr der christlichen Forderung der Demut und der damaligen Sitte als den innersten Anschauungen Gregors“ entsprochen habe.⁵⁷

⁵¹ Reg. past. I 4 (Funk S. 70).

⁵² ep. I 5 (MG Ep. 1, S. 6). Vgl. *Dialogi I praef.* (MPL 76, Sp. 1491).

⁵³ ep. I 6 (MG Ep. 1, S. 8).

⁵⁴ ep. I 29 (ebd. S. 42).

⁵⁵ ep. I 30 (ebd. S. 43).

⁵⁶ ep. IX 227 (MG Ep. 2, S. 219). Vgl. I 6. 7 (ebd. 1, S. 8. 9).

⁵⁷ Walter Stuhlfath, *Gregor der Große. Sein Leben bis zu seiner Wahl zum Papste* (Heidelberger Abhandlungen z. mittl. u. neueren Geschichte H. 39. Heidelberg 1919) S. 61. Im gleichen Sinne: Ludwig Moritz Hartmann, *Geschichte Italiens im Mittelalter* 2, 1 (Leipzig 1900) S. 96 f. Die vermeintliche Demuthaltung Gregors kann nicht einmal als unvermeidlicher „*topos*“ verstanden werden. Leo I. hatte die Predigt am Tage

In all den Konfessionen Gregors über die persönliche Verfassung, in der er sein Amt in den ersten Monaten führte, findet sich keinerlei Anzeichen für ein Gefühl des Glückes über die ihm zuteil gewordene Berufung. Dankbarkeit für die Auserwählung zu einem vorzüglichen Dienst, in der Kirche scheint ihm fremd geblieben zu sein, und wäre ihm wohl gar als unangemessen erschienen. Es fehlt in unseren Zeugnissen aber auch jeder Hinweis, daß er sich aus eigenem Antrieb gedrängt gefühlt hätte, durch sein Wort Seelen zu gewinnen. Es ist ihm viel lieber und wohl auch für ihn selbst heilsamer erschienen, in der Stille sich in das Wort Gottes zu versenken, als es anderen zu verkünden. Gleichwohl hat er diese Aufgaben als Papst in einer Weise erfüllt, die den Späteren musterhaft erschien; aber innerlich drängte ihn nichts dazu. Die Energie, mit der er den Pflichten seines Amtes nachgekommen ist, stammt nicht aus spontanem „Seeleneifer“, sondern aus Pflichtgefühl.

In diesem Zusammenhang ist auch sein Verhältnis zu den „*exteriora*“ seines Amtes aufschlußreich. Die Fülle der Geschäfte, die den Bischöfen durch die kaiserliche Gesetzgebung auferlegt worden war, sollte nicht allein und nicht in erster Linie aus der Kirche „*un organe exécutif de la volonté imperiale*“ machen,⁵⁸ sondern die den Bischöfen übergebenen Bereiche sollten dem christlichen Einfluß stärker und nachhaltiger geöffnet werden als dies bei einer Verwaltung durch Laien möglich schien. Die Tätigkeit des Bischofs sollte die Garantie dafür bieten, daß der Geist des Christentums den von ihm geführten oder kontrollierten Bereich des öffentlichen Lebens durchdrang. Die Wahrnehmung dieser Aufgaben bedeutete zweifellos eine erhebliche Belastung und eine Minderung von Zeit und Kraft für die eigentliche bischöfliche Amtsführung. So wissen wir, daß Augustinus manchmal am Umgang mit Ambrosius gehindert war durch die Scharen von Bittstellern, denen Ambrosius behilflich sein mußte,⁵⁹ und er selbst hat verschiedentlich über die Fülle weltlicher Geschäfte geklagt, die ihm selbst im kleinen Hippo die Muße für Gebet und Kontemplation raubten.⁶⁰ Trotzdem ist uns nichts davon bekannt, daß die Bischöfe, auch so unabhängige Persönlichkeiten wie Ambrosius und so sehr der Betrachtung ergebene Geister wie Augustin, versucht hätten, sich diesen Aufgaben zu entziehen.⁶¹ Denn in der Wahrnehmung der öffentlichen Aufgaben mußten sich die Bischöfe, trotz mancher Belastung und Unzuträglichkeit im Einzelfall,

seiner Ordination unter das Motto gestellt: „*laudem domini loquatur os meum*“ (Ps. 144, 21) und gesagt: „*quia non verecundiae, sed ingratae mentis iudicium est, beneficia tacere divina, et satis dignum est a sacrificiis dominicae laudis obsequium consecrati pontificis inchoare*“ (Sermo 1. MPL 54, Sp. 141). Von solcher Haltung war Gregor weit entfernt.

⁵⁸ Stein 2, S. 395.

⁵⁹ Augustinus, Confessiones VI, 3: „*Non enim quaerere ab eo (Ambrosio) poteram, quod volebam, sicut volebam, secludentibus me ab eius aure atque ore catervis negotiosorum hominum, quorum infirmitatibus serviebat*“. CSEL 33, S. 116. Ich verdanke den Hinweis auf diese wie auf einige andere im Folgenden angezogene Stellen Mochi Onorys materialreichem Werk *Vescovi e Città* (s. Anm. 112).

⁶⁰ Vgl. *De opere monachorum* c. 29 n. 37. CSEL 41, S. 586 f.; ep. 33 n. 5 ad Procleianum. CSEL 34 (2), S. 22; ep. 48 n. 1 ad Eudoxium, ebd. S. 137.

⁶¹ Giulio Vismara, *Episcopalis Audientia* (Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore. Ser. II. vol. 54. Mailand 1937) S. 69.

der einen solchen Zusammenhang nicht mehr erkennen ließ, in ihrer eigentlich bischöflichen Amtspflicht angesprochen fühlen. Für die in der Verwaltung der weltlichen Dinge liegenden Möglichkeiten, einen Lebensbereich christlich zu durchformen, hat aber Gregor offenbar kein Verständnis gezeigt. Die Behagung der „exteriora“, die ihm dann doch, aber aus anderen Motiven gelang, ist ihm schwer genug geworden.

In den vor seinem Amtsantritt geschriebenen *Moralia* hatte Gregor die Meinung vertreten, Gott habe in wunderbarer Ordnung dafür gesorgt, daß die zarteren, auf das Geistliche gerichteten Geister von den weltlichen Sorgen frei seien, da er die Last der Herrschaft und der weltlichen Sorgen den härteren und widerstandsfähigeren Herzen auferlege.⁶² Dieser Traum hat der Wirklichkeit nicht standgehalten. Gregor mußte einen Weg finden, die ihm einander unverträglich erscheinenden Forderungen seines Amtes zu vereinen.

Die *Regula pastoralis* ist noch ganz von den Eindrücken Gregors in den ersten Wochen nach seiner Wahl bestimmt. Das erklärte Ziel des Buches ist es, die Schwere des Hirtenamtes zu beschreiben, damit „diese Last niemandem gering erscheine“.⁶³ Das ist der Grundakkord, der sich durch Gregors Auffassung vom kirchlichen Amt hindurchzieht: „grandis honor, sed grave pondus.“⁶⁴ Der Bischof hat sein Amt nicht um auszuruhen, sondern um zu arbeiten.⁶⁵ Nicht die Erhabenheit des Amtes und die Würde der Berufung stehen im Vordergrund, sondern Last und Gefahr der Verantwortung, die niemand leichtsinnig erstreben darf. So schreibt Gregor die *Regula*, „damit wer noch frei ist, nicht unbedacht darnach verlange, und derjenige, der unbedacht darnach gestrebt hat, sich darob fürchte, daß sein Wunsch in Erfüllung gegangen ist“. Das Bischofsamt ist nicht ohne Gefahr für seinen Inhaber. Hochmut und Stolz bedrohen den Erfolgreichen, wer aber seine Aufgabe versäumt, hat den göttlichen Zorn zu erwarten. „Wer seinem Amt gemäß als heilig erscheinen sollte, durch sein Wort und Beispiel aber die anderen zugrunderichtet, dem wäre es sicher besser, daß ihn in einem weltlichen Stande irdische Verfehlungen dem Tode überlieferten, als daß sein heiliges Amt ihn anderen als Vorbild der Sünde vor Augen stellte; denn es würde ihn immerhin noch eine erträglichere Strafe im Jenseits treffen, wenn er allein für sich gefallen wäre“.⁶⁶ Die Last des Amtes besteht nicht allein subjektiv für Gregor persönlich, sondern objektiv in der Spannung, in der Kontemplation zu leben, das in der Betrachtung Erkannte in seinem Leben zu verwirklichen und andererseits eine Fülle praktischer Geschäfte erledigen zu müssen, die ein kontemplatives Leben fast unmöglich machen. Dies ist nicht nur Gregors eigene Erfahrung in den ersten Wochen seines Pontifikates, sondern seine Erkenntnis von den „polaren Amtselementen“ des Bischofs.

⁶² *Moralia* lib. 25. c. 16 n. 38 (MPL 76, Sp. 346).

⁶³ *Reg. past.* I praef. (Funk S. 63). Wo die Darstellung dem Zusammenhang der *Regula* folgt, ist auf Einzelnachweise verzichtet worden.

⁶⁴ *Hom.* in Ev. 26 n. 5 (MPL 76, Sp. 1200).

⁶⁵ *ep.* V 16 (MG Ep. 1, S. 297). Eine ähnliche Formulierung auch in *Liber Diurnus* f. 46. Vgl. auch *ep.* V 15; IX 223 (MG Ep. 1, S. 296; 2, S. 215).

⁶⁶ *Reg. past.* I 2 (Funk S. 67 f.).

Für Gregor besteht der wesentliche Inhalt des Bischofsamtes in der Verkündigung, der Predigt. Denn der Bischof ist in erster Linie Seelsorger, der sein Amt in unmittelbarem Kontakt mit seinen Gläubigen versieht. In der *Regula pastoralis* verlangt er an erster Stelle von dem Kandidaten, daß er nicht unerfahren sei in der Kunst der Seelenführung, der „ars artium“. Niemand maße sich an, eine Kunst zu lehren, die er selber zuvor nicht hinreichend gelernt habe. Die Kunst der Seelenleitung ist für ihn jedoch keine Kunstfertigkeit, die sich erlernen ließe, sondern die Kenntnis der göttlichen Wahrheit. Der Bischof muß sie ständig vor Augen haben, denn ein Blinder kann keinen Blinden führen und die Unwissenheit des Hirten gereicht der ganzen Herde zum Schaden.⁶⁷ Der Bischof muß darum predigen. So wie der Priester des Alten Bundes das Allerheiligste nicht betreten durfte, ohne daß die Glöckchen an seinem Gewand klingelten, wenn er nicht sterben sollte, so muß der Bischof das Wort Gottes verkündigen, wenn er den himmlischen Vater nicht beleidigen will; – eine Aufgabe, die er mit aller Sorgfalt versehen muß.⁶⁸ Der Bischof muß durch seine Predigt verhindern, daß die Herde aus Unwissenheit falsche Wege geht,⁶⁹ seine Stimme soll ihr den rechten Weg weisen, von ihm muß sie lernen, was sie zu fürchten, und was sie zu lieben hat.⁷⁰ Darum ist die wichtigste Anforderung an einen Kandidaten für das Bischofsamt die Kenntnis der Heiligen Schrift.⁷¹ Unkenntnis der Psalmen ist für Gregor Grund genug, einen Anwärter zurückzuweisen.⁷² Deutlicher noch als in solchen Einzelziten zeigt sich die zentrale Stellung der Predigt in Gregors Amtsauffassung darin, daß er in der *Regula pastoralis* keine der vielfältigen bischöflichen Tätigkeiten im einzelnen beschreibt, auch die dem Bischof zur Spendung vorbehaltenen Sakramente der Firmung und der Priesterweihe mit keinem Wort erwähnt, aber der Predigt ein ganzes Buch widmet. Die Predigt setzt aber voraus, daß der Prediger, das, was er sagt, aus eigener Betrachtung erkannt, nicht anderswoher übernommen hat. Eigene stille Betrachtung ist darum Grundvoraussetzung der Predigt. Gerade sie aber wird durch die mit dem Amt des Bischofs untrennbar verbundenen „äußeren Dinge“ allzu leicht in Gefahr gebracht, wie Gregor in der bitteren Erfahrung seiner ersten Amtszeit erkannte.

In der *Regula* mußte sich Gregor die Frage vorlegen, ob man das Bischofsamt, das man nicht erstrebt hat, ablehnen darf. Viele entziehen sich ihm, die geeignet sind, andere zu lehren, nur um der eigenen Muße und Betrachtung zu leben. Sie denken aber nur an ihren Vorteil. Petrus ist vom Herrn gefragt worden, ob er ihn liebe, und als er bejahte, wurde ihm zur Antwort: „Weide meine Lämmer!“ Die Seelsorge ist Zeugnis der Liebe. Wer sie um seiner Ruhe und Muße willen verweigert, beweist, daß er den obersten Hirten nicht liebt, und Gott wird ihn strafen, weil er die Verantwortung trägt für die, denen er hätte helfen können. Mit welchem Recht, fragt Gregor, hält man sich in friedlicher Stille zurück, wenn der Eingeborene vom Vater die himmlische Herrlichkeit verließ und zu unserem Heil in unsere Mitte trat?⁷³ Wer in Demut

⁶⁷ Reg. past. I 1 (ebd. S. 64 ff.).

⁶⁸ ep. IX 156 (MG Ep. 2, S. 157).

⁷¹ ep. XIII 14 (ebd. S. 382).

⁷³ Reg. past. I 5 (Funk S. 72 ff.).

⁶⁸ Reg. past. II 4 (ebd. S. 95).

⁷⁰ ep. IX 222 (ebd. S. 214).

⁷² ep. XIV 11 (ebd. S. 430).

das Hirtenamt flieht, erweist sich als wahrhaft demütig, wenn er sich dem Urteil Gottes nicht widersetzt, das ihn zum Bischof beruft.⁷⁴

Es kann aber auch ein berechtigtes Streben nach dem Bischofsamt geben, so wie Isaias aus Nächstenliebe das Amt des Propheten freiwillig übernahm, während Jeremias sich gegen dieses Amt sträubte, weil er aus Liebe zu Gott in der Betrachtung leben wollte. Beide haben gleich lobenswert gehandelt, aber Jeremias hat nicht auf seiner Weigerung bestanden und Isaias wurde von einem Engel mit glühender Kohle gereinigt, weil kein Unreiner dem Dienste Gottes nahen darf. „Da es aber eine sehr schwierige Sache ist, sich selbst als gereinigt zu erkennen, ist es sicherer, dem Predigtamt auszuweichen“.⁷⁵ Von solchen Vorstellungen ausgehend hat Gregor es naturgemäß schwer, den paulinischen Satz: „Wer das Bischofsamt anstrebt, erstrebt ein gutes Werk“ (1. Tim. 3, 1) zu verstehen. Er meint, wer sich gegen seine Auffassung auf dieses Apostelwort berufe, möge bedenken, daß der Apostel zwar das Verlangen als solches lobe, aber zugleich durch seine Forderung: Der Bischof muß untadelig sein, davon abschrecken wolle. Außerdem müsse berücksichtigt werden, daß dieses Wort zu einer Zeit gesprochen sei, da der Bischof als erster zum Martyrium geführt wurde, und das Streben nach dem Bischofsamt das Streben nach einem besonders schweren Martyrium bedeutet habe.⁷⁶ – Gerade das Unbefriedigende dieser Interpretationsversuche verdeutlicht das tiefgehende Widerstreben Gregors gegen das Bischofsamt, das Überwiegen der Last und der Gefahr in seinen Augen vor der Würde und dem Glück der Berufung, seelsorglich zu wirken. Nichtsdestoweniger hat Gregor, nachdem er einmal in diesem Kapitel der Regula den Weg zur Bejahung seines Amtes gefunden hatte, entschlossen versucht, den vollen Umfang seines Pflichtenkreises zu erfüllen und die seiner Führung anvertrauten Bischöfe gelehrt, ein Gleiches zu tun.

Der Bischof darf sich nicht darauf beschränken, die Gläubigen nur durch sein Wort leiten zu wollen. „Non solum loquendo, sed etiam vivendo“ muß der Bischof den rechten Weg weisen.⁷⁷ Das Beispiel des eigenen Lebens steht gleich wirkungsvoll neben dem Wort seiner Lehre.⁷⁸

In der Regula pastoralis hat Gregor die sittliche Qualifikation des Bischofs breit behandelt und dieser Frage das ganze zweite Buch gewidmet. Das Ergebnis seiner Ausführungen bleibt aber wegen seiner Vorliebe für ausladende allegorische Schilderungen eigentümlich unscharf. Auch führt sein Eifer ihn dazu, eine solche Fülle von Vollkommenheiten zu verlangen, daß sie sich nur als Vollkommenheit in allem und jedem zusammenfassen läßt und wegen der Allseitigkeit der Forderungen unspezifisch bleibt. Nur wenig klarer ist das Gegenbild, das Gregor im Anschluß an Lev. 21, 17 ff. und 1. Kön. 2, 9 von den Fehlern entwirft, die vom Bischofsamt ausschließen. Gregor, der die hier bezeichneten körperlichen Defekte allegorisch als sittliche Fehlhaltungen deutet, nennt hier nicht nur allgemeine Schwächen wie Mangel an guten Werken,

⁷⁴ Reg. past. I 6 (ebd. S. 74).

⁷⁵ Reg. past. I 7 (ebd. S. 76).

⁷⁷ ep. III 29 (MG Ep. 1 S. 189).

⁷⁸ ep. IX 222 (MG Ep. 2 S. 214) in Ähnlichkeit mit Liber Diurnus f. 46.

⁷⁶ Reg. past. I 8 (ebd. S. 77).

Stolz auf die eigene Weisheit, Unkeuschheit, Geiz, sondern verlangt auch daß der Bischof „das Licht der Betrachtung der göttlichen Dinge“ kenne, dem einmal Erkannten unverbrüchlich nachlebe, die Unterscheidung der Geister besitze, aber wiederum nicht durch übertriebene Genauigkeit in Skrupel und Irrtum falle und sich durch die Last der irdischen Sorgen nicht niederdrücken lasse, sodaß er die himmlischen Dinge ganz aus den Augen verliert.⁷⁹

Das zweite Buch führt diese Fragestellung weiter: der Bischof „muß lauter sein in seinen Gedanken, musterhaft im Wandel, taktvoll im Schweigen, tüchtig im Reden, gegen jedermann voll Teilnahme, mehr als alle der Betrachtung ergeben, den Guten ein demütiger Genosse, den Fehlritten der Sünder gegenüber ein Eiferer für die Gerechtigkeit; er darf bei aller Beschäftigung mit den äußeren Dingen die Sorge für das Innere nicht vergessen und bei allem Eifer für das Innere die Sorge um das Äußere nicht vermissen lassen“.⁸⁰ Obwohl Gregor jeder dieser Forderungen ein ganzes Kapitel widmet, bleibt das Bild von seinen Forderungen an die menschlichen Qualifikationen blaß und unscharf.

Sehr viel plastischer treten Gregors Vorstellungen über die vom Bischof erwartete innere Haltung in seinen zahlreichen Briefen hervor. Die Beispielhaftigkeit, die Gregor vom Bischof verlangt, muß sich zunächst in seiner Demut zeigen, denn der Hochmut, die *superbia*, ist die Wurzel aller Laster,⁸¹ während die Demut die Tugend der Mächtigen ist.⁸² Über keine Tugend spricht Gregor so häufig. Besonders gern ermahnt er zur „*humilitas*“, wenn er einem Bischof das Pallium übersendet. Er weigert sich, in diesem Ehrenzeichen eine weltliche Auszeichnung zu sehen. Gerade das Gegenteil gilt: „*huius enim indumenti honor humilitas atque iustitia est*“.⁸³ Einen Bischof, dem er das Pallium verleiht, ermahnt er, diese Ehrung durch seine Demut zu rechtfertigen.⁸⁴ Besonders eindrucksvoll zeigt sich sein Eifer für die bischöfliche „*humilitas*“ in der Auseinandersetzung mit dem Patriarchen von Konstantinopel um dessen Titel „*episcopus universalis*“. Er klagt ihn an, daß er nicht demütig sei und darum auch nicht andere zur Demut führen könne, wozu er doch als Bischof bestellt sei. Diese Tugend ist für den Bischof so wichtig, weil er seinen ehrenvollen Platz durch die Demut des Erlösers erhalten hat. Wenn unser Schöpfer aus seiner Glorie herabgestiegen ist, um das Menschengeschlecht wieder zur Glorie zu bringen, was dürfen wir uns dann unserer Erhöhung über die Brüder rühmen? Dem Bischof steht es nicht an, sich über seine Brüder zu erheben.⁸⁵ Auch der Bischof von Ravenna, der das Pallium häufiger trug als Gregor glaubte billigen zu können und der sich gegen Gregors Kritik verwahrt hatte, wird ermahnt, dieses Ehrenzeichen nicht wie eine weltliche Würde zu verteidigen, damit nicht die Zierde des Palliums seinen Sitten zur Unzier

⁷⁹ Reg. past. I 10. 11 (Funk S. 80 ff.).

⁸⁰ Reg. past. II 1 (Funk 87).

⁸¹ *Moralia* lib. 31 c. 45 n. 87 (MPL 76, Sp. 621).

⁸² *Moralia* lib. 21 c. 15 n. 22 (MPL 76, Sp. 203).

⁸³ ep. IX 234 (MG Ep. 2, S. 229).

⁸⁴ ep. IV 1 (MG Ep. 1, S. 233).

⁸⁵ ep. V 44 (MG Ep. 1, S. 341 f.).

geriche, denn „nichts leuchtet strahlender auf dem Nacken des Priesters als die Demut“.⁸⁶ Die Forderung nach Demut ist bei Gregor nicht allein durch das Beispiel Christi begründet, sondern auch durch die Struktur des Bischofsamtes wie aller Obrigkeit.⁸⁷ Von Natur sind alle Menschen gleich, und nur die Tiere sind der menschlichen Herrschaft unterworfen. Die Sünde hat jedoch diese ursprüngliche Ordnung gestört, und Gott hat „variante meritorum ordine“ die Herrschaft von Menschen über Menschen geschaffen, um die Sünder von ihrem bösen Tun abzuhalten. Da sie ausschließlich gegen die Sünder gerichtet ist, wird die Herrschaft Gerechten gegenüber bedeutungslos und tritt hier die ursprüngliche Gleichheit aller wieder in ihre Rechte. Es ist darum

⁸⁶ ep. III 54 (ebd. S. 212).

⁸⁷ Gregors Lehre von der natürlichen Gleichheit aller: *Moralia*, lib. 21 c. 15 n. 22–24; lib. 26 c. 26 n. 44–48 (MPL 76, Sp. 203 f. u. 374 f.), daraus übernommen in *Reg. past.* II 6 (Funk S. 101 f.). Eine Zusammenfassung bietet: Otto Schilling, *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche* (Paderborn 1914) S. 206 ff. sowie R. W. and A. J. Carlyle, *A History of mediaeval political thought in the West* (Edinburgh and London⁴ 1950) 1, S. 114 ff. Gegen Schilling (S. 206) ist jedoch zu betonen, daß Gregors Anschluß an Augustin kein vollständiger ist. Die *Quaest.* in *Hept.* lib. 1 c. 153 geäußerte Meinung Augustins: „quia et illic haec iustitia est, ut infirmior ratio serviat fortiori, haec igitur in dominationibus et servitutibus clara iustitia est, ut qui excellant ratione, excellant dominatione“ (CSEL 28 II, S. 80) teilt Gregor durchaus nicht. – In ep. V 59 (MG Ep. 1, S. 371) hat Gregor eine andere Auffassung vorgetragen, die von dieser erheblich abweicht. In diesem Brief an die Bischöfe des Frankenreiches vom 12. August 595, der sie von der Bestellung des Bischofs von Arles zum päpstlichen Vikar unterrichtet, schreibt Gregor, daß die göttliche Vorsehung die Unterschiede unter den Menschen eingerichtet habe, damit durch die Ehrfurcht vor den Höheren und die Liebe zu den Niederen ein einigendes Band entstehe und die rechte Verwaltung der Ämter gesichert werde. Die „universitas“ könne auf keine andere Weise Bestand haben, als daß der „magnus differentiae ordo“ sie bewahre; denn die Kreatur könne nicht in absoluter Gleichheit, „in una eademque aequalitate“ geleitet werden und bestehen. Dies lehre das Beispiel der Engel, die nicht gleich, sondern „potestate et ordine“ verschieden seien. – Hier liegt ganz ohne Zweifel ein Bruch mit Gregors früheren Auffassungen vor. Die Vorstellung von einer ursprünglichen und nur durch die Sünde aufgehobenen Gleichheit aller Menschen ist mit dem Gedanken einer natürlichen Stufung, wie sie hier vorgetragen wird, nicht zu vereinbaren. Es hat nicht an Versuchen gefehlt, diese Briefstelle mit der Autoritätsauffassung der *Moralia* und *Regula pastoralis* in Einklang zu bringen. So meinen Carlyle (1, S. 127 f.), Gregor habe auch für den Urzustand eine hierarchisch gegliederte Gesellschaft vorausgesetzt, als er mit Seneca und Poseidonios angenommen habe, die Menschen hätten in der Zeit, da es noch keine organisierte Zwangsgewalt gab, freiwillig den Weisen gehorcht. Schilling hat S. 206 behauptet, Gregor bestreite nicht „jegliche Oberleitung als ursprünglich“, sondern nur ihren schreckenden Charakter. Caspar hat schließlich die von Gregor als natürlich bezeichnete Stufung auf die kirchliche Ordnung beschränken wollen (2, S. 494 Anm. 3). Die in Frage kommenden Texte Gregors bieten diesen Erklärungsversuchen jedoch keine Stütze. Es bleibt demnach nichts anderes übrig, als einfachhin festzustellen, daß Gregors Anschauungen sich unter dem Einfluß von Pseudodionys geändert haben. Die Kenntnis von dessen Schriften bezeugt er erstmalig in der am 3. Sonntag nach Pfingsten 591 gehaltenen Predigt (Hom. in Ev. 34 n. 12. MPL 76, S. 1254). Da die *Regula pastoralis* vor Februar 591 geschrieben ist und die erst 595 endgültig veröffentlichten *Moralia* darin zitiert werden, ist es wohl möglich, daß Gregor Pseudodionys erst nach deren Vollendung kennen lernte. Einen Einfluß auf seine Forderung nach „humilitas“ als vornehmste Tugend des Bischofs hat diese Kenntnis nicht ausgeübt, wie aus ep. III 54; V 441; IX 234 u. a. hervorgeht.

widernatürlicher Hochmut, wenn jemand von seinesgleichen gefürchtet werden will. Auch die „*potestas ecclesiastica*“ ist nur Sündern gegenüber Obrigkeit und Herrschaft. Darum ist auch für die sachgemäße Führung des kirchlichen Amtes erforderlich zu wissen, daß der Vorgesetzte über die Sünder gesetzt ist und mit allen auf der Basis der ursprünglichen Gleichheit steht. Sehr schön drückt sich dieser Gedankengang in der Instruktion für den nach Sizilien abgehenden Subdiakon Petrus aus. Gregor ermahnt ihn, sich so zu verhalten, daß die Vornehmen und der Prätor ihn wegen seiner Demut lieben lernen, doch solle er alle Demut ablegen und seine Autorität hervorkehren – „*humilitatem protinus in erectionem verte*“ –, sobald er einen dieser hohen Herren Unrecht tun sieht. Denn den Guten soll er ein Untergebener, den Bösen aber ein Widersacher sein.⁸⁸

Verwandt mit der Forderung nach „*humilitas*“ ist die, daß der Bischof sich den Seinen gegenüber sanftmütig erweise, daß sie ihn mehr lieben als fürchten. Auch dort, wo der Bischof strafen muß, darf er seine väterliche Liebe niemals aufgeben.⁸⁹ Väterlichkeit ist die natürliche Ausdrucksform der Demut des Bischofs im Verkehr mit seinen Untergebenen.

Es ist des Bischofs vornehmste Pflicht, für die Seelen der Brüder zu sorgen; um ihretwillen ist er ihnen vorgestellt. Drastisch genug hat Gregor einem allzu geschäftstüchtigen Bischof gesagt, Christus erwarte nicht Gold von ihm, sondern Seelen.⁹⁰ Diese unmittelbare Sorge für die Seelen spricht Gregor besonders in den Ermahnungen aus, die er den Bischöfen bei ihrer Wahl oder bei der Übersendung des Palliums zukommen ließ. In diesen Weisungen, die unter allen seinen brieflichen Äußerungen am stärksten die wesentlichen Züge seiner Vorstellungen zusammenfassen, ist vor allem anderen, was zur Aufgabe des Bischofs gehört, die Rede von den unmittelbaren Seelsorgaufgaben und der inneren Haltung, in der der Bischof sie erfüllen soll. „Es gehört sich für Euch, in priesterlicher Güte den Sitten (der Untergebenen) in allem zu entsprechen und ihren Nöten in frommem Mitleid zu begegnen“, schreibt er an den neugewählten Bischof von Mailand.⁹¹ Diese Forderung, allen alles zu werden, hat er in einem anderen Brief weiter ausgeführt: „Niemanden wahrheitswidrig fördern, niemanden, der die Wahrheit spricht, bedrängen, den Werken der Barmherzigkeit nach der Maßgabe des Vermögens obliegen und dennoch begierig sein, über das Vermögen hinaus zu wirken, mit den Kranken mitleiden, mit den Wohlwollenden sich freuen, fremde Verluste als die eigenen ansehen, über fremde Freuden wie über eigene jubeln, in der Verbesserung der Fehler unerbittlich, in der Hegung der Tugenden bei den Zuhörern zartfühlend sein, im Zorn ohne Zorn Gericht halten, in der Ruhe die Härte seiner Haltung nicht verlieren, das ist, geliebtester Bruder, die „*ratio*“ des (von Dir) angenommenen Palliums“.⁹²

⁸⁸ ep. I 39 a (MG Ep. 1, S. 54).

⁸⁹ ep. V 16 (ebd. S. 297).

⁹⁰ ep. VI 28 (ebd. S. 407).

⁹¹ ep. IV 1 (ebd. S. 234).

⁹² ep. IX 234 (MG Ep. 2, S. 229).

Neben der auch hier immer wieder eingeschärften Pflicht zu Predigt und Beispiel – „sit fraternitatis vestrae doctrina gratus coercionis stimulus et vita imitationis exemplum“⁹³ – treten Mahnungen zu Sorgfalt und Eifer hervor. „Seid in der Hut der anvertrauten Herde wachsam und aufmerksam, scharf im Eifer für die Zucht, daß der hinterhältige Wolf weder den Schafstall des Herrn zu verwirren noch den Schafen aus irgendeiner Gelegenheit zum Betrug zu schaden vermag“.⁹⁴ Die Mahnung zur sollicitudo kehrt in vielen Briefen wieder. „Vigilans et sollicitus“ soll der Bischof sein, um sein Amt recht versehen zu können, schärft er einmal den Wählern ein.⁹⁵

Dieses eifrige Besorgtsein schließt auch die Sorge um die weltlichen Dinge ein; denn der Bischof muß auch die leiblichen Nöte seiner Gläubigen kennen und ihnen, soweit es in seinen Kräften steht, zu Hilfe kommen.⁹⁶ Manche Bischöfe „übernehmen zwar das Seelsorgeramt über eine Herde, wollen dabei aber so viele Zeit für ihre eigenen geistigen Bedürfnisse frei haben, daß für die äußeren Geschäfte gar nichts mehr übrig bleibt. Da sie nun die Sorge für das Leibliche ganz beiseitesetzen, werden sie den Bedürfnissen der Untergebenen in keiner Weise gerecht. Ihre Predigt läßt in den meisten Fällen vollständig kalt; denn da sie immer gegen die Werke der Sünder losziehen, ihnen aber das zum Leben Notwendige nicht verschaffen, hört man sie nicht gerne. Eine weise Lehre findet bei einem Bedürftigen keinen Zugang, wenn nicht eine barmherzige Hand sie seinem Herzen genehm macht“.⁹⁷ Das ist die entscheidende Erkenntnis, die Gregor in der Regula pastoralis dazu führt, in seinen weltlichen Verpflichtungen einen legitimen Bestandteil der bischöflichen Amtspflichten anzuerkennen. Es überrascht darum nicht, daß sich in seinen späteren Briefen immer wieder Ermahnungen an die Bischöfe finden, angesichts der ihnen begegnenden Not nicht die Hände in den Schoß zu legen. Darum verlangt er auch gelegentlich von den Kandidaten für einen Bischofsstuhl, daß sie der Sorge für die weltlichen Dinge gewachsen sind. Ein einfältiger Anwärter ist von ihm einmal mit dieser Begründung abgelehnt worden.⁹⁸ Die Sorge um die „necessitates“ der Herde verlangt vom Bischof als erstes tätige Nächstenliebe. Als Maximian von Ravenna bettelnde Greise fortgeschickt hatte mit dem Bemerkten, er habe nichts, was er ihnen geben könne, meinte Gregor, er sei wohl eingeschlafen, und ließ ihm vorstellen, es sei keineswegs genug, Lesung und Gebet zu pflegen; wenn er den Namen eines Bischofs nicht umsonst tragen wolle, müsse er eine offene Hand haben.⁹⁹ Häufig wird auch in seinen Briefen die Pflicht des Seelsorgers betont, Witwen und Waisen zu helfen; die Besorgung ihrer Angelegenheiten erfordert noch größere Aufmerksamkeit als andere Amtspflichten.¹⁰⁰ Gregor läßt es sich besonders angelegen

⁹³ ep. V 16 (MG Ep. 1, S. 297).

⁹⁴ ebd. (ähnlich Liber Diurnus f. 45).

⁹⁵ ep. XIII 14 (MG Ep. 2, S. 382); vgl. IX 219 (ebd. S. 211).

⁹⁶ ep. I 47; VII 5 (MG Ep. 1, S. 73 u. 447).

⁹⁷ Reg. past. II 7 (Funk 113).

⁹⁸ ep. X 19 (MG Ep. 2, S. 254).

⁹⁹ ep. VI 63 (MG Ep. 1, S. 439 f.).

¹⁰⁰ ep. I 62 (ebd. S. 84).

sein, die öffentliche Schutzfunktion des Bischofs für sie in Erinnerung zu rufen. Die „*sacerdotalis tuitio*“ soll ihnen den Schutz gewähren, den sie durch den Tod ihrer Männer und Väter verloren haben;¹⁰¹ in vielen Einzelfällen hat Gregor die Bischöfe zu „*defensio*“ und „*tuitio*“ aller Bedrängten aufgerufen,¹⁰² denn die Hilfspflicht des Bischofs erstreckt sich auf alle, die in Not sind.¹⁰³ Die Bischöfe Kampaniens, die in der „*defensio pauperum*“ sich nachlässig gezeigt haben, sollen durch den päpstlichen Rektor ermahnt werden;¹⁰⁴ der Schutz der Bischöfe, heißt es an anderer Stelle, soll den Armen zeigen, daß sie nicht schutzlos sind, aber auch die Bedrücker sollen keinen Anlaß erhalten, das Eingreifen der Bischöfe zurückzuweisen.¹⁰⁵

Als Beweis praktischer Nächstenliebe und als Zeugnis für die Gültigkeit der Predigt haben die „*exteriora*“ ihren Platz im Pflichtenkreis des Bischofs. Daraus ergibt sich die doppelte Verpflichtung, die Gregor im Anfang seines Pontifikates als echte Aporie empfand; aus ihr erwächst die Problematik des bischöflichen Amtes, die auch Gregor nicht gelöst, aber beispielhaft getragen hat. Entscheidend für sein Amtsverständnis ist darum das siebente Kapitel des zweiten Buches der *Regula pastoralis*, in dem er von jenem „Gleichmaß“ der inneren und äußeren Sorgen spricht, das nach Köhler und Heer die Gestaltung des geistlichen Fürstentums der deutschen Bischöfe beeinflusst haben soll. „*Sit rector internorum curam in exteriorum occupatione non minuens, exteriorum providentiam in internorum sollicitudine non relinquens; ne aut exterioribus deditus ab intimis corruat aut solis interioribus occupatus quae foris debet proximis non impendat.*“ – Hier ist nun trotz der Parallelität des Satzbaus keineswegs eine Gleichstellung der Verpflichtungen für das Innere und das Äußere ausgesprochen, sondern nur ihre gegenseitige Unvertretbarkeit: keine darf der anderen wegen vernachlässigt werden. Dies ergibt sich schon aus dem, was Gregor unmittelbar an diesen Satz anschließt: „Manchmal hat es nämlich den Anschein, als würden die Seelenhirten ganz darauf vergessen, daß sie um der Seelen der Brüder willen zu Vorstehern gemacht wurden, so sehr hängen sie ihr Herz an die zeitlichen Geschäfte; gibt es gerade solche Geschäfte, so erledigen sie solche mit Wonne; gibt es keine, so suchen sie solche und grübeln Tag und Nacht in aufgeregten Gedanken darüber nach. Müssen sie einmal, weil die Gelegenheit fehlt, in dieser Beziehung sich ruhig verhalten, so werden sie durch die Ruhe ganz müde und matt. Denn es ist ihnen eine Lust, von den Geschäften schier erdrückt zu werden, und sie halten es für eine Last, wenn sie mit zeitlichen Geschäften nichts zu tun haben.“ – Die Kennzeichnung geistlichen Managertums könnte nicht treffender sein. In der totalen Hinwendung des Bischofs an seine weltlichen Geschäfte sieht Gregor die Gefahr, daß sich der Sinn des Amtes in sein Gegenteil verkehrt: „vor lau-

¹⁰¹ ep. I 13 (ebd. S. 13).

¹⁰² Vgl. ep. I 61. 62; IV 8; VI 35. 36; VIII 20. 30 IX 39. 86. 113. 171. 193. S. auch IX 203; XIII 31 (MG Ep. 1, S. 83 f. 84. 240. 413. 414. Ep. 2, S. 22. 32. 68. 88. 118 f. 168. 181. 190 f. 395).

¹⁰³ ep. IV 28 (MG Ep. 1, S. 262).

¹⁰⁴ ep. XIII 31 (MG Ep. 2, S. 395).

¹⁰⁵ ep. X 15 (ebd. 250).

ter Freude am Geräusch des Weltlärms wissen sie nichts vom inneren Leben, das sie doch andere lehren sollten“ und „wenn der Seelsorger nur mehr ein weltlicher Beamter ist, ist von Seelsorge keine Rede mehr“. Gregor gibt sich große Mühe, seinen Lesern die Verkehrtheit solcher Verhältnisse klar zu machen. Er vergleicht den an die Welthändel verlorenen Bischof mit einem kranken Haupt, einem Feldherrn, der das Heer den falschen Weg führt, er bezieht sich auf die Herrenworte: „Hütet euch, daß eure Herzen belastet werden mit . . . den Sorgen dieses Lebens“ und „niemand kann zwei Herren dienen“ (Lk. 21, 34 u. 16, 34). In diesem Zusammenhang zeigt sich wiederum seine eigentümliche Zurückhaltung, die weltliche Einflußsphäre des Bischofs zu bejahen, wo ihm dies nicht als unmittelbarer Ausfluß seiner väterlichen Fürsorge erscheint.

Das 1. Kor. 6, 1 ff. ausgesprochene Verbot für die Christen, ihre Streitigkeiten vor heidnischen Richtern auszutragen, hatte zur Ausbildung einer bischöflichen Gerichtsbarkeit geführt, die vom Staat aus gesehen nichts anderes als ein privates Schiedsgericht und ohne jeden öffentlichen Belang gewesen war. Diese „*audientia episcopalis*“ hatte durch Konstantin, was Justinian später mit gewissen Modifikationen bestätigte, für die Zivilsachen den Charakter eines öffentlichen Gerichtes erhalten, das mit der weltlichen Gerichtsbarkeit konkurrierte. Der Bischof galt als außerordentlicher kaiserlicher Richter, dessen Urteile inappellabel und durch die weltliche Obrigkeit zu vollstrecken waren.¹⁰⁶ Die Anerkennung der „*audientia episcopalis*“ durch Konstantin war eines der sichtbarsten Zeichen des christlich gewordenen Staates gewesen, durch die Heranziehung der Bischöfe bei der Gestaltung des öffentlichen Lebens dem Geist des Christentums Eingang in alle Lebensbereiche zu verschaffen. Es wurde ja nicht der Bischof in einen weltlichen Richter verwandelt, sondern in seiner geistlichen Eigenschaft mit kaiserlicher Autorität ausgestattet, und nicht das kaiserliche Recht war die Entscheidungsgrundlage, sondern das im Bischof verkörperte Gesetz Christi.¹⁰⁷ „*Multa enim, quae in iudicio captiosa praescriptionis vincula promi non patiuntur, investigat et publicat sacrosanctae religionis auctoritas*“.¹⁰⁸ In der Meinung, daß die bischöfliche Rechtsprechung der weltlichen wegen des geistlichen Charakters ihrer Richter überlegen sei, stimmte Konstantin mit der Kirche seiner Zeit überein. Der Kommentar des Ambrosiaster zu 1. Kor. 6, 1 ff. bemerkt in aller Einfachheit: „. . . quia in ecclesia magis lex est, ubi dominus legis timetur, melius dicit (scil. Paulus) apud dei ministros agere causam. facilius enim de dei timore sententiam legis veram promunt“.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Vismara (s. Anm. 61); dazu: Vratislav Bušek, Zeitschr. d. Sav. Stift. f. Rechtsgesch. Kan Abt. 28 (1938) S. 453 ff. Arthur Steinwenter, *Audientia episcopalis*. Reallex. f. Antike u. Christentum 1 (1950) Sp. 915 ff.

¹⁰⁷ Biondo Biondi, *Il Diritto Romano Cristiano* 1 (Mailand 1952) S. 461.

¹⁰⁸ Const. Sirmond. I ad Ablabium. Zur Echtheitsfrage Vismara S. 24.

¹⁰⁹ Comment. in ep. I ad Corinth. c. 6. MPL 17 Sp. 222. Der Ambrosiaster hält es gar für eine Schande, wenn unter denen, die durch das Evangelium Gott erkannt haben, sich niemand findet, der einen Streit „*iuxta ius evangelicum*“ entscheiden kann. Darum konnte auch Bischof Leo von Bourges im 5. Jahrhundert die Anerkennung der

Gregor meint nun genau umgekehrt, der Apostel habe den kirchlichen Vorstehern befohlen, „nach innerer Ruhe zu streben“ und ihnen in 1. Kor. 6, 1 ff. das Mittel gezeigt, sie sich zu bewahren: „Wenn ihr Rechtshändel habt, so setzt die Unansehnlichen, die in der Gemeinde sind, zu Richtern“. Jene nämlich, meint er (Paulus), sollen sich der irdischen Angelegenheiten annehmen, die nicht mit den Gaben des Hl. Geistes geziert sind, und will damit gleichsam sagen: Weil sie in das innere Heiligtum nicht eintreten können, sollen sie die äußeren Bedürfnisse besorgen“.¹¹⁰

Wenn man auch aus dieser Stelle keine grundsätzliche Ablehnung der „*audientia episcopalis*“ herauslesen kann, die zu Gregors Zeiten bereits ihre Bedeutung verloren hatte, so erscheint es doch für Gregors Verhältnis zur weltlichen Aktion der Bischöfe symptomatisch, daß er sich in wörtlicherem Bibelverständnis von der älteren kirchlichen Beurteilung dieser Institution so weit entfernen konnte. Der Ambrosiaster hatte die Anordnung des Apostels, einen aus den Brüdern zum Richter zu setzen, damit erklärt, daß es damals eben noch keinen Bischof in Korinth gegeben habe, der einen Streit hätte schlichten können. Er verstand die richterliche Tätigkeit der Bischöfe als ein Richten „*iuxta ius evangelicum*“, das darum dem Bischof wohl ansteht, während Gregor offensichtlich keinen geistlich zu rechtfertigenden Grund für solches Tun gesehen hat. Gregor kann auch in diesem Kapitel, das doch gerade die gegenseitige Unvertretbarkeit von geistlicher und weltlicher Sorge dartun will, sich nicht genug tun, vor einer allzu intensiven Hingabe an die weltlichen Tätigkeiten zu warnen. Er wendet die Beschreibung des Jeremias von der Zerstörung des Tempels auf die Bischöfe an, die weltlichen Tätigkeiten den Vorrang geben: „Wie ist verdunkelt das Gold, verändert die schönste Farbe! Zerstreut liegen die Steine des Heiligtums an allen Straßenecken“. Die Allegorese dieser Bilder führt ihn dann zu dem abschließenden Urteil: „Man muß sich also zwar zuweilen aus Mitleid zeitlichen Geschäften unterziehen, niemals aber darf man sie aus Neigung suchen, weil sie sonst das Herz, das eine Vorliebe für sie hat, beschweren, es mit ihrem Gewicht erdrücken und von den himmlischen Dingen weg ganz in den Abgrund hinabziehen“. Gregor verliert zwar auch hier das andere Extrem des allein auf das Geistliche gerichteten Bischofs nicht aus den Augen, aber trotz des Nachdrucks, mit dem er auch hier auf die Pflicht des Bischofs zur Sorge für das Leibliche hinweist, ist nicht zu verkennen, daß Gregor, wenigstens zur Zeit als er die *Regula* schrieb, die Gefahr, daß die Bischöfe sich ganz ihren weltlichen Aufgaben zuwenden, für größer und näherliegend gehalten hat als die umgekehrte. Aus diesen beiden Stellen ergibt sich aber auch eindeutig, daß von einer Gleichordnung der beiden Aufgabenbereiche nicht gesprochen werden kann. Die den weltlichen Tätigkeiten völlig hingegebenen Bischöfe vergessen, daß sie „um der Seelen willen“ zu Bischöfen gemacht worden sind, sie vergessen also ihre eigentliche Berufung, während die anderen, die solche Arbeiten hintansetzen, ihre Predigt wirkungslos machen und die Pflicht, Zeugnis zu geben, verletzen; ihr Fehler liegt

audientia episcopalis durch die weltliche Gewalt als ein Zeugnis ihrer Hochachtung für das Priestertum ansehen (Mansi 7, Sp. 905 f.).

¹¹⁰ Reg. past. II 7 (Funk S. 110 f.).

also mehr in der Ausführung ihres an sich richtigen Tuns. Von einem „Gleichmaß“ dieser beiden Aufgabenbereiche kann also nur in dem Sinne gesprochen werden, daß der Bischof sich beiden widmen muß, weil beide unerläßlich sind, nicht aber im Sinne einer Gleichrangigkeit, daß also dem Bischof das Leibliche in gleicher Weise anvertraut sei wie das Heil der Seelen. Was die Bischöfe in ihr Amt beruft, ist die Seelsorge, „*fratribus animarum causa praelati sunt*“, die Sorge für das Leibliche gehört nur zu ihrem Amt, soweit die Sorge für die Seelen dies erfordert.

Mit der Auffassung, daß die weltliche Tätigkeit des Bischofs um der Seelen willen, als Zeugnis christlicher Liebe, das die Herzen der Hörer für seine Predigt öffnet, notwendig ist, gewinnt Gregor auch das Verständnis für die weltlichen Funktionen, die der Bischof im oströmischen Reich auszuüben hatte. Diese Funktionen waren den Bischöfen nicht einfach aus kaiserlicher Machtvollkommenheit auferlegt worden; die diesbezüglichen Verordnungen der Kaiser entsprachen auch einer Entwicklung, die von den Bischöfen mit dem Verständnis ihres Amtes selber ausgegangen war. So hat die Papyrusforschung für das byzantinische Ägypten gezeigt, daß die Bischöfe in ihren weltlichen Tätigkeiten, „soweit sie überhaupt im Rahmen der Rechtsordnung tätig werden und sich nicht auf bloß faktische Eingriffe beschränken“, dies tun „zufolge einer gewohnheitsrechtlichen Bildung, die sich aus den Grundlagen ihres kirchlichen Amtes, vor allem der Schutzfunktion ihrer Diözesanen, aber auch aus den christlichen Ideen von selbst ergibt. Der Anstoß zu ihrem Tätigwerden kommt also nicht von einem staatlichen Befehl oder einer staatlichen Ermächtigung, sondern von innen, aus der christlichen Einstellung zum sozialen Leben“.¹¹¹

Die innere Folgerichtigkeit des Übergreifens der Bischöfe in den weltlichen Bereich von der Auffassung ihres Amtes her ergibt sich auch aus den Untersuchungen, die Mochi Onory über das Verhältnis von Bischof und Stadt jener Zeit angestellt hat.¹¹²

Als Ausgangspunkt der Entwicklung, die den Bischof fast überall während des 5. Jahrhunderts zum Herrn der Stadt machte, sieht Mochi Onory einmal die Privilegierung des Klerus und des kirchlichen Besitzes an, die diesen vor manchen Auswirkungen der wirtschaftlichen Misere der Zeit schützte und darum die Grundlage weitgespannter caritativer Hilfswerke werden konnte. Die den Bischöfen nach allgemeinem Verständnis ihrer Amtspflichten obliegende Sorge für die Armen nahm mit der wachsenden Not der Bevölkerung Formen an, die in weite Räume überspannenden Hilfsorganisationen – etwa zur Sicherung der Lebensmittelzufuhren oder der Befreiung und Rehabilitation der Gefangenen – den Charakter privater Nächstenliebe weit hinter sich ließen. Durch die Beteiligung aller Schichten an seiner Wahl war der Bischof dem Volk seiner Stadt in seiner Gesamtheit verbunden, das darum in ihm auch

¹¹¹ Arthur Steinwenter, Die Stellung der Bischöfe in der byzantinischen Verwaltung Ägyptens (Studi in Honore di P. Francisci 1. Mailand 1954) S. 95.

¹¹² Sergio Mochi Onory, *Vescovi e Città* (sec. IV–VI). Rivista di Storia del Diritto Italiano 4–6 (Bologna 1931–33). Die Buchausgabe, Rom 1933, war mir nicht zugänglich. Vgl. insbes. Rivista 4, S. 250. 269 ff. Rivista 4, S. 99 ff.

eher seinen Repräsentanten zu sehen vermochte als in den Zwangsmittgliedern der städtischen collegia. Der Niedergang der ordentlichen Verfassung konnte dann dazu führen, daß in den kriegerischen Wirren der Germaneneinfälle die Bischöfe als die eigentlichen Vertreter ihrer Städte erschienen.¹¹³ Häufig treten sie sogar als Leiter der militärischen Verteidigung hervor, manche fallen der Rache des Siegers zum Opfer.¹¹⁴ Aber auch bei solch ungeistlichen Tätigkeiten bleiben die Bischöfe im Rahmen ihrer freilich weitgespannten Fürsorgepflicht tätig und gehen darum nicht völlig in ihren weltlichen Funktionen auf. Wenn den Bischöfen auch die verschiedensten Kompetenzen zuwuchsen, so ist es doch nie zu einer Absorbierung des weltlichen Amtes durch das geistliche gekommen. Auch bei der Übernahme öffentlicher Ämter blieb der Bischof seinem Wesen und seinen geistlichen Aufgaben treu, da er eben diese Tätigkeiten unter den gegebenen Umständen als Bestandteil seiner bischöflichen Pflicht ansah.¹¹⁵ Die Grundlage für eine so weit gespannte Tätigkeit, die von der leiblichen Unterstützung der Hungernden bis zur militärischen Operation reichen konnte, bildete das Prinzip der umfassenden Fürsorge des Bischofs für die ihm anvertraute Herde, wie sie in der Bezeichnung des Bischofs als Vater zum Ausdruck kommt: „patres se sciant esse, non dominos“.¹¹⁶ Der Bischof ist nicht nur „pater pauperum“, sondern auch „pater populi“ und damit „pater urbis“ und „pater patriae“.¹¹⁷ Mögen solche Bezeichnungen auch in vielen

¹¹³ Mochi Onory, Rivista 5, S. 291 ff.

¹¹⁴ Mochi Onory, Rivista 4, S. 581 ff. Die Bischöfe führen wohl auch persönlich im Felde. Sie greifen dabei aber nicht selbst zur Waffe: „Sed et bellum Saxonum Pictorumque adversus Britones eo temporibus iunctis viribus susceptum, divina virtute retundunt; cum Germanus ipse (scil. episcopus Autisiodorensis), dux belli factus, non tubae clangore, sed clamore alleluiae totius exercitus voce ad sidera levato hostes in fugam vertit immanes“ (Beda Ven., De temporum ratione c. 66 ad an. 459. MG Auct. Ant. 13 = Chron. minora 3, S. 304). Mit eigener Hand kämpfende Bischöfe sind selbst dem an viele Untaten gewöhnten Gregor von Tours ein einzig dastehender Greuel (Hist. Francor. lib. 4 c. 42. MG SS rer. Merov. 1, S. 175).

¹¹⁵ Mochi Onory, Rivista 5, S. 311. Wenn die Synode von Sardica es verurteilt, daß die Bischöfe ohne Notwendigkeit zum Kaiser reisen und sich dort für die Erteilung von „dignitates saeculares et administrationes“ an ihre Freunde verwenden, anstatt sich auf die ihnen obliegende Fürsprache für Arme, Witwen und Waisen zu beschränken, so ist das Kritik an Auswüchsen, aber nicht am System (Hefe-Leclercq, Histoire des Conciles 1, 2. Paris 1907. S. 782 ff.). Wegen ihrer Zurechnung zum bischöflichen Aufgabenbereich gerieten diese Betätigungen auch nicht in Konflikt mit dem von den Synoden immer wieder eingeschärften Verbot: „nemo militans deo implicat se negotiis saecularibus“ (2. Tim. 2, 4). Der gleiche Ambrosiaster, der negotia saecularia als der avaritia dienend für vereinbar mit den Pflichten eines Klerikers hielt, hat nachdrücklich die audientia episcopalis gerechtfertigt (Comment. in ep. II ad Tim. 2, 4. MPL 17, Sp. 516 und oben Anm. 110). Ein weiterer Beweis ergibt sich aus Cassiodors Variiae. Wenn dort die Bischöfe zu bestimmten Diensten im öffentlichen Interesse aufgefördert werden, wird dabei oft zum Ausdruck gebracht, daß gerade sein geistlicher Charakter den Bischof zu diesem Geschäft geeignet und berufen erscheinen lasse („Quis melius ad aequitatis iura deligitur, quam qui sacerdotio decoratur?“ Variiae II 8. Vgl. auch Variiae III 7; IV 31; XII 27. MG Auct. Ant. 12, S. 50. 83. 127 f. 383).

¹¹⁶ Hieronymus, ep. 82 n. 11 ad Theophilum. CSEL 55, S. 119.

¹¹⁷ Agnellus Rav., Liber Pontificum Ecclesiae Ravennensis c. 21 (MG SS rer. Langobard. S. 288). Venantius Fortunatus, Carmina III 14; X 12; III 21; V 15; VIII 15 u. ö. (MG Auct. Ant. 4, S. 68. 246. 71. 120. 198).

Fällen, wo sie uns begegnen, schon formelhaft geworden sein, so zeigt doch die Selbstverständlichkeit, mit der sie gebraucht werden, daß man in der Väterlichkeit die innere Norm des Bischofsamtes sah. Die eigentümliche Stellung, die der Bischof am Ausgang der Antike einnimmt, hat darum ihre Wurzeln nicht so sehr in der kaiserlichen Gesetzgebung, sondern in dem Willen, die ihm auferlegte Sorgspflicht für seine Herde auch unter extremen Umständen zu erfüllen.

Gregor selbst ist im Laufe seines Pontifikates diesen Weg gegangen, rascher und weiter als die zurückhaltende Bejahung der „*exteriora*“ in der *Regula pastoralis* vermuten läßt und ihm selbst damals vielleicht bewußt war. Das Gefühl, für die „*necessitates*“ aller verantwortlich zu sein, hat ihn auch weit über das Maß dessen hinausgeführt, was er anderen als die Pflicht des Bischofs bezeichnet hat. Wir finden ihn nicht nur um die Getreideversorgung Roms bemüht,¹¹⁸ oder sich beim Kaiser über staatliche Beamte beschwerend,¹¹⁹ er hat auch einen militärischen Befehlshaber für Neapel ernannt,¹²⁰ die Bischöfe zur Befestigung und Bewachung ihrer Städte gemahnt,¹²¹ ja sogar den örtlichen Kommandeuren taktische Anweisungen gegeben¹²² und über den Kopf des Kaisers und seines Exarchen hinweg mit den Langobarden Verträge geschlossen.¹²³ Solche Tätigkeit waren ohne Beispiel für einen Papst; trotzdem wird man sich hüten müssen, in diesem eigenmächtigen Ausgreifen in den Bereich der staatlichen Führung System oder Absicht zu vermuten. Aus zahlreichen Zeugnissen spricht Gregors anhaltender Abscheu vor weltlichen Geschäften, und es gibt keinerlei Anzeichen dafür, daß er eine solche Ausweitung der päpstlichen Kompetenzen auch bei persönlichem Widerwillen als erstrebenswert angesehen hätte. In einer Predigt an die Bischöfe der römischen Provinz aus dem ersten Jahr seines Pontifikates hat er eindringlich geklagt, daß die Bischöfe zu weltlichen Tätigkeiten „herabgesunken“ seien, und von ihren eigentlichen Aufgaben abgezogen würden. „Es ist nicht richtig“, hatte er gesagt, „daß der, der das Amt des Predigers übernimmt“, was ja für Gregor der wichtigste Inhalt des Bischofsamtes war, „die Last weltlicher Geschäfte trägt“. Gregor hat auch sich selbst und seine eigene Tätigkeit in diese Klage eingeschlossen – „*quamvis barbarici temporis necessitate compulsus*“.¹²⁴ Die „*necessitas*“ einer barbarischen Zeit ist es also, durch die sich Gregor verpflichtet fühlt, Aufgaben wahrzunehmen, die über seine geistliche Berufung hinausgehen. Soweit diese Tätigkeiten der Not der anvertrauten Herde begegnen, entsprechen sie der traditionellen Auffassung, die vom Bischof eine umfassende Fürsorge verlangt. Mochi Onory hat darauf hingewiesen, daß die Mahnungen Gregors an die Bischöfe, Mauern zu bauen und einen Wachdienst zu organisieren, an sich zwar durchaus neu sind, aber doch aus dem konsequenten

¹¹⁸ ep. I 2; V 36 (MG Ep. 1, S. 3. 319 f.).

¹¹⁹ ep. V 38 (ebd. S. 324 ff.).

¹²⁰ ep. II 34 (ebd. S. 131).

¹²¹ VIII 19; IX 11. 195 (MG Ep. 2, S. 21. 48. 184).

¹²² ep. II 7 (MG Ep. 1, S. 106).

¹²³ ep. V 36 (ebd. S. 317 ff.); vgl. Caspar 2, S. 472 ff.

¹²⁴ Hom. in Ev. 17 n. 14 (MPL 76, Sp. 1146 f.); vgl. Hom. in Ez. lib. 1 hom. 11. n. 5 u. 6 (MPL 76, S. 907 f.).

Weitergehen in der durch die Tradition vorgezeichneten Spur erwachsen.¹²⁵ Gregor ist selbst, wenn auch unbeabsichtigt, dem Mißverständnis seiner Absichten entgegengetreten. Dem Bischof Januarius von Cagliari hat er in dem gleichen Brief, in dem er ihn zu Mauerbau und Wachdienst anregte, gemahnt, sich ständig vor Augen zu halten, daß er nicht zur Führung weltlicher Dinge, sondern zur Führung der Seelen berufen sei.¹²⁶ In einem anderen Fall hat er es ausdrücklich verurteilt, daß sich ein Bischof „contra veterem usum“ Befugnisse zuschrieb, durch die er in die Angelegenheiten der Laien eingriff, und ihn aufgefordert, Aquädukt und Tore, die er in Besitz genommen hatte, den staatlichen Beamten zurückzugeben.¹²⁷ Von einer Ausweitung der „cura exteriorum“ ins Politische als Normalfall kann also keine Rede sein.¹²⁸ Der mit der Tätigkeit im weltlichen Bereich drohenden Gefahr ist Gregor stets entgegengetreten. Den Bischof Paschasius von Neapel, der sich für teures Geld ein Schiff bauen ließ, anstatt sich um seine geistlichen Aufgaben zu kümmern; hat er durch den Rektor von Kampanien vor Priestern und vornehmen Laien an seine Pflichten erinnern lassen.¹²⁹ Ein anderer Bischof, der sich in unzuträglicher Weise mit Rechtshändeln beschäftigte und den Amtssitz des Prätors von Sizilien dieserhalb zu frequentieren pflegte, wurde in sein Bistum zurückbeordert.¹³⁰ Die Dienstanweisung für den päpstlichen Defensor auf Sizilien befiehlt an erster Stelle, dafür zu sorgen, daß sich die Bischöfe nicht in weltliche Angelegenheiten einmischen, – „nisi in quantum necessitas defendendum pauperum cogit“.¹³¹

Nach alledem kann an Gregors Haltung gegenüber der weltlichen Stellung des Bischofs kein Zweifel mehr bestehen. Die Übernahme weltlicher Tätigkeiten ist ihm nicht nur zuwider gewesen, sondern auch für die eigentlichen Aufgaben des geistlichen Berufs abträglich erschienen. Nichtsdestoweniger hat er eine Fülle weltlicher, ja staatlicher Kompetenzen geübt und darin den durch Herkommen und rechtliche Ordnung bestimmten Rahmen überschritten. Diesem Ausgreifen lagen jedoch nicht Plan und Absicht zugrunde, sondern die Ausweitung der ursprünglich den Armen und Notleidenden geltenden Sorgspflicht des Bischofs auf die Gesamtheit des vom Unheil bedrohten Volkes. In seiner Lehre von den Pflichten des Bischofs bemüht sich Gregor, das Ausufern der aus dieser Verpflichtung entspringenden Tätigkeit hintanzuhalten. Seine Ausführungen über diesen Pflichtenkreis konzentrieren sich auf den ursprünglichen Kern der Armenfürsorge und bleiben somit unterhalb des damals für einen Bischof üblichen Maßes an Mitwirkung bei der Gestaltung des öffentlichen Lebens.

Eine andere Auffassung der weltlichen Tätigkeit der Bischöfe war Gregor garnicht möglich. Er ist zutiefst durchdrungen von der Anschauung, daß die

¹²⁵ Mochi Onory, *Rivista* 5, S. 258.

¹²⁶ ep. IX 11 (MG Ep. 2, S. 48).

¹²⁷ ep. IX 53. 76. Vgl. ep. IX 121 (MG Ep. 2, S. 78. 93 f. 124).

¹²⁸ F. H. Dudden, *Gregory the Great* (London 1905) 2, S. 413.

¹²⁹ ep. XIII 29 (MG Ep. 2, S. 393 f.).

¹³⁰ ep. X 4 (ebd. S. 239).

¹³¹ ep. I 39 a (MG Ep. 1, S. 53).

Welt in den letzten Zügen liegt. In einem Brief an den vornehmen Herrn Andreas aus dem Jahre 597 wird diese Haltung besonders deutlich.¹³² Andreas hatte Gregor gebeten, sich für ihn beim Kaiser einzusetzen, daß er eine Verwendung finde, in der er nützlich sein könne. Gregor zeigte sich über dieses Ansinnen höchst betrübt. „Ich kenne viele, sagt er, „die sich im Staatsdienst heftig bedrängt fühlen, da es ihnen nicht möglich ist, frei zu sein und ihre Sünden zu beklagen, und Ihr seht Euch danach, ich weiß nicht warum, überlastet zu sein? Warum bedenkst Du nicht, großmächtigster Sohn, daß die Welt am Ende ist? Alles wird täglich vorangetrieben; wir werden dem ewigen und furchterregenden Richter zugeführt, um Rechenschaft zu geben. Woran sollen wir denken, wenn nicht an seine Ankunft?“

Der Dienst an der Welt, zu dem sich Andreas drängt, erscheint ihm nur als eine Abhaltung vom Eigentlichen, von dem, worauf alles ankommt. Wenn er aber nichts anderes ist als ein Hindernis in der Entfaltung des religiösen Lebens, so ist es nicht zu rechtfertigen, daß die Bischöfe sich ihm zuwenden, wenn sie nicht und soweit sie nicht durch die Not dazu gezwungen werden.

Der Versuch, die Entwicklung des Bischofsamtes zur weltlichen Machtstellung aus dem von Gregor vertretenen Bischofsideal abzuleiten, muß an dieser im Grunde weltverneinenden Haltung Gregors scheitern.

Wenn man aber die Entwicklung, die der Episkopat im Mittelalter genommen hat, nicht aus Gregors Amtsideal als solchem erklären kann, so bleibt doch zu fragen, ob denn seine Ansichten so mißverstanden worden sind, daß man in ihnen eine Rechtfertigung der Entwicklung erblickt hätte. Die Frage ist nicht leicht in einem allgemein gültigen Sinne zu beantworten; immerhin dürften einige Fingerzeige möglich sein. Zunächst ist festzustellen, daß auch Köhler kein Zeugnis aufführt, das eine theologische Begründung der weltlichen Herrschaftsstellung der Bischöfe durch Gregors Amtsauffassung belegen könnte. Unter dem von ihm herangezogenen Material findet sich zwar eine Stelle aus der *Vita Meinweri*, die mit offensichtlich gregorianischem Vokabular den Reichsdienst Meinwerks anspricht: „*ut exteriorum providentiam pro subiectorum necessitatibus supplendis non negligeret, regni negotiis, ut compellebatur, inservire cepit*“.¹³³ Man wird annehmen dürfen, daß der Verfasser der *Vita* hier bewußt gregorianische termini anklingen ließ, aber eine ausdrückliche Berufung auf Gregor hat er vermieden. Eine solche wäre sachlich, von Gregors eigenem Verständnis der bischöflichen Amtspflichten her, an dieser Stelle nicht unmöglich gewesen; denn der *Vita* geht es garnicht darum, den Reichsdienst Meinwerks als solchen zu rechtfertigen, sondern die Sorge Meinwerks für sein Bistum hervorzuheben, da der Dienst für den König ihm nur Mittel zum Zweck war, Erwerbungen für das arme Paderborn zu machen. Eine Rechtfertigung der politischen Tätigkeit Meinwerks ist hier garnicht versucht worden. Mit Recht hebt Köhler auch hervor: „Es ist einfach die alte Verpflichtung des Bischofs, auch für die exteriora der Gläubigen zu sorgen,

¹³² ep. VII 26 (ebd. 471 f.).

¹³³ c. 12 (SS. rer. Germ. in us. schol. S. 20). Köhler S. 60.

mit der hier die politische Tätigkeit des Bischofs begründet wird“.¹³⁴ Die Sorge für die „*exteriora*“ wird hier aber auch im ursprünglichen und begrenzten Sinn der Armenfürsorge verstanden; denn der Reichsdienst ist nicht die Erfüllung dieser Verpflichtung, er bietet nach der Auffassung des Vitenschreibers durch den dafür erzielten Lohn nur die Möglichkeit, dieser Pflicht besser nachzukommen.

Auch die wenigen Stellen, in denen bei der Schilderung bischöflichen Lebens und Wirkens ausdrücklich auf Gregor Bezug genommen wird, sprechen nicht für ein Mißverständnis von Gregors zentralen Ansichten. Wenn etwa Wazo von Lüttich in den *Gesta episcoporum Leodiensium* im Hinblick auf seine geistliche Tätigkeit mit Gregor, in Bezug auf seine weltlichen Leistungen aber mit Makkabaeus verglichen wird,¹³⁵ so zeigt dies doch deutlich genug, daß der Verfasser der *Gesta* eine Begründung der politischen Stellung Wazos aus dem Amtsideal Gregors für unmöglich hielt.

Es kann auch noch auf eine andere Anwendung von Vorstellungen Gregors auf die Lebenswirklichkeit des Episkopats verwiesen werden, die allerdings noch vor der Ausbildung des „Reichsepiskopats“ liegt. Hinkmar von Reims, für den Gregors Wirksamkeit durch seine rechtlichen Vorschriften noch unmittelbare Gegenwart war, berichtet in „*De ordine palatii*“,¹³⁶ daß früher das Amt des königlichen Apokrisiars oft von einem Bischof ausgeübt worden sei; jetzt aber halte sich kein Bischof mehr für längere Zeit am königlichen Hofe auf, die Geschäfte des Apokrisiars führe nach dem Willen des Königs und mit Zustimmung der Bischöfe ein Priester oder Diakon, denn Gregor habe es den Bischöfen verboten, die „*praetoria*“ zu besuchen, „*quae nunc regia et usitatim palatia nominantur*“. Hier ist ep. X 4 nicht nur als unmittelbar geltendes Recht angesehen, sondern auch in der ihr zugrundeliegenden Absicht, die Bischöfe nicht ohne zwingenden Grund in weltliche Geschäfte hineinziehen zu lassen, verstanden worden.

Man wird aus diesen wenigen Stellen keine allgemeinen Forderungen für das Verständnis Gregors im Mittelalter ziehen dürfen; immerhin dürften sie hinlänglich deutlich machen, daß sein „hierarchisches Amtsideal“ nicht allgemein als die theologische Begründung für die weltliche Tätigkeit der Bischöfe und ihre spätere landesherrliche Stellung gegolten hat. Wenn es eine solche überhaupt je gegeben hat, wird man sie anderswo suchen müssen als in der Auffassung Gregors von den Pflichten eines Bischofs.

¹³⁴ Köhler S. 60 Anm. 49.

¹³⁵ *Gesta episcoporum Leodiensium* c. 56 (MG SS 7, S. 223 f.) Köhler S. 54.

¹³⁶ c. 14–15 (MG Capit. 2, S. 522 f.).