



universität  
wien

# MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

## Der Hirte als Herrscher

Die Regula Pastoralis Gregors des Großen als Ideal christlicher Leitung und ihre Auswirkungen auf die Königsdarstellungen in Bedas Englischer Kirchengeschichte

verfasst von / submitted by

Reinhild Elisabeth Maria Rössler, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, im Mai 2016

Studienkennzahl lt. Studienblatt/  
degree programme code as it appears on  
the student record sheet:

A 066 803

Studienrichtung lt. Studienblatt /  
degree programme as it appears on  
the student record sheet:

Masterstudium Geschichte

Betreut von/ Supervisor

Univ.-Prof. Dr. Philippe Buc

## Abstract

*The establishment of Christianity in the Western World was accompanied by the development of a new kind of rule. The goal of this Masters thesis is to gain a better understanding of the roots of the medieval conception of hierarchy and power in two important early-medieval sources: the Pastoral rule of Pope Gregory the Great and the Ecclesiastical History of Bede the Venerable. The basic methodological approach of this thesis consists in analysing and comparing the concepts of power, rule, and leadership in the two sources.*

*Gregory wrote the *Regula* to provide the bishops with guidance on how to tend the souls of their flock. He defines a proper Christian leadership on earth as aligned with the leader's participation in the Kingdom of God. In his approach, Gregory does not differentiate between a secular leader and a spiritual pastor. In Gregory's concept, there is only a difference between the respective duties and responsibilities of a bishop and a king. The bishop's task involves preaching and taking pastoral care of souls. The king's role consists in encouraging the spread of Christianity by providing political structures for the Church, helping and protecting the missionaries, fighting the pagan cults, and finally, expanding his political influence to facilitate the preaching of the Gospel. The spiritual and the secular ruler alike must be aware of the fundamental *aequalitas* between himself and those who are subordinated to him.*

*Bede the Venerable, who was familiar with Gregory's writings, wrote his *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* to narrate the spread of Christianity among the Anglo-Saxons, focusing on the importance of local kings in this endeavour. He adapted Gregory's paradigm to assess the quality of an earthly *regnum* or *imperium*. This is even shown in his choice of terms of power. Bede the Venerable also describes the king's role in spreading the Gospel in a manner similar to Gregory.*

*Gregory the Great has written this guideline for bishops to teach them how to serve as pastors of souls while being worldly rulers at the same time. Through his political communication with secular powers and his participation in the development of a Christian society, especially in England, he influenced the creation of a new kind of kingship in which the king is also a shepherd.*

## Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung .....	4
2. Der Herrschaftsbegriff Gregors des Großen in der <i>Regula Pastoralis</i> .....	6
2.1. Methodische Vorüberlegungen und Forschungsfrage .....	6
2.2. Der Stand der Forschung .....	8
3.1. Gregor der Große und die <i>Regula Pastoralis</i> .....	12
3.2. Begriffsanalyse: <i>Regula Pastoralis</i> .....	14
3.2.1. <i>Dux, ducatus</i> .....	15
3.2.2. <i>Imperium</i> .....	16
3.2.3. <i>Regimen</i> .....	17
3.2.4. <i>Rector, Rex, regnum, regere</i> .....	19
3.2.5. <i>Potestas</i> .....	24
3.2.6. Zwischenfazit .....	34
4. Sündenfall und Schöpfungsordnung als Grundlage weltlicher Machtstrukturen .....	35
4.1. Der Verlust der <i>aequalitas</i> im <i>ordo naturalis</i> durch den Sündenfall .....	35
4.2. Die Aufgabe der Wiederherstellung der Schöpfungsordnung bei Augustinus und Gregor .....	37
4.3. Die <i>caritas</i> als maßgeblicher Faktor der Aufhebung von Unterschieden .....	41
4.4. Zwischenfazit: Aus dieser Weltanschauung resultierende Aufgaben des Leitenden .....	43
5. Weltliche und geistliche Leitung als bischöfliche Aufgaben .....	45
5.1. Gregors Adressat(en) .....	45
5.2. Äußere – weltliche Macht als Notwendigkeit innerer Leitung .....	47
Gregors „ <i>rector</i> “ .....	50
6. Weltliche und irdische Herrschaft bei Gregor dem Großen: Aufgaben, Ideal, Unterscheidung .....	52
6.1. Irdische Herrschaft als schlechte Herrschaft .....	52
6.2. Weltliche Herrschaft als notwendige Aufgabe .....	58
6.3. Zwischenfazit .....	61
7. Aufgaben und Ideal des christlichen Herrschers in Gregors Briefen .....	62
7.1. Zur Legitimitätsfrage .....	62
7.2. Aufgaben eines christlichen Herrschers .....	64
7.2.1. Der christliche Umgang mit Macht .....	64
7.2.2. Verbreitung des Glaubens – Christianisierung .....	66
7.2.3. Der richtige Umgang mit den Untertanen .....	72
7.2.4. Die Religion als Ziel und Fundament der Herrschaft: Schutz der Kirche und der Missionare .....	75
7.2.5. Sorge um die Reinheit des Glaubens bei den Untertanen .....	79
7.3. Zwischenfazit .....	83

8. Bedas englische Kirchengeschichte im Licht der Herrschaftsidee Gregors des Großen.....	84
8.1. Methodik und Schwierigkeiten in der vergleichenden Analyse.....	84
8.2. Gregor der Große und die Angelsachsenmission .....	85
8.3. Beda Venerabilis und die englische Kirchegeschichte .....	87
9. Begriffsanalyse: Bedas Historia ecclesiastica.....	89
9.1. Imperium .....	89
9.2. Regimen.....	94
9.3. Potestas .....	96
9.4. Rector .....	100
9.5. Regnum.....	102
9.6. Regnare – regere .....	105
9.7. Zwischenfazit.....	107
10. Bedas Könige zwischen Gottesreich und weltlicher Macht .....	109
10.1. König Aethelberht: der Chlodwig der Angelsachsen .....	110
10.1.1. Die persönliche Bekehrung König Aethelberhts .....	110
10.1.2. Die Christianisierung .....	112
10.2. König Edwin – der Krieger Gottes.....	117
10.2.1. Folgen und Auswirkungen der Konversion Edwins .....	117
10.2.2. Das Versprechen Edwins nach der Geburt seiner Tochter .....	118
10.2.3. Die Beratung und die Zerstörung der heidnischen Opferstätten .....	119
10.2.4. Der Tauschhandel mit Christus .....	121
10.3. Exkurs: Die Darstellung der weltlichen Herrscher im Bild des Rhinoceros in den Moralia in Hiob .....	125
10.4. Das Zusammenspiel von <i>regnum caeleste</i> und <i>regnum terenne</i> .....	128
10.4.1. König Oswald als Bedas Ideal christlicher Herrscher.....	130
10.5. Zwischenfazit .....	132
11. Conclusio .....	134
12. Anhang .....	139
12. 1. Tabelle: Regula Pastoralis .....	139
12. 2. Tabelle: Historia Ecclesiastica .....	142
12.3. Zusammenfassung.....	152
13. Quellen- und Literaturverzeichnis .....	154

## 1. Einleitung

*„Darum ermahne ich Euch, erlauchte Söhne, Euch mit aller Sorgfalt und Anstrengung für Eure eigenen Seelen zu ereifern und wohl zu bedenken, welche Rechenschaft Ihr dem allmächtigen Gott für Eure Untergebenen abzulegen haben werdet. Denn dazu sind sie Euch übergeben, damit sie Euch einerseits in irdischen Dingen nützlich sind, Ihr aber anderseits für ihre Seelen in Bezug auf die ewigen Dinge Sorge trage.“<sup>1</sup>*

Gregor der Große schrieb diese Ermahnung nicht etwa als Papst an seine Bischöfe, sondern in einem Brief an die Gutsbesitzer der Insel Sardinien, in der er diesen den rechten Umgang mit ihren Untergebenen darlegte und theologisch begründete. Die ungewohnte Parallelität der geistlichen Sorge neben der Sorge um weltliche Güter ist eine der spannendsten und interessantesten Fragen der Ideengeschichte des Frühmittelalters. Die Selbstverständlichkeit mit der der Papst diesen Adeligen die Verantwortung über die Seelen der Untergebenen übergibt, zeugt scheinbar sehr wenig von einer strikten Trennung weltlicher und geistlicher Aufgabenbereiche in einem hochmittelalterlichen Sinn, obgleich Gregor in diesem Brief eine sehr deutliche Vorstellung hat, wie die Richtlinien dieser Herrschaft aussehen sollten.

Die Frage nach dem Sinn und der richtigen Form von Herrschaft, Leitung und Hierarchie in einer christlichen Gesellschaft beschäftigte den heiligen Papst während seines ganzen Lebens, wie nicht nur in seinen zahlreichen Briefen, sondern auch in seinen exegetischen Schriften deutlich wird.

Eines der berühmtesten Zeugnisse dieses Gedankengangs ist die „Regula Pastoralis“, eine Anleitung an Bischöfe für die richtige Ausführung ihres Amtes als Seelenleiter, die Gregor vermutlich um 590 vollendete. Diese im Mittelalter sehr bedeutende und weit verbreitete Quelle enthält eine detailreiche, mit offensichtlich gutem psychologischem Wissen fundierte und theologisch-exegetische pastorale Anweisung, auf welche Weise ein Geistlicher zum Vorsteheramt kommen sollte, welche Eigenschaften er mitbringen sollte und wie er in den verschiedenen Fällen auf die richtige Weise die Seelen zu Gott führt. Gregor baut damit einen Erwartungshorizont an christliche Leitung auf. Die Frage, die hier folgend diskutiert werden soll ist nicht nur, wie dieser aussieht, sondern vor allem auch, ob Gregor sich damit vorrangig auf eine innerkirchliche Struktur bezieht, oder ob er damit nicht einen viel allgemeineren Ansatz für ein Ideal christlicher Leitung schafft, das geistliche, ebenso wie weltliche Ämter betrifft.

---

<sup>1</sup> An die Gutsbesitzer von Sardinien, CCSL 140 Ep. IV, 23: *Unde, magnifici filii, exhortor ut omni cura omnique sollicitudine animarum uestrarum zelum habere debeatis, et quas rationes omnipotenti Deo de subiectis uestris reddituri estis aspicite. At hoc quippe illi uobis commissi sunt, quatenus et ipsi uestrae utilitati ualeant ad terrena seruire, et uos per uestram prouidentiam eorum animabus ea quae sunt aeterna prospicere, ü .l. v. n.*  
KRANZFELDER.

Der Titel der Arbeit „Der Hirte als Herrscher“ bezieht sich direkt auf diesen Aspekt der Fragestellung: der *pastor* ist das Bild und gleichzeitig das Ideal Gregors in der *Regula Pastoralis*. Die Ausgangsfrage ist nun, ob und wie Gregor den Hirten auch als Herrscher charakterisiert und gleichzeitig, inwiefern dadurch auch das Bild des Herrschers durch das des Hirten bestimmt wurde. Im größeren Kontext der Ideengeschichte des Frühmittelalters stellt sich hier die Frage nach dem Ursprung der Legitimationsentwicklung von christlicher Herrschaft, die die folgenden Jahrhunderte bestimmte.

Diese Fragen sollen in erster Linie anhand der *Regula Pastoralis* analysiert werden. Gerade die Frage der Bedeutung dieses Leitungsideals für weltliche Herrschende soll dann auch anhand des Briefverkehrs Gregors genauer untersucht werden um schließlich ein möglichst vollständiges Bild der Vorstellungen von Hierarchie und Leitung bei Gregor zu zeichnen.<sup>2</sup>

Eines der sowohl für die Zeitgenossen, als auch für den weiteren Verlauf der Geschichte wichtigsten Projekte Gregors war die Mission der Angelsachsen. Der Anteil, den Gregor an der Angelsachsenmission hatte, stellt den Historiker vor die Frage, welchen Einfluss diese vom Papst so häufig und deutlich formulierten Vorstellungen von Herrschaft auf die Etablierung des Christentums auf der Insel genommen haben. Ein interessanter Referenzpunkt in dieser Frage ist die „*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*“ des Beda Venerabilis. Mitte der dreißiger Jahre des Achten Jahrhunderts fertiggestellt, also etwa 130 Jahre nach dem Aufbruch der Missionare aus Rom, schrieb der Mönch aus dem Kloster Jarrow die Geschichte dieser Missionare in England nieder und schilderte die Entwicklung, die diese Christianisierung angestoßen hat. Die Könige der englischen Reiche spielen dabei eine maßgebliche Rolle. Dabei soll folgend die Frage gestellt werden, nach welchem Maßstab Beda die verschiedenen Könige misst, welche Kriterien er bei der Beschreibung anlegt und ob dabei ein Einfluss der Vorstellungen Gregors des Großen festgestellt werden kann.

Das Ziel der Arbeit liegt weder in einer vollständigen Analyse der *Regula Pastoralis* Gregors oder Bedas Englischer Kirchengeschichte, noch in einer historischen Abhandlung über die Herrschaftsstruktur des sechsten oder achtens Jahrhunderts – es geht vielmehr um die Kreierung einer Vorstellung von christlicher Herrschaft und dem Einfluss den diese fast 150 Jahre später auf eine frühmittelalterliche Geschichtsschreibung genommen hat. Die Methodik und der Aufbau der Arbeit soll folgend noch genauer erläutert werden.

---

<sup>2</sup> Hierbei muss darauf hingewiesen werden, dass dabei nicht alle dazu bedeutungsvollen Quellen im Rahmen dieser Arbeit hinzugezogen werden können. Vor allem das Hierarchieverständnis in den *Magna Moralia* und die Dialoge Gregors wären dazu interessant. Diese Werke können hier nur anhand der Sekundärliteratur behandelt und als Quellen nur leicht tangiert werden.

## 2. Der Herrschaftsbegriff Gregors des Großen in der Regula Pastoralis

### 2.1. Methodische Vorüberlegungen und Forschungsfrage

Um den Anspruch der folgenden Arbeit abzustecken, das maßgebliche Forschungsinteresse zu verdeutlichen und die methodische Vorgehensweise zu erklären, sollen der Einordnung in den aktuellen Forschungsstand einige grundsätzliche methodische Gedanken vorausgehen.

Das hauptsächliche Forschungsinteresse, vor dessen Hintergrund die beiden Quellen untersucht werden sollen, richtet sich auf die Vorstellungen und Ansprüche an Leitung und Herrschaft. Schon in dieser Fragestellung zeigt sich die Schwierigkeit, eine treffende Begrifflichkeit zu verwenden, die den Inhalt der Quelle nicht im Vorhinein interpretiert und gleichzeitig den Rahmen des Themas groß genug lässt, um dem Gehalt der Quelle gerecht zu werden.

Gerade in der Frage nach politischen und theologischen Vorstellungen – und noch stärker in deren Kombination – stößt man auf die Problematik, dass sich zwar die Vorstellungen und Definitionen heute völlig verändert haben, die Begrifflichkeiten jedoch immer noch die gleichen sind. Daher besteht in der unbewussten Übertragung zeitgenössischer Ideen auf die frühmittelalterlichen Quellen unumgänglich die stetige Gefahr das Gedankengut zu verändern.<sup>3</sup> Dazu kommt die grundsätzliche Herausforderung des Mediävisten durch die Brille eines (in diesem Falle) Geistlichen auf gesellschaftliche, kirchliche oder politische Umstände zu sehen. Dies wird in dieser Arbeit noch dadurch erschwert, dass es sich – zumindest im zweiten Teil – um eine vergleichende Analyse handelt, die nicht nur zwei verschiedene Quellengattungen, sondern auch noch zwei verschiedene Zeiten und Orte miteinander in direkten Zusammenhang zu setzen versucht.

Aus der lückenhaften Quellenlage des Frühmittelalters ergibt sich für diese Untersuchung die Notwendigkeit, die relativ gut und zahlreich überlieferten theologischen, historischen und theoretischen Schriften auch als Quelle für die tatsächlichen Umstände der Zeit zu verwenden. Im Bewusstsein dieser allgemeinen und speziellen Schwierigkeiten in der historischen Methode soll die folgende Analyse der beiden Werke vorgenommen werden. Um eine möglichst authentische Begriffsdefinition der beiden Autoren als Grundlage der Interpretation zu gewährleisten, besteht jeweils der erste Schritt für beide Teile in der Analyse der Begrifflichkeiten in den Bereichen Macht, Herrschaft, Leitung und Amt. Die Auswahl, die bei der genaueren Erläuterung der Verwendung getroffen werden muss, ist von der Bedeutung und

---

<sup>3</sup> Vgl. DAL SANTO, M. J., *Gregory the Great, the Empire and the Emperor*, in: *A companion to Gregory the Great*, hg. v. DEMS.; NEIL, B, Boston 2013, S. 70: "In other words, Gregory was very much a man of his time and it is a mistake to try to understand his conception of the relationship between the imperial and ecclesiastical spheres from either pre-Justinian or medieval point of view. For these spheres were not at all separate, but interpenetrating in their rights and duties".

der Häufigkeit der Verwendung in der Quelle abhängig. Die Ideen und Grundsätze, die sich bei der Analyse der Terminologie in der *Regula Pastoralis* Gregors aufzeigen lassen, sollen in seine theologischen Vorstellungen von Gesellschaft und Hierarchie eingeordnet werden.

Die nächste Herausforderung methodischer Art liegt in der Verschiedenartigkeit der Quellen: Während die *Regula Pastoralis* verschiedenen antiken und monastischen Traditionen einer Lebensordnung folgt und so eine Art praktische Handlungsanweisung darstellt,<sup>4</sup> ist die Englische Kirchengeschichte eine vor allem an Orosius und Eusebius orientierte Form der Geschichtsschreibung.<sup>5</sup> Dabei nehmen die Quellengattung und die verschiedene Adressierung auch Einfluss auf die Begriffsverwendung. Auch wenn sowohl die direkte, als auch die weiter gefasste Zielgruppe der Schrift Gregors des Großen später noch genauer untersucht werden muss, ist der offensichtliche Adressatenkreis der Episkopat, da es sich um eine Anleitung zur Seelenführung handelt. Es soll daher vor allem hinsichtlich Gregors Bewertung weltlicher Herrschaft untersucht werden, ob von der *Regula* grundsätzliche Auffassungen von Herrschaft abgeleitet werden können, die ebenso für andere Leitungämter gelten. Um dies als Vergleichsmoment zu Beda auszubauen, werden außerdem die Briefe Gregors an weltliche Regierende in Verbindung mit seinen Ansätzen in der *Regula Pastoralis* untersucht.

Die Verbindung Gregors zu Beda liegt historisch gesehen in der Angelsachsenmission, die Gregors Anliegen und Bedas Thema war. Um einen möglichen Einfluss der Ideen Gregors auf die Ausführungen Bedas überhaupt historisch plausibel zu machen, soll der Analyse der Englischen Kirchengeschichte ein kurzer Einblick auf das Verhältnis der beiden Autoren vorangehen. Dem folgt dann die Begriffsanalyse der *Historia*, die notwendige Grundlage für eine Untersuchung von Bedas Königsbild ist. Da eine vollständige Untersuchung aller Beschreibungen von Königen in der *Historia* zum einen in diesem Umfang nicht möglich ist und zum anderen vom eigentlichen Anliegen der Forschungsfrage wegführen würde, sollen exemplarisch drei Könige untersucht werden, die zum einen am ausführlichsten von Beda behandelt werden und zum andern eine besondere Bedeutung in seiner Kirchengeschichte besitzen. Innerhalb dieser Untersuchung soll dann festgestellt werden, ob und welchen Einfluss das Hirtenbild Gregors auf Bedas Königsbild hatte.

---

<sup>4</sup> Vgl. BROWN, P., *The rise of western Christendom* S. 211.

<sup>5</sup> Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica*, fertiggestellt um 324, hg. v. BARDY, G. (*Sources Chrétiennes* 73) 1960; Paulus Orosius: *Historiarum adversum paganos*, um 380/90 – 417, Ed: Orose, *Histoires (Contre les Païens)*, tome I-III, hg. u. übers. v. ARNAUD-LINDET, Marie-Pierre, Paris 1990f.

## 2.2. Der Stand der Forschung

Eine Einordnung der hier vorliegenden Arbeit in den aktuellen Stand der Forschung erweist sich mit Blick auf die Fülle an Literatur zur *Regula Pastoralis* Gregors des Großen, wie auch zu Bedas Beschreibung der Könige als schwierig. Daher kann hier nur ein Überblick über die wichtigste Literatur zur Frage der Herrschaft und Leitung bei Gregor dem Großen und über die Arbeiten zum Königsbild Bedas gegeben werden, sowie eine Darstellung der Literatur über den Einfluss Gregors auf die Schriften Bedas.

Die wohl wichtigste Arbeit zum theologischen Gedankengut Gregors des Großen in der neueren Forschung lieferte Carole Straw in ihrer Monographie „*Gregory the Great. Perfection in Imperfection*“<sup>6</sup>, sowie in verschiedenen Aufsätzen über einzelne Aspekte der Theologie Gregors des Großen.<sup>7</sup> Das außerordentlich differenzierte und umfangreiche Bild, das sie in diesen Arbeiten von Gregors Weltbild zeichnet, ist dabei ganz in dessen Stil gehalten, wodurch dem Leser das Verständnis erleichtert wird. Straw bezieht sich zwar in vielen Passagen – besonders wenn es um das Hierarchieverständnis Gregors geht – auf die *Regula Pastoralis*, baut ihre Theorie eines Gegensatzes zweier Sphären (*carnal* und *spiritual*) anhand vieler Bezüge auf Gregors „*Moralia in Hiob*“ und „*Homilien in Ezekiel*“ auf.<sup>8</sup> In einigen Punkten entwickelt Straw dabei die ältere Arbeit von Paul Meyvaert über „*Gregory the Great and authority*“<sup>9</sup> weiter, die das Thema der Autorität in den Werken Gregors des Großen inhaltlich pointiert zusammenfasst.

Die *Regula Pastoralis* und Gregors Vorstellung von Leitung werden in zwei Bänden der Reihe „*Studien und Texte zu Antike und Christentum*“ in den Fokus genommen: Silke Florysczczaks „*Die Regula Pastoralis Gregors des Großen*“ behandelt Kontext, Quellen und Inhalt der Schrift, sowie deren Widerhall in den Texten der Karolingerzeit. Darin widmet sie Gregors Begrifflichkeiten von Macht und Herrschaft ein kurzes Kapitel, in welchem sie auf den römischen Einfluss eingeht und die Loslösung der Macht von ihrer Zweckgebundenheit als maßgebliches „ethisches Problem“ identifiziert<sup>10</sup>. Sie formuliert das Ziel der *Regula* somit folgendermaßen: „*[...] seine Schrift zielt darauf ab, die Herrschaft, die ein Bischof ausübt, zu*

---

<sup>6</sup> Vgl. STRAW, C., *Gregory the Great. Perfection in Imperfection*, Berkley und Los Angeles 1988.

<sup>7</sup> Vgl. STRAW, C., *Gregory's Moral Theology: Divine Providence and Human Responsibility*, in: *A companion to Gregory the Great*, hg. v. NEIL, B., DAL SANTO, M., Boston 2013, S. 177-204; STRAW, C., *Adversitas et prosperitas: une illustration du motif structurel de la complémentarité*, in: Grégoire le Grand Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982, hg. v. Fontaine, J.; Gillet, R.; Pellistrandi, S. M., Paris 1986, S. 277-288.

<sup>8</sup> Vgl. STRAW, *Perfection in Imperfection*, S. 236 – 256.

<sup>9</sup> MEYVAERT, P., *Gregory the Great and Authority*, in: *Benedict, Gregory, Bede and others*, hg. v. DEMS., London 1977.

<sup>10</sup> Vgl. FLORYSCZCZAKS, S., *Die Regula Pastoralis*, S. 235.

thematisieren, um sie einem Ethos und damit auch einer gewissen Kontrolle zu unterwerfen.“<sup>11</sup> Dabei erarbeitet sie unter anderem eine Analyse von „termini technici“, vor allem für die „Hauptfigur“ der Regula, welche eine gute Grundlage für das vorliegende Forschungsvorhaben ist.<sup>12</sup> Der zweite Band der Reihe, der ebenfalls für die vorliegende Frage interessant ist, ist die Arbeit von Barbara Müller über „Führung im Denken und Handeln Gregors des Großen“. Müller untersucht darin das Führungs- und Hierarchieverständnis der verschiedenen Werke Gregors, legt dabei jedoch einen Schwerpunkt auf die Analyse der *Regula Pastoralis*. Auch hier wird die Führungsterminologie Gregors betrachtet und eine Untersuchung der Aufgaben, die dem Führenden zugeschrieben werden, vorgenommen. Der Ansatz Müllers ist es, ausgehend von der Analyse dieser Schriften auch das historische Leben und Handeln Gregors in diesem Ideenkontext zu deuten. Einem ähnlichen Ansatz folgt auch Wilhelm Gessel in seiner Arbeit „Reform am Haupt“, indem er die Besetzung der Bischofsstühle durch Gregor mit dem in der Regula formulierten Anspruch an das Amt vergleicht.<sup>13</sup>

Für die Frage nach der Weite des Adressatenkreises der Regula sind außerdem vor allem die Arbeit von Georg Demacopulus, „Gregory's model of spiritual direction in the 'liber regulae pastoralis'“ und die Arbeit von Robert A. Markus über „Gregory the Great's 'rector' and his genesis“ wichtig, in denen die Begriffe des *rector* wie auch die dazu parallel verwendeten Begriffe in der Regula untersucht werden.<sup>14</sup> Zum Begriff *rector* bei Gregor und dessen Herrschaftsbild, zur Trennung von weltlicher und geistlicher Macht und dem Verhältnis Gregors zur Heidenmission sind die zahlreichen weiteren Arbeiten von Robert Markus grundlegend.<sup>15</sup> Gerade auch für die Verbindung zwischen Gregor und Beda bietet der Aufsatz von Markus zu „Augustine and Gregory the Great“<sup>16</sup>, in dem er die Intention, Motive und Vorgehensweise Gregors bei der Angelsachsenmission untersucht, nicht nur einen ersten

---

<sup>11</sup> Vgl. Ebd., S. 259.

<sup>12</sup> Vgl. MÜLLER, B., Führung im Denken und Handeln Gregors des Großen, S. 190.

<sup>13</sup> Vgl. GESSEL, W. M., Reform am Haupt. Die Pastoralregel Gregors des Großen und die Besetzung von Bischofsstühlen, in: Papsttum und Kirchenreform. Historische Beiträge. Festschrift für Georg Schwaiger zum 65. Geburtstag, hg. v. WEITLAUFF, M.; HAUSBERGER, K., St. Ottilien 1990, S. 17-36.

<sup>14</sup> Vgl. DEMACOPOULOS, G. E., Gregory's Model of Spiritual Direction in the *Liber Regulæ Pastoralis*, in: A companion to Gregory the Great, hg. v. NEIL, B., DAL SANTO, M. J., Boston 2013, S. 211; MARKUS, R. A., Gregory the Great's "rector" and his genesis, in: Grégoire le Grand: Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982, Paris 1983.

<sup>15</sup> Vgl. v.a. MARKUS, R. A., From Augustine to Gregory the Great, London 1983; DERS., The sacred to the secular: from Augustine to Gregory the Great (The journal of theological studies Ser. NS 36) 1985, S. 84-96  
Meyvaert geht hierin besonders auch auf die Parallelen und Unterschiede zwischen Augustinus und Gregor ein; DERS., Gregory the Great on Kings: rulers and preachers in the "Commentary on 1 Kings", in: DERS., Sacred and secular Tl. VIII S. 7-21; Ders., Gregory the Great's pagans, in: Belief and Culture in the Middle Ages: Studies presented to Henry Mayr-Harting, hg. v. GAMESON, R., LEYSER, H., Oxford 2001, S. 23-34.

<sup>16</sup> Vlg. MARKUS, R. A., Augustine and Gregory the Great, in: St. Augustine and the conversion of England, hg. v. GAMESON, R., Stroud 1999, S. 41-49.

Überblick, sondern eine ausgewogene Darlegung der Berichte Bedas über die römische Mission.

Scott De Gregorio, der sich in seinem Lebenswerk intensiv mit den Arbeiten Bedas und Gregors des Großen auseinandersetzt hat, widmete sich auch der Fragestellung, welchen Einfluss die Theologie Gregors auf das theologische Gedankengut Bedas hatte.<sup>17</sup>

Unter seinen vielen maßgeblichen Arbeiten zu Beda ist im Besonderen der Aufsatz Wallace-Hadrills für die Frage nach Bedas Kenntnis der Werke Gregors von Interesse, in dem er die Königsbilder bei Gregor von Tours und Beda vergleichend untersucht. Dabei geht dieser davon aus, dass Beda die *Regula Pastoralis* kannte.<sup>18</sup> Er baut dabei auf den wichtigen Arbeiten von Meyveart und Laistner über die Bibliothek Bedas auf. Hinsichtlich der exegetischen Parallelen zwischen Beda und Gregor ist hier außerdem der Aufsatz von Stephen Harris zu „*Bede and Gregory, Allusive Angels*“ als aktuellste Bewertung wichtig, bei dem es um die Einordnung der berühmten Geschichte der drei Angeln auf dem Sklavenmarkt geht.<sup>19</sup>

Die Begriffsanalyse der *Historia ecclesiastica* bildet Schnittmengen mit verschiedenen Forschungsdiskussionen, vor allem mit der über den Begriff des *imperium*, auf die später noch genauer eingegangen werden soll.<sup>20</sup> Für die begriffliche Analyse des Königsbildes Bedas kann die ältere Arbeit von Hannah Vollrath-Reichelt immer noch als erster ausführlicher Ansatzpunkt betrachtet werden.<sup>21</sup> Außerdem ist für die Hintergründe Bedas und dessen Begriffsverwendung auch die Arbeit von Harald Kleinschmidt über Migration und Identität eine gute Ausgangsbasis, wobei es diesem wie auch Alheydis Plassmann in ihrer Monographie „*Origo Gentis*“, welche für die Darstellung und Interpretation der Könige Bedas eine gute Übersicht bietet, vor allem darum geht, Hintergrund und Entstehen der englischen Identitäten auszumachen und die Rolle Bedas darin einzurordnen.<sup>22</sup> Beide Arbeiten bauen auf der älteren

---

<sup>17</sup> Vgl. DE GREGORIO, Scott, *The Venerable Bede and Gregory the Great: exegetical connections, spiritual departures* (Early medieval Europe 18) Oxford 2010, S. 43-60, vgl. auch seine weiteren Arbeiten: Ders., *Gregory's Exegesis: Old and New Ways of Approaching the Scriptural Text*, in: *A companion to Gregory the Great*, hg. v. NEIL, B.; DAL SANTO, M. J., Boston 2013, S. 269-290; DERS., *Innovation and tradition in the writings of the Venerable Bede*, Morgantown 2006; Ders.: *Bede and the Old Testament*, in: *The Cambridge companion to Bede*, hg. v. DEMS., Cambridge 2000, S. 127-141.

<sup>18</sup> Vgl. WALLACE-HADRILL, J.M., *Gregory of Tours and Bede: their views on the personal qualities of kings*, in: *Early Medieval History. Collected Essays*, hg. v. DEMS., Oxford 1976, S. 38; vgl. auch DERS., *Early Germanic Kingship in England and on the Kontinent*, Oxford 1972.

<sup>19</sup> Vgl. HARRIS, S. J., *Bede and Gregory's Allusive Angels* (*Criticism* 44/3) 2002, S. 271-289, zur Geschichte der Angeln vgl. Kap. 8.2.

<sup>20</sup> Vgl. Kap. 8.1.

<sup>21</sup> Vgl. VOLLRATH-REICHELT, H., *Königsgedanke und Königtum bei den Angelsachsen bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts*, Köln u.a. 1971; S. 50ff., später auch eine Analyse des Imperium Begriffs bei Beda, S. 80-112.

<sup>22</sup> Vgl. KLEINSCHMIDT, H., *Migration und Identität. Studien zu den Beziehungen zwischen dem Kontinent und Britannien vom 5. bis 8. Jahrhundert* (Schriften zur Südwestdeutschen Landeskunde 60) Ostfildern 2009;

Forschung von Henry Mayr-Harting auf, dessen Arbeiten zur Angelsachsenmission immer noch maßgeblich sind.<sup>23</sup> Alle drei letztgenannten Autoren verwenden zwar Bedas Historia als wichtigste Quelle der Angelsachsenmission, zielen mit ihrer Fragestellung jedoch vorrangig auf eine Darstellung der historischen Umstände bzw. der Hintergründe der Identitätsbildung in England. Die folgende Arbeit hat dagegen den Ansatz, in der Interpretation Bedas möglichst wenig zusätzliche historische Rekonstruktionen außerhalb der Quelle hinzuzuziehen. Dafür ist unter anderem aus der älteren Forschung die Arbeit von Walter Goffart „The narrators of barbarian history: A.D. 550-800. Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon“ wichtig, die die Hintergründe der Beda'schen Darstellung untersucht und in den Kontext zeitgenössischer Geschichtsschreibung stellt.<sup>24</sup>

Eine aktuelle und sehr ausführliche Darstellung des ganzheitlichen Missionsstrebens Gregors und dessen Ausprägung in der Christianisierung und kirchlichen Stabilisierung der Lombarden, Westgoten, Franken und Angelsachsen, bietet der Aufsatz von Christina Ricci über „Gregory's mission to the Barbarians“.<sup>25</sup>

Die Ausgangsthese, die in dieser Arbeit untersucht werden soll, ist die Frage, welchen Begriff von Leitung und Herrschaft Gregor der Große in der Regula Pastoralis prägte und ob – und wenn ja inwieweit – dieser auch auf weltliche Herrschaft übertragen wurde und so in das Königsbild Bedas eingeflossen ist. Dies impliziert die grundsätzliche Annahme, die Helen Bennett in einem für die Erforschung des Einflusses Gregors wichtigen Aufsatz zur Regula Pastoralis im Vergleich zu Chaucer's Canterbury Tales zusammenfasste:

*„As Jeffrey Richards says in Consul of God, Gregory's contribution was 'to emphasize...the cardinal points of Christian doctrine, and to make accessible the more complex and sophisticated doctrines articulated by his predecessors'. In doing so, Gregory set the theological pattern for the Middle Ages so that even those ideas and traditions that do not begin with him reached later centuries through his work.“*<sup>26</sup>

---

PLASSMANN, A., *Origo gentis: Identitäts- und Legitimitätsstiftung in früh- und hochmittelalterlichen Herkunftserzählungen* (Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters 7) Berlin 2006.

<sup>23</sup> Vgl. v.a. MAYR-HARTING, H., *The Coming of Christianity to Anglo Saxon England*, London 1972, aber auch DERS., Bede's patristic thinking as an historian, in: *Religion and Society in the Medieval West, 600-1200*, Tl. II, hg. v. DEMS., S. 367-374; in der neueren Forschung ist dafür besonders auch der Aufsatz von WOOD, I., *The Mission of Augustine of Canterbury to the English* (*Speculum*, 69/ 1) 1994, S. 1-17.

<sup>24</sup> Vlg. GOFFART, W., *The narrators of barbarian history: A.D. 550-800. Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*, Princeton, NJ 1988.

<sup>25</sup> RICCI, C., *Gregory's Missions to the Barbarians*, in: *A companion to Gregory the Great*, hg. v. NEIL, B.; DAL SANTO, M. J., Boston 2013, S. 29-56. Hier sei auf das sprachlich bedingte Fehlen der Verwendung der reichen italienischen und französischen Literatur hingewiesen, die vor allem zur Regula Pastoralis und Gregor dem Großen eine Fülle an Forschung enthält.

<sup>26</sup> BENNET, H., *Pope Gregory's "Liber Regulæ Pastoralis" and Chaucer's "Canterbury tales"* (Medieval perspectives 9) 1994, 25: Bennet arbeitete einen spannenden Vergleich zwischen dem Liber Pastoralis und den

### 3. Die Regula Pastoralis Gregors des Großen

#### 3.1. Gregor der Große und die Regula Pastoralis

*„Denn ihr seid als Hirten eingesetzt und der Herr der Herde erwartet von den Hirten, denen er sie übertragen hat, als Ertrag eine vergrößerte Herde.“<sup>27</sup>*

schreibt Gregor der Große in einem Brief an die Bischöfe Numidiens in Nordafrika. Sowohl sein eigener Anspruch, als auch die Forderung, die er als Papst an seine Bischöfe stellte, werden darin deutlich. Gregor, der als erster Papst den Titel *servus servorum Dei* führte,<sup>28</sup> machte den Charakter des Bischofsamtes an dem Bild des Hirten fest und verdeutlicht so die Verantwortung, die jeder Bischof als Diener des „*Dominus gregum*“ hat.<sup>29</sup> Gleichzeitig führt er auch sehr deutlich aus, worin diese Aufgabe in erster Linie besteht: im Auftrag zur Mission. Diese drei Elemente: das Hirtentum, der Dienstcharakter und der Missionsauftrag prägten das Leben des Römers, der sich selbst in erster Linie als Mönch betrachtete.<sup>30</sup> Durch seine Herkunft aus dem römischen Adel, seine administrative Erfahrung als *praefectus urbi* der Stadt Rom und die später als Apokrisar in Konstantinopel erworbenen diplomatischen Fähigkeiten war er aus römischer Sicht für die Aufgabe des Papstamtes prädestiniert.<sup>31</sup> Dazu kam, dass er durch seine in Konstantinopel erworbenen engen Kontakte zum Kaiserhaus und später auch zu den Königen der ehemals barbarischen Königreiche über ein hervorragendes politisches Netzwerk verfügte, welches ihm in seinem wichtigsten Anliegen - der Förderung der Mission, von Nutzen war.<sup>32</sup>

---

wesentlich jüngeren Canterbury Tales von Chaucer heraus, wobei die Betonung auf die verschiedenen „pastoralen Methoden“ legt, also vor allem das dritte Buch der Pastoralregen untersucht.

<sup>27</sup> Vgl. Brief an alle Bischöfe Numidiens (CCSL 140 I, 75): [...] *quoniam pastores constituti estis et Dominus gregum ab his quibus commisit pastoribus fructum multiplicati gregis exspectat*. Grundsätzlich zur Zitation in dieser Arbeit: Im Fließtext werden die Zitate im Original genannt, deren spezielle Begrifflichkeit im Verlauf der Arbeit untersucht wird. Dort wo es um die inhaltlicheinhaltlich Aussage der Zitate geht, wird zur besseren Lesbarkeit die Übersetzung im Fließtext stehen und das Original in den Anmerkungen.

<sup>28</sup> Vgl. FLORYSCZCAK, S., Die Regula Pastoralis, S. 68; DAGENS, C., Saint Grégoire le Grand. Consul Dei in: Gregorio magno e il suo tempo I, Studia Ephemeridis Augustinianum 33, Rom 1991, S. 39f.

<sup>29</sup> Vgl. MEYVAERT, P., Gregory the Great and Authority, in: Benedict, Gregory, Bede and others, hg. v. DEMS., London 1977, S. 5.

<sup>30</sup> Vgl. MÜLLER, B., Führung im Denken und Handeln Gregors des Großen, S. 26.

<sup>31</sup> Vgl. Ebd., S. 66f; welche Tätigkeiten diesem Titel genau zugeschrieben wurden, ist bis heute unklar, vgl. MEYVAERT, P., Gregory the Great and Authority, in: Benedict, Gregory, Bede and others, hg. v. DEMS., London 1977, S. 4.

<sup>32</sup> Auf die Biographie Gregors und seine wichtigsten Tätigkeiten als Papst kann hier nicht weiter eingegangen werden. MÜLLER, B., Führung im Denken und Handeln Gregors des Großen (Studien und Texte zu Antike und Christentum 57) Tübingen 2009 bietet dazu, auch hinsichtlich der hier bearbeiteten Leitfrage eine sehr ausführliche Übersicht über das Leben und die einzelnen Werke Gregors, sowie deren Aspekte der Führung und Leitung, vgl. auch MEYVAERT, P., Gregory the Great and Authority, S. 3-5.

Da Gregor im Bewusstsein eines nahen Weltendes lebte,<sup>33</sup> ging es ihm bei der Missionierung tatsächlich vor allem um die Sorge für das Heil der einzelnen Seelen und deren Bekehrung und nicht die Erweiterung seines kirchenpolitischen Einflussgebiets.<sup>34</sup>

Auch die *Regula Pastoralis* steht in diesem Kontext. Sie wurde von Gregor an einen nicht ganz eindeutig zu identifizierenden Mitbischof Johannes geschickt als Erklärung darüber, warum Gregor sich zunächst geweigert hatte, das Papstamt anzunehmen.<sup>35</sup> In der *Regula* wendet er sich sowohl der geistlichen Haltung der Bischöfe selbst zu als auch deren erster Aufgabe, der Seelenleitung, in einer praktisch-pastoralen Anleitung. Die Frage nach der richtigen Form der Leitung war eines der Hauptthemen Gregors, sowohl als reflexive Beschäftigung mit seiner eigenen Position, als auch hinsichtlich der anderen.<sup>36</sup> Indem er sich um die die charakterliche Bildung seiner Geistlichen sorgte, versuchte er darüber auch die anderen innerkirchlichen Probleme (v.a. Simonie und einen unglaubwürdigen Lebenswandel) zu beseitigen und die Bischöfe für die anstehende Aufgabe der Bekehrung aller Menschen zu Christus zu stärken.<sup>37</sup> Das Anliegen, eine auf die Leserschaft zugeschnittene Anleitung zu schreiben, erwähnt er schon am Ende der *Moralia* (578-594).<sup>38</sup> Dass er mit diesem Leitfaden für Bischöfe nicht nur den Bedürfnissen seiner Zeit, sondern auch denen des ganzen Mittelalters entsprach bzw. diese mit seinem Werk prägte, zeigt die Rezeptionsgeschichte des Werkes.<sup>39</sup> Wie Müller herausstellte, können für die Zeit Gregors neben mehreren Exemplaren in Spanien und Italien auch solche in Canterbury, Luxeuil und Konstantinopel festgestellt werden.<sup>40</sup> Müller konnte außerdem besonders für das Karolingerreich den Einfluss herausarbeiten, den die *Regula Pastoralis* auf das frühmittelalterliche Bischofsbild im Frankenreich ausübte, die sich darin

---

<sup>33</sup> BAUN, J., *Gregory's Eschatology*, in: *A Companion to Gregory the Great*, S. 157f; vgl. BROWN, P., *The rise of western Christendom*: S. 203.

<sup>34</sup> Vgl. Ebd., MARKUS, R.A, *From Augustine to Gregory the Great*, in: *History and Christianity in late Antiquity*, London 1983, S. 157f.

<sup>35</sup> vgl. zur Diskussion um den Adressaten, Kap. 5. 1.

<sup>36</sup> Vgl. MEYVAERT, P., *Gregory the Great and Authority*, S. 8.

<sup>37</sup> vgl. FLORYSCZCAK, S., *Die Regula Pastoralis*, S. 69.

<sup>38</sup> vgl. *Moralia* in *Hiob* 30, 13 (CCSL 143b 1500), zit. n. MÜLLER, B., *Führung im Denken und Handeln Gregors des Großen*, S. 119.

<sup>39</sup> Vgl. BROWN, P., *The rise of western Christendom*, S. 209: „Schon zu Lebzeiten Gregors verbreitete sich die Schrift sehr schnell, sowohl im fränkischen Reich, als auch in Ostrom wurde sie gelesen und noch zu Lebzeiten Gregors in Griechische übersetzt.“

<sup>40</sup> Vgl. MÜLLER, B., *Führung im Denken und Handeln Gregors des Großen*, S.280; interessanterweise erwähnt sie auch, dass sich der Schwerpunkt der überlieferten Exemplare des 8. Jahrhunderts im heutigen Großbritannien befand, vgl. auch die Einleitung zur *Pastoralregel* in: FUNK, J., *Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Grossen Buch der Pastoralregel mit einem Anhang: zwölf Briefe Gregors des Grossen*, München 1933, S. 60.

zeigte, dass nach den Synoden von Mainz, Reims und Chalon-sur-Saône den Bischöfen bei der Weihe ein Exemplar der Regula zum Studium übergeben wurde.<sup>41</sup>

### 3.2. Begriffsanalyse: Regula Pastoralis

Um das Verständnis von Leitung, Macht und Herrschaft in der Regula Pastoralis herauszuarbeiten, müssen zunächst die darin verwendeten Begriffe analysiert werden. Gregor der Große verwendete in der Regula Pastoralis unterschiedliche Begriffe, die erstens das Verhältnis des Bischofs zu den ihm Untergebenen deutlich machen, zweitens die Aufgabenbereiche des Bischofs darstellen und drittens die Autorität des Hirten definieren und begründen.

Um die Verwendung der unterschiedlichen Begrifflichkeiten in seinem Werk zu verstehen, sollen diese im Text aufgezeigt, in ihrem Kontext verstanden und miteinander verglichen werden.<sup>42</sup>

Am häufigsten finden sich in den Wortfeldern von Macht, Herrschaft und Leitung die Begriffe *regimen* und *potestas* in der Regula. Außerdem verwendet Gregor vereinzelt *ducatus*, oder *ducere*, wenn er von Tätigkeit des Hirten spricht. Weitere Begriffe, die in Bezug auf Herrschaft in der Regula auftauchen, sind vor allem *rex* und *regnum*, *regere* oder *regnare*. Im Folgenden sollen nun diese Begriffe einzeln betrachtet und in ihrem Bedeutungskontext interpretiert werden.

Da die Regula Pastoralis als eine Anleitung zum Hirtentum für die Bischöfe die hier zu untersuchende Quelle ist, soll sich die Analyse auf die Verwendung der jeweiligen Begriffe allein in der Regula konzentrieren und nicht zu weit auf andere exegetische Schriften Gregors eingehen, welche zum Teil auch in der Forschungsliteratur schon ausführlich behandelt worden sind.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Vgl. Ebd., III. Teil.

<sup>42</sup> Siehe Anhang Nr. 1.

<sup>43</sup> Vgl. vor allem die Arbeiten von STRAW, Perfection in Imperfection, S. 35ff.; TÖPFER, B., Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschafts- und Staatstheorie, Stuttgart 1999; S. KESSLER, S. C., Präsenz und Verwendung der Heiligen Schrift bei Gregor dem Großen: Exegese in der Spannung zwischen Antike und Mittelalter und zwischen Mönchtum und Mystik, in: Präsenz und Verwendung der Heiligen Schrift im christlichen Frühmittelalter, hg. v. CARMASSI, Patrizia, Wiesbaden 2008, S. 17-31.

### 3.2.1. Dux, ducatus

Die Begrifflichkeiten von „Führung“ im Wortfeld von *dux* und *ducere* tauchen in Verbindung mit Herrschaftsausübung nur sehr selten auf.<sup>44</sup> Der Leitende wird nie direkt als *dux*<sup>45</sup> oder *ductor*<sup>46</sup> bezeichnet. Diese Bezeichnungen sind vor allem in Bezügen oder Zitaten des Alten Testamentes zu finden. So etwa bei dem Vergleich der bischöflichen Aufgabe mit der Führung des Volkes Israels durch den Propheten Mose.<sup>47</sup> In der Verbindung mit Mose hat die Verwendung von *ducere* durchaus auch eine weltliche Dimension, da es darin tatsächlich um die Führung eines Volkes im „*deserti iter*“<sup>48</sup> geht. Auch im schon zitierten Buch Jesus Sirach, kommt der Begriff *dux* als Bezeichnung des Amtes eines Vorstehenden/Leitenden vor: „*Ducem te constituerunt, noli extolli, sed esto in illis quasi unus ex illis.*“<sup>49</sup>

Dennoch überträgt der Papst dieses auch auf den Aufgabenbereich der Bischöfe, indem er mehrmals das Verb *ducere* verwendet, wobei hierin die Bedeutung viel deutlicher im Sinn „Richtung weisen“, als im Sinn „anführen“ liegt. So zum Beispiel, wenn er über die Aufgabe der *sacerdotes* spricht, welche er *sacrum ducatum*<sup>50</sup> nennt. Dass hier das Wort mehr das richtungsweisende Moment beschreibt, wird auch im vierten Kapitel des zweiten Buches deutlich, wenn Gregor das bischöfliche Amt mit dem menschlichen Körper vergleicht, für dessen Haupt der Bischof steht, oder das Bild des Heeres, dessen Anführer ein Bild für den Bischof sein soll.<sup>51</sup> Bei beidem ist es – wie er ausführt – notwendig, dass der leitende Teil die richtige Richtung anzeigt, damit die anderen, ob Körper oder Heer, nicht in die falsche Richtung laufen: „*si ab ipso duce itineris erratur*“. Gregor möchte hiermit bildlich zeigen, dass für die Aufgabe des Bischofs ein starkes persönliches, spirituelles Leben notwendig ist; nach Gregor eine Voraussetzung dafür, ein leitendes Amt inne zu haben, da jemand, der nicht in der Lage ist, selbst in die richtige Richtung zu gehen, erst recht nicht als Leiter für andere in Frage kommt. Während also die Verwendung des Substantivs *dux* als Anführer und Leiter in der

<sup>44</sup> Es geht hier nur um die Verwendung des Wortes hinsichtlich der Bezeichnung von Aufgaben oder Personen, die natürlich sehr häufige Verwendung in anderen Wortkonstellationen wird dabei nicht näher beachtet.

<sup>45</sup> Tritt in dieser Form nur einmal in der Regula Pastoralis auf, in Buch III, 22 wo es um den richtigen Umgang mit Stolzen geht: *Sed videlicet vir providus elato auditori colloquens, solatium petivit ut daret; ducem requirebat in via, ut dux ei fieri potuisset ad vitam.*

<sup>46</sup> Vgl. RP III, 17, hier zitiert Gregor das Buch Numeri 10,29f, indem Mose zum Herrn sagt: *et eris ductor noster.*

<sup>47</sup> Vgl. RP I, 7: *Quod Moyses utrumque miro opere explevit, qui praeesse tantae multitudini et noluit et obedivit. Superbus enim fortasse esset, si ducatum plebis innumerae sine trepidatione susciperet [...]; auch: Ebd.: [...] si sancti viri plebium ducatum suscipere.*

<sup>48</sup> RP III, 17: *Unde Moyses, qui regente se Deo, deserti iter aerea columna duce pergebat cum Hobab cognatum suum a gentilitatis conversatione vellet educere, et omnipotentis Dei dominio subjugare.*

<sup>49</sup> Vgl. RP II, 4, Zit. Nach Sir 32,1.

<sup>50</sup> Vgl. RP II, 7: *Sacerdotes namque iure vocati sunt, qui ut sacrum ducatum praebeant, fidelibus present.*

<sup>51</sup> Vgl. RP II, 4: *Languente enim capite membra incassum vigent, et in exploratione hostium frustra exercitus velociter sequitur, si ab ipso duce itineris erratur.*

Regula Pastoralis allein in Bibelzitaten zu finden ist, übernimmt Gregor das Verb *ducere* in dem Sinne einer Aufgabe der Bischöfe, die im Vorgeben der richtigen Richtung liegt, also eher der Orientierung dient als der Anführerschaft.

### 3.2.2. Imperium

Ein weiterer, im Zusammenhang mit Herrschaft bedeutender Begriff ist das Substantiv „*imperium*“. Die verschiedenen Bedeutungen von Reich, Befehl, Kaisertum, Regierung und Reichsoberhaupt bis hin zu Träger des Imperiums<sup>52</sup> sind alle vorrangig säkularer Natur und damit für das eigentliche Thema der Pastoralregel nebensächlich. Dennoch kommt der Begriff sechs Mal in der Regula vor, weshalb ein kurzer Blick auf die Verwendung gerechtfertigt scheint. Das erste Mal erscheint es in einem Pauluszitat, in dem der Apostel seinen Begleiter Titus ermahnt: „*Haec loquere, et exhortare, et argue cum omni imperio.*“<sup>53</sup> Hier ist unter *imperium* eher Macht im Sinne von Wortmächtigkeit, Nachdruck und Kraft gemeint. Wenn er im 24. Kapitel des dritten Buches vom „*imperium vulgus*“<sup>54</sup> spricht, bezieht er sich auf das Reich im Sinne eines – einfachen, ungebildeten – Volkes. Ebenfalls ein Pauluszitat enthält den Begriff *imperium*: „*Hoc autem dico secundum indulgentiam, non secundum imperium*“<sup>55</sup>. Die Bedeutung hier ist am ehesten „Gesetz“, oder „Befehl“. Auch in der folgenden Verwendung im siebten Kapitel des ersten Buches, taucht *imperium* im Sinne eins „Befehls“ auf, der von Gott an Moses ergeht.<sup>56</sup> Ein weiteres Zitat folgt am Beginn des zweiten Buchs, in dem das Buch Exodus zitiert wird und *imperium* wieder als ein Befehl Gottes gekennzeichnet ist.<sup>57</sup>

Es kann also festgehalten werden, dass Gregor in der Regula Pastoralis – ganz im Gegenteil zu seinen Briefen – den Begriff *imperium* nur sehr selten und lediglich in Kontexten zitiert, die die Bedeutung Befehl oder Kraft meinen und keinen Bezug nehmen auf eine politische Bedeutung des Wortes. Dies unterstreicht den spirituellen Grundcharakter der pastoralen Anleitung.

---

<sup>52</sup> Vgl. HABEL, E. Mittellateinisches Glossar, S. 190.

<sup>53</sup> Tit. 2, 15.

<sup>54</sup> RP III, 24: [...] *atque ut apud imperium vulgus scientiae sibi nomen extorqueant [...].*

<sup>55</sup> 1 Kor 7,1f.

<sup>56</sup> RP I, 7: *Superbus enim fortasse esset, si ducatum plebis innumerae sine trepidatione susciperet; et rursum superbus existeret, si auctoris imperio obedire recusaret.*

<sup>57</sup> RP II, 3, nach Ex 24, 5: *Unde supernae quoque vocis imperio in utroque humero sacerdos velamine superhumeralis astringitur, ut contra adversa ac prospera virtutum semper ornamento muniatur.*

### 3.2.3. Regimen

Am häufigsten findet sich der Begriff *regimen* für ‚Herrschaft‘ in der Regula. 34 Mal verwendet der Papst den Begriff. Das mittellateinische Lexikon kennt für *regimen* verschiedene Übersetzungsmöglichkeiten, die sich - wie die dort angegebenen Quellenverweise zeigen - über das ganze Mittealter entwickelten; nämlich Königswürde, Bischofswürde, Bistum, Abtswürde, Leitung einer Kirche, Grafschaft, Herzogtum oder Mark, Mundschaft, Professur, Vermögen oder Freiheit, Nutzungsrecht und Regierung.<sup>58</sup> Für die zweite Bedeutung „Bischofswürde“ wird auf Gregor den Großen verwiesen, der es nicht nur in der Regula Pastoralis, sondern zum Beispiel auch in seinen Predigten<sup>59</sup> verwendet. Sowohl bei dieser auf den Bischof bezogenen Begriffsverwendung wie auch bei den meisten anderen drückt der Begriff im Mittelalter ein bestimmtes Vermögen über eine Sache oder Tätigkeit aus; also entweder über ein Amt, einen Aufgabenbereich, eine Tätigkeit oder ein Gebiet.<sup>60</sup> Da der *regimen*-Begriff in gewisser Weise neutral gebraucht wird, wird es vor allem im frühen Mittelalter meistens mit einem Bezugswort verwendet, dass entweder ein Amt, eine Tätigkeit oder einen Ort benennt, auf den sich dieses Vermögen bezieht.<sup>61</sup> Ohne Bezugswort ist mit *regimen* meistens generell die Tätigkeit des Leitens oder Verwaltens gemeint. Das Wort bezieht sich daher in der mittelalterlichen Verwendung nicht auf eine bestimmte Form von Herrschaft oder Vermögen, sondern meint neutral die Ausführung eines leitenden Amtes und einer leitenden Funktion.

Die sehr vielfältigen Verwendungsmöglichkeiten des Wortes macht sich auch Gregor in der Regula Pastoralis zunutze, indem er das Wort in verschiedenen Kontexten jeweils unterschiedlich verwendet, wie folgend genauer dargelegt werden soll.

Im ersten Kapitel des ersten Buches spricht Gregor von der *ars regimen animarum*<sup>62</sup>. Die Leitungstätigkeit, die sich hier auf den Bereich der Seelen bezieht, wird von ihm als *ars* bezeichnet. Darin macht sich der Kompetenz-Anspruch an einen Beherrschter dieser *ars* fest, der für die Ausführung des *regimen* Voraussetzung wird..<sup>63</sup>

---

<sup>58</sup> Vgl. Art. „Regimen“, in: NIERMEYER, Jan Frederik; Co, A - L. Lexique latin médiéval - Medieval Latin Dictionary - Mittellateinisches Wörterbuch. (Mediae latinitatis lexicon minus, 1) Darmstadt 2002, Sp. 1175f.

<sup>59</sup> Vgl. Ebd., Gregor der Große verwendete dies wohl als erster in dieser Bedeutung, vgl. Homil. Evang., hom 17 c. 4: *regiminis curam suspicere*.

<sup>60</sup> Eine genaue und vollständige philologische Untersuchung der Verwendung von *regimen* im Frühmittelalter wäre vonnöten, um dies vollständig zu belegen. Da dies im Rahmen dieser Arbeit zu weit gehen würde, stützt sich diese These vor allem auf die Quellen verweise im Art. „Regimen“, in: NIERMEYER, (wie Anm. 16) Sp. 1175f. Für die Regula Pastoralis folgt eine solche genauere Untersuchung des Verwendungskontextes von *regimen*, welche die hier vorangestellte These stützt. (vgl. auch Anhang. Nr. 1, „regimen“).

<sup>61</sup> Vgl. KÖLML, W., Regimen Christianum, Weg und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltenverständnisses (8.-14. Jahrhundert), Berlin 1970, S. 6, Er behandelt allerdings vor allem die institutionelle Verwendung des Wortes bezogen auf das Reich ab dem 9. Jahrhundert.

<sup>62</sup> Vgl. RP I, 1.

<sup>63</sup> Vgl. GESSEL, W., Reform am Haupt, S. 21.

In der weiteren Verwendung des Wortes im ersten Buch der Pastoralregel zeigt sich eine Verlagerung der Bedeutung auf das Amt oder die Würde, in die der Bischof tritt – vor allem wenn er davon spricht, auf welche positive oder negative Weise *regimen* erlangt wird.<sup>64</sup> Als Zusatz und Spezifizierung verwendet er dabei häufig das Wort *culmen*. In dieser Wortverbindung, die im Deutschen recht schwer zu übersetzen ist, macht er die Position des Amtes deutlich, die die anderen überragt, also die oberste, die vorderste Leitungsgewalt darstellt. Ein weiteres Wort, durch das Gregor den Begriff des *regimen* (neben *ars* und *culmen*) ergänzt, ist *locus*. Er spricht mehrfach vom *locus regiminis*<sup>65</sup>, wobei er hierbei eindeutig eher technisch das Amt als Ort der Regierungstätigkeit meint. Stärker mit einer bewertenden Komponente belagert ist die Bezeichnung als *cura regiminis*<sup>66</sup>, die sich auch in den ersten Worten des Buches (*Pastoralis curae*) wiederfindet. In dem Begriff der *cura* stellt Gregor den Modus des Leitens dar, den er für das *regimen* fordert. Die Aufgabe des Leitens ist damit nicht nur rein verwaltungstechnisch zu verstehen, sondern eben auch seelsorgerisch-pastoral.

Andere Bewertungen des Amtes finden sich in den Wortkombinationen „*in occupatione regiminis*“<sup>67</sup> und „*pondus regiminis*“<sup>68</sup>. Die Aufgabe des Amtes wird hier als etwas zu Tragendes, etwas Belastendes, wie eine Bürde dargestellt, dem der Mensch, der dieses ausführt, also der Leitende und Amtsträger, unterworfen ist. Die Last des Amtes nennt Gregor besonders in Verbindung mit der daraus hervorgehenden Gefahr der zu starken Ablenkung vom persönlichen spirituellen Leben, jedoch nicht durch die Versuchung der Macht, sondern mehr praktisch durch die Fülle an weltlichen Aufgaben.<sup>69</sup>

Gregor benutzt den Begriff „*regimen*“ für das Amt selbst. Im Vergleich zu *ducere*, *regere*, *imperium* oder *potestas* ist *regimen* nichts, was direkt von der Person des Leitenden ausgeht, also keine Form von Handlungs- oder Verfügungsgewalt an sich. Vielmehr handelt es sich um etwas, das außerhalb der Person des Leitenden steht, dass er erlangen muss und mit dem der Leitende in einer doppelseitigen Beziehung steht, die Gregor durch verschiedene Attribute kennzeichnet (*cura*, *occupatione*, *pondus*). Diese Beziehung kann sowohl negativ, also auch positiv sein. Negativ kann sie in zweierlei Hinsicht sein, nämlich wenn entweder der Leitende

---

<sup>64</sup> RP I, praef. *culmen quisque regiminis qualiter veniat*, RP I, 9, 10, 11 *ad regimen venire*, RP I, 9 *cum regimen appetit*, RP II, 1 *ad regimen ordinate*, RP I, 1 *regiminis rapiunt*, RP I, 2 *locum regiminis subeant*, RP I, 3 *ad regiminis culmen eruperit*, RP I, 4 *arripere regiminis*, RP I, 6 *cum sibi regiminis culmen imperator*, RP III, 16 *cum regiminum loca percipiunt*, RP II, 6 *suscepto regimine*.

<sup>65</sup> RP I, 2, 11, III 16.

<sup>66</sup> RP I 6, III 7.

<sup>67</sup> RP I 9, 4.

<sup>68</sup> RP I 3, 6.

<sup>69</sup> Vgl. STRAW, *Perfection in Imperfection*, S. 41f.

das *regimen* für seine eigenen Interessen nutzt (und es damit sich selbst untertan macht), oder wenn andererseits das Amt sich zu sehr den Menschen untertan macht (*pondus, occupatione*). Die richtige Form der Beziehung liegt in der Balance von beidem: in der innerlichen Flucht vor dem Amt – und damit dem Schutz vor der letzteren Gefahr - bei gleichzeitiger Unterwerfung unter die Pflichten des Amtes: „[...] *ex corde debet fugere, et invitus obedire*“<sup>70</sup> Die Verwendung des Wortes *regimen* in der Regula Pastoralis ist also eine vorrangig technisch-praktische Beschreibung der Tätigkeit des Leitenden und so auch des Amtes. Verwendet wird der Begriff daher, wenn es um die – rechtmäßige oder unrechtmäßige - Erlangung des Amtes geht oder um den idealen Modus der Ausführung dieses Amtes (*cura*) und die Schwierigkeiten, die die Erlangung des „Vorsteheramtes“ für das geistliche Leben des Bischofs haben kann.

### 3.2.4. Rector, Rex, regnum, regere

Zur gleichen Wortfamilie gehörend wie *regimen* spielen die Worte ‚*rex*‘, ‚*regnum*‘ und ‚*regere*‘ in der Regula Pastoralis ebenfalls eine wichtige Rolle. ‚*regere*‘ kann zwar verschiedene Bedeutungen haben, bezeichnet jedoch immer eine Form des Kontrollierens, des Leitens oder Anweisens - im Englischen ‚*direct, guide, manage, control, command*‘<sup>71</sup>. Auf welche dieser Bezeichnungen sich Gregor in seinen Ausführungen hauptsächlich stützt und vor allem, welche Zuordnung er diesen Begriffen gibt, ist besonders hinsichtlich der Unterscheidung von weltlicher und geistlicher Macht interessant, da sich im späteren Sprachgebrauch ‚*rex*‘ und ‚*regieren*‘ sehr deutlich auf eine weltliche Herrschaftsausübung beziehen.

Gregor bezeichnet den Hirten, für den er diese Anleitung schreibt, in den meisten Fällen als „*rector*“, also „Leitenden“.<sup>72</sup> Im ersten Kapitel des ersten Buches taucht diese Bezeichnung das erste Mal auf. Gott wird hier als der „*summus Rector*“, also der oberste, der höchste Lenker bezeichnet, nach und durch dessen „*arbitrium*“ die anderen regieren (*regnant*) sollen.<sup>73</sup> Das Vokabular, dass Gregor hier verwendet (*regnare, rector, regimen*) macht deutlich, dass es ihm in diesem Kontext, um die richtige Verteilung und Erlangung von Macht geht. Das Regimen – oben schon als Amt und Ort der Herrschaftsausübung analysiert – wird, wenn es in richtiger

---

<sup>70</sup> RP I, 6.

<sup>71</sup> Vgl. Art. „*rego*“ in: Oxford Latin Dictionary, hg. v. GLARE, P. G. W., Bd. V, 1976, Sp. 1601f.

<sup>72</sup> Vgl. DEMACOPOLOUS, G., E. Gregory's model of spiritual direction in the „*liber regulae pastoralis*“, S. 211 untersuchte den Begriff des *rector*, außerdem die Verwendung der Begriffe: *sacerdos, episcopus, praedictator* in Gregors Werk. Er begründet mit diesen verschiedenen Begriffen – entgegen den Thesen von MARKUS, R. A., Gregory the Great's "rector" and his genesis, in: Grégoire le Grand : Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982, Paris 1983 und GESSEL, W., Reform am Haupt, dass die Regula Pastoralis sich an ein weitaus größeres Publikum richtete, als allein an die Bischöfe, was auch hinsichtlich der Allgemeingültigkeit seines pastoralen Ansatzes plausibel erscheint.

<sup>73</sup> Vgl. RP I, 1: *Ex se namque, et non ex arbitrio summi Rectoris regnant, qui nullis fulti virtutibus nequaquam divinitus vocati, sed sua cupidine accensi, culmen regiminis rapiunt potius quam assequuntur.*

Weise geschieht, durch die Anweisung Gottes (*ex arbitrio summi Rectoris*) erlangt (*assequi*) und regiert (*regnare*). Dieses einfache Modell einer Regierungshierarchie wird grundlegend für das mittelalterliche Machtverständnis.<sup>74</sup> Das Amt muss immer verliehen werden, da jeder *rector*, wiederum geleitet wird von einem anderen *rector*, an dessen Spitze der *summus rector*, also Gott steht. Barbara Müller sieht in der Verwendung des Begriffes „*rector*“ eine zwar offene Bezeichnung für Führungspositionen, die jedoch im Falle des Bischofs besonders dessen zivile Verantwortung betont. Sie führt das sogar so weit, dass sie in der Verwendung eine subtile Ergänzung der inhaltlichen Breite des Anspruchs der *Regula* erkennt: „*Der Begriff balanciert das auffällige Fehlen eingehender Aufforderungen zur Wahrnehmung der weltlichen Verantwortung des Bischofsamtes aus.*“<sup>75</sup>

Dass er in dieser generellen Beschreibung von der rechtmäßigen Machtergreifung keinen Unterschied zwischen einem geistlichen und einem weltlichen Amt zu machen scheint, wird in dem Bibelzitat deutlich, dass er dem Satz voranstellt: „*Ipsi regnaverunt, et non ex me; principes exstiterunt, et ego ignoravi*“<sup>76</sup>.

In den folgenden Kapitelüberschriften verwendet Gregor nun den Begriff des *rectors* allerdings für den, an den er sich in erster Linie mit seiner *Regula Pastoralis* wendet, also für den geistlichen Leiter.<sup>77</sup> Während sich das erste Buch also vorrangig mit dem Amt und dessen Erlangung beschäftigte (*regimen*), geht es im zweiten Buch um den Amtsträger (*rector*), dessen Aufgaben und Anforderungen.

Insgesamt benutzt Gregor das Wort „*rector*“ 57-mal in der *Regula*. Bis auf drei Verwendungen finden sich alle im zweiten Buch.<sup>78</sup> Ohne einzeln auf den Kontext einzugehen, kann hier schon festgehalten werden, dass Gregor das Wort im oben genannten Sinne des ‚Seelenhirten‘ benutzt. Er beschreibt im zweiten Buch, was die Aufgaben des *rector* sind - wie etwa „*bona malaque discernere*“<sup>79</sup> - und einige Hinweise, wie er sich in verschiedenen Situationen verhalten soll. Im Gegensatz zu der Annahme von Müller scheint Gregor mit dem Begriff des „*rector*“ sehr deutlich den geistlichen Seelenleiter zu meinen und weniger dessen weltliche Dimension.

<sup>74</sup> Vgl. VAN ENGEN, J., Sacred Sanctions for Lordship, in: Cultures of Power. Lordship, Status, and Process in Twelfth-Century Europe hg. v. BISSON, Th. N., Pennsylvania, S. 203; KÖRNTGEN, L., Königum und Gottes Gnade, v. a. S.300f; DEMACOPOLOUS, G., E. Gregory's model of spiritual direction, S. 224.

<sup>75</sup> Vgl. MÜLLER, B., Leitung im Denken und Handeln Gregors des Großen, S. 127, bezieht sich dabei auf MARKUS, Gregory the great's rector, S. 138, der feststellte, dass der Begriff zur Zeit Gregors sowohl weltliche Herrscher, wie Provinzgouverneure, als auch Bischöfe bezeichnete, s. dazu Kap. 5.2.

<sup>76</sup> Hosea 8, 4.

<sup>77</sup> Vgl. die Überschriften von II, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11.

<sup>78</sup> Vgl. Anhang Nr. 1, „*rector*“.

<sup>79</sup> RP I, 2, vgl. dazu Kap. 5.2.

Gerade diese Zuordnung macht einen Vergleich zur Verwendung der anderen Formen von *regere* und *regnare* umso interessanter.

Nach dem schon erörterten Satz tritt das Verb das nächste Mal im dritten Kapitel des ersten Buches auf, in welchem Gregor „*de pondere regiminis*“ spricht. Er beginnt das Kapitel damit, dass er ermahnt, dass niemand aus dem Wunsch nach weltlicher Macht, das geistliche Amt anstreben sollte.<sup>80</sup> Er argumentiert das mit dem Beispiel Christi, indem er schreibt: „*Hinc ipse Dei hominumque Mediator regnum percipere vitavit in terris, qui supernorum quoque spirituum scientiam sensumque transcendens, ante saecula regnat in coelis.*“<sup>81</sup> Als *mediator Dei hominumque* ist Christus derjenige, der den Menschen das Amt und die Macht von Gott übergibt und gleichzeitig auch im vollen Besitz aller Macht und allen Wissens ist. Dennoch, so argumentiert Gregor, regiert er zwar im Himmel (*regnat in coelis*), lehnt jedoch das Königreich oder Königtum (*regnum*) auf der Erde ab (*regnum percipere vitavit in terris*). Gregor erläutert folgend dieses Beispiel. Interessanterweise will er damit keineswegs sagen, dass dies eine andere Art von Regierungsamt ist, die mit dem geistlichen Amt nichts zu tun hat. Vielmehr will er deutlich machen, dass mit dem geistlichen Amt immer auch weltliche Macht kommt. Aus eben diesem Grund soll sich derjenige, der das Amt erlangt jedoch davor hüten, in dem Amt nach den *favores mundi*<sup>82</sup> zu streben, sondern – nach dem Vorbild Christi *rex fieri noluit*<sup>83</sup> – die weltliche Macht ablehnen. Er begründet das damit, dass das *prospera* zum Hochmut führen kann, während das Leid die Seele *per dolorem purgant*<sup>84</sup>. Anzumerken ist hierbei, dass er den Wohlstand an sich nicht als etwas Schlechtes ansieht,<sup>85</sup> sondern vielmehr davor warnt, dass er meistens mit der falschen Zielsetzung angestrebt wird, nämlich der Selbstliebe in der Erfüllung der eigenen Wünsche<sup>86</sup>. Aus Perspektive des Menschen ist der Wohlstand daher zu meiden. Dennoch ist es, wenn es von Gott kommt, ein positives Zeichen seiner Zuwendung und Anerkennung der Taten eines Menschen. Straw hebt das heraus, indem sie das Verständnis

<sup>80</sup> Vgl. RP I, 3: *Haec itaque breviter diximus, ut quantum sit pondus regiminis monstraremus, ne temerare sacra regimina quisquis his impar est audeat, et per concupiscentiam culminis, ducatum suscipiat perditionis.*

<sup>81</sup> RP I, 3.

<sup>82</sup> Ebd.

<sup>83</sup> Ebd.

<sup>84</sup> Ebd.

<sup>85</sup> STRAW, Gregory's moral theology, S. 180 geht auf diese “Pädagogik” Gottes durch *prosperity* und *adversity* ein. Durch äußeres Wohlergehen, oder äußeres Leid, soll der Mensch erzogen werden: God uses adversity and prosperity as paideia to teach and train humanity“. Wenn Gregor in RP I,3 vor dem Streben nach *prospera* warnt, impliziert er damit nicht, dass dies an sich etwas Schlechtes wäre, sondern bleibt viel mehr seinem pastoralen Ansatz treu, den Menschen davon abzuhalten, diesen weltlichen Wohlstand anzustreben.

<sup>86</sup> Vgl. STRAW, Perfection in Imperfection, S. 113: “Following ‘love of self’ instead of ‘Love of God’, man wanted to be on his own that he might pursue his desires ‘unhindered’ by consideration of God. Believing he could find satisfaction in himself (sufficere in se), he wanted the power and authority to arrange his life solely to gratify his own desires. But to seek this kind of power and control, is to imitate God, who alone has the right to ‘arrange the order of the world’ and ‘command obedience from others’ (Moralia in Hiob 29.8.18.).

Gregors darstellt, dass alle natürlichen, politischen und persönlichen Geschehnisse, etwas über das Verhältnis Gottes zur Welt aussagen<sup>87</sup>: „Prosperity is the good fortune of his (gods) smile, grace, blessings, his rewards: wealth, honour, health, family – all the sourcess of happiness. Spiritually success in contemplation, continence, - virtue in general – is prosperity. Ironically the church's prosperity is worldly and carnal: wealth, power and involvement in secular affairs; a historical change from the adversity of persecution by secular authorities“<sup>88</sup>.

Die positive Einstellung Gregors zu weltlichen Gütern widerspricht sich nicht mit seiner Warnung vor denselben. Während diese zum einen Grund zur Freude sein können – was auch aus pastoraler Sicht wünschenswert ist - sollten sie doch nicht zum alleinigen Ziel menschlicher Bestrebungen werden, sondern als Lohn derselben von Gott angenommen und als Ansporn gesehen werden.

Gregor geht es hier jedoch nicht um die Chancen, die mit der Übernahme von Macht kommen, sondern er warnt den *rector* hier um dessen persönlicher, spiritueller Entwicklung willen sehr deutlich vor der Übernahme weltlicher Macht,. Hinsichtlich des Verhältnisses von weltlicher und geistlicher Herrschaft zeigt dies zumindest, dass er die geistlichen Leiter vor der Übernahme weltlicher Verantwortung<sup>89</sup> und weltlicher Macht warnt. Gleichzeitig wird dabei jedoch auch deutlich, dass beide Aufgaben sehr eng miteinander verbunden sind. Er beurteilt die weltliche Macht auch nicht als etwas an sich Schlechtes, sondern warnt lediglich davor, dass diese, wenn sie auf die falschen Menschen trifft, Hochmut hervorrufen kann. Es geht ihm also, wie zu Beginn des dritten Kapitels angekündigt, vor allem darum, dass nicht die Falschen dieses Amt erlangen, gerade weil es diese weltliche Machtkomponente hat.<sup>90</sup> Dass diese Warnung sich ebenso auf weltliche Ämter bezieht, wird durch die darauf folgenden Beispiele offensichtlich. Das erste Beispiel ist der biblische König Saul, der nach Übernahme des Königtums hochmütig und tyrannisch wurde, und sogar gegen den *qui in regnum se unixerat* kämpft, während er vorher demütig vor dem Amt geflohen war.<sup>91</sup>

Als zweites Beispiel bringt Gregor König David, an dem er deutlich machen will, dass das Leiden für die Charakterbildung des Menschen notwendig ist: David, der erst ein tadelloses

---

<sup>87</sup> Vgl. STRAW, Gregory's moral theology, S. 179.

<sup>88</sup> STRAW, Gregory's moral theology, S. 180.

<sup>89</sup> Vgl. dazu vor allem RP I, 4, worin der deutlich macht wie gerechtfertigte Beschäftigung mit weltlichen Aufgaben vom geistlichen Amt ablenken.

<sup>90</sup> RP I, 3: *Haec itaque breviter diximus, ut quantum sit pondus regiminis monstraremus, ne temerare sacra regimina quisquis his impar est audeat, et per concupiscentiam culminis, ducatum suscipiat perditionis.*

<sup>91</sup> Vgl. RP I, 3: *Sic Saul, qui indignum se prius considerans fugerat, mox ut regni gubernacula suscepit, intumuit honorari namque coram populo cupiens, dum reprehendi publice noluit, ipsum qui in regnum se unixerat, scidit.* (1. Reg. 10, 22; 15, 17, 30).

Leben führte, wurde, nachdem „*pressurae pondere caruit*“<sup>92</sup>, hochmütig und hartherzig.<sup>93</sup>

Dasselbe Beispiel von König David kommt nochmal im 26. Kapitel des dritten Buches vor.<sup>94</sup>

Gegen die Versuchungen, die mit der Macht kommen, sieht Gregor also das Leiden als Notwendigkeit, damit der Mensch nicht dem Hochmut verfällt.<sup>95</sup>

Der nächste „*rex*“, der in der *Regula Pastoralis* als Beispiel Erwähnung findet, ist der „*rex babyloniae*“<sup>96</sup>. König Nebukadnezar verfällt nach erfolgreicher Ausbreitung seines Reiches ebenso in Hochmut, weil er den Erfolg sich selbst zuschreibt: „*quam ego aedificavi in domum regni*“<sup>97</sup>.

Nach diesen Beispielen, in denen *rex* und *regnum* im Zusammenhang der Warnung vor Hochmut und immer in Verbindung mit biblischen Königen auftreten, folgt im neunten Kapitel des ersten Buches die nächste Erwähnung von „*regnum*“, hier in Verbindung mit „*ad ingressum regni*“, womit der Zugang zum Reich Gottes gemeint ist, den der Hirte, durch seine falschen Handlungen anderen verbauen kann.<sup>98</sup> Das *regnum* als *coelestis regnum* erscheint weiterhin in Kapitel drei des zweiten Buches im Kontext der vom *sacerdos* verlangten Tugendhaftigkeit. Gregor spricht hier von der Verteidigung des Himmelreichs für die Seele des Priesters „*coelestis regni sibi habitum moribus defendat*“.<sup>99</sup> Auch im vierten Kapitel des zweiten Buches kommt „*regnum*“ innerhalb eines Pauluszitates als das Königreich Christi vor.<sup>100</sup> *Regnum* als Bezeichnung für das „Himmelreich“, findet sich außerdem im 15. Kapitel des dritten Buches,<sup>101</sup> im 27. Kapitel des dritten Buches in einem weiteren Pauluszitat<sup>102</sup>, in einem Zitat aus dem Lukasevangelium<sup>103</sup> und im 28. Kapitel des dritten Buches<sup>104</sup>.

---

<sup>92</sup> RP I, 3.

<sup>93</sup> Ebd.: [...] *in tumorem vulneris erupit, factusque est in morte viri crudeliter rigidus* [...].

<sup>94</sup> RP III, 26: *David Deo amabilis rectior fuit in servitio, quam cum pervenit ad regnum. Servus namque amore justitiae, deprehensum adversarium ferire timuit; rex autem persuasione luxuriate devotum militem etiam sub studio fraudis extinxit.*

<sup>95</sup> Vgl. STRAW, Perfection in Imperfection, S. 42: “Physical comfort can undermine self-control, even as harsh circumstances can strengthen the souls discipline”.

<sup>96</sup> RP I, 4.

<sup>97</sup> Ebd.: *Nonne haec est Babylon magna, quam ego aedificavi in domum regni, et in robore fortitudinis meae, et in Gloria decoris mei?*, vgl. Dan, 2, 4.

<sup>98</sup> RP I, 9: *At contra, iste cum regimen appetit, attendat ne per exemplum pravi operis, Pharisaeorum more, ad ingressum regni tendentibus obstaculum fiat.*

<sup>99</sup> RP II, 3.

<sup>100</sup> RP II, 4.; n. 2. Tim. 4, 1: [...] *per adventum ipsius et regnum ejus* [...].

<sup>101</sup> RP III, 15: [...] *ut prius rex sententiam diceret, et reatum suum postmodum audiret, quatenus nequaquam justitiae contradiceret, quam ipse in se protulisset.*

<sup>102</sup> RP III, 27, nach 1 Kor 7, 9-10: *Neque fornicatores, [...], neque rapaces regnum Dei possidebunt.*

<sup>103</sup> RP III, 27, nach Luk 9, 62: *Nemo mittens manum suam ad aratrum, et respiciens retro, aptus est regno caelorum.*

<sup>104</sup> RP III, 28: *Quid dicturi sunt, si cum multi et alios secum deferunt ad regnum, hi exspectanti Domino nec semetipsos reducunt?*

Das dritte Buch enthält im zweiten Kapitel wieder einen Verweis auf den alttestamentlichen König David. Es wird beschrieben, wie der Prophet Nathan den König dazu gebracht hat, von seinen Sünden abzulassen.<sup>105</sup> Hier geht es Gregor darum, beispielhaft zu erklären, wie der Seelsorger speziell mit Menschen umgehen soll, die mächtig und reich sind im Gegensatz zu denen, die arm sind. Er nennt vorher als Beispiel neben David auch wieder Saul. Außerdem tritt im 21. Kapitel als Beispiel für schlechten Umgang mit denen „*qui oderunt Dominum*“<sup>106</sup> der „*rex Achab*“ auf.

Im 17. Kapitel kommt „*rex*“ in einem Zitat aus dem Buch Hiob vor, indem der Teufel als „*rex super universos filios superbiae*“<sup>107</sup> bezeichnet wird. Das oben schon analysierte Zusammenspiel von Macht und Hochmut, Dienst und Demut wird hier anhand des Machtverständnisses des „*diaboli*“ und des „*redemptor*“ ausgedrückt: „*Occasio igitur perditionis nostrae facta est superbia diaboli, et argumentum redemptionis nostrae inventa est humilitas Dei.*“<sup>108</sup>

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass die Wörter *regere*, *rex* und *regnum* in der Regula Pastoralis nur im Zusammenhang mit alttestamentlichen Königen, die als (vorrangig negative) Beispiele der Veranschaulichung dienen, auftreten sowie in Verbindung mit Christus als *rex* und dem Himmelreich als *regnum*. Der Begriff des Regierens und des Reiches ist für Gregor eindeutig mit dem weltlichen Königtum verknüpft und wird nicht direkt mit dem Herrschaftsbegriff des Bischofs in Verbindung gebracht. Vielmehr macht Gregor durch die Verwendung der Wortes *rector* als Bezeichnung für den Hirten die Aufgabe deutlich, in der er ihn sieht: die Leitung, verstanden als Anleitung für die Seelen.

### 3.2.5. Potestas

Neben *regimen* ist vor allem der Begriff *potestas* im Sinne von „Gewalt“ für das Herrschaftsverständnis ausschlaggebend. Die Regula Pastoralis enthält das Wort „*potestas*“ insgesamt 23 Mal.

Grundsätzlich ist zu beachten, dass die heute mit dem deutschen Begriff der Gewalt einhergehende Bedeutung von einer eher illegitimen Anwendung von „von Zwang unter

<sup>105</sup> RP II, 2: [...] *ut prius rex sententiam diceret, et reatum suum postmodum audiret, quatenus nequaquam justitiae contradiceret, quam ipse in se protulisset.*

<sup>106</sup> RP III, 21: *Unde Josaphat, qui tot de anteacta vita praeconiis attollitur, de Achab regis amicitiis pene periturus increpatur.*

<sup>107</sup> RP III, 17, nach Iob 41, 25: *Ipse est rex super universos filios superbiae.*

<sup>108</sup> RP III, 17.

Einsatz physischer oder auch psychischer Kraft“<sup>109</sup> im Deutschen erst ab dem späten Mittelalter so existierte.<sup>110</sup> Im frühen und hohen Mittelalter hatte Gewalt eher die Bedeutung von „walten“, also herrschen und stellte eine legitime Staats- oder Amtsmacht dar.<sup>111</sup> *Potestas* ist der passende lateinische Begriff für das althochdeutsche Wort „*giwalt*“<sup>112</sup>. Das Wort „*potestas*“ enthält das Verb *posse* – können, was den ursprünglichen Bedeutungskontext verständlich macht. Die negativen Seiten des heutigen Verständnisses von Gewalt, die die lateinischen Wörter *vis* und *violentia*, also Gewalt im Sinne von Kraft, Stärke und unrechtmäßig ausgeführter Kraft ausdrücken, stehen in der frühmittelalterlichen Verwendung noch nicht in direkter Verbindung zu *potestas* und *giwalt*.<sup>113</sup>

Gewalt im Sinne von „*potestas*“ meint hier daher die – durch welche Umstände auch immer – erlangte Möglichkeit, mit einer Sache, einem Amt, einem Machtbereich etwas tun zu können, darüber walten zu können.<sup>114</sup> Im Vergleich zu dem oben behandelten *regimen* liegt hier die Bedeutung also weniger in der Beschreibung der Art von Machtausübung, sondern meint vielmehr die Fülle der Macht, als Fülle der Möglichkeiten.<sup>115</sup> Während *regimen*, *regnum* oder *dignitas* immer eine konkrete Bedeutung haben, hat *potestas* auch eine universale Bedeutungsebene. *Potestas* im vollen Sinne hat und ist Gott selbst, da er über alles Gewalt, also Verfügungsmöglichkeit hat.<sup>116</sup>

---

<sup>109</sup> GÖTZ, W., *Potestas. Staatsgewalt und Legitimität im Spiegel der Terminologie früh- und hochmittelalterlicher Geschichtsschreiber*, in: *Von sacerdotium und regnum. Geistliche und weltliche Gewalt im frühen und hohen Mittelalter*, hg. v. ERKENS, Franz-Reiner, Köln 2002, S. 47.

<sup>110</sup> Im Lateinischen ergibt sich da Problem nicht, da es die Trennung von *vis*, *violentia* und *potestas* gibt. FABER, Art. „Macht, Gewalt“, in BRUNNER, *Geschichtliche Grundbegriffe*, S. 836 betont hierbei, dass der altdeutsche Begriff „*giwalt*“ mehr in den „die Sinnfelder der rechtmäßigen Herrschaft oder der göttlichen Herrschaft und Macht“ angesiedelt ist. Erst im späteren mittelalter wird auch die unrechtmäßige Gewalt mit Wortverbindungen wie „*Gewalt an recht*“ erwähnt; Die für die moderne Soziologie maßgebliche Definition von Macht und Herrschaft brachte Max WEBER in *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Studienausgabe bes. v. WINCKELMANN, J., Tübingen 1990, S.38: Macht definiert er als „jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auf gegen Widerstand durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht. Herrschaft soll heißen die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebaren Personen Gehorsam zu finden.“, zit. n. FLORYSCZAK, S., *Die Regula Pastoralis*, S. 232.

<sup>111</sup> Vgl. GÖTZ, *Potestas*, S. 47.

<sup>112</sup> Vgl. ebd., S. 48, FN 8.

<sup>113</sup> Vgl. FABER, Art. „*Potestas*“, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 3, hg. v. BRUNNER, O., 1997, S. 835f.

<sup>114</sup> EBD., S. 817.

<sup>115</sup> GÖTZ, „*Potestas*“, S. 50 hat die Verwendung des Begriffes von *potestas* in der frühmittelalterlichen Historiographie untersucht und festgestellt, dass dieser Begriff „ein vom 6. Bis zum 12. Jahrhundert geläufiger, wenngleich nicht übermäßig häufig gebrauchter Terminus“ war. Interessant ist bei diesen Untersuchungen, dass das älteste von ihm bearbeitete Werk, nämlich die *Historia Francorum* Gregor von Tours, die kurz vor dem Pontifikat Gregors des Großen entstanden ist, im Vergleich mit den später entstandenen fränkischen, karolingischen und ottonischen Quellen viel häufiger das Wort „*potestas*“ enthält, nämlich 56 Mal, vgl. S. 50ff.

<sup>116</sup> Vgl. Ebd., S. 51f. In römischen Antike lag die „*summa potestas*“, die legitime Gewalt generell bei der Volksversammlung, vgl. FABER, Art. „Macht/Gewalt“, S. 831, „*universi populi Romani potestas...est maxima*“ (Cicero, Pro Domo 80). Der Gedanke der einen grundsätzlichen Macht, von der sich die *potestas* der verschiedenen Ämter ableiten, ist also keineswegs eine mittelalterliche Erfindung. Aus der „*Summa potestas*“ macht Gregor der Große den „*summus rector*“, der gleichzeitig die Fülle der *potestas* ist und diese vergibt.

Wenn Gott jedoch selbst *potestas* ist, dann muss sich zwangsläufig jede andere Gewalt von ihm ableiten oder auf ihn beziehen.<sup>117</sup> Das hat zwei Konsequenzen, die auch für das Amtsverständnis Gregors grundlegend sind: Erstens bedeutet es, dass der Besitz bzw. die bloße Anwesenheit von *potestas* gleichzeitig auch Rechtfertigung und Legitimierung derselben ist.<sup>118</sup> Das Vermögen, etwas zu tun, impliziert damit nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Rechtmäßigkeit, die damit verbundene Verantwortung auch zu übernehmen.<sup>119</sup> Verbunden mit dem christlichen Gedankengut der „Allmacht“, „*omnipotens*“ Gottes<sup>120</sup> führt dieses Verständnis zu einer sehr positiven Haltung zu *potestas*.

In der *Regula Pastoralis* treten jedoch auch verschiedene Beispiele auf, in denen Macht missbraucht wird – meistens, weil die Herrscher der *superbia* erlagen. Eine solche unrechte Herrschaftsausübung, einen solchen Herrschaftsmissbrauch bezeichnet Gregor als unrechtmäßig<sup>121</sup> Im vierten Kapitel des ersten Buches der *Pastoralregel* schreibt Gregor über die möglichen negativen Auswirkungen einer leitenden Position auf das geistliche Leben und macht dies am Beispiel des König Nebukadnezzars fest, der eben durch die *superbia* zu Fall kam und von Gott dafür bestraft wurde. Er verdeutlicht im letzten Satz, anschließend an diese Erzählung, dass nicht die Macht selbst das Tadelnswerte ist (*non potestatem reprehendimus*), sondern das Verlangen derer nach ihr, die nicht die Fähigkeiten haben sie auszuführen, da sie damit bei sich selbst und bei anderen Schaden anrichten.<sup>122</sup>

Daraus ergibt sich eine zweite bedeutende Frage für das Herrschaftsverständnis Gregors: die Ableitung aller weltlicher *potestas* von Gott als der universalen *potestas* führt zu der

---

RICHARDS, Jeffrey, *Consul of God, The Life and Times of Gregory the Great*, London 1980, S. 51f. betont, die Kombination aus Christianitas und Romanitas, die sich in der Gedankenwelt Gregors auf eine neue Art und Weise verbinden. Die Übernahme römischen Rechtsverständnisses in ein christliches Weltbild zeigt sich bei dieser Übernahme des Gedankens eine „abgeleiteten“ *potestas* sehr schön.

<sup>117</sup> Vgl. GÖTZ, W., *Potestas*, S. 52f.

<sup>118</sup> Vgl. FABER, Art. „Macht/Gewalt“, S. 837: betont, dass im Mittelalter die Rechtmäßigkeit der Verfügungsgewalt und ihre Ausübung weitgehend zusammen fielen; vgl. auch FLORYSZCZAK, *Die Regula Pastoralis*, S. 259.

<sup>119</sup> Hier muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass diese Analyse der Begriffe von *Potestas* und „*Giwalt*“ sich vor allem auf die Verwendung in vormals germanisch geprägten Gebieten bezieht. (vgl. FABER, S. 837, FN 111) Für Gregor ist jedoch der Gedanke maßgeblich, dass das Vermögen, etwas zu tun, nie vom Menschen selbst kommen kann, sondern immer von Gott kommen muss.

<sup>120</sup> Interessant ist hierbei, dass der Begriff „*omnipotens*“ keineswegs biblischer oder patristischer Herkunft ist, sondern aus der römischen Antike stammt und für den Gott Jupiter verwendet wurde. Den Göttern wurden verschiedene Machtbereiche zugeschrieben, z.B. *amnipotens* (Neptun), *arquipotens* (Apollo), etc., Jupiter, als der Wichtigste Gott hielt die *omnipotens*, also die Verfügungsgewalt über alles; vgl. BAUKE - RUEGG, Jan, *Die Allmacht Gottes – Systematisch – Theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie*, Berlin – New York 1998, S. 378f; S. 379 FN 277.

<sup>121</sup> Vgl. GÖTZ, W., *Potestas*, S. 64.

<sup>122</sup> Vgl. RP I, 4: *Haec itaque proferentes, non potestatem reprehendimus, sed ab appetitu illius cordis infirmitatem munimus, ne imperfecti quique culmen arripere regiminis audeant, et qui in planis stantes titubant, in praecipi pedem ponant.*

Fragestellung, ob es überhaupt negative oder unrechtmäßige potestas geben kann, wenn jede Macht ihren Ursprung in Gott hat? Diese Fragestellung wird folgend noch genauer hinsichtlich grundsätzlicher Überlegungen zum Ursprung weltlicher Macht- und Hierarchieverhältnisse im gregorianischen Verständnis untersucht.<sup>123</sup>

Einmal wird im zweiten Buch von der *regia potestas* gesprochen, von der königlichen Macht. Dies wird jedoch in einem rein spirituellen Bedeutungskontext ausgeübt, nämlich indem es um die inneren Versuchungen im geistlichen Bereich geht, der diese „*velut ex regia potestate*“ bekämpfen soll.<sup>124</sup> Der folgende Bezug auf das *coelestis regnum*, stellt gleichzeitig das Ziel dieser Bemühungen dar, wie auch die Quelle selbst. Das Königtum, die königliche Gewalt, die hier angesprochen wird, ist die Gewalt Gottes, durch die der Erfolg dieses “inneren Kampfes” hervorgeht. Der Priester wird von Gregor als über der Welt stehend und *in rerum culmine stare videatur*<sup>125</sup> beschrieben. Seine Würde kommt durch sein Amt (*locus*)<sup>126</sup>, wie Gregor anschaulich durch die Beschreibung und Erklärung der priesterlichen Gewänder darstellt. Der Mensch, der dieses Amt antritt, muss alle anderen Menschen in Tugendhaftigkeit und Opferbereitschaft überragen.<sup>127</sup> Die spezifische *potestas* des Priesters ist die Macht, Sünden und Fehler zu bekämpfen.<sup>128</sup> Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, dass hier von den „*subditi*“ als seinen Untergebenen gesprochen wird, also eine klare Hierarchie beschrieben wird.<sup>129</sup> Hinsichtlich seiner spezifischen *potestas*, nämlich im Kampf gegen das Schlechte ist eine sehr deutliche Vorrangstellung des *pastor* von Nöten, damit der *grex* in die richtige Richtung geleitet wird.

Ein Kapitel später spricht er auch über den äußeren Kampf, gegen „*mundi potestates*“, also die ungerechten (*pravus*) weltlichen Gewalten, in dem der *pastor* die Herde anführen muss.<sup>130</sup> In diesem Zusammenhang bezieht er sich bei den „Mächten der Welt“ vor allem auf die Fehler

<sup>123</sup> S. Kap. 4.3. Bedingungen und Umgang mit Macht und Gewalt bei Gregor., Vgl. TÖPFER, Urzustand und Sündenfall, S. 80 sieht das im Vergleich zu Augustinus, der die – weltlichen – Herrschaftsausübung prinzipiell abwertet, vgl. GÖTZ, W., *Potestas*, S. 62, siehe dazu Kapitel 4.3; vgl. auch MÜLLER, B. Führung im Denken und Handeln Gregors des Großen, S. 135.

<sup>124</sup> RP II, 3: *Auro quoque et hyacintho purpura permiscetur; ut videlicet sacerdotale cor, cum summa quae praedicat sperat, in semetipso etiam suggestions vitiorum reprimat, eisque velut ex regia potestate contradicat, quatenus nobilitatem semper intimae regenerationis aspiciat, et coelestis regni sibi habitum moribus defendat.*

<sup>125</sup> Ebd.

<sup>126</sup> Ebd.: *Qui enim loci sui necessitate exigitur summa dicere, hac eadem necessitate compellitur summa monstrare.*

<sup>127</sup> RP III, 3: [...] *nec inter malos tantummodo quae recta sunt faciat, sed bene quoque operantes subditos, sicut honore ordinis superat, ita etiam morum virtute transcendat.*

<sup>128</sup> RP III, 3: *De hac etiam potestate, quia virtus subigitus [...].*

<sup>129</sup> RP III, 3: *Sit rector operatione praecipuus, ut vitae viam subditis vivendo denuntiet, et grex qui pastoris vocem moresque sequitur, per exempla melius quam per verba gradiatur.*

<sup>130</sup> RP II, 4: *Ex adverso quippe ascendere, est pro defensione gregis voce libera hujus mundi potestatibus contraire.*

und Versuchungen innerhalb des Menschen, denen der Mensch sich unter Leitung des Hirten entgegenstellen muss.

Ein weiterer Kontext der Verwendung von *potestas* ist der Umgang mit Macht. Dieser reicht von einem Bewusstsein über die Macht, was als wichtig erachtet wird, über den notwendigen Einsatz von Macht bis hin zum Missbrauch von Macht. Hierbei ist es wichtig zu unterscheiden, dass die Existenz von Macht – wie oben geschildert – zwar eine Berechtigung derselben impliziert, dennoch eine schlechte Ausübung derselben natürlich möglich ist, was schließlich auch Gregors Grund für das Schreiben der *Regula Pastoralis* ist.

Derjenige, der das leitende Amt innehat, ist aufgerufen, sich seiner Gewalt bewusst zu sein, dies jedoch im richtigen Verhältnis zu den ihm Unterstellten zu sehen. Gregor erläutert dies im sechsten Kapitel des zweiten Buches, indem er vom richtigen Verhältnis der Untergebenen gegenüber dem Leitenden spricht. Dieses Kapitel ist für das Herrschaftsverständnis Gregors sicher das wichtigste in der *Regula Pastoralis*, der Begriff der *potestas* kommt allein zwölf Mal vor.

Wichtig ist hier vor allem das Verhältnis der verschiedenen Stufen der Hierarchie: Gregor betont sehr deutlich die Gleichwertigkeit der Menschen und fordert die mit *potestas* Ausgestatteten auf, sich dieser bewusst zu bleiben: *Unde cuncti qui praesunt, non in se potestatem debent ordinis, sed aequalitatem pensare conditionis; nec praeesse se hominibus gaudeant, sed prodesse.*<sup>131</sup> Die Gleichwertigkeit (*aequalitas*) ist die Grundlage des Verhältnisses zwischen *rector* und seinen *socii*, dieses soll „*per humilitatem*“ erreicht werden, also von der Demut des Hirten geprägt sein. Die *humilitas*, als Gegenstück der *superbia* sieht Gregor als die notwendige Haltung eines guten Herrschers an.<sup>132</sup>

Während der *rector* sich gegenüber den Guten im Klaren sein soll, dass seine übergeordnete Rolle ihn nicht über diese stellt, soll er gegenüber den Schlechten sich seiner Amtsgewalt bewusst sein: „*Ut sit [...] contra delinquentium vitia per zelum justitiae erectus*“<sup>133</sup>. Dieses Kapitel zeichnet ein deutliches Bild der Vorstellung vom richtigen Umgang mit *potestas*: der *rector* soll sich der *potestas* bewusst sein, diese jedoch gegenüber seinen Untergebenen nicht

---

<sup>131</sup> RP II, 6.

<sup>132</sup> STRAW, *Gregory's moral theology*, S. 185f.

<sup>133</sup> Er führt diesen unterschiedlichen Umgang, der sich nach Beschaffenheit der jeweiligen Untertanen richtet, noch weiter aus RP II, 6: *Sit rector bene agentibus per humilitatem socius, contra delinquentium vitia per zelum justitiae erectus; ut et bonis in nullo se praferat, et cum pravorum culpa exigit, potestatem protinus sui prioratus agnoscat, quatenus et honore suppresso aequalem se subditis bene viventibus deputet, et erga perversos jura rectitudinis exercere non formidet.*

zeigen, sondern durch Demut die Gleichwertigkeit mit ihnen deutlich machen.<sup>134</sup> Gegenüber dem Schlechten jedoch, soll er die Gewalt zeigen und gebrauchen.

Es wird darauf folgend einer der wenigen Unterscheidungen zwischen geistlicher und weltlicher Macht gezogen, indem Gregor schreibt, dass die Patriarchen der Bibel nicht als Könige über Menschen, sondern als Hirten über Herden dargestellt wurden.<sup>135</sup> Hier zeigt sich scheinbar eine Gegenüberstellung der Erfordernisse weltlicher, königlicher und geistlicher Machtausübung.

Folgend erläutert Gregor den schon angesprochenen Fall, indem die Ausübung der Macht über Menschen auch durch *timor* ausgeübt werden muss, nämlich, wenn das der einzige Weg ist, den Menschen zum Guten zu bewegen.<sup>136</sup>

Der Papst weist folgend auf die Versuchungen hin, die sich für den Vorgesetzten ergeben. Er warnt davor, dass derjenige annehmen könnte, dass er, weil er mehr *potestas* innehalt, auch mehr Verdienste hat, und darüber die naturgegebene Gleichheit der Menschen, die *aequales sibi naturae ordine sunt*, vergisst.<sup>137</sup> Diese Versuchung der *superbia* illustriert Gregor durch den Vergleich mit dem gefallenen Engel der „*rex super universos filios superbiae*“<sup>138</sup>, welcher „*foris se in culmine potestatis extollit*“, während er jedoch innerlich von Gott gerichtet wurde.<sup>139</sup> Ebenso auch König Saul, der zwar erst demütig war und dadurch die Macht überhaupt erlangte, dann jedoch „*in tumorem superbiae culmine potestatis excrevit*“<sup>140</sup>. Interessant ist, dass in beiden Bildern die Macht selbst, ebenso wie die Machterlangung als etwas Positives und Gerechtfertigtes dargestellt wird und nur der falsche – nämlich hochmütige – Umgang mit der Macht schlecht war. Nur das Bewusstsein der Gleichwertigkeit aller Menschen kann den Leitenden davor bewahren, diesen Fehler zu begehen.

Die Versuchung zum Hochmut hat der Mensch schon, „*etiam cum nulla potestate fulcitur*“ und daher erst recht „*cum se ei etiam potestas adjungit*“.<sup>141</sup>

Den richtigen Umgang mit der übergebenen Gewalt, den er im vorangegangenen Abschnitt so ausführlich erläutert hat, fasst er folgend noch einmal zusammen:

<sup>134</sup> So drückt er es auch in dem berühmten Zitat in RP II, 6: [...] *nec praeesse se hominibus gaudeant, sed prodesse*, vgl. GESSEL, W., Reform am Haupt, S. 27.

<sup>135</sup> Vgl. RP II, 6: *Antiqui etenim patres nostri non reges hominum, sed pastores pecorum fuisse memorantur.*

<sup>136</sup> RP II, 6: *Et tamen necesse est ut rectores a subditis timeantur, quando ab eis Deum minime timeri deprehendunt; ut humana saltem formidine peccare metuant, qui divina judicia non formidant.*

<sup>137</sup> RP II, 6: *Subjectos despicit, eosque aequales sibi naturae ordine non agnoscit; et quos sorte potestatis excesserit, transcendisse se etiam vitae meritis credit.*

<sup>138</sup> RP II, 6.

<sup>139</sup> Vgl. RP II, 6.

<sup>140</sup> RP II, 6: *Sic Saul post humilitatis meritum in tumorem superbiae culmine potestatis excrevit: per humilitatem quippe praelatus est, per superbiam reprobatus [...].*

<sup>141</sup> RP II 6.

„Der jedoch verwendet diese Gewalt in der rechten Weise, der es versteht, sie in Anspruch zu nehmen, wo von ihr Hilfe kommt und sie zu bezwingen, wenn sie in zur Versuchung wird, und der sich selbst als den anderen gleichwertig erkennt, und sich dennoch im Eifer für die Bestrafung der Sünden voranstellt“<sup>142</sup>.

Gregors Werk ist sehr stark dadurch geprägt, dass er scheinbare Gegensätze aufbaut und diese dann in einer Art pastoraler Synthese zusammenbringt.<sup>143</sup> Straw betont, diese „*oppositions of inner and outer, invisible and visible, contemplation and activity are aspects of the essential polarity of spirituality and carnality governing universal order.*“<sup>144</sup> Oberflächlich lässt sich diese Besonderheit Gregors schon an den Gegensätzen festmachen, die sich in den Kapitelüberschriften des Dritten Buches finden. Es werden immer zwei entgegengesetzte Verhaltensweise oder Ausgangsbedingungen genannt, von denen jedoch nicht das eine als gut und das andere als schlecht bezeichnet wird, sondern die nur unterschiedlich „*admonendi sunt.*“<sup>145</sup> Aufgelöst werden die Gegensätze im dritten Buch durch die Beschreibung richtiger pastoraler Leitung. Straw führt das noch weiter, indem sie feststellt: „*For angels as well as man, the quality of such oppositions determines hierarchical order.*“<sup>146</sup> Eben diese Konstruktion von Gegensätzen, die sich durch den richtigen Umgang zu einer Synthese finden, zeigt sich auch im Herrschaftsverständnis, dass Gregor im sechsten Kapitel des zweiten Buches zum Ausdruck bringt. Im oben zitierten Satz stellt er das *adiuvare* dem *tentare*, das *aequalis cernere* dem *zelus ultionis anteferre* gegenüber. Der Hirte muss es durch den richtigen Umgang mit diesen Gegensätzen schaffen, diese in seiner Herrschaftsausübung zusammenzubringen. Wenn diese ihm in der Ausübung seines Amtes helfen kann (*adiuvare*), soll er sie verwenden. Hier ist der äußere Aspekt der Macht und der Ausübung des Amtes angesprochen, bei der die *potestas* hilfreich und notwendig ist. Wenn sie ihn jedoch verführt (*tentare*), muss er ihr entgegentreten und sie bekämpfen (*expugnare*). Dies wiederum ist der innere Aspekt dieses

---

<sup>142</sup> RP II, 6: *Quam tamen potestatem recte dispensat qui sollicite noverit et sumere ex illa quod adjuvat, et expugnare quod tentat, et aequalem se cum illa caeteris cernere, et tamen se peccantibus zelo ultionis anteferre.*

<sup>143</sup> Vgl. STRAW, Perfection in Imperfection, S. 30. die diese Eigenheit der Schriften Gregors erläutert.

Interessanterweise findet sich hier auch wieder ein deutlicher Unterschied zu Augustinus, der sehr stark die Trennung zwischen Gott und seiner Schöpfung betont, während Gregor immer bemüht ist, durch Askese diesen Gegensatz aufzuheben: „*Matter and physical existence are set directly opposite God and the spiritual world, as enemies to be conquered. Even though they are also God's creations, they are external forms of life apart from god.*“

<sup>144</sup> STRAW, Perfection in Imperfection, S. 35.

<sup>145</sup> Vgl. z.B.: RP III,1: *Aliter qui peccata deplorant operum, aliter qui cogitationum [...] Aliter qui illicita quae faciunt, etiam laudant [...] aliter qui accusant prava, nec tamen devitanti [...] Aliter qui mala occulte agunt, et bona publice [...] aliter qui bona quae faciunt abscondunt, et tamen quibusdam factis publice mala de se opinari permittunt,* zum Begriff des Ermahnens, den Gregor mit der Regula besonders geprägt hat vgl. BUCK, T.M. Admonitio und Praedicatio. Zur religiös-pastoralen Dimension von Kapitularien und kapitulariennahen Texten, Frankfurt a M. 1997, S. 143.

<sup>146</sup> STRAW, Perfection in Imperfection, S. 35.

Gegensatzes, da mit der Versuchung der Macht – wie Gregor an verschiedenen Beispielen (König Saul, König David) ausführt – immer die Versuchung zur *superbia* gemeint ist. Dieses Gegensatzpaar wird dann noch ausgeführt im Verhältnis zu den anderen Menschen: Innerlich muss der Leitende sich der Gleichwertigkeit gegenüber den anderen bewusst sein. Aber er muss diese Gleichheit gegenüber der Sünde aufheben und sich im Kampf gegen diese seiner Macht bewusst sein: hierin zeigt sich wiederum der äußere Teil des Gegensatzes. Das *recte dispensare* der Macht, kann nur im Gleichgewicht der beiden Gegensätze funktionieren. Wenn also der Hirte beispielsweise sich nach innen zwar den anderen als gleichwertig ansieht und den inneren Versuchungen der Macht widersteht, sich im äußerlichen jedoch nicht der Macht bedient, wo sie gegen die Sünde helfen könnte, kann – so Gregor – nicht von einem richtigen Umgang mit der Macht gesprochen werden.

Dieses sechste Kapitel im zweiten Buch enthält die eindeutige Erörterung des Machtbegriffs Gregors und gleichzeitig eine pastorale Anleitung an die *rectores* selbst, wie sie sich im Besitz von *potestas* richtig verhalten sollen:

1. Die Gewalt muss so eingesetzt werden, dass sie den anderen nützt, also vor allem muss sie im Kampf gegen die Sünde gebraucht werden. (äußerer Aspekt)
2. Gegenüber sich selbst muss der Leitende jedoch aufpassen, dass er nicht zum Hochmut verführt wird „*ad elationem potestatis suaे*“. Dies tut er, indem er sich der *aequalitas* gegenüber den Anderen bewusst bleibt. (innerer Aspekt). Gregor bekräftigt dies biblisch, indem er das Buch Jesus Sirach zitiert: „*Ne enim praesidentis animus ad elationem potestatis suaे delectatione rapiatur*“<sup>147</sup>.

Das eigentliche Objekt der ausgeführten *potestas* sollen nicht die Menschen sein, sondern deren Fehler und Sünden, nur über diese kann und soll sich der *rector* „*jure potestatis*“ stellen.<sup>148</sup> Diese Unterscheidung des Objektes der Machtausübung sieht Gregor als maßgeblich für eine gelungene Herrschaftsausübung an: „*Die höchste Stelle ist also dann gut geleitet, wenn der, der vorsteht, seine Herrschaft mehr gegenüber den Fehlern als gegenüber den Brüdern ausübt.*“<sup>149</sup> In diesem Zusammenspiel von einem Anspruch innerer und äußerer *aequalitas* durch die richtige Art der Anleitung wird der komplementäre Dualismus deutlich, der sich in der ganzen Pastoralregel immer wieder findet und meistens auf eine Kompabilität von etwas Innerem und etwas Äußerem bezogen ist: Während also die hohe Position nach außen etwas Gutes ist, weil

<sup>147</sup> Sir 31, 1. Sir 31, 1: *Ne enim praesidentis animus ad elationem potestatis suaे delectatione rapiatur.* Sir 31, 1.

<sup>148</sup> RP II, 6: *Sed cum delinquentes subditos praepositi corrigunt, restat necesse est ut sollicite attendant, quatenus per disciplinae debitum culpas quidem jure potestatis feriant, sed per humilitatis custodiam aequales se ipsis fratribus qui corriguntur, agnoscant.*

<sup>149</sup> RP II, 6: *Summus itaque locus bene regitur, cum is qui praeest, vitiis potius quam fratribus dominator.*

sie durch die Macht die Sünde bekämpft, ist sie nach Innen etwas Gefährliches, weil sie zum Hochmut führen kann. Eben diese Verbindung von Innerem und Äußeren führt Gregor dann im folgenden, siebten Kapitel noch genauer aus indem er darüber schreibt, wie die Sorge um das Innenleben die Sorge um die äußeren Pflichten positiv und negativ beeinflussen kann.<sup>150</sup>

Die letzte Verwendung des Begriffes *potestas* kommt im Zusammenhang mit einer der wenigen Unterscheidungen zwischen geistlicher und weltlicher Machtausübung vor. Gregor stellt die Besonderheit der christlichen Leiter gegenüber den „Großen der Welt“ dar indem er ein Christuswort aus dem Matthäusevangelium zitiert<sup>151</sup>: „*Ihr wisst, dass die Herrscher ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen missbrauchen. Bei euch soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll euer Sklave sein.*“<sup>152</sup>

Dem Begriff der *potestas* auf Seite der weltlichen Herrscher wird hier der Begriff des *ministerium* auf Seiten der christlichen Leiter gegenübergestellt. In Verbindung mit den oben von ihm deutlich gemachten Prinzipien von Herrschaftsausübung zeichnet sich damit ein Bild von Herrschaft ab, das die Hierarchie von Dienern und Bedienten umdreht und die *aequalitas* der Menschen auch innerhalb sozialer Strukturen deutlich macht.<sup>153</sup> Dass Gregor selbst dieses Verständnis in seiner Amtsausführung verinnerlicht hat, zeigt sich unter anderem in dem Papsttitel „*servus servorum Dei*“, der unter Gregor in die Papstkanzlei eingeführt worden ist.<sup>154</sup> Die Hierarchie wird dadurch umgedreht, dass je höher jemand in der weltlichen Hierarchie steht, desto mehr Menschen hat er, deren Diener er ist.

Nach dieser ausführlichen Erörterung des Machtbegriffes im sechsten Kapitel des zweiten Buches tritt der Begriff *potestas* nur noch fünf Mal in der Regula Pastoralis auf. Zum einen im achten Kapitel des zweiten Buches, in dem es darum geht, dass der Leitende nicht danach streben soll, den Menschen zu gefallen, sondern den Grund im Auge behalten soll, weswegen er den Menschen gefallen soll.<sup>155</sup> Der Vorstehende soll nicht auf seine zeitliche, irdische Macht vertrauen und nicht „*improbe de temporali potestate gloriantur*“<sup>156</sup>, sondern sich bewusst sein,

---

<sup>150</sup> Vgl. RP II, 7.

<sup>151</sup> RP II, 6.

<sup>152</sup> Matth. 20, 25 - 27: *Scitis quia principes gentium dominantur eorum, et qui majores sunt, potestatem exercent in eos. Non ita erit inter vos, sed quicunque voluerit inter vos major fieri, sit vester minister; et qui voluerit inter vos primus esse, erit vester servus: sicut Filius hominis non venit ministrari, sed ministrare.*, übersetzt nach der Einheitsübersetzung.

<sup>153</sup> Dieses christliche Herrschaftsideal, dass die Hierarchie von Dienern und Bediensten verkehrt, übernimmt er auch von den augustinischen Ideen. Vgl. STÜRNER, Peccatum und Potestas, S. 83.

<sup>154</sup> Vgl. JENAL, G., Gregor der Große und die Stadt Rom, S. 144.

<sup>155</sup> Vgl. RP II, 8: *Ne placere rector suo studio hominibus appetat, sed tamen ad quod placere debeat, intendat.*

<sup>156</sup> Vgl. RP II, 8: *Plus enim se suo auctore diligentes, jactanter erga subditos se erigunt, nec quid agere debeat, sed quid valeant attendunt; nil de subsequenti judicio metuunt, improbe de temporali potestate gloriantur; libet ut licenter et illicita faciant, et subditorum nemo contradicat.*

dass der Grund seiner Macht ein überzeitlicher ist und er sich für die Verwendung der Macht vor dem „*subsequentem judicium*“ rechtfertigen muss. Er nennt folgend dann die Arten des Amtsmissbrauchs, die er damit meint; so vor allem, wenn Vorstehende die durch die *potestas* erlangte Hörigkeit ihrer Untergebenen für seine eigenen Zwecke ausnutzen.

Das nächste Mal erscheint der Begriff im dritten Buch der Pastoralregel, also in seinen seelsorglichen Anleitungen, im vierten Kapitel, in dem Gregor darüber schreibt, wie die Herren und wie die Diener zu ermahnen sind. Er verwendet es im Kontext der Ermahnung an die Untergebenen, nachdem er erläutert hat, dass die Fehler der Vorgesetzten nicht öffentlich bloßgestellt werden sollen, da damit ihr Ansehen beschädigt würde. Gregor begründet das damit, dass die Macht selbst ja den Vorgesetzten von Gott gegeben worden ist und daher ein Vergehen gegen diese „*praeposita potestas*“ von dem zur Rechenschaft gezogen wird, der ihnen diese Macht gegeben hat.<sup>157</sup> Hier zeigt sich wieder die komplexe Bewertung Gregors hinsichtlich der Rechtmäßigkeit und Richtigkeit von Macht und Machtausübung. Gregor bezeichnet die Kritik an den Handlungen der Vorgesetzten zwar als „*cum recte reprehendenda judicantur*“<sup>158</sup>, negiert dadurch aber in keiner Weise die Pflichten, die sich aus der Machtkonstellation für die Regierten ergeben. Auch wenn *potestas* auf unrechte Art und Weise ausgeübt wird, ist sie dennoch anzuerkennen – eben weil sie die *potestas* rechtmäßig haben. Ein Widersetzen gegen diese wäre gleichzeitig eines gegen Gott selbst. Doch deutlicher wird er im vorletzten Satz des dritten Kapitels: „*Denn wenn wir uns den Vorgesetzten widersetzen, stellen wir uns auch gegen die Anweisung dessen, der sie uns vorgesetzt hat.*“<sup>159</sup>

Während also im zweiten Buch deutlich gemacht wurde, welche Voraussetzungen der mit Macht Ausgestattete mitbringen muss und wie er sich verhalten muss gegenüber dieser Gewalt, gilt es im dritten Buch vielmehr um den richtigen Umgang des Seelenleiters mit dieser und mit den *potestates*.

Das 26. Kapitel des Dritten Buches geht nochmals auf die Versuchungen der Macht ein, die zur Sünde führen mit der Ermahnung, dass diejenigen die von Gott Macht bekommen haben (wie König David, den er als Beispiel nimmt), schon der Versuchung zur Sünde – zum Hochmut – erliegen können und daher niemand von sich aus die Macht suchen sollte: „*Quis ergo opes, quis potestatem, quis gloriam quaerat innoxie, si et illi exstiterunt noxia, qui haec habuit non quae sita?*“<sup>160</sup>. Er verweist hier auf die oben schon ausgeführte Versuchung der *superbia*, die

---

<sup>157</sup> Vgl. RP III, 4: *Si quando vero contra eos* (gemeint sind die *praepositi*) *vel in minimis lingua labitur, necesse est ut per afflictionem poenitentiae cor prematur; quatenus ad semetipsum redeat, et cum praepositae potestati deliquerit, ejus contra se judicium a quo sibi praelata est perhorrescat.*

<sup>158</sup> RP III, 4.

<sup>159</sup> RP III, 4: *Nam cum praepositis delinquimus, ejus ordinationi qui eos nobis praetulit obviamus.*

<sup>160</sup> RP III, 26.

mit der *potestas* einhergeht. Schon diejenigen, die bewußt die Macht nicht erstreben, schaffen den Kampf gegen die Versuchung des Hochmuts meist nicht und machen sich dadurch schuldig (*noxius*), daher können jene, die die Macht bewusst erstreben noch viel weniger unschuldig (*innoxius*) bleiben, sondern verfallen dem Hochmut.

Ein typisch pastoraler Zugang Gregors findet sich im 38. Kapitel des dritten Buches. Gregor schreibt darüber – bezugnehmend auf Paulus – dass in manchen Fällen ein kleines Übel einem größerem vorgezogen werden soll. Wenn also jemand etwas Gutes nur tut, um seinen Vorgesetzten zu gefallen, ist das zwar nicht gut, aber besser als eine schlechte Tat.<sup>161</sup> Der Mensch soll das Gute also eigentlich nicht tun, um den „*potestates hujus mundi*“ zu gefallen, dennoch ist es besser es aus falschen Gründen zu tun, als gar nicht.<sup>162</sup>

Die Verwendung des Begriffs der *Potestas* hat eine Schlüsselfunktion im Verständnis von Herrschaft in der *Regula Pastoralis*. Die gesellschaftliche und politische Ordnung macht sich an der Verteilung von Gewalt abhängig. Diese sieht Gregor grundsätzlich als gerechtfertigt an. Er verweist jedoch vielfach auf die Konsequenzen, die das für beide Seiten hat. Für den Untergebenen nennt er vor allem die Anerkennung dieser Gewalt als notwendig, für die *potestates* erläutert er sehr detailliert, dass die Gewalt ausgeübt werden soll, wenn es um den Kampf gegen Schlechtes, Sünden und Fehler gehen soll, im Verhältnis gegenüber den *socii* jedoch nichts ändert, da es eine grundsätzliche *aequalitas* zwischen den Menschen jeder hierarchischen Stufe gibt.

### 3.2.6. Zwischenfazit

Die Analyse der von Gregor verwendeten Begrifflichkeiten hinsichtlich seiner Herrschaftsvorstellungen in der *Regula Pastoralis* lassen eine klare Struktur erkennen.

Das *regimen* versteht Gregor als das Amt oder die Aufgabe, in das der Amtsträger gestellt werden muss und das seine Aufgabenbereiche definiert. Gregor bezeichnet in der *Regula Pastoralis* das *regimen* nie eindeutig als Bischofamt, sondern spricht recht allgemein von der „*ars regimen animarum*“. Es geht also nicht um ein bestimmtes Amt in einem hierarchischen Verständnis, sondern um ein Amt, welches durch seine Aufgabe definiert wird.

Der Begriff der *potestas* ist für das Herrschaftsverständnis Gregors maßgebend. Alle Macht/Gewalt muss von Gott kommen, der alle Gewalt hat. Die *potestas* selbst kann also nicht schlecht sein. Dennoch kann *potestas* falsch erlangt und falsch genutzt werden, wodurch sie

---

<sup>161</sup> RP III, 38, nach Röm 8,3: *Vis non timere potestatem? Bonum fac, et habebis laudem ex illa.*

<sup>162</sup> Vgl. RP III, 38: *Neque enim ideo bona agenda sunt ut potestas hujus mundi nulla timeatur, aut per haec Gloria transitoriae laudis sumatur.*

großen Schaden anrichtet, da sie die Hierarchie aus dem Gleichgewicht bringt. Der Seelenführer soll die Macht ausüben im Kampf gegen die Sünden und gegen das Schlechte. Nicht zuletzt betont Gregor dabei den inneren Kampf des Leitenden gegen die Versuchung des Hochmuts. Er darf sein Amt nicht gebrauchen, um sich gegenüber seinen Untergebenen zu erhöhen, da zwischen ihm und den anderen Menschen von Natur aus, das heißt von der göttlichen Ordnung her eine „*aequalitas*“ besteht.

Die eher politisch besetzten Wörter *regere*, *rex*, *regnum* und *imperium* kommen bei Gregor nicht im Kontext des Herrschaftsverständnisses vor. Wenn von einem *rex* oder *regnum* gesporchen wird, dann entweder in einem biblischen Beispiel oder in dem Bezug zum *regnum coeli*.

Der Adressat des Buches, an den sich die Ermahnungen in erster Linie richten, wird von ihm als *rector* bezeichnet, dem vor allem eine leitende Aufgabe gegeben wird im Sinne von einem geistlichen *ducere*.

## 4. Sündenfall und Schöpfungsordnung als Grundlage weltlicher Machtstrukturen

### 4.1. Der Verlust der *aequalitas* im *ordo naturalis* durch den Sündenfall

Nachdem nun die Begrifflichkeiten in ihrem Kontext analysiert worden sind, die Gregor der Große in der *Regula Pastoralis* hinsichtlich seines Verständnisses von Macht und Herrschaft verwendet sollen im Folgenden die Konzepte von Herrschaft in gesamten Zusammenhang dargestellt werden.<sup>163</sup> Amt, Herrschaft und Macht wurzeln für Gregor im viel grundsätzlicheren, theologischen Hintergrund, nämlich der Frage über den Zustand der Welt nach dem Sündenfall.

Wolfgang Stürner hat diese Gedankengänge Gregors, die auf den Ideen des Augustinus von Hippo aufbauen, sehr ausführlich behandelt.<sup>164</sup> Grundlegendes Moment ist für Gregor und Augustinus der *ordo naturalis*. Dieser beschreibt die göttliche Schöpfungsordnung der Welt und regelte das Zusammenleben der Menschen vor dem Sündenfall, welche ihr Ziel in der

---

<sup>163</sup> Hierbei spielen neben den Verweisen auf Augustinus die *Moralia in Iob* als älteres Werk Gregors eine wichtige Rolle. S. dazu: CAVALCANTI, Elena, *Progresso individuale e universale nei Moralia in Iob*, In: Gregorio Magno e le origini dell'Europa, hg. v. LEONARDI, Claudio, Firenze 2014, S. 247-258; MICHEL, Paul, Die Schrift ermutigt die Einfältigen und demütigt die Weisen. Gregor der Große, Widmungsbrief zu den *Moralia in Iob*, in: Studien zur Geschichte von Exegese und Hermeneutik. 2. *Significatio*, hg. v. DERS., Zürich 2007, S. 49-66; GRESCHAT, K., Tübingen 2005, Die *Moralia in Job* Gregors des Grossen: Ein christologisch-ekklesiologischer Kommentar (Studien und Texte zu Antike und Christentum /Studies and Texts in Antiquity and Christianity).

<sup>164</sup> STÜRNER, Peccatum und Potestas, S. 85 – 94.

*summa essentia*<sup>165</sup>, dem *auctor omnium*<sup>166</sup>, also Gott fand.<sup>167</sup> In diesem *ordo* wird die Welt und das Zusammenleben nach der spezifischen, individuellen und unterschiedlichen Natur der Dinge geordnet. Gregor ergänzt hier Augustinus, indem er die spezifische Natur des Menschen innerhalb dieser Ordnung als „*rationalis creatura*“<sup>168</sup> beschreibt und ihre Natur durch die Besonderheit der Vernunft und der damit verbundenen besonderen Würde charakterisiert. Maßgeblich für den *ordo* ist dabei die *aequalitas*, also die völlig Gleichwertigkeit unter den Menschen und die *concordia* zwischen den Menschen, die mit der „gleichen Natur“ ausgestattet sind.<sup>169</sup> *Aequalitas* und *concordia* können zwischen den Menschen jedoch nur herrschen, wenn sie gleichzeitig in Unterordnung und Unterwerfung unter Gott verstanden werden.<sup>170</sup> Dies wurde jedoch durch die Ursünde, die vor allem in der *superbia* des Menschen besteht, zerstört.<sup>171</sup> Augustinus beschreibt dies als die Zerstörung und Verkehrung des *rectus ordo rerum*, welche sich auf die ganze Menschheit vererbt hat.<sup>172</sup> Hier übernimmt Gregor zum Großteil die Konzeption von Augustinus. Aus dieser Ursünde (*superbia*) heraus entstammen – so Gregor – alle anderen Sünden.

Gregor sieht die Bedeutung dieses Zusammenhangs vor allem als Seelsorger und erkennt so die „Struktur“, die jeder Sünde zu Grunde liegt. Im 29. Kapitel des dritten Buches der *Regula Pastoralis* beschreibt Gregor den Sündenfall der ersten Menschen und jeder danach folgenden Sünde folgendermaßen:

„*An den ersten Menschen lernen wir, dass wir drei Ebenen der Sünde erreichen; Einflüsterung, Wohlgefallen und Einwilligung. Das erste geschieht durch den bösen Feind, das zweite durch das Fleisch, das dritte durch den Geist. Der Versucher flüstert Böses ein, das Fleisch gibt sich*

---

<sup>165</sup> Augustinus, *De Civitate Dei*, 12, 2: [...] *cum enim deus summa essentia sit, hoc est summe sit.*

<sup>166</sup> *Moralia in Hiob XVI*, 18: *Cuncta quippe ex nihilo facta sunt, eorumque essentia rursus ad nihilum tenderet, nisi eam auctor omnium regiminis manu teneret.*

<sup>167</sup> Vgl. STÜRNER, *Peccatum und Potestas*, S. 67f.; Gregor beschreibt die „Hierarchie“ dieser Schöpfungsordnung in den *Moralia in Hiob X*, 1.

<sup>168</sup> Gregorius Magnus, *Expositio in Canticum Canticorum I*, 25: [...] *me in omni creatura duae creaturae rationales sunt conditae, humana et angelica.*

<sup>169</sup> Vgl. STÜRNER, *Peccatum*, und *Potestas* S. 69.

<sup>170</sup> Vgl. Ebd.

<sup>171</sup> BERNHEIM, Ernst, *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung*, Bd. 1, Tübingen 1918, S. 53 hebt besonders hervor, dass das Konzept der *superbia* als die Haupt- und Ursünde der Menschheit auf Augustinus zurückzuführen ist, und nicht von Gregor selbst festgestellt wurde. STRAW, *Perfection in Imperfection*, S. 112 übernimmt diese Annahme, differenziert dabei die Ansichten von Augustinus und Gregor hinsichtlich der Art der Ursünde: “While Augustine saw pride and self-love as the primary sin, with sensuality as a secondary result, Gregory views pride, self-love and selfish pleasures as closely related”.

<sup>172</sup> Vgl. STÜRNER, *Peccatum und Potestas*, S. 72: Hier von ausgehend entwickelt er das Konzept der zwei *civitates*: „Die Gemeinschaft derjenigen, die der *amor sui* und die Verachtung Gottes verbinden und die um ihrer verderbten Natur willen zu Recht den zweiten endgültigen Tod der ewigen Höllenstrafe erleiden werden, die *civitas terrena*. Ihr gehören aufgrund der Abstammung von Adam alle Menschen an, mit Ausnahme jeder auserwählten Schar, der *civitas Dei*, die Gottes Gnade ihrem verdienten Schicksal entriß“.

*dem Wohlgefallen hin, und zuletzt willigt der Geist ein, nachdem er vom Wohlgefallen besiegt worden ist. So hat die Schlange Böses eingeflüstert, Eva als das Fleisch sich dem Wohlgefallen hingegeben, Adam aber als Geist der Einflüsterung und dem Wohlgefallen nachgegeben und eingewilligt. Durch die Einflüsterung werden unsere Gedanken auf die Sünde gelenkt, durch das Wohlgefallen werden wir besiegt, durch die Einwilligung aber gefesselt.*“<sup>173</sup>

Gregor spricht hier zwar deutlich mit einem pastoralen Ansatz,<sup>174</sup> macht jedoch dabei auch sein Verständnis davon deutlich, wie die Welt nach dem Sündenfall der *primi parentes* ausgezeichnet ist. Die Menschen unterwerfen sich nicht mehr Gott, sondern dem ‚Fleisch‘, also ihren weltlichen Begierden und haben damit einen Teil ihrer spezifisch menschlichen Natur als *rationalis creatura* aufgegeben.<sup>175</sup> Die Folge des Sündenfalls für die Menschen ist – für Gregor wie für Augustinus –, dass er äußerlich und innerlich nicht mehr frei ist; da er innerlich seinen eigenen Begierden und äußerlich der Gewalt der Mitmenschen unterworfen ist.<sup>176</sup> Die enge Verbindung, die Gregor zwischen der Ursünde und jeder danach geschehenen Sünde der Menschen sieht, verweist eindeutig auf den Gedanken, dass ebenso wie die Erbsünde auch jede folgende Sünde den *ordo naturalis*, die *aequalitas* und die *concordia* zerstört und somit die Menschen voneinander und von Gott trennt.<sup>177</sup>

#### 4.2. Die Aufgabe der Wiederherstellung der Schöpfungsordnung bei Augustinus und Gregor

Für Augustinus scheint es in einem gesamtgesellschaftlichen Sinne unmöglich, die *civitas Dei*<sup>178</sup> auf der Erde zu errichten und die natürliche Ordnung, die durch den Fall zerstört wurde,

---

<sup>173</sup> RP, III, 29: *In primo autem parente didicimus quia tribus modis omnis culpae nequitiam perpetramus, suggestione scilicet, delectatione et consensu. Primum itaque per hostem, secundum vero per carnem, tertium per spiritum perpetratur. Insidiator enim prava suggerit, caro se delectationi subjicit, atque ad extremum spiritus virtus delectatione consentit. Unde et ille serpens prava suggestit, Eva autem quasi caro se delectationi subdidit, Adam vero velut spiritus suggestione ac delectatione superatus assensit. Suggestione itaque peccatum agnoscamus, delectatione vincimur, consensu etiam ligamur.*

<sup>174</sup> Vgl. RIHS, Lukas, Grundhaltungen des Seelsorgers in der Pastoralregel Gregors des Großen, Wien 2009, S. 30, zum grundsätzlichen Stil Gregors in der Regula vgl. FLORYSCZAK, S., Die Regula Pastoralis, S. 185f.

<sup>175</sup> Vgl. Moralia in Hiob XXI, 15, 22-24.; Civ. Dei XIII, 13.

<sup>176</sup> Vgl. STÜRNER, Peccatum und Potestas, S. 73, WILLIAMS, N. P., The ideas of the fall and of the original sin. A historical and critical study, London 1927, S. 368f. geht genauer auf diesen Gedanken ein, vor allem auch auf die sich daran unweigerlich anschließende Frage der *libertas* des Menschen nach dem Sündenfall. Er nimmt dafür – eingehend auf Paulus (Röm 6, 20) die wichtige Unterscheidung zwischen Freiheit und freiem Willen vor: „In reply to Julian, he (Augustine) admits, that the *libertas* which Adam possessed in Paradise has perished; this *libertas* is defined as freedom to remain in Paradise and acquire the gift of immortality. But although freedom (*libertas*) has perished, free will (*liberum arbitrium*) still exists [...].“

<sup>177</sup> Vgl. MEYVAERT, P., Gregory the Great and Authority, S. 6.

<sup>178</sup> Gregor verwendet nie den Begriff der *civitas Dei*, obwohl er die Ideen weitgehend übernimmt, vgl. BERNHEIM, Mittelalterliche Zeitanschauungen, S. 54.

durch eine christliche Form von Herrschaft auf der Erde zu errichten.<sup>179</sup> Seine Vorstellungen des zu errichtenden *ordo* sind daher, wie Barbara Müller betont „*primär individualistisch und eschatologisch ausgerichtet*“<sup>180</sup>. Wolfgang Stürner fasst das Idealbild eines christlichen Herrschers, welches Augustinus beispielhaft an Kaiser Konstantin und Theodosius festmacht,<sup>181</sup> treffend zusammen:

*„Der christliche Herrscher lässt sich demnach überall vom Verlangen nach dem ewigen Heil leiten; er schaut allein auf Gott und ordnet sich ihm unter. So bleibt ihm stets bewusst, dass er ein sündiger Mensch ist, der der göttlichen Verzeihung bedarf und dem Demut, nicht Überhebung geziemt. Seine Macht stellt er ganz in den Dienst Gottes. Gottes Verehrung möchte er mit allem Mitteln vor allem ausbreiten. Indem er so sich und seine Untertanen auf Gott hinordnet und Gott den ihm zukommenden Platz in der Schöpfungsordnung wieder einräumt, verwirklicht er die wahre Gerechtigkeit – auch in seiner eigenen Person: Es wird ihm möglich sein, seine eigenen Begierden zu überwinden, für den Nutzen und Schutz der Allgemeinheit zu wirken und in seinem Urteil die rechte Mitte zwischen Strenge und Milde zu halten.“<sup>182</sup>*

Augustinus‘ Idee ist also, dass – eben durch den Verlust der *aequalitas* - die Unterschiede in der Hierarchie, die durch den Sündenfall in die Welt gekommen sind, dadurch minimiert werden sollen, dass der Machthabende freiwillig – in Unterwerfung unter Gott – diese Herrschaft in einen Dienst umwandelt. Diese Idee übernimmt Gregor im sechsten Kapitel des Dritten Buches und macht sie zur Grundlage seiner Anweisungen an die Leitenden.<sup>183</sup>

Die eben zitierte Darstellung des christlichen Kaisers ist bei Augustinus einer der wenigen pragmatischen Ansätze, die Aufgabe und Funktion von Herrschaftsausübung für die Wiederherstellung des *ordo naturalis* darzustellen. Sein Vorgehen bezieht sich mehr auf das Individuum und dessen eigenen Weg.<sup>184</sup> Gregor schafft aus den gleichen Ausgangsgedanken einen Entwurf, wie die weltliche Hierarchie für die Wiedererrichtung des *ordo* nützlich sein kann.<sup>185</sup>

---

<sup>179</sup> Vgl. STÜRNER, Peccatum, S. 82, MÜLLER, B., Führung im Denken und Handeln Gregors des Großen, S. 135 bewertet die Einstufung der Hierarchie für den Heilsplan im gregorianischen Denken noch deutlicher, wenn sie schreibt „*Machtverhältnisse sind heilsnotwendig [...]*“.

<sup>180</sup> MÜLLER, B., Führung im Denken und Handeln Gregors des Großen, S. 139.

<sup>181</sup> Vgl. Ebd., betont, dass es sich bei diesem Beispiel um die einzige Stelle bei Augustinus handelt, die als Vorlage für bischöfliches Wirken herangezogen werden könnte.

<sup>182</sup> STÜRNER, Peccatum und Potestas, S. 83.

<sup>183</sup> RP, II, 6, siehe dazu Kap. 3.2.5 „potestas“, vgl. MEYVAERT, P., Gregory the Great and Authority, S. 9.

<sup>184</sup> Vgl. MÜLLER, Führung im Denken und Handeln Gregors des Großen, S. 140.

<sup>185</sup> Vgl. MEYVAERT, P., Gregory the Great and Authority, S. 6.

Auch für Gregor ist die Ausgangssituation in der menschlichen Gesellschaft der Verlust der *aequalitas*, der durch die Fehler der Menschen (*ex vitio*) entstanden ist.<sup>186</sup> Die *diversitas*, die dadurch zwischen den Menschen entstanden ist, so Stürner, „[...] zeigt sich an ihrem grundlegend verschiedenen Verhalten Gott gegenüber ebenso wie an ihren unterschiedlichen Fähigkeiten, ihren vielfältigen Lastern und Schwächen.“<sup>187</sup> Da diese Distanz zwischen den Menschen durch ihren Willen - der auch weiterhin seine Freiheit behalten hat – entstanden ist und nicht von ihrer Natur herkommt, besteht die Möglichkeit durch die Umkehrung dieses Willens die Trennung wieder zu überwinden.<sup>188</sup>

Das Ziel jeder Herrschaft und Leitung muss es nach Gregor also sein, die durch den Sündenfall entstandene *diversitas* wieder zu einer *aequalitas* zu führen. Auch hier zeigen sich wieder zwei Ebenen, in denen Gregor dieses Ziel zu erfüllen sucht: eine innere und eine äußere, eine auf die individuelle Seele und eine auf die Gemeinschaft bezogene Ebene.

Die innere *diversitas* im Menschen zeigt sich nach Gregor an dessen Lastern und Versuchungen, an dem Kampf zwischen Geist und Körper, dem der Mensch unterworfen ist.<sup>189</sup> Ihr widmet sich Gregor vor allem im dritten Buch der *Regula Pastoralis*. Er benutzt dafür das Bild des Steuermanns, der die Kontrolle über die Leitung der Seele hält: „*Das Ruder ist dem Steuermann gleichsam entfallen, wenn die Seele das sorgfältige Streben aufgibt das Schiff des Körpers zu lenken.*“<sup>190</sup> Die Seele soll den Körper lenken können, das soll das Ziel der richtigen Seelenleitung sein. Gregor leitet daher den Seelsorger an wie er auf die individuelle Konstitution der jeweiligen Person eingehend diese auf das richtige Ziel hinlenkt. Seine Methode, immer zwei gegensätzliche Konstitutionen zu nehmen und daran die Verschiedenheit der jeweils notwendigen Ermahnungen deutlich zu machen, verweist auf sein Ziel eine *aequalitas* zwischen den Menschen herzustellen. Die *aequalitas* liegt darin, dass jeder in seiner spezifischen Ausgangssituation (z.B. Frau oder Mann, verheiratet oder unverheiratet, arm oder reich, Untergebene und Vorgesetzte, Gesunde und Kranke) und in seiner jeweiligen persönlichen Veranlagung bzw. seelisch-moralischen Verfasstheit (z.B. unterscheidet er Aufrichtige und Unaufrechte, Schweigsame und Geschwätzige, Geduldige und Ungeduldige,

---

<sup>186</sup> Vgl. STRAW, *Perfection in Imperfection*, S. 35: „To be sure, inequality between man is the remedial punishment, resulting from sin“.

<sup>187</sup> STÜRNER, *Peccatum und Potestas*, S. 89.

<sup>188</sup> GRESCHAT, K., *Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, S. 180ff. betont als Folge des Sündenfalls in Gregors Verständnis (vor allem in der *Moralia*) weniger die Trennung unter den Menschen, als die Unbeständigkeit des Einzelnen. Im Text der *Regula Pastoralis* ist jedoch der Gedanke der *diversitas*, viel stärker ausgeprägt, wie folgend erläutert wird.

<sup>189</sup> Vgl. STRAW, *Perfection in Imperfection*, S. 111.

<sup>190</sup> RP II, *Et quasi clavum gubernator amittit, quando mens, ad regendam navem corporis, stadium sollicitudinis perdit.*

Sanftmütige und Zornige)<sup>191</sup> gleichermaßen ernstgenommen wird. Der Seelenleiter hat die Aufgabe ausgehend von diesen Konditionen sowohl die Versuchungen, als auch die Möglichkeiten, die in dieser jeweiligen Ausgangsbedingung liegen, zu erkennen und den Menschen dahingehend zu leiten, dass er diese Versuchungen umgeht oder bekämpft und so seine Möglichkeiten im Guten ausschöpft.

Im Grunde geht Gregor in dieser Methodik auf die *diversitas* der Menschen sehr genau und detailliert ein und versucht sie auf eine Ebene zu führen, auf der die *aequalitas* unter ihnen herrscht. Diese meint jedoch in keiner Weise ein Aufheben der persönlichen und charakterlichen Unterschiede zwischen den Menschen, da diese von der Schöpfung vorgesehen und gut sind. Es geht vielmehr darum die Ungleichheit, die durch die Sünde – also nicht von der Natur des Menschen – kommt, als gegen die natürliche Ordnung gerichtet zu brandmarken.<sup>192</sup>

Die Seelenleitung soll den Menschen also dahingehend formen, dass er in der Lage ist, die durch Christus wieder begründete Ordnung zu erkennen, die eine *aequalitas* in der menschlichen Gemeinschaft überhaupt ermöglicht. Der entscheidende Faktor beim Verlust des *ordo naturalis* und damit auch der natürlichen *aequalitas* war nicht die Verschiedenheit der Menschen, sondern – wie oben schon ausgeführt – deren (willentliche Entscheidung zur) *superbia* gegenüber Gott.

Die äußere *diversitas* zwischen den Menschen bezieht sich auf die sozialen und hierarchischen Unterschiede zwischen den Menschen. Diese Unterschiede sind nicht ideal, da sie nicht dem Urzustand entsprechen, sind aber gleichzeitig – so Gregor – wenn sie in der richtigen Weise verwendet werden in der Lage, die Welt in den idealen Zustand zurück zu führen.<sup>193</sup> Gregor betont sehr deutlich, dass durch hierarchische Strukturen eine Rückführung in den *ordo naturalis* möglich sei.<sup>194</sup> Das wichtigste Bild dafür ist hier das Gleichnis des Körpers, dessen verschiedene Teile verschiedene Aufgaben haben, die wiederum in ihrer Bedeutung eine

---

<sup>191</sup> RP III, 1.

<sup>192</sup> Vgl. MEYVEART, P., Diversity within unity: a Gregorian theme, S. 148.

<sup>193</sup> Vgl. MÜLLER, Barbara, Führung im Denken und Handeln Gregors des Großen, S. 136ff. erläutert, dass Gregor dieses Gedankengut über die notwendige hierarchische Ordnung in der Gesellschaft wohl von Gregor von Nazianz übernimmt, dabei übernimmt er auch verschiedene Bilder dafür vom Nazianer, etwa das (eigentlich paulinische) Bild des Körpers. Dabei bezieht Gregor von Nazianz diese Bilder jedoch auf den corpus ecclesiae, während Gregor den Gültigkeitsbereich weiter fasst und auch die weltlichen Herrscher mit in diesen Aufgabenbereich einbezieht. Vgl. Kap. 5.3.

<sup>194</sup> Vgl. Ebd., S. 137 nennt diese von Gregor geforderte “strenge Hierarchie” eine “strukturelle Vorsichtsmaßnahme, um Gewalt und Hass abzublocken”. Gregor beschreibt seinen Ansatz der Hierarchie als notwendiges Mittel jedoch weniger negativ-passiv, also als Schutz, sondern vielmehr positiv-aktiv als Hinleitung zu Guten.

Hierarchie bilden. Gregor beschreibt die einzelnen Funktionen des Körpers mit der jeweiligen hierarchischen Zuordnung folgendermaßen:

*„Untergebene also sollen das Untergeordnete tun, die Vorsteher aber an das Hohe denken, damit so nicht etwa das Auge, das von oben her auf den Schritt zu achten hat, durch Sorge und Staub verfinstert werde. Denn jeder Vorgesetzte ist für seine Untergebenen ein Haupt; sollen die Füße den rechten Weg einschlagen, so muss ohne Zweifel das Haupt von oben herabblickend denselben suchen, damit nicht im weiteren Verlauf des Weges die Füße erlahmen, wenn der Körper sich immer vorwärts beugt und den Kopf zur Erde geneigt hält.“<sup>195</sup>*

Wie beim Körper ergibt sich die soziale Hierarchie direkt aus den verschiedenen Aufgaben, die die Menschen in der natürlichen Ordnung haben. Die Leitenden werden als das Haupt oder als die Augen beschrieben, da sie die Richtung weisen sollen und somit auch die Verantwortung dafür tragen. Einen weiteren Vergleich bringt Gregor auch, indem er den Leitenden als Feldherrn beschreibt, der dem Heer die Richtung angibt: „*Wenn das Haupt krank ist, hilft die Gesundheit der anderen Glieder nichts, und ganz umsonst eilt das Heer bei Aufsuchung des Feindes dem Feldherrn nach, wenn dieser den Weg verfehlt.*“<sup>196</sup>

#### 4.3. Die caritas als maßgeblicher Faktor der Aufhebung von Unterschieden

Das verbindende Element, das die *diversitas* innerhalb des einzelnen Menschen, innerhalb der menschlichen Gemeinschaft und zwischen dem Menschen und Gott wiederherstellen kann, beschreibt Gregor in der Einleitung zum dritten Buch der Regula: „*So muss auch jeder Lehrer, um seine Zuhörer alle in der einen Tugend der Liebe zu erbauen, zwar aus einer Lehre heraus sprechen, darf aber doch nicht mit der gleichen Ermahnung an jedes Herz röhren.*“<sup>197</sup> Das Ziel ist die „*una virtus caritatis*“, welche die „*Wurzel, die Mutter, und die Schützerin aller anderen Tugenden*“ ist.<sup>198</sup> Auf dieser Grundlage kann die *aequalitas* zwischen den Menschen wiederhergestellt werden.<sup>199</sup> Nur durch die *caritas*, so Gregor in der Regula Pastoralis, gewinnt jede andere Form der Tugend ihren Wert.<sup>200</sup>

---

<sup>195</sup> Vgl. RP II, 7.

<sup>196</sup> RP II, 7: *A subditis ergo inferiora gerenda sunt, a rectoribus summa cogitanda; ut scilicet oculum, qui praevidentis gressibus praeeminet, cura pulveris non obscuret. Caput namque subjectorum sunt cuncti qui praesunt; et ut recta pedes valeant itinera carpere, haec proculdubio caput debet ex alto providere, ne a provectus sui itinere pedes torpeant, cum curvata rectitudine corporis caput sese ad terram declinat.*

<sup>197</sup> RP III, Praefatio: *Unde et doctor quisque, ut in una cunctos virtute caritatis aedificet, ex una doctrina, non una eademque exhortatione tangere corda audientium debet.*

<sup>198</sup> Vgl. STRAW, Perfection in Imperfection, S. 92: “Charity is the ‘root’, ‘mother, and ‘guardian’ of all virtues”.

<sup>199</sup> Vgl. MEYVEART, P., Diversity within unity: a Gregorian theme, in: Benedict, Gregory, Bede and others, hg. v. DEMS., London 1977, S. 150.

<sup>200</sup> RP II, 3: *omnia virtutum bona ex caritate decorentur.*

Carole Straw hat diesen Gedanken ausgeführt und die Bedeutung der *caritas* bei Gregor sowohl für den Einzelnen, als auch für die Gemeinschaft hervorgehoben: "It unites the dissociated, joins what is diverse, and sets right what is wrong."<sup>201</sup>

Besonders ist dies hinsichtlich der Gemeinschaft von Bedeutung, da die *caritas* als einendes Band die verschiedenen Individuen verbindet. Nur durch sie kann die Stabilität der christlichen Gemeinschaft aufrechterhalten werden. Straw fasst diesen Gedanken folgendermaßen zusammen: „*Through love one participates in God and in the corporate Body of Christ, creating a harmony and concord, throughout the cosmos, the Church, and society, and in the Christian himself.*“<sup>202</sup> Das paulinische<sup>203</sup> Bild des „*corporate Body of Christ*“, welches Straw hier verwendet, gebraucht Gregor häufiger, um die christliche Gemeinschaft in ihrer substantiellen Besonderheit zu beschreiben.<sup>204</sup> Daran macht er deutlich, wie die verschiedenen Glieder verschiedene Aufgaben haben, denen sie gerecht werden sollen.

Gleichzeitig herrscht eine Gleichwertigkeit unter den Gliedern der Gemeinschaft, die daher kommt, dass alle aufeinander angewiesen sind, ebenso wie kein Körperteil allein funktionieren kann, sondern nur gemeinsam mit den anderen.<sup>205</sup> Gregor führt gleichzeitig aus, dass die Nächstenliebe nur gelebt werden kann, wenn sie mit Gottesliebe einhergeht und umgekehrt die Gottesliebe nur in der Nächstenliebe, was besonders für den Leitenden eine wichtige Prämisse ist, da er diesen beiden Aufgaben in gleicher Weise durch seinen Dienst gerecht werden muss.<sup>206</sup>

Der Leitende selbst soll dadurch, dass er in der Liebe zu Gott steht, in der Lage sein die eigentliche Ordnung zu erkennen und die Welt in diese Richtung zu formen.<sup>207</sup>

Der *rector* kann und muss somit in seinem Amt dazu beitragen, dass die Gesellschaft durch die *caritas* verbunden ist und damit die durch den Sündenfall entstandene *diversitas* wieder zu einer *unitas in fide*<sup>208</sup> findet. Als Bild dieser Vorstellung bringt Gregor den Granatapfel: „*Denn wie*

---

<sup>201</sup> STRAW, *Perfection in Imperfection*, S. 92.

<sup>202</sup> Vgl. STRAW, *Perfection in Imperfection*, S. 92.

<sup>203</sup> Vgl. 1Kor 12, 13.

<sup>204</sup> RP III, 10: *Sic quippe sunt universi consistentes in fide, sicut multa membra uno in corpore: quae per officium quidem diversa sunt, sed eo quo sibi vicissim congruunt, unum fiunt.*

<sup>205</sup> RP III, 10: *Sic quippe sunt universi consistentes in fide, sicut multa membra uno in corpore: quae per officium quidem diversa sunt, sed eo quo sibi vicissim congruunt, unum fiunt. Unde fit ut pes per oculum videat, et per pedes oculi gradiantur; ori auditus aurium serviat, et ad usum suum auribus oris lingua concurrat; suffragetur venter manibus, ventri operentur manus. In ipsa igitur corporis positione accipimus, quod in actione servemus.*

<sup>206</sup> RP II,3: *Quae scilicet charitas, quia Deum simul ac proximum diligit, quasi ex dupli tinctura fulgescit. Qui igitur sic ad auctoris speciem anhelat, ut proximorum curam negligat, vel sic proximorum curam exsequitur, ut a divino amore torpescat, quia unum horum quodlibet negligit, in superhumeralis ornamento habere coccum his tinctum nescit.*

<sup>207</sup> Vgl. MÜLLER, *Führung im Denken und Handeln Gregors des Großen*, S. 135.

<sup>208</sup> RP II, 5.

*die der Granatapfel als Schale äußerlich eine Rinde hat, innerlich aber viele Kerne enthalten sind, so bedeckt die heilige Kirche unzählige Völker in der Einheit des Glaubens, welche innerlich verschiedene Verdienste haben“<sup>209</sup>.*

Im Bild des Granatapfels scheint es Gregor jedoch noch um mehr zu gehen: Die Darstellung der Kirche als Einigerin der verschiedenen Völker impliziert einen starken missionarischen Gedanken. Wenn die Trennungen zwischen den Menschen und Völkern durch die Einheit des Glaubens in der Kirche überwunden werden können, folgt daraus unweigerlich der Auftrag, diesen Glauben auch den anderen Völkern zu vermitteln.

#### 4.4. Zwischenfazit: Aus dieser Weltanschauung resultierende Aufgaben des Leitenden

Resümierend können hier drei wichtige Aufgabenbereiche genannt werden, die Gregor in der Verantwortung des *rector* sieht:

a) Die erste Aufgabe ist die Seelenleitung der Individuen, also die innere Anleitung der Menschen. Durch die Erbsünde sind diese in verschiedenen Bedingungen, Dispositionen, Versuchungen und Sünden gefangen. Der *rector* hat die Aufgabe, eingehend auf diese Verschiedenheit durch die Anleitung der Seelen diese aus der „Versklavung“<sup>210</sup> der äußeren Zwänge und vor allem aus der Herrschaft des Körpers über den Geist zu befreien<sup>211</sup> und ein Gleichgewicht zwischen beidem zu schaffen, damit die ursprüngliche Würde des Menschen wiederhergestellt wird. Der oben schon erwähnte Hintergrund, dass ebenso wie die Erbsünde auch jede folgende Sünde die Menschen weiter von der *aequalitas* entfernt, impliziert für Gregor gleichzeitig die pastorale Chance und Aufgabe, dass durch die Bekämpfung der Sünden der Einzelnen die *aequalitas* und die *concordia* wiederhergestellt werden kann.

b) Die zweite Aufgabe des *rector* ist es, den Unterschieden unter den Menschen im äußeren den richtigen Rahmen und die richtige Ordnung zu geben. Die Besonderheiten und Verschiedenheiten der Menschen sollen nicht bekämpft werden, sondern an den richtigen Platz

---

<sup>209</sup> RP II, 4: *Nam sicut in malo punico, uno exterius cortice multa interius grana muniuntur; sic innumeros sanctae Ecclesiae populos unitas fidei contegit, quos intus diversitas meritorum tenet.*

<sup>210</sup> Vgl. STÜRNER, Peccatum und Potestas, S. 71.

<sup>211</sup> Dabei spielt diese Askese eine maßgebliche Rolle, da diese das Mittel ist, durch das der Mensch die Herrschaft über seinen Körper zurückgewinnen kann, vgl. STRAW, Perfection in Imperfection, S. 36: „The hierarchical rank of man reflect the angelic orders and, like theirs, the highest orders are the most inward and contemplative, the lower are more active and outward.“; DEMACOPOLOUS, George, E. Grefory's model of spiritual direction, S. 212f; Die Ansprüche, die er in den ersten beiden Büchern an jene stellt, die leitende Positionen innehaben (*rector*) zeigen, dass diese Personen die Askese soweit es ihnen als nicht kontemplativ lebende Menschen möglich ist, leben sollten. Nur wer die Herrschaft des Geistes über den Körper zurückerlangt, kann auch andere Menschen anleiten. Vgl. RP I, 10: *Ille igitur, ille modis omnibus debet ad exemplum vivendi pertrahi, qui cunctis carnis passionibus moriens jam spiritualiter vivit, qui prospera mundi postposuit, qui nulla adversa pertimescit, qui sola interna desiderat.*

gestellt werden, damit sie der jeweils passenden Aufgabe gerecht werden können (wie die verschiedenen Glieder eines Körpers). Dies meint er explizit auch hinsichtlich der verschiedenen Stufen sozialer Hierarchie.

c) Den Auftrag der *unitas* zwischen den Menschen überführt Gregor von einem seelsorgerischen Anliegen in einen politischen Auftrag, indem er die Einheit der Menschen untereinander und damit die Wiederherstellung der *aequalitas* als von der Zugehörigkeit zur „*sancta ecclesia*“ abhängig darstellt. Da die Kirche als äußerer „*cortex*“ einer inneren Vielfalt Garantin der Einheit ist, ergibt sich daraus die Aufgabe, diese auf die gesamte Menschheit auszuweiten.<sup>212</sup>

Während Gregor also – ebenso wie Augustinus – die Abwendung des Menschen von Gott, als eine Unterordnung der Menschen unter ihre eigenen Begierden und die Unterordnung der Menschen unter andere Menschen als eine Folge der Erbsünde sieht, versteht er letzteres nicht nur als eine „Versklavung“<sup>213</sup> der Menschen. Vielmehr sieht er die Hierarchie als eine Möglichkeit durch die das Individuum, die menschlichen Gesellschaften und die gesamte Schöpfung wieder in Richtung des *ordo naturalis* geführt werden können.<sup>214</sup> In dieser Aufgabe sieht er vor allem die Hirten in der Verantwortung, die Menschen in die richtige Richtung zu lenken.

Dass die erste Aufgabe der Seelenleitung eine geistliche Angelegenheit ist, wird schon dadurch eindeutig, dass die pastorale Leitung des Einzelnen immer zwischen zwei Personen, dem Leitenden (konkret Priester oder Bischof) und dem zu Leitenden geschehen muss.

Die beiden zweiten Aufgabenbereiche der inneren Ordnung und Aufteilung einer Gesellschaft und der Ausbreitung der Kirche auf die *innumeri populi* enthalten jedoch gesellschaftliche und politische Komponenten. Daher scheint hier die Fragestellung interessant, inwieweit Gregor eine Aufgabenverteilung hinsichtlich weltlicher und kirchlicher Autoritäten vornimmt.

---

<sup>212</sup> Vgl. FRITZE, W. H., *Universalis gentium confessio. Formeln, Träger und Wege universalmissionarischen Denkens im 7. Jahrhundert* (FmSt 3) 1969, S. 108f. spricht sogar von einer „Missionstheologie“, die Gregor der Große damit entworfen hat.

<sup>213</sup> STÜRNER, *Peccatum und Potestas*, S. 72.

<sup>214</sup> Vgl. GESSEL, W., *Reform am Haupt*, S. 20.

## 5. Weltliche und geistliche Leitung als bischöfliche Aufgaben

### 5.1. Gregors Adressat(en)

Inwiefern sich Gregor der Große mit seiner Regula nur an Bischöfe wendet, wurde zuletzt von Barbara Müller ausführlich hinterfragt.<sup>215</sup> Die Bezeichnungen der Herrschenden in der Regula untersuchend stellt sie fest, dass Gregor zwar vorrangig Geistliche ansprechen wollte, dabei jedoch nur selten spezifische Ämterbezeichnungen wählt.<sup>216</sup> Sie resümiert, dass Gregor zwar in erster Linie die Bischöfe als Adressaten hat, jedoch sein Werk und die darin erläuterten Vorstellungen keineswegs eindeutig auf diese beschränken will – weshalb er es auch vermeidet, eindeutige Ämterbezeichnungen zu verwenden.<sup>217</sup>

Die Unbestimmtheit der Bezeichnungen, wenn es um die Adressaten der Regula geht, wurde auch in der hier getätigten Begriffsanalyse deutlich. Die Frage ob Gregor eine deutliche Zuweisung an das Bischofsamt nicht für nötig hält, da er die Regula sowieso für einen bestimmten Empfängerkreis vorgesehen hatte, oder ob er eine eindeutige Zuweisung bewusst offenlässt, um die Allgemeingültigkeit der in der Regula verfassten Prinzipien nicht einzuschränken, kann wohl aus der Analyse des Textes allein nicht abschließend beantwortet werden. Interessant ist daher auch zu untersuchen, wem Gregor die Regula widmete und ob anhand der von ihm überlieferten Konversationen ausgemacht werden kann, für welche Personen und Ämter er die Inhalte der Regula als relevant erachtete.

In erster Linie muss dabei beachtet werden, dass der direkte Empfänger des Schreibens ein Bischof war.<sup>218</sup> In der Einleitung zur Regula Pastoralis richtet Gregor die Schrift an den „*reverentissimo et sanctissimo fratri Ioanni coepiscopi*“<sup>219</sup>.

Für diese Arbeit ist die Frage, an welchen der Bischöfe er die Schrift im speziellen richtet, der Tatsache untergeordnet, dass er sie in beiden Fällen an einen bischöflichen Mitbruder richtet und somit eine erste Zuordnung zu einem Adressatenkreis vorliegt.

Eine Interessante Parallele zu der Widmung zeigt ein Brief, den Gregor im Februar des Jahres 591 an die fünf großen Patriarchen schrieb, der als Grundlage oder Vorgänger der Regula angesehen wirdan Johannes, den Patriarchen von Konstantinopel, Eulogius, den Patriarchen

---

<sup>215</sup> MÜLLER, B., Führung im Denken und Handeln Gregors des Großen, S. 123.

<sup>216</sup> Vgl. Ebd.: er benutzt den Terminus *episcopus* nur einmal in einem Zitat, *episcopatus* nur fünfmal, *sacerdos* und *sacerdotium* wird von ihm – im Kontext alttestamentlicher Quellen – über 20-mal verwendet.

<sup>217</sup> Vgl. Ebd., S. 126; ebenso DEMACOPOLOUS, G. E., Gregory's model of spiritual direction in the 'liber regulae pastoralis', S. 207.

<sup>218</sup> Zur Diskussion, um welchen Bischof es sich handelt, ob es Leander von Sevilla oder Johannes von Ravenna war, siehe: Müller, B., Führung, S. 119 – 123.

<sup>219</sup> RP, praef.

von Alexandria, Gregorius, den Patriarchen von Antiochia, Johannes, den Patriarchen von Jerusalem und an den Expatriarchen Anastasius von Antiochia.<sup>220</sup> Er übernimmt hier eindeutig einige Passagen der *Regula*<sup>221</sup> und liefert den Patriarchen die inhaltliche Begründung seiner Anleitung zur Seelsorge, indem er schreibt:

*„Wenn ich mich dann zur Erwägung der Werke wende, zu welchen ein Hirte verpflichtet ist, so bedenke ich, welche Mühe er sich geben muß, damit er in seiner Handlungsweise musterhaft sei und so durch sein Leben den Untergebenen den Weg des Lebens zeige und die Herde, welche der Stimme und dem Vorgang des Hirten folgt, mehr noch nach seinem Beispiel als nach seinen Worten sich richten könne“<sup>222</sup>.*

Die Tatsache, dass Johannes von Konstantinopel sicher im Empfängerkreis dieses Briefes – der überdies fast gleichzeitig mit der Fertigstellung der *Regula Pastoralis* geschrieben wurde – und damit direkter Adressat eines Teils der *Regula Pastoralis* war, wurde in der Forschungsdiskussion um den Adressaten der *Regula* bis jetzt nicht weiter beachtet.

Dass er auch im Empfängerkreis von Gregors Schreiben an die Patriarchen ist, erklärt sich natürlich aus seinem Amt. Dies ist daher kein sehr starkes Argument dafür, dass Gregor die *Regula* auch an Johannes geschrieben hat, es zeigt jedoch, dass dieses Thema für Gregor in der Kommunikation mit den Patriarchen von Bedeutung war – was dafür sprechen könnte, dass doch Johannes von Konstantinopel der Empfänger war.<sup>223</sup>

---

<sup>220</sup> vgl. CCSL 140 Ep. I, 24.

<sup>221</sup> Vor allem aus den Kapiteln II, 3 und II, 4 in denen Gregor anhand der priesterlichen Gewandung die Aufgaben und den idealen Charakter des Priesters erläutert.

<sup>222</sup> CCSL 140, Ep. I, 24 (die Übersetzungen der Briefe folgen alle der Übersetzung von KRANZFELDER, Th. (Bibl. D. Kirchenväter, 1. Serie, Bd. 27, I), bei einer Änderung der Übersetzung wird dies folgend mit l.v. angegeben): *Rursum cum me ad consideranda debita pastoris opera confer, perpendo, quanta intentione curandum est, ut sit operatione praecipuus, quatenus vitae viam subditis vivendo denuntiet, et grex, qui pastoris vocem moresque sequitur, per exempla melius quam per verba gradatur.*

<sup>223</sup> Es wurde in der Forschung nur über den ersten Brief Gregors an Johannes nach seiner Wahl (CCSL 140, Ep. I, 4) diskutiert: Johannes hatte sich wohl beim Kaiser für die Bestätigung der Wahl Gregors zum Papst eingesetzt, was Gregor in I,4 beklagt, und ihm vorwirft, er hätte ihm damit eine Last aufgetragen, die er selbst nicht hätte tragen wollen. (Vlg. CCSL 140 Ep. I, 4: *Quo enim adore, quo studio episcopatus pondera fugere voluerit, scio et tamen haec eadam episcopatus pondera ne mihi deberent imponi, non restitut.*)

Floryszczak, Die *Regula Pastoralis*, S. 77 sieht darin eine „Verärgerung“ Gregors dass er ihn in diese ungewollte Lage gebracht hat und damit ein Gegenargument für die These, die *Regula* sei eine Antwort auf einen etwaigen Vorwurf von Johannes, dass Gregor dem Amt entfliehen wolle. Eben dieser Frage widmet sich Gregor jedoch im fünften Kapitel des ersten Buches und tadeln eindeutig diejenigen, die aus Angst vor den Aufgaben vor dem Amt fliehen. Der Vorwurf an Johannes, dass dieser sich für die Bestätigung seines Amtes eingesetzt hat scheint daher zwar ehrlich zu sein, da der Topos der „Amtsflucht“ auch im Widmungsschreiben der *Regula Pastoralis* wieder auftaucht, dennoch würde es dem Denken Gregors widersprechen, wenn er Johannes dafür ernsthaft kritisieren würde, da er ja selbst fordert, dass diejenigen, die die Fähigkeiten haben auch die Ämter übernehmen müssen (Vgl. RP I,5) Die These, dass die *Regula Pastoralis* eine Antwort und Rechtfertigung auf einen von Johannes von Konstantinopel gebrachten Vorwurf ist, er wolle dem Amt entfliehen, lässt sich daher allein deshalb schon nicht von der Hand weisen. Das reicht natürlich nicht als hinreichende Begründung. Eine ausführliche Untersuchung dieser Frage kann hier nicht geleistet werden, dennoch scheint die Diskussion in der Forschung nicht abschließend beantwortet. Vor allem die Tatsache, dass

Die grundsätzliche Annahme, dass sich Gregor mit der Regula explizit an Bischöfe wendet, wird in jedem Fall durch diesen Brief gestützt. Indem er seine Vorstellungen und Ansprüche, die er an das bischöfliche Amt hatte, an die Patriarchen schickte, machte er – in aller Zu Beginn des Briefes verdeutlichten Demut<sup>224</sup> – auch seine päpstliche Vorrangstellung deutlich. Überdies wird hier seine Intention sehr deutlich, eine auf der Exegese des Alten Testamentes aufbauende Anleitung des bischöflichen Amtsverständnisses zu schaffen. Er beschreibt die Bischöfe, hier genauer die Patriarchen als in der Tradition der Patriarchen des Alten Testamentes stehend, wenn er schreibt:

*„Dann wandelt nämlich der Priester tadellos, wenn er die Beispiele der Vorfäder unaufhörlich vor Augen hat, wenn er unablässig die Fußstapfen der Heiligen betrachtet und alle unerlaubten Gedanken sich ausschlägt, damit er nicht in seiner Handlungsweise die Schranken seines Standes überschreite.“<sup>225</sup>*

## 5.2. Äußere – weltliche Macht als Notwendigkeit innerer Leitung

Dass er in dem Brief an die Patriarchen die wichtigsten Leiter kirchlicher Distrikte anspricht, macht eine grundsätzliche Handlungsweise Gregors deutlich, die auch einen wichtigen Aspekt seines Herrschaftsbegriffs ausmacht. Gregor begreift nämlich die Hierarchie – in diesem Falle die kirchliche – als Notwendigkeit zur Realisierung seiner Ideen und Vorstellungen er will diese auf die gesamte kirchliche Gemeinschaft übertragen.<sup>226</sup>

Wie im vorangegangenen Kapitel erläutert, sieht Gregor also richtig eingesetzte Hierarchien als eine positive Möglichkeit an, die durch die Erbsünde entstandene Unordnung in der Welt wieder zu korrigieren.<sup>227</sup> Es ist daher für ihn notwendig, in der Reform der Kirche und der Gesellschaft mit denen zu beginnen, die an der Spitze derselben stehen.<sup>228</sup> Im kirchlichen Kontext heißt das für ihn, von oben nach unten, innerhalb der historisch gewachsenen

---

Leander von Sevilla als einer der ersten Empfänger des Werkes der Bruder Isidors war, scheint als recht starkes Argument für die Glaubwürdigkeit Isidors in der jüngeren Forschung unterschätzt worden zu sein.

<sup>224</sup> Im ersten Abschnitt des Briefes beschreibt er – ähnlich wie im Vorwort der Regula Pastoralis, seine eigene Unfähigkeit und begründet seine Einwilligung zur Übernahme des Amtes mit den folgenden Abschnitten: „Wenn ich erwäge, daß ich ohne hinreichendes Verdienst und aus ganzer Seele widerstrebend gezwungen worden bin, die Last des Hirtenamtes zu tragen, so überfällt mich düstere Trauer und das betrübte Herz sieht Nichts als undurchdringliche Finsterniß.“, übers. n. KRANZFELDER.

<sup>225</sup> EWALD – HARTMANN, Gregorii I Papae regnum epistolarum, I, I, 24, S. 30, Z. 15ff: *Nam tunc sacerdos inreprehensibiliter graditur, cum exempla patrum praecedentium indesinenter intuetur, cum sanctorum vestigia sine cessatione considerat et cogitationes inlicitas deprimit, ne extra ordinis sui limitem operis pedem tendat.,* übers. n. KRANZFELDER.

<sup>226</sup> S. Kap. 4.3.

<sup>227</sup> Vgl. Kap. 4.2. GESSEL, Reform am Haupt, S. 19.

<sup>228</sup> Dies macht auch sein aktives politisches Vorgehen deutlich, bei dem er immer versuchte über die Hierarchie von oben nach unten zu wirken, vgl. JENAL, G., Gregor der Große und die Stadt Rom, S. 125ff.

Hierarchie, sowohl horizontal als auch vertikal sein Verständnis von der richtigen Art der Seelenleitung zu verbreiten.<sup>229</sup>

In Verbindung mit den im vorherigen Kapitel herausgearbeiteten Aufgabenbereichen des Bischofs,<sup>230</sup> nämlich der inneren, das heißt der Seelenleitung und der äußeren, also der Wiederherstellung der *aequalitas* unter den Menschen durch die Verbreitung der christlichen Gemeinschaft, zeigt sich jetzt eine Abfolge, in der diese sehr eng zusammenhängenden Aufgabenbereiche erfolgen sollten. Es muss erst die äußere Bedingung geschaffen werden, damit die maßgebliche Aufgabe der Seelenleitung erfolgen kann. Da also eine äußere Machtfülle notwendig ist, um die Leitung über die Seelen zu erlangen, müssen die Bischöfe so disponiert sein, dass sie den richtigen Umgang mit der Macht kennen und umsetzen können. Genauer heißt das für Gregor, dass der Leitende den zu Leitenden im persönlich moralisch-spirituellen Maß genau so weit überlegen sein muss wie im sozial-hierarchischen. Er drückt das sehr deutlich im ersten Satz des zweiten Buches aus: „*Tantum debet actionem populi actio transcendere, praesulis, quantum distare solet a grege vita pastoris.*“<sup>231</sup>

Gregor stellt hier fast schematisch sein Programm des Zusammenspiels des Inneren und Äußeren, des Leitenden und der zu Leitenden dar. Die *actio praesulis* wird den *actionem populi* entgegengestellt. Im Gegensatz zu den einzelnen Kapiteln nennt Gregor den Leitenden hier „*praesul*“, was ursprünglich vom Verb „*paesultare*“, also „vortanzen“ kommt.<sup>232</sup> Die mittelalterliche Verwendung erschließt sich aus der liturgischen Aufgabe des Priestertums, in der der Priester den Ritus quasi „vortanzt“.<sup>233</sup> Die Betonung liegt in diesem Begriff also weniger auf der anleitenden Dimension des Amtes, als auf den liturgisch verschiedenen (hierarchischen) Ebenen, auf denen sich Priester und Laien befinden. Ergänzt wird die liturgische Assoziation durch den Begriff „*transcendere*“, der die *actio praesulis* mit den *actionem populi* verbindet. Die liturgische Rolle des Priesters soll also das „Übersteigen“ des Irdischen in das Überirdische, des Irdischen in die Transzendenz möglich machen. Indem Gregor diese Wortwendungen benutzt, verdeutlicht er zum einen die Distanz, die zwischen den beiden Ebenen existiert und lässt aber gleichzeitig die Rolle des Priesters anklingen diese beiden Ebenen miteinander zu

---

<sup>229</sup> Vgl. FLORYSZCZAK, S., Die Regula Pastoralis, S. 254.

<sup>230</sup> S. Kap. 4.2.

<sup>231</sup> RP II, 1.

<sup>232</sup> Aus der Kombination aus dem Praefix „*prae*“ und dem Verb „*saltare*“ ergibt sich diese Bedeutung; vgl. Art. „*praesul*“, in: GEORGES, K. E., Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch: Band 2, Nachdruck der unverän. 8. Auflage von 1913, Berlin 2010, Sp. 1188.

<sup>233</sup> Gregor verwendet in der Regula, vor allem im zweiten Buch häufig Bilder aus dem liturgischen Raum und die Beziehung von Priester, Gott und Volk deutlich zu machen. Am bildlichsten tut er das in I, 5, wenn er die Bedeutung der priesterlichen Gewänder interpretiert.

verbinden.<sup>234</sup> Diese äußere Distanz, die er durch die Verwendung dieses Bildes zwischen *populus* und *praesul* aufgebaut hat, nutzt er nun, indem er sie mit dem Bild des Hirten „*pastor*“ und der Herde „*gregs*“ verbindet, was wiederum die innere, theologische Dimension dieses Verhältnisses ausdrückt. In der ersten Gegenüberstellung werden die Ebenen anhand der *actiones* von Volk und Vorsteher gemessen, im zweiten Teil geht es um die *vita* des Hirten und der Herde, die zum Maßstab des Unterschiedes wird. Dass eben dieses Verhältnis von *actiones* und *vita* sich entspricht („*Tantum...quantum*“), ist die grundsätzliche Forderung Gregors zu Beginn des Zweiten Buches.<sup>235</sup>

Vom Blickwinkel der weltlichen Sphäre bischöflicher Machtausübung (*actio*) bedeutet dies eine Legitimation der Überordnung des Bischofs und dessen weltlicher Macht.<sup>236</sup> Vom bischöflichen und päpstlichen Standpunkt aus beinhaltet das die Forderung an eine vorbildhafte Lebensweise (*vita*) der Bischöfe, die dafür maßgeblich notwendig ist.<sup>237</sup> Nur in diesem Verhältnis kann in der Konzeption Gregors Leitung gelingen. Diese Aufgabe der Herstellung eines Gleichgewichts und einem aufeinander Aufbauen von aktivem und kontemplativem Leben des Leitenden beschreibt Gregor als besonders schwierige Herausforderung.<sup>238</sup>

Eben diesem Dilemma, beidem gerecht werden zu müssen, widmet er das vierte Kapitel des ersten Buches „*Quod plerumque occupatio regiminis soliditatem dissipet mentis*“<sup>239</sup>.

Er warnt eindringlich davor, sich nicht durch die äußeren Geschäfte von der inneren Sammlung und Zielsetzung abbringen zu lassen.<sup>240</sup> Im darauffolgenden fünften Kapitel warnt er gleichfalls vor der gegenteiligen Versuchung, nämlich die notwendigen, äußeren (weltlichen) Aufgaben zu meiden, um die innere Sammlung nicht zu gefährden. Dies kritisiert Gregor ebenso scharf,

---

<sup>234</sup> Dies geschieht in erster Linie durch die Predigt, wie Gregor immer wieder betont, vgl. FLORYSZCZAK, S., Die *Regula Pastoralis*, S. 253.

<sup>235</sup> Vgl. STRAW, Gregor's moral theology, S. 186f geht weiter auf die Wichtigkeit der Ausgewogenheit der verschiedenen Aufgaben ein und macht daran auch Gregors Gerechtigkeitsbegriff fest, der – nach dem antiken Begriff von Gerechtigkeit – alles und jedem einen bestimmten Platz zuordnet: „A distributive justice [im Deutschen: Verteilungsgerechtigkeit] defines the privileges and obligations of each member, while a retributive justice [im Deutschen: Vergeltungsgerechtigkeit] avenges overstepping one's proper place, or conversely, falling short [...].“

<sup>236</sup> Vgl. FLORYSZCZAK, S., Die *Regula Pastoralis*, S. 253.

<sup>237</sup> DEMACOPOLOUS, G. E., Gregory's model of spiritual direction in the 'liber regulae pastoralis', S. 216: [...] his ideal spiritual director was one, who could balance the contemplatio oft he isolated ascetic and the *actio* oft he well-trained public administrator".

<sup>238</sup> Vgl. STRAW, Perfection in Imperfection, S. 189f; DEMACOPOLOUS, G. E., Gregory's model of spiritual direction, S. 209.

<sup>239</sup> RP I, 4.

<sup>240</sup> RP I, 4: *Nam cum plus quam necesse est se exterioribus implicat, quasi occupata in itinere obliviouscitur quo tendebat; ita ut ab studio suaे inquisitionis aliena, ne ipsa quidem quae patitur damna consideret, et per quanta delinquat ignoret.*

indem er den *rectores* vorwirft die empfangenen Gaben nur für sich selbst zu nutzen: „[...] *ipsa sibi plerumque dona adimunt, quae non pro se tantummodo, sed etiam pro aliis acceperunt.*“<sup>241</sup>

Das Ideal, das äußereren und inneren Anforderungen gleichermaßen gerecht wird und in der angestrebten Ausgewogenheit zwischen beidem lebt, beschreibt Gregor im zehnten Kapitel. Dabei schreibt er: „*Cujus intentioni bene congruens, nec omnino per imbecillitatem corpus, nec valde per contumeliam repugnat spiritus*“<sup>242</sup>.

Die Bedeutung, die Gregor der Frage nach der richtigen Bewertung weltlicher Machtbereiche für den bischöflichen Dienst beimisst, wird deutlich, wenn sie im Kontext der Veränderungen betrachtet wird, die das Bischofsamt seit Konstantin, vor allem aber nochmal im sechsten Jahrhundert erfahren hatte. Georg Jenal sieht die Gründe und Merkmale dieser Veränderung in der Ausformung und Privilegierung des Kirchenbesitzes,<sup>243</sup> die „Einbeziehung des Bischofs in die zivile Gerichtsbarkeit und darüber hinaus in staatlich-öffentliche Bereiche überhaupt“<sup>244</sup> und in der „*Kontrolle über die Finanz- und Justitzbehörden der „civitas“, über die öffentlichen Arbeiten, über den Besitz der Stadt, die Verteidigungssysteme, die Milizen und vieles mehr.*“<sup>245</sup> Die Überlegungen und Richtlinien Gregors hinsichtlich des richtigen Umgangs mit diesen weltlichen Aufgaben haben also auch einen sehr praktischen Hintergrund.<sup>246</sup> Aus seiner eigenen Situation heraus, war es dem asketisch geprägten Papst daher ein vorrangiges Anliegen, einen Leitfaden für den Seelsorger zu schaffen, der die *vita acitva* und *vita contemplativa* in idealer Weise zusammenbringt.<sup>247</sup>

### Gregors „*rector*“

Wie schon in der Begriffsanalyse erwähnt, sieht Müller in der Bezeichnung des Bischofs als „*rector*“ eine Betonung der zivilen Tätigkeit des Bischofs.<sup>248</sup> Die Verwendung dieses Begriffs

---

<sup>241</sup> RP I, 5.

<sup>242</sup> RP II, 10.

<sup>243</sup> Vgl. JENAL, G., Gregor der Große und die Stadt Rom, S. 110f.

<sup>244</sup> Vgl. Ebd., S. 111; FN 6, auch VOIGT, K., Staat und Kirche von Konstantin dem Großen bis zum Ende der Karolingerzeit, Stuttgart 1936, S. 14ff, 57ff, 60ff.

<sup>245</sup> Vgl. JENAL, G., Gregor der Große und die Stadt Rom, S. 113.

<sup>246</sup> Vlg. Ebd., S. 122f; zu den verschiedenen Ausgaben des Bischofs zu Zeit Gregors vgl. FLORYSCZCAK, S., Die Regula Pastoralis, S. 240-252, HERRMANN, E., Ecclesia in Re Publica. Die Entwicklung der Kirche von pseudostaatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz, Europäisches Forum 2, Frankfurt a. M.-Bern-Circencester 1980, S. 321f.

<sup>247</sup> Vgl. Ebd. S. 123.

<sup>248</sup> Vgl. MÜLLER, B., Führung im Denken und Handeln Gregors des Großen, S. 126; vgl. auch NORBERG, D., Critical and Exegetical Notes on the letters of St. Gregory the Great, S. 20 „Gregory was anxious to use as „rectores“ of the property of the Roman Church only defensores, notarii, subdiaconi, diaconi or presbyteri, i.e. persons attached to the Church in Rome and directly subordinate to himself whom he could employ not only to administer the property of the Church but also stabilize ecclesiastical life, which in many places had disintegrated due the Lombards“.

im zweiten Buch der *Regula*, also dem Buch, in dem es um die Grundkonstitution geht, in welcher der *rector* idealerweise leiten sollte, scheint jedoch neben dieser zivilen Stellung vor allem die moralisch-spirituelle Vorrangstellung des Bischofs als Seelsorger zum Thema zu haben. Im Gegensatz zum dritten Buch, betont Gregor hier, vor allem im sechsten und siebten Kapitel, auch die Verantwortlichkeit des Bischofs bezogen auf die Gruppe von Untergebenen, also die *gregs* und nicht nur auf das ihm zur Leitung gegebene Individuum. Eine Betonung oder gar Trennung der spirituellen von der sozial-zivilen Ebene, würde jedoch dem oben erläuterten gregorianischen Grundgedanken nicht entsprechen.<sup>249</sup> Beide Aufgabenbereiche, die sozial-praktischen und die pastoralen müssen sich ebenso ergänzen, wie die kontemplative und die aktiv-predigende Dimension der persönlichen Spiritualität des Bischofs.<sup>250</sup> Gregor selbst beschreibt diese Doppelfunktion in einem Brief an Theocista, die Schwester von Kaiser Mauricius: „*Schon beeilte ich mich, mit Maria zu den Füßen des Herrn zu sitzen und die Worte seines Mundes aufzufassen, und siehe, da werde ich dazu gerufen mit Martha in Äußerlichem zu dienen und war mit vielem beschäftigt.*“<sup>251</sup> Dabei verwendet er das Bild von Maria und Martha als Personifikationen des aktiven und kontemplativen Lebens.<sup>252</sup>

Gregor verwendet den Begriff „*rector*“ vorrangig in dem Zusammenhang, in dem er den Bischöfen erläutert, wie sie sich in dieser Position richtig verhalten sollen.<sup>253</sup> In dem Wort „*rector*“ selbst scheint dabei gleichzeitig die Begründung zu liegen: wäre der Bischof nicht in der Position, in der er den anderen den Weg weist (man denke an das Bild des Auges, welches Gregor für die Funktion des Bischofs verwendet), würden sich die von Gregor beschriebenen Notwendigkeiten und Aufgaben nicht ergeben.

---

<sup>249</sup> Auch in Gregors aktivem Umgang mit dem Bischofsamt kann eine solche Trennung nicht gedacht werden. Vgl. dazu. JENAL, G., Gregor der Große und die Stadt Rom, S. 142 u. S. 144; Seine unumgänglichen Leitungsaufgaben im öffentlichen Bereich verstand Gregor jedoch - gerade als ehemalig im Verwaltungsapparat tätiger Mann – vor allem als Nebenaspekt seines Bischofsdienstes und bemühte sich in Wort und Tat diese dem geistlichen Leitungsaamt, der *cura animarum* unterzuordnen, wie folgend noch genauer dargelegt werden soll.

<sup>250</sup> Vgl. GESSEL, W., Reform am Haupt, S. 21f: „Gregor sah das Wesen des bischöflichen Amtes in geistlichen und pastoralen Aufgaben. Das Zuwachsen anderer, kommunaler, wirtschaftlicher und politischer Funktionen, empfand er als beklagenswert, als durch seine Zeit verursachte Notwendigkeit, die er selbst noch durch seine asketische Stärke zu integrieren vermochte.“

<sup>251</sup> Brief an Theocista, CCSL 140 Ep. I, 5: *Sedere ad pedes Domini cum Maria festinaui, uerba oris eius perciper, et ecce cum Martha compellor in exterioribus ministrare, erga multa satagere*, übers. l. v. n. KRANZFELDER.

<sup>252</sup> Vlg. Lk 10, 38-42, vgl. WILKINS, W.J., Submitting the neck of your mind: Gregory the Great and Woman of Power, in: Christianity and Society. The social world of Early Christianity hg. v. FERGUSON, E. (Recent Studies in Early Christianity 1), S. 90f.

<sup>253</sup> Auch FLORYSZCZAK, S., Die *Regula Pastoralis*, S. 260 sieht in der Verwendung von „*rector*“ beide Herrschaftsbereiche, den weltlichen ebenso wie den geistlichen betont: „Bei diesen Termini geht es nicht um eine Fürsorgepflicht, sondern die Leitungsfunktion des Bischofs – sowohl für den kirchlichen, als auch für den weltlichen Bereich.“

## 6. Weltliche und irdische Herrschaft bei Gregor dem Großen: Aufgaben, Ideal, Unterscheidung

### 6.1. Irdische Herrschaft als schlechte Herrschaft

Beim Lesen der Regula Pastoralis erscheint erstmal jegliche Beschreibung und Darstellung weltlicher Machtausübung negativ. Die angeführten biblischen Beispiele werden immer als Negativbeispiele falsch verstandener oder falsch ausgeübter Macht benutzt und Gregor mahnt damit beispielhaft mehrfach vor dem Stolz, der mit einem Herrschaftsamt kommen kann. Somit entsteht sehr deutlich der Eindruck, dass alle weltlichen Herrschaftsgeschäfte etwas Schlechtes, zu Überwindendes sind, was durch die richtige geistliche Leitung verändert und zu etwas Höherem geführt werden soll.

Um das Herrschaftsverständnis Gregors hinsichtlich der Rolle weltlicher Herrscher zu verstehen, scheint es daher sinnvoll, zunächst das Konzept des schlechten Herrschers genauer zu untersuchen.

Das was Gregor in der Regula als negative Form weltlicher Herrschaft bewertet, kann bei Einsicht des Textes noch genauer differenziert werden. Es geht bei diesen Darstellungen immer um die Thematik, auf was sich die Herrschaft des weltlichen Fürsten beruft, wie sie sich legitimiert und als was sie von den Königen verstanden wird.

Schon im ersten Kapitel des ersten Buches erwähnt Gregor, sich auf Hos 8,4 berufend, das Negativ-Beispiel schlechter Herrscher per se, wenn er schreibt: „*Sie haben regiert, aber nicht durch mich; Fürsten, aber ich habe es nicht gewusst* ‘Durch sich selbst nämlich und nicht durch den Willen des obersten Leiters regieren sie, welche ohne die Stütze der Tugenden, ohne göttliche Berufung, sondern nur aus eigener Begehrlichkeit das Hirtenamt mehr an sich reißen als es erlangen.“<sup>254</sup>

In dieser ersten Negativbeschreibung lassen sich schon einige charakteristische Merkmale einer für Gregor typischen ‚weltlichen‘ Herrschaft finden. Zum einen fällt auf, dass die Leitenden hier mit unterschiedlichen Begriffen bezeichnet werden. Gregor übernimmt das wörtliche Bibelzitat, in dem die Herrscher (nach der Übersetzung der Vulgata) als *principes* bezeichnet werden, was sich eindeutig auf die Herrschaft weltlicher Ämter bezieht.<sup>255</sup> Im biblischen

---

<sup>254</sup> RP I, 1: *Ipsi regnaverunt, et non ex me; principes exsisterunt, et ego ignoravi*’. *Ex se namque, et non ex arbitrio summi Rectoris regnant, qui nullis fulti virtutibus nequaquam divinitus vocati, sed sua cupidine accensi, culmen regiminis rapiunt potius quam assequuntur*, übers. l.v. n. FUNK.

<sup>255</sup> Vgl. PAPST, A., Art. „Principes“, in: LMA 7, Sp. 213f.

Kontext wird der schlechte Zustand des Volkes Israels beklagt – Gregor übernimmt diese biblische Klage indem er die Kritik an den Herrschern aufnimmt.<sup>256</sup>

Der erste Teil des Satzes geht um die Legitimation der Herrschaft. Die richtige Art die Herrschaft zu erlangen wäre das „*assequi*“ „*ex arbitrio summi Rectoris*“.<sup>257</sup> Die falsche Art der Herrschaftserlangung ist hier mit Gott als dem lyrischen Ich des Klagelieds mit „*non ex me*“ und „*ex se*“ als das Gegenteil dessen beschrieben. Die Herrschaft kommt nicht aus Gott, sondern aus ihnen selbst. Da sie also aus etwas Irdischem kommt, kann es keine göttliche, himmlische Herrschaft sein. Hier findet sich daher die erste Beschreibung von ‚irdischer‘ als Gegensatz zu guter Herrschaft.

Der zweite Teil des Satzes definiert dann diese „irdische“ Herrschaft noch weiter, wenn Gregor von „*culmen regiminis rapere*“ spricht. Wie schon in der Begriffsanalyse erläutert wird diese schlechte ‚irdische‘ Form von Herrschaft auch illegitim erworben (*rapere*).<sup>258</sup>

Gregor nennt folgend drei Merkmale, die diese ‚irdische‘ Herrschaft kennzeichnen: „*nullis fulti virtutibus, nequaquam divinitus vocati, sed sua cupidine accensi*“. Das erste Merkmal bezieht sich auf die persönliche, moralische Konstitution des Herrschenden, die für Gregor eine maßgebliche Rolle bei der Bewertung der Rechtmäßigkeit des Herrschers spielt. Derjenige, welcher ein Leitungsaamt innehalt oder dieses anstrebt muss einen tugendhaften Charakter vorweisen, wie Gregor im zehnten Kapitel des ersten Buches ausführlich darlegt.<sup>259</sup>

Allein das „*Divinus vocati*“, wäre, wie schon oben erwähnt der richtige Weg der „Berufung“ zum Amt. Dies impliziert den Gedanken, dass es keine eigene Entscheidung ist, sondern nur eine Antwort des Menschen auf das ‚*vocare*‘ Gottes. Schließlich nennt Gregor das eigentliche Ziel dieses fälschlich erworbenen Amts, nämlich ‚*sua cupido*‘.

Gregor stellt in diesem Satz also drei Merkmale schlechter Herrschaft dar: Erstens, dass sie nicht vom Göttlichen kommt, sondern aus dem Menschen selbst, also auch unrechtmäßig erworben wird; Zweitens, dass derjenige, der sie erlangt über keine Tugendhaftigkeit verfügt, die ihn dazu eignen würde und drittens, dass das Ziel der Herrschaft in seinen persönlichen Leidenschaften und damit wieder in irdischen Dingen liegt.

Diese Darstellung schlechter Herrschaft ist also von Gregor dahingehend als weltlich oder irdisch charakterisiert, da sie aus dem Menschen selbst und für den Menschen selbst erlangt

---

<sup>256</sup> Das Zitat steht im Kontext eines Klagelieds Hoseas.

<sup>257</sup> Vgl. Kap. 3.2.4.

<sup>258</sup> Vgl. Ebd.

<sup>259</sup> RP I, 10: *Ille igitur, ille modis omnibus debet ad exemplum vivendi pertrahi, qui cunctis carnis passionibus moriens jam spiritualiter vivit, qui prospera mundi postposuit, qui nulla adversa pertimescit, qui sola interna desiderat.*, übers. n. FUNK.

wird und somit keine über-irdische Dimension oder Legitimation hat. Weltlich wird hier von Gregor also nicht im politischen Sinne verstanden, sondern im theologischen.<sup>260</sup>

In einem Brief an Kaiser Mauritius, in dem es Gregor darum geht das Verbot des Kaisers, dass ehemalige Soldaten, in den kirchlichen Stand wechseln können, aufzuheben, verdeutlicht Gregor ebenfalls, dass eine ‚irdische‘ Herrschaft in dem eben definierten schlechten Sinne, sowohl in säkularen, wie auch in kirchlichen Ämtern zu finden ist. Er schreibt: „*Damit (hier bezieht er sich auf den erwähnten kaiserlichen Erlass) war ich vollständig einverstanden, denn ich weiß sehr wohl, dass Solche, die das Weltkleid ausziehn, um schnell ein Kirchenamt zu übernehmen, nur die Stellen wechseln, nicht aber die Welt verlassen wollen.*“<sup>261</sup>

In den Beispielen, die Gregor verwendet zeigt er jedoch, dass die drei oben genannten Merkmale nicht immer zusammen auftauchen müssen. So nennt er etwa die Könige Saul und David, die beide auf rechtmäßige Weise zum Königtum gekommen waren, dann jedoch nicht mehr „*fulti virtutibus*“ regierten, sondern grausam wurden und ihren eigenen „*cupidines*“ folgten. Gregor schreibt von Saul, dass dieser seine Herrschaft über das Volk zu Mehrung seines Ruhms missbrauchen wollte und dabei keine Kritik an seiner Person zuließ.<sup>262</sup> Noch eindrücklicher stellt Gregor König David dar, der zuerst in idealer Weise das Amt bekleidete, später jedoch „*crudeliter rigidus*“ wurde und „*in appetitu feminae*“ handelte.

Im achten Kapitel des ersten Buches fasst Gregor den Unterschied zwischen einem irdischen Verständnis von Herrschaft und der richtigen Art des Umgangs zusammen, wenn er schreibt: „*Denn der hat durchaus keine Liebe zu dem heiligen Amt und kein Verständnis dafür, der in seinem Verlangen nach dem Hirtenamt in heimlichen Gedanken sich darüber freut, dass andere ihm untergeben sein sollen, der sich in seinem Eigenlob gefällt, der an der Ehre sein Herz sich sonnen lässt und über das reiche Einkommen jubelt. Die Güter der Welt sind es also, die man unter dem Schein jener Würde sucht, durch welche eben diese Güter überwunden werden sollen. Und während der Geist den Ehrenrang der Demut zu seiner Selbstverherrlichung anstrebt, raubt er der Stellung, nach der er trachtet, ihren inneren Gehalt.*“<sup>263</sup>

---

<sup>260</sup> Diese Terminologie wird im Folgenden beibehalten. Wenn folgend von ‚irdischer‘ Herrschaft die Rede ist, ist damit diese negative, auf das Fleischlich-irdische ausgerichtete Herrschaftsform gemeint.

<sup>261</sup> Brief Gregors an Kaiser Mauritius, CCSL 140 Ep. III, 61, S. 209: *Quod ualde laudaui, euidentissime sciens quia, qui saecularem habitum deserens ad ecclesiastica official uenire festinate, mutare uult saeculum, non reliquere.*

<sup>262</sup> RP I, 3: *Sic Saul, qui indignum se prius considerans fugerat, mox ut regni gubernacula suscepit, intumuit honorari namque coram populo cupiens, dum reprehendi publice noluit, ipsum qui in regnum se unixerat, scidit.*

<sup>263</sup> RP I, 8: *Sacrum quippe officium non solum non diligit omnino, sed nescit, qui ad culmen regiminis anhelans, in occulta meditatione cogitationis caeterorum subjectione pascitur, laude propria laetatur, ad honorem cor elevat, rerum affluentium abundantia exsultat. Mundi ergo lucrum quaeritur sub ejus honoris specie quo mundi destrui lucra debuerunt. Cumque mens humilitatis culmen arripere ad elationem cogitat, quod foris appetit, intus immutat., übers. n. FUNK.*

Zuerst muss bemerkt werden, dass Gregor sich hierbei eindeutig im Kontext des Bischofsamtes (*episcopatus*) äußert, wenn er dieses Negativbild des Umgangs mit dem *sacrum officium* darstellt. Die Dinge, die Gregor hier als falsche Anreize für das Hirtenamt nennt, sind: „*cogitatio caeterorum subjectione*“, „*honorem*“, und „*affluentium abundantia*“. Gregor bezeichnet damit den Stolz und Hochmut einerseits und den Reichtum andererseits als die „*lucrum mundi*“, die der schlechte Herrscher anstrebt. Dass sich schlechte Herrschaft in ihrer Ausrichtung auf die Welt ausdrückt wird noch deutlicher im nächsten Satz, wenn der Papst die eigentliche Aufgabe dessen, der dieses Amt besitzt als „*mundi destrui lucra*“ definiert.<sup>264</sup> Gregor der Große zeichnet im ersten Buch der Regula das Bild einer ‚irdischen‘ Herrschaft als eine Herrschaft als Selbstzweck, die ohne die persönliche und amtliche Ausrichtung des Herrschenden zum Göttlichen von Gregor als immer negativ gezeichnet wird.

Er zeichnet dieses deutliche Bild mit der Intention, daran sein Idealbild von Herrschaft aufzuzeigen. Dass dies hinsichtlich Ausrichtung und Ausführung im Gegensatz zu einer ‚irdischen‘ Herrschaft steht, macht er unter Verwendung des Christuswortes deutlich: „*Ihr wisset, dass die Fürsten der Völker über diese herrschen und die Großen Gewalt über sie ausüben. Nicht so soll es unter euch sein, sondern wer immer unter euch groß werden will, der sei euer Diener, und wer unter euch der Erste sein will, der sei euer Sklave, gleichwie der Menschensohn nicht gekommen ist, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen.*“<sup>265</sup>

Die Gegenüberstellung von ‚irdischer‘ Machtausübung und der Forderung Christi, dies zu revolutionieren, ist für Gregor Ausgangspunkt seiner positiven Herrschaftsdefinition. Das Bild Christi, der trotz seiner idealsten Eignung vor dem weltlichen Königtum flieht und stattdessen das Kreuz wählt,<sup>266</sup> stilisiert Gregor zu einem extremen Demutstopos, der so weit geht, dass die Demut geradezu das Ziel des Kreuzestodes zu sein scheint.<sup>267</sup>

---

<sup>264</sup> Vgl. STRAW, Perfection in Imperfection, S. 254, die eingehend auf Gregors Ausführungen in den *Moralia* den Hinweis Gregors deutlich macht, dass die Vertreter weltlicher Ämter ‚sinful and thus equal to the rest of the human race‘ seien.

<sup>265</sup> RP II, 6 nach Matth. 20,25f: *Scitis quia principes gentium dominantur eorum, et qui majores sunt, potestatem exercent in eos. Non ita erit inter vos, sed quicunque voluerit inter vos major fieri, sit vester minister; et qui voluerit inter vos primus esse, erit vester servus: sicut Filius hominis non venit ministrari, sed ministrare,* übers. l. v. n. FUNK.

<sup>266</sup> Vgl. RP I, 3: *Hinc ipse Dei hominumque Mediator regnum percipere vitavit in terris, qui supernorum quoque spirituum scientiam sensumque transcendens, ante saecula regnat in coelis. Scriptum quippe est: Jesus ergo cum cognovisset quia venture essent ut raperent eum, et facerent eum regem, fugit iterum in montem ipse solus (Joan. VI, 15). Quis enim principiari hominibus tam sine culpa potuisset, quam is qui hos nimirum regeret, quos ipse creaverat? Sed quia idcirco in carne venerat, ut non solum nos per passionem redimeret, verum etiam per conversationem doceret, exemplum se sequentibus praebens, rex fieri noluit, ad crucis vero patibulum sponte convenit; oblatam gloriam culminis fugit, poenam probrosae mortis appetit.,* übers. n. FUNK.

<sup>267</sup> Ebd. Vgl. STRAW, C., Perfection in Imperfection, S. 254 erwähnt dabei den in diesem Zusammenhang bedeutenden Gedanken des Opfers: „Service is to be a sacrifice of charity in imitation of Christ“.

Die Bedeutung des Dienens als Maßstab christlicher Herrschaft wurde oben schon erläutert.<sup>268</sup>

Neben dieser Umkehrung der vorherigen Machtstrukturen, finden sich auch weitere Merkmale positiver Herrschaft, die er der auf das Irdische ausgerichteten Herrschaft entgegenstellt.

Das wichtigste Moment dabei ist die Zielsetzung der Herrschaftsausübung. Während das beim irdischen Herrscher die eigenen Begierden waren, soll der gute Leiter sein Amt für andere ausüben.<sup>269</sup>

Das richtige Motiv, Herrschaft zu erstreben beschreibt Gregor auch – den Propheten Jesaja als Beispiel nehmend – in der Nächsten- und Gottesliebe<sup>270</sup> (*amor Dei, amor proximi*): „*In dem Verlangen, durch ein tätiges Leben dem Nächsten zu nützen, begehrte Isaias das Predigtamt*“<sup>271</sup>. Der Mehrung der eigenen Ehre, die Gregor als das Ziel schlechter Herrschaft beschreibt, wird das „*prodesse proximinis*“ als Ziel der christlichen Herrschaft entgegengesetzt.<sup>272</sup> Interessant ist hier, dass von *vita activa*<sup>273</sup> gesprochen wird. Ganz eindeutig bezieht sich Gregor hier also auf Aufgabenbereiche, die nicht die Seelenleitung allein meinen, sondern bei denen es auch um die Sorge um weltliche Dinge geht.<sup>274</sup>

Während also die Herrscher der Welt das Ziel, den Grund und die Rechtfertigung ihrer Herrschaft innerhalb der Welt sehen, sind diese, nach Gregor, nicht in der Lage seine Untergebenen in die richtige Richtung zu führen, die er in dem „*veritatis lumen*“<sup>275</sup> definiert, weil „*durch den Staub, der vom Wind der Versuchungen aufgewirbelt wurde, die Augen der Kirche getrübt werden.*“<sup>276</sup> Im Gegensatz zu dieser Ausrichtung der Herrschaft auf Irdisches ist es die

---

<sup>268</sup> S. Kap. 3.2.5., vgl auch STÜRNER, Peccatum und Postestas, S. 82.

<sup>269</sup> RP I, 5: Er sagt dies in einem mahnenden Kontext: *Cui nolenti in faciem mulier expuit, quia quisquis ex muneribus quae perceperit prodesse aliis non curat, bonis quoque eius sancta Ecclesia exprobrans, ei quasi in faciem salivam iactat.*

<sup>270</sup> Dies ist wiederum in dem oben aufgezeigten Weltbild einzuordnen, indem nach Gregor die caritas das wichtigste Mittel zur Überwindung der *diversitas* ist., Vgl. Kap. 4.3., vgl. STRAW, C. Perfection in imperfection, S. 92, S. 105.

<sup>271</sup> RP I, 7: *Duo quippe sunt praecepta charitatis, Dei videlicet amor et proximi. Per activam igitur vitam prodesse proximis cupiens Isaias officium praedicationis appetit.*

<sup>272</sup> Vgl. STRAW, Perfection in Imperfection, S. 254: All Christians have a duty to take care of their family in the Chruch and to use the gifts, God has given to benefit others. For Gregory, this charity is not simply a concern for souls; bodily needs must be succored as well”; vgl. auch BROWN, P., The rise of western Christendom, S. 209: “What mattered, rather was that this power should be wielded, with humility and unflinching self-awareness, for the good of others”.

<sup>273</sup> RP I, 7: [...] *activam igitur vitam* [...].

<sup>274</sup> Vgl. dazu JENAL, G., Gregor der Große und die Stadt Rom, S. 132 der deutlich macht, dass die Sorge für die Bedürfnisse der Armen und Bedürftigen in Gregors aktivem Handeln nicht nur eine Selbstverständlichkeit, war, sondern von ihm als eine dem Bischof besonders anvertraute Aufgabe verstanden wurde. DERS., S. 134 beschreibt etwa auch die Tätigkeiten Gregors als Verwalter der römischen Getreideversorgung ; vgl. auch: BECK, H.C., The pastoral care in south east france during the sixth century, S. 317 ff, FN 1.

<sup>275</sup> RP II, 7.

<sup>276</sup> Ebd.: [...] *vento temptationis impulsus Ecclesiae oculos pulvis caecat.*

Orientierung am *regnum caelorum*, nach der sich die Herrschaft des christlichen Herrschers ausrichten soll.<sup>277</sup>

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Gregor in der *Regula Pastoralis* einen sehr deutlichen Unterschied zwischen weltlicher und geistlicher Herrschaft aufbaut; weltlich bedeutet bei ihm jedoch nicht in erster Linie eine Zuordnung zu einem bestimmten Amt, sondern sich auf die Einstellung und die Intention bezieht, mit der jemand herrscht. Richten sich die Herrschaft und die Ziele eines Herrschenden auf rein innerweltliche Begierden wie Stolz, Ruhm, Leidenschaften oder Erweiterung seines persönlichen Reichtums (*carnal*), ist seine Herrschaft ‚irdisch‘ - *terrenus*.<sup>278</sup> Dabei scheint es für Gregor keine vorrangige Rolle zu spielen, ob der Betreffende als Bischof, Priester, Fürst, König oder Kaiser anderen Menschen vorgesetzt ist. Die Maßstäbe nach denen er eine Herrschaft einordnet und damit als gut oder schlecht definiert, sind zum einen das persönliche Seelenheil des Herrschers, Leiters oder Seelsorgers, welches sich aus dessen dem Amt angemessener Lebensführung ergibt und – davon direkt anhängig – das Heil der Untergebenen, des Volkes oder der Herde. Das Gegenstück zu seinem negativen Begriff irdischer Herrschaft wäre nicht die geistliche, sondern genauer die himmlische (*coelestis*). Diese richtet sich nach den himmlischen Zielen und dem *regnum coelestis* aus (*spiritual*), welche Gregor hinsichtlich der Person in der Demut, der *humilitas*<sup>279</sup> und hinsichtlich der Herrschaft in der *aequalitas* und der *caritas* definiert.<sup>280</sup> Auch im positiven Verständnis von Herrschaft würde es nicht dem stark personal ausgerichteten Denken Gregors in der *Regula* entsprechen, diese den weltlichen oder kirchlichen Ämtern direkt zuzuordnen.<sup>281</sup>

Auch wenn Gregor im Ausmaß der Verantwortlichkeit durchaus Unterschiede macht zwischen den verschiedenen hierarchischen Stufen, scheint seine Begriffsnutzung und Verwendung von Beispielen sehr deutlich darauf hin zu deuten, dass er nicht in erster Linie einen Unterschied

<sup>277</sup> Vgl. Kap. 3.2.4.; dies erwähnt auch STRAW, C., *Perfection in Imperfection*, S. 251 im Zusammenhang mit der Ermahnung Gregors an Kaiser Mauritius: „[...] he hast been given power to do good, to open the way to heaven more widely, so that the earthly kingdom may wait upon the heavenly kingdom.“; STÜRNER, *Peccatum und Potestas*, S. 82, fasst dieses positive Bild christlicher Herrschaft abschließend zusammen: „Der christliche Herrscher lässt sich demnach überall vom Verlangen nach dem ewigen Heil leiten; er schaut allein auf Gott und ordnet sich ihm unter. So bleibt ihm stets bewusst, dass er ein sündiger Mensch ist, der der göttlichen Verzeihung bedarf und dem Demut, nicht Überhebung geziemt. Seine Macht stellt er ganz in den Dienst Gottes, Gottes Verehrung möchte er mit allem Mitteln vor allem ausbreiten“.

<sup>278</sup> Vgl. auch STRAW, C., *Perfection in Imperfection*, die dies mit einem Zitat aus den *Moralia* in Iob belegt: „Thus earthly dispensations, like the ways of a camel, agree with the law in the head, and disagree in the foot, since the things that they desire by living justly are of heaven, and the things in which they are busied in work are of this world.“ (*Moralia* 1.28.40 CCL 143, 46).

<sup>279</sup> RP I, 3.

<sup>280</sup> Vgl. STRAW, *Perfection in Imperfection*, S. 251.

<sup>281</sup> Vgl. BROWN, P., *The rise of western Christendom*, S. 211.

zwischen kirchlichen und weltlichen Autoritäten macht, sondern in dem von ihm definierten Sinne zwischen christlichen und nichtchristlichen Herrschern. Beides findet sich – so Gregor – sowohl bei kirchlichen Amtsträgern, wie auch bei weltlichen Fürsten, wobei es bei Ersteren für das persönliche Seelenheil wie auch für dessen Untergebene schwerere Konsequenzen hat.

## 6.2. Weltliche Herrschaft als notwendige Aufgabe

Auch wenn Gregor die Bewertung von Herrschaft nicht an der Einordnung des Amtes in die weltliche oder kirchliche Hierarchie festmacht, heißt das nicht, dass er keine Unterschiede zwischen beiden Sphären, mit ihren jeweiligen Ansprüchen und Verantwortlichkeiten macht. Er tut dies sogar ziemlich deutlich, indem er die unterschiedlichen Aufgabenbereiche darstellt, an denen er die Verschiedenheit und die unterschiedliche Wertigkeit beider Ämter festmacht. Die Amtsträger der Kirche haben nach Gregor durch ihr Amt und ihre Zugehörigkeit zur Kirche eine größere Verantwortung als die weltlichen Amtsträger.<sup>282</sup> Dies macht Gregor vor allem daran fest, dass ein schlechter kirchlicher Leiter schädlicher für die Menschen ist als ein schlechter weltlicher Fürst: „*Denn niemand richtet in der Kirche größeren Schaden an, als wer ein sündhaftes Leben führt und dabei Namen und Stand der Heiligkeit innehalt.*“<sup>283</sup>

Am Beginn der Regula erwähnt Gregor erstmals im Text eine politische Unterscheidung der Stände: „*Wer also wegen seines Amtes als heilig erscheinen sollte, durch sein Wort und Beispiel aber die andern zugrunde richtet, dem wäre es sicher besser, dass ihn in einem weltlichen Stande irdische Verfehlungen dem Tode überlieferten, als dass sein heiliges Amt ihn andern als Vorbild der Sünde vor Augen stellte, denn es würde ihn immerhin eine noch erträglichere Strafe im Jenseits treffen, wenn er für sich allein gefallen wäre*“<sup>284</sup>.

Im Bewusstsein der Rolle, die die Hierarchie in Gregors Weltbild für die Wiedergewinnung des *ordo naturalis* hat, lässt sich diese Unterscheidung verstehen. Der geistliche Leiter hat die Verantwortung dafür, die ihm unterstellten Seelen wieder zur Schöpfungsordnung zu führen.<sup>285</sup> Während bei einem Vertreter der weltlichen Hierarchie der Tod das Schlimmste ist, das ihm bei einem Scheitern erwarten kann, stellt Gregor dem Scheitern des Geistlichen die „*inferni poena*“ in Aussicht. An dieser Unterscheidung der Strafen zeigt sich die Bedeutung der

---

<sup>282</sup> Vgl. MÜLLER, B., Führing, S. 136f.

<sup>283</sup> Vgl. RP I, 2: *Nemo quippe amplius in Ecclesia nocet, quam, qui perverse agens, nomen vel ordinem sanctitatis habet*, übers. n. FUNK.

<sup>284</sup> RP I, 2: *Qui ergo ad sanctitatis speciem deductus, vel verbo caeteros destruit, vel exemplo; melius profecto fuerat, ut hunc ad mortem sub exteriori habitu terrena acta constringerent, quam sacra officia in culpa caeteris imitabilem demonstrarent, quia nimur si solus caderet, utcumque hunc tolerabilior inferni poena cruciaret*, übers. l.v. n. FUNK.

<sup>285</sup> Vgl. MÜLLER, B., Führing, S. 130.

verschiedenen Stufen der Hierarchie. Dabei stellt Gregor das geistliche Amt als dem weltlichen soweit übergeordnet dar, wie die Strafe der Hölle schlimmer ist als die irdischen Strafen.<sup>286</sup>

In der Regula Pastoralis findet sich keine praktische Darstellung der Aufgaben weltlicher Autoritäten. Im siebten Kapitel des zweiten Buches beschreibt er ganz grundsätzlich, welche Rolle der Vorgesetzte für die Untergebenen spielt, indem er wieder das Bild der verschiedenen Glieder eines Körpers verwendet: „*Untergeordnete also sollen das Untergeordnete besorgen, die Vorsteher aber an das Hohe denken, damit so nicht etwa das Auge, das von oben her auf den Schritt zu achten hat, durch Sorge und Staub verfinstert werde. Denn jeder Vorgesetzte ist für seine Untergebenen ein Haupt; sollen die Füße den rechten Weg einschlagen, so muss ohne Zweifel das Haupt von oben den Weg vorraussehen, damit nicht im weiteren Verlauf des Weges die Füße erlahmen, wenn der Körper sich immer vorwärts beugt und den Kopf zur Erde geneigt hält*“<sup>287</sup> Dass er dabei nicht nur geistliche Leiter meint wird deutlich, wenn er schreibt: „*Caput namque subiectorum sunt cuncti qui praesunt*“<sup>288</sup>. Mit „*cuncti qui praesunt*“ schließt er alle Vertreter leitender Positionen ein und schreibt ihnen die gemeinsame Aufgabe „*praevide gressibus*“, also die Leitung der Untergebenen auf die „*recta itinera*“.

Diese allgemeine gemeinsame Aufgabe wird von den unterschiedlichen Ämtern jedoch auch in verschiedener Weise ausgeführt. An einer Stelle gibt Gregor in der Regula einen Hinweis zur Aufgabenverteilung zwischen Ämtern weltlichen und Ämtern geistlichen Standes: „*Jene nämlich, meint er, sollen sich der irdischen Angelegenheiten annehmen, welche 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 äußereren Bedürfnisse besorgen.*“<sup>289</sup>

Gregor spricht hier den „*dispensationes terrenae*“ damit zwar durchaus eine Berechtigung zu (*necessaria*), da diese auch besorgt werden müssen, stellt sie jedoch in der Bedeutung weit unter die Aufgaben der Kirche und spricht sehr verächtlich von denen, die sie ausüben als

---

<sup>286</sup> Auf die Bedeutung der unterschiedlichen Stufen kirchlicher Hierarchie im spirituellen Sinne geht auch STRAW, *Perfection in imperfection*, S. 252 ein und erwähnt, auf die *Moralia* Bezug nehmend Noah, Daniel und Hiob als Vertreter der verschiedenen „levels oft he faithful“, „*Their merits are unequal, yet each has a place in the Church. They are made of the same „earth“, though distinguished diversely; they have one faith and one charity, even if unequal*“.

<sup>287</sup> RP II, 7: *A subditis ergo inferiora gerenda sunt, a rectoribus summa cogitanda; ut scilicet oculum, qui praevidendis gressibus praeeminet, cura pulveris non obscuret. Caput namque subiectorum sunt cuncti qui praesunt; et ut recta pedes valeant itinera carpere, haec proculdubio caput debet ex alto providere, ne a provectus sui itinere pedes torpeant, cum curvata rectitudine corporis caput sese ad terram declinat*, übers. l.v. n. FUNK.

<sup>288</sup> Ebd.

<sup>289</sup> RP II, 7: *Saecularia igitur judicia si habueritis, contemptibiles qui sunt in Ecclesia, illos constituite ad judicandum (I Cor. VI, 14); ut ipsi videlicet dispensationibus terrenis inserviant, quos dona spiritalia non exornant. Ac si apertius dicat: Quia penetrare intima nequeunt, saltem necessaria foris operentur*, übers. n. FUNK.

„*contemptibiles qui sunt in Ecclesia*“<sup>290</sup>. Gregor ordnet die weltlichen und geistlichen Geschäfte wieder seinem typischen Gegensatz von Innerem, hier *intimus*, und Äußerem, hier *foris*, zu. Die Zuordnung zu den höheren und niedrigeren Aufgaben macht er abhängig von der persönlichen und spirituellen Qualifikation des Menschen, indem er die Voraussetzung für den Dienst an den „*dona spiritalia*“ des Einzelnen festmacht.<sup>291</sup>

Indem er diese Aufteilung darstellt, geht es ihm vor allem darum deutlich zu machen, was die Voraussetzungen für die Übernahme dieses Amtes sind und dass die weltlichen Ämter diese hohe geistige Verfasstheit weniger beanspruchen. Gleichzeitig ist es ihm an verschiedenen Stellen der Regula ein wichtiges Anliegen, die Geistlichen davor zu warnen, sich zu sehr mit diesen weltlichen Geschäften zu befassen. Er sieht dies als Gefahr, sowohl für die Kirche, als auch für den einzelnen Geistlichen. Bezogen auf die Gemeinde schreibt er: „*Denn wenn einer nach seinem Eintritt in einen heiligen Stand sich noch mit zeitlichen Dingen (terrenis actibus) befasst, erblasst bei den Menschen die Achtung vor seiner Würde, und es ist gerade so, als ob die Farbe sich ändern würde.*“<sup>292</sup> Er warnt davor, dass auch nach außen hin die Heiligkeit des geistlichen Amtes gezeigt werden soll. Noch wichtiger ist es jedoch, so Gregor, dass der Seelenleiter sich innerlich nicht mit weltlichen Problemen und Aufgaben zu stark beschäftigt, „*Denn häufig, wie gesagt, erkaltet die Glut der Liebe in den Herzen der Vorsteher, wenn sie sich unvorsichtig zeitlichen Sorgen hingeben; und sie fürchten sich bei dieser Veräußerlichung nicht einmal mehr davor, dass sie das Seelsorgeramt ganz vergessen könnten. Darum muss sich die Sorge für die äußeren Bedürfnisse der Untergebenen in gewissen Schranken halten.*“<sup>293</sup> Das siebte Kapitel des zweiten Buches enthält verschiedene dieser Mahnungen an die Bischöfe, sich nicht mit den *terrena studia* zu sehr beschäftigen.

Gregor macht jedoch deutlich, dass auch der Seelsorger einen weltlichen Aufgabenbereich hat und begründet das damit, dass dies die Voraussetzung dafür sei, dass die Menschen für die geistige Predigt aufnahmefähig sind: „*Unde rectorem necesse est ut interiora possit infundere,*

---

<sup>290</sup> Ebd.; vgl. auch JENAL, G., Gregor der Große und die Stadt Rom, S. 144: „Eindeutig hat er das Wesen des Bischofsamtes in geistlichen und pastoralen Aufgaben gesehen. Dass dem Amte auch andere Funktionen zuwuchsen, verstand er als eine durch die Zeitlichkeit verursachte, beklagenswerte Notwendigkeit, der sich der Amtsinhaber nicht entziehen konnte, der er sich aber auch nur so weit als notwendig verschreiben sollte.“

<sup>291</sup> Vgl. STRAW, C. Perfection in Imperfection, S. 250f. betont stärker den Gegensatz der Balance zwischen den weltlichen (carnal) und geistlichen (spiritual) Mächten und spricht von einer “complementary relationship”, die zwischen beiden herrscht. Sie bezieht sich dabei jedoch vorrangig auf die Moralia. In der Regula kann von einer angestrebten Balance zwischen beiden Bereichen nicht gesprochen werden. Das liegt vor allem daran, dass der direkte Empfängerkreis der geistliche Stand war (s.o.).

<sup>292</sup> RP II, 7: *Nam cum quilibet post sanctitatis habitum terrenis se actibus inserit, quasi colore permutato ante humanos oculos ejus reverentia despecta pallescit*, übers. n. FUNK.

<sup>293</sup> RP II, 7: *Plerumque enim, ut praediximus, corda rectorum dum temporali sollicitudini incaute deserviunt, ab intimo amore frigescunt; et foras fusa oblivisci non metuunt, quia animarum regimina suscepereunt*, übers. n. FUNK.

*cogitatione innoxia etiam exteriora providere.“<sup>294</sup> Der Grund für die Notwendigkeit der Beschäftigung mit dem *exterior* liegt also darin, „*ut interioria possit infundere*“. Die äußerlichen Dinge sind praktische Grundlage des Gelingens der inneren (*interior*).*

Diese Aufteilung der weltlichen und geistlichen Aufgaben ist für die Übertragung in den politischen Bereich von Bedeutung: Dieses Prinzip, dass die weltlichen, äußerlichen Geschäfte ihre Rechtfertigung in der Ermöglichung der inneren, geistlichen Tätigkeiten haben, bezieht Gregor nicht nur auf die Handlungen eines einzelnen Leitenden, sondern es wird vielmehr zum Grundprinzip seiner christlichen Herrschaftsauffassung, wie sie in der Regula zu finden ist. Weltliche, also säkulare Macht ist immer dann im christlichen Sinne gut, wenn durch sie die Möglichkeit geschaffen wird, das Innere, nämlich politisch gesehen die Verbreitung des Evangeliums zu ermöglichen. Die oben dargestellte Hierarchie der Bedeutung von säkularer und kirchlicher Macht bleibt daher zwar bestehen, wird jedoch im praktischen dadurch wieder in ein Gleichgewicht zurückgeführt, dass die Ausübung der geistlichen Tätigkeiten nicht möglich ist, ohne die Unterstützung der weltlichen Autoritäten.

### 6.3. Zwischenfazit

Irdische Herrschaft definiert sich dadurch, dass sie auf irdische Ziele ausgerichtet ist und irdischen Begierden folgt, wodurch sie – unabhängig ob sie von einem säkularen oder kirchlichen Amt ausgrübt wird – schlecht ist. Das Gegenstück zu ihr ist die auf das Himmlische ausgerichtete Herrschaft, die gut ist.

Weltliche Macht hingegen wird hier als Begriff für alle Aufgaben innerhalb einer übergeordneten Funktion verwendet, die sich nicht direkt auf die Seelenleitung, sondern auf politische und soziale Bereiche beziehen. Gregor sieht diese weltlichen Aufgaben zwar für die Bischöfe als Gefahr einer zu starken Ablenkung, aber als Notwendigkeit an. Die Ausübung weltlicher Macht ist notwendig um die Ausübung der geistlichen Macht zu garantieren.

---

<sup>294</sup> RP II, 7.

## 7. Aufgaben und Ideal des christlichen Herrschers in Gregors Briefen

Die Regula Pastoralis wurde von Gregor zu Beginn seines Pontifikates fertiggestellt. Die Prinzipien, die er in ihr einem idealen Leitungsamt zugrunde legt, können jedoch nicht nur in seinen theologisch-philosophischen Schriften, sondern in besonderer Form auch in seinen historischen Aktivitäten nachverfolgt werden.<sup>295</sup>

Zahlreiche Bemerkungen über richtig verstandene Herrschaft, nebst konkreten Hinweisen auf notwendige Tätigkeiten eines christlichen Herrschers, finden sich in den Briefen Gregors, die er an weltliche Autoritäten richtete.

Die in der Regula nur theoretisch und – aufgrund der hauptsächlichen Betonung bischöflicher Herrschaftsausführung – nur nebensächlich angesprochenen Aufgabenbereiche und Merkmale eines idealen christlichen Königs und Kaisers, finden in der tatsächlichen politischen Korrespondenz eine konkrete Formulierung. Dies soll nun anhand verschiedener Aspekte genauer dargestellt werden: Erstens soll der von Gregor als ideal beschriebene Charakter und die richtige Legitimität des Herrschenden aus den Briefen herausgelesen werden. Folgend geht es darum, die von Gregor beschriebenen Aufgaben des weltlichen Herrschers zu analysieren und in einem letzten Schritt in den Briefen Anforderungen an den idealen König zu finden.

### 7.1. Zur Legitimitätsfrage

Wie sich eine Herrschaft definiert, hängt in erster Linie davon ab, wodurch sie sich legitimiert. Gregor stellt dies auch in den Briefen an die Herrscher immer wieder in besonderer Weise heraus. In einem Brief an Kaiser Mauricius (reg. 582-602) findet sich dazu eine aussagekräftige Passage, die gleichzeitig von Bedeutung für die Beziehung des Papstes zum Kaiser ist. Er schreibt: „*Siehe, darauf erwidert Christus durch mich, den Letzten Seiner und Eurer Knechte: Ich habe Dich vom Notar zum Anführer der Leibgarde, vom Anführer der Leibgarde zum Cäsar, vom Cäsar zum Kaiser erhoben, und nicht allein dies, ich habe Dich auch zum Vater von Kaisern gemacht. Ich habe meine Priester Deiner Hand übergeben und Du hältst Deine Soldaten von meinem Dienste ab.*“ Antwortet denn, ich bitte Dich, frommster Kaiser, Deinem Knechte: Was wirst Du im Gerichte dem Herrn antworten, wenn er kommt und Dieses zu Dir

---

<sup>295</sup> Vgl. dazu die Arbeiten von MÜLLER, B., Führung im Denken und Handeln Gregors des Großen, und FLORISZCAK, Die Regula Pastoralis die dieser Methodik ebenso folgen und die tatsächliche Umsetzung der Ideen Gregors untersuchen. Hier soll jedoch nur der Vergleich innerhalb der Schriften Gregors gezogen werden und nicht auf andere Quellen zurückgegriffen werden, die einen Abgleich seiner historischen Aktivitäten mit seinen theoretischen Schriften ermöglichen würden.

spricht?“<sup>296</sup> Interessant ist hier vor allem das rhetorische Stilmittel, das Gregor verwendet um nicht aus seiner Autorität heraus zu sprechen, sondern durch die Autorität Christi, der durch ihn spricht. Es geht in dem Kontext darum, dass Gregor vom Kaiser die Rücknahme eines Erlasses fordert, der ehemaligen Staatsdienern verbietet, in den kirchlichen Dienst zu treten. Er argumentiert damit, dass der Kaiser seinen persönlichen Aufstieg und die Herrschaft über die Priester von Gott bekommen hat „*Sacerdotes meos tuae manui commisi*“<sup>297</sup>. Vor diesem Hintergrund stellt Gregor – in Stellvertretung Christi – die Forderung. Sich selbst nennt er zweimal „*servus tuus*“, ordnet sich persönlich also dem Kaiser unter, den er als „*piissimus dominus*“ bezeichnet und stellt gleichzeitig im Namen Gottes seine Forderungen. Der Hinweis, dass Kaiser sich vor dem Gericht des Herrn zu verantworten hat, gleicht einer Drohung: „*responsurus es in iudicio Domini suo*“<sup>298</sup>.

Sehr deutlich wird hier, dass der Papst gewisse Kriterien an die Herrschaft des Kaisers stellen kann, aufgrund der Tatsache, dass der Kaiser christlich ist. Von seiner politischen Stellung aus hätte der Papst, der sich als der „*servus*“ des Kaisers bezeichnet keine Möglichkeit, die Handlungen des römischen Herrschers in Frage zu stellen. Dies kann er nur aufgrund der Kriterien, die beide durch die Zugehörigkeit zum Christentum anerkennen. Daher stellt der Papst den Kaiser in die Position, seine Taten rechtfertigen zu müssen.

Noch deutlicher wird Gregor in einem Brief an die Frau des Kaisers, Constantina. Darin schreibt er: „*Möge also Eure Frömmigkeit, die der allmächtige Gott mit dem durchlauchtigsten Kaiser zur Herrschaft über die ganze Welt berufen hat, durch Unterstützung der gerechten Sache Demjenigen ihre Dienste weihen, dem sie die Verleihung einer so großen Macht zu danken hat. Denn je aufrichtiger Ihr durch die Durchsetzung der Wahrheit dem Schöpfer aller Dinge dienet, umso sicherer werdet Ihr die Euch untergebene Welt beherrschen.*“<sup>299</sup>

Die Struktur ist ähnlich wie bei Gregors Brief an den Mann Constantinas. Erst nennt er die Forderung selbst, nämlich „*per favorem iustitiae suum famulatum reddat*“ und bezeichnet diese schon an sich als „*iustus*“. Daran schließt er direkt die Begründung an warum sie zur Erfüllung dieser Forderung im Grunde verpflichtet ist, „*a quo ius tantae potestatis accepit*“. Schließlich

<sup>296</sup> Brief an Mauritius CCSL 140 Ep. III, 61, S. 209: *Ad haec ecce per me servum ultimum suum et vestrum respondit Christus dicens: : Ego the de notario comitem excubitorum de comite scubitorum caesarem, de caesare imperatorem, nec solum hoc, sed etiam patrem imperatorem feci. Sacerdotes meos tuae manui commisi et tu a meo servitio milites tuos subtrahis. Responde rogo piissime domine servo tuo, quid venienti et haec decenti, responsurus es in iudicio Domini suo?*, übers. n. KANZFELDER.

<sup>297</sup> Ebd.

<sup>298</sup> Ebd.

<sup>299</sup> An die Kaiserin Constantina, CCSL 140 V, 38, S. 327: *Vestra itaque pietas, quam omnipotens Deus, cum serenissimo domino universe mundo praesesse constituit, illi per favorem iustitiae suum famulatum reddat a quo ius tantae potestatis accepit, ut quanto verius in execuzione veritatis auctori omnium servit, tanto securius commisso sibi mundo dominetur*, übers. l.v. n. KANZFELDER.

endet er wieder mit dem Verweis darauf, dass der Erfolg ihrer Herrschaft über die Welt von der Intensität des Dienstes an Gott abhängt „*tanto securius commisso sibi mundo dominetur*“<sup>300</sup>. Im Gegensatz zum Brief an Kaiser Mauricius, dem er mit dem Gericht Gottes drohte, argumentiert Gregor bei der Kaiserin mit diesem Versprechen.

Interessant ist hier, dass Gregor die Aufgabe der Kaiserin genauer definiert, nämlich als „*executio veritatis*“, was vielleicht mit Ausführung, Durchsetzung oder Schutz der Wahrheit übersetzt werden kann. Die Wahrheit wird hier von Gregor als Synonym für Christus, und damit das Christentum und die christliche Kirche verwendet. Er fordert also vom weltlichen Herrscher, bzw. hier der Herrscherin, dass sie sich für die die Umsetzung des Christentums in ihrem Reich einsetzen. Er begründet dies, indem er es als einen Dankbarkeitsdienst für die von Gott erlangte Herrschaft darstellt und gleichzeitig weiteren Erfolg derselben garantiert.

Diese „*executio veritatis*“ konkretisiert sich in den folgenden Jahren sehr deutlich, wie sich aus den Briefen an die weltlichen Herrscher erkennen lässt.

## 7.2. Aufgaben eines christlichen Herrschers

### 7.2.1. Der christliche Umgang mit Macht

Als *uir excellentissimus* betitelt Gregor der Große ausschließlich die fränkischen Königen und Patrizier<sup>300</sup> und gibt ihnen damit eine hervorgehobene Stelle in der politischen Hierarchie. Gleichzeitig mit dieser Stellung bezeichnet er immer wieder die mit der Macht einhergehenden Gefahren für den Charakter des Individuums einerseits und die Ausübung der Macht andererseits. Die Gefahr des Stolzes, der mit der Herrschaft kommt, erörtert Gregor nicht nur ausgiebig in der *Regula Pastoralis*, sondern warnt auch in seiner Kommunikation mit den Königen diese immer wieder davor.

Er erweitert die Warnung vor dem Hochmut jedoch mit der Warnung vor weiteren Sünden, wie etwa in einem Brief an den Gotenkönig Rekkared, in dem er diesen ermahnt: „*Dann wird das Reich gut regiert, wenn keine Herrschbegierde die Seele beherrscht. Auch darf man keinen Zorn aufkommen lassen, damit nicht etwa zu schnell geschehe, wozu man allerdings die Macht besäß. Auch wenn es gilt, die Verbrechen der Bösen zu bestrafen, so darf der Zorn doch nicht der Vernunft voranreilen, als wäre er Herr in der Seele, sondern er soll als Diener der Vernunft*

---

<sup>300</sup> Vgl. NORBERG, D., Notes, S. 19.

*nachfolgen, um ihre Befehle zu vollstrecken. Hat er einmal von der Seele Besitz ergriffen, so hält man selbst die Grausamkeit für gerecht.*“<sup>301</sup>

Die Situation, dass der König in einem zornigen Zustand Regierungsgeschäften nachgeht, wird von Gregor auch in der *Regula Pastoralis* behandelt. Im zweiten Kapitel des dritten Buches beschreibt Gregor, wie man als Seelsorger mit Mächtigen umgehen soll: „*Wenn also die Sinnesrichtung bei den Mächtigen durch ihre Selbstüberhebung in ein wildes, zorniges Wesen übergeht, so muss sie billigerweise durch unser ruhiges Zureden wie durch süßen Harfenklang wieder zur gesunden Vernunft gebracht werden.*“<sup>302</sup> Die Tätigkeit des Seelsorgers ist es also, den Herrscher dahingehend zu beeinflussen, dass er seine Aufgabe, nämlich die ‚Bestrafung der Bösen‘, also die richterliche Funktion vernünftig und nicht durch zornige Emotionen geleitet ausführt. Gregor stellt dabei den Zorn, *ira*, der Vernunft, *ratio* als maßgeblich leitendes Moment gegenüber.

Dahinter steht wieder der Gegensatz von *carnal* und *spiritual*. Die Disposition aus der heraus politische und rechtliche Entscheidungen gefällt werden, soll idealerweise die Vernunft sein. Die Ausführung jedoch kann, so Gregor, durchaus vom Zorn begleitet bzw. vollstreckt werden „*ut ad faciem iussa ueniat*“<sup>303</sup>.

Auch wenn er sowohl in den Briefen, wie auch in der *Regula* immer wieder vor den mit der Macht einhergehenden Versuchungen warnt, findet sich in einem Brief an Theocista, die Schwester des Mauricius eine interessante Passage, in der Gregor eine Notwendigkeit des schlechten Einflusses von Macht negiert, wenn er schreibt: „*Indessen gibt es doch Viele, welche es verstehen, ihre äußereren Beförderungen so zu regieren, dass sie keinerlei innerlichen Schaden in Folge derselben erleiden. Darum heißt es: ,Gott verwirft die Mächtigen nicht, da er selbst mächtig ist‘.*“<sup>304</sup>

Offensichtlich findet sich auch hier wieder der häufiger erwähnte Gegensatz von *interius* und *exterius*. Der naheliegende Vorwurf der Proportionalität zwischen Machtzuwachs im Äußerem und Wachsen der charakterlichen Defizite im Inneren gilt jedoch, nach Gregor für *multi* nicht.

---

<sup>301</sup> Brief an Rekkared, CCSL 140, Ep. IX 229, S. 809: *Tunc enim regnum bene regitur, cum regnandi Gloria animo non dominator. Curandum quoque est ne ira subripiat, ne fiat citius omne quod licet. Ira quippe, etiam cum delinquentum culpas exequitur, non debet menti quasi domina praeire sed post rationis tergum uelet ancilla famulari, ut ad faciem iussa ueniat. Nam si semel mentem possidens ceperit, iustum esse deputat etiam quod crudeliter facit.*

<sup>302</sup> RP III, 2: [...] *quia cum sensus potentum per elationem in furorem vertitur, dignum est ut ad salutem mentis quasi dulcedine citharae, locutionis nostrae tranquillitate revocetur.*

<sup>303</sup> RP III, 2.

<sup>304</sup> Brief an Theocista, CCSL 140 I, 5: *Et quidem multi sunt, qui sic exteriors proiectus regere sciunt, ut per eos nequaquam interius corruant. Unde scriptum est: 'Deus potentes non abicit, cum et ipse sit potens'.*

Indem sie den Zuwachs äußerlicher Macht in richtiger Weise „*regere sciunt*“ – und zwar gemessen an den oben beschriebenen Zielen – schaffen sie es, auch charakterlich stark zu sein. Der Papst zitiert dabei das Buch Hiob und betont, dass die generell positive Einstellung zur Macht an sich, darin begründet liegt, dass Gott selbst der oberste Machthaber ist.<sup>305</sup> Dass daraus weder automatisch ein positiver, noch ein negativer Umgang mit der Macht folgt, wurde schon erläutert.<sup>306</sup> Gregor benutzt diese Passage als eine Ermutigung an die Herrschenden, um diese nicht angesichts der großen Anfechtungen, die mit dem Erlangen von Macht für die Seele kommen, zu entmutigen. Zu Beginn des Briefes klagt er über eben diese Schwierigkeiten, die ihn selbst durch die weltlichen Verantwortlichkeiten belasten.<sup>307</sup> Indem er seine eigene Situation mit der des Kaisers vergleicht, impliziert er ein Verständnis für sein Gegenüber und bekräftigt damit auch die Bedeutung seiner Ratschläge. Er ist hier wieder ganz Seelsorger und versucht durch Ermutigung die Ausrichtung der Herrschaft an christlichen Zielen zu erwirken.

#### 7.2.2. Verbreitung des Glaubens – Christianisierung

*“The method is always the same: the preaching of the Gospel is to be supported by the coercive authority of the powers that be: by a praetor in Sicily, by local landowners, officials, military commanders, minor chieftains or kings as well as the personnel in charge of administer in the Church's estates. The pattern is constant and never questioned during these ten years. Neither, however, is it ever discussed- it is simply assumed as the natural and obvious way of making Christians”*<sup>308</sup>.

So beschrieb Robert Markus die Aufgabenverteilung im gregorianischen Sinne bei der Christianisierung neuer Völker. Eben diese sah Gregor als eine der wichtigsten Aufgaben und Ziele christlicher Herrscher an, wie er in verschiedenen Schreiben an weltliche Herrschaft immer wieder zeigt. Aufforderungen in dieser Hinsicht finden sich vor allem in Briefen an die Herrscher der Franken, Langobarden, Goten und Angelsachsen.

So schreibt er etwa in einem Brief an die Brüder Theoderich und Theodebert: „*Nachdem der allmächtige Gott Euer Reich mit dem rechtmäßigen Glauben geschmückt hat und es durch die richtige christliche Religion vor allen anderen Völkern auszeichnete,, glaubten Wir viel Grund*

---

<sup>305</sup> Vgl. Hiob 36,5., vgl. Kap. 3.2.5.

<sup>306</sup> Ebd.

<sup>307</sup> Vgl. Brief an Theocista, CCSL 140 I, 5, S. 5f.

<sup>308</sup> MARKUS, R.A., Gregory the Great's Europe, S. 24.

*zur Hoffnung zu haben, dass Ihr auch Eure Untergebenen zu demselben Glauben zu bekehren wiünschet, in dem Ihr selbst, ihre Herrn und Könige, Euch befindet“<sup>309</sup>.*

Der König selbst ist schon zum Christentum konvertiert und hat dieses als richtig erkannt. Gregor fordert davon ausgehend sehr deutlich, dass es die Aufgabe des Königs ist, dafür zu sorgen, dass die „*subiecti sui*“ ihrem „*rex et dominus*“ in der Konversion folgen.

Idealbeispiel und Leitfigur für diese Art des Vorgehens ist Kaiser Konstantin, wie Gregor in dem berühmten Brief an König Aethelberht von Kent deutlich macht: „*So hat auch der frihere allerfrömmste Kaiser Konstantin den römischen Staat vom Dienst der falschen Götter abgebracht, sich und den Staat unserm allmächtigen Herrn und Gott Jesus Christus unterworfen und sich samt den ihm untergebenen Völkern von ganzem Herzen zu ihm bekehrt.*“<sup>310</sup>

Gregor schreibt diesen Brief, nachdem sich König Aethelberht schon zum Christentum bekehrt hat.<sup>311</sup> Auch als er selbst das Christentum angenommen hatte, hing sein Volk zum größten Teil noch der paganen Religion an. Gregor fordert jedoch, dass mit der Konversion des Königs auch die Konversion der „*subiectis populis tota*“ einhergehen soll und er sein Volk vom „*perversus idolorum cultus*“ abbringen müsse.

Der gleiche Brief beginnt mit der berühmten Passage, in der Gregor sehr detailliert sein Verständnis weltlicher Herrschaft und den Aufgaben eines christlichen Königs zum Ausdruck bringt: „*Darum lässt der allmächtige Gott die Guten zur Regierung der Völker gelangen, damit durch sie ihren Untergebenen die Wohltaten seiner Güte zufließen. Wir sehen, wie dies an dem Volke der Engländer geschehen sei, da Eure Herrlichkeit deshalb über dasselbe gesetzt ist, damit durch die Euch verliehenen Gnaden auch Eurem Volke himmlische Güter zu Teil werden sollen. Bewahre deshalb, ruhmvoller Sohn, mit sorgsamem Herzen die empfangene Gnade! Beeile Dich, den christlichen Glauben unter den Dir unterworfenen Völkern auszubreiten; vermehre Deinen Eifer für die Wahrheit, indem Du sie zur Bekehrung antreibst, verfolge den Götzendienst, zerstöre die Götzentempel, bewirke durch Mahnung, Abschreckung,*

---

<sup>309</sup> An die Brüder Theoderich und Theodebert CCSL 140, Ep. VI, 5, S. 423: *Postquam deo omnipotens regnum uestrum fidei rectitudine decorauit et integritate christianae religionis inter gentes alias fecit esse conspicuum, magnam de uobis materiam praesumendi concepimus, quod subiectos vestros ad eam converti fidem per omnia cupiatis in qua eorum nempe estis reges et domini.*, übers. I.v. n. KANZFELDER.

<sup>310</sup> Brief an Aethelbert CCSL 140, Ep. XI, 37, S. 309: *Sic enim Constantinus quondam piissimus imperator Romanam rempublicam a perversis idolorum cultibus revocans Omnipotenti Deo Domino nostro Iesu Christo secum subdidit seque cum subiectis populis tota ad eum mente convertit*, übers. n. KANZFELDER.

<sup>311</sup> FLETCHER, R., The Barbarian Conversion, S. 117 interpretiert die Vorgehensweise Gregors in diesem Vergleich mit Konstantin al sein Schmeicheln, dass diesen zu größeren Anstrengungen in der Missionierung bewegen sollte: “Gregory played on a Germanic king’s lust for fame“.

*Aufmunterung, Bestrafung und durch Dein gutes Beispiel in guten Werken, dass das Leben Deiner Untertanen sich zu großer Sittenreinheit erhebe.“<sup>312</sup>*

Wie schon in den Briefen an Kaiser Mauritius und dessen Frau, findet sich auch hier eine Zweiteilung im rhetorischen Aufbau des Briefes. Der erste Teil beschreibt Stellung und Legitimation eines christlichen Königs, während der zweite Teil die Aufforderung zur Christianisierung seines Reiches mit detaillierter Abfolge der zu erledigenden Tätigkeiten enthält.

Wie schon in der Begriffsanalyse der Regula deutlich gemacht wurde, kann ein *regimen* rechtmäßig nicht selbst genommen oder geraubt werden, sondern muss durch Gott übergeben werden.<sup>313</sup> Dieser in der Regula deutlich gemachte Grundsatz, zeigt sich auch in diesem Brief, wenn Gregor schreibt, wie Gott ihn „*ad populorum regimina perducit*“. Gregor spricht hier, indem er das Verb „*perducere*“ benutzt, von einer Hinführung oder Veranlassung zu dem Amt. In der Regula verwendet Gregor dieses Wort nicht in Verbindung mit *regimen*.<sup>314</sup> Es impliziert zwar eine eindeutige Führung durch Gott, hat jedoch auch eine stärkere aktive Komponente: der König soll sich zwar von Gott führen lassen, jedoch durch seine eigenen Taten das von Gott gezeigte Ziel erreichen.

Der weltliche Herrscher im positiven Sinne ist, so Gregor, dazu da, seinen Untergebenen die „*superna beneficia*“ zukommen zu lassen. Damit meint Gregor die Verkündigung der christlichen Botschaft. Dem König wird ganz offensichtlich eine Rolle bei dieser Verkündigung zugeschrieben. Interessant ist nun, wie diese Rolle sich von den Aufgaben der Bischöfe unterscheidet.

Das erste was Gregor fordert, ist die seelisch-moralische Stabilität des Königs selbst. Seinen Grundsätzen der Regula Pastoralis folgend ist diese Konstitution die Grundvoraussetzung dafür, dass jegliche Form von Herrschaft gelingen kann.<sup>315</sup> Daher mahnt Gregor den König

---

<sup>312</sup> Brief an Aethelbert CCSL 140 XI, 37, S. 309: *Propter hoc Omnipotens Deus bonus quosque ad populorum regimina perducit, ut per eos omnibus, quibus praelati fuerint, dona duae pietatis impendat. Quod in Anglorum gentem factum cognovimus, cui vestra gloria id circa est praeposita, ut per bona quar vobis concessa sunt etiam subiectae vobis genti superna beneficia praestarentur. Et ideo glorioso fili, eam quam accepisti, divinitus gratiam sollicita mente custodi, christianam fidem in populis tibi subditis extendere festina, zelum rectitudinis tuae in eorum conversione multiplica, idolorum cultus insequere, fanorum aedifica everte, subditorum mores in magna vitae munditia exhortando, terrendo, blandiendo, corrigendo et boni operis exempla monstrando aedifica, ut illum retributorem invenias in caelo, cuius nomen atque cognitionem dilataversis in terra.*, übers. n. KRANZFELDER.

<sup>313</sup> Vgl. Kap. 3.2.3.

<sup>314</sup> Vgl. Ebd., er verwendet für die Erlangung des *regimen* folgende Verben: *culmen quisque regiminis qualiter veniat, ad regimen venire, cum regimen appetit, ad regimen ordinate, regiminis rapiunt, locum regiminis subeant, ad regiminis culmen eruperit, arripere regiminis, cum sibi regiminis culmen imperatur, cum regiminum loca percipiunt, suscepto regimine.*

<sup>315</sup> Vgl. FLORYSCZAK, S., Die Regula Pastoralis, S. 253; GESSEL, W., Reform am Haupt, S. 36.

„divinitus gratiam sollicita mente custodi“. Aus dieser Haltung heraus sollen dann die konkreten Aktionen folgen, nämlich zuerst und hauptsächlich soll er sich beeilen „christianam fidem in populis tibi subditis extendere“.

Während in der Regula Pastoralis als Mittel der Verbreitung des „rectors“ vor allem die Predigt und die Seelenleitung genannt wird, konkretisiert Gregor in dem Brief an den König dessen Tätigkeiten in der Ausbreitung des Glaubens als: „idolorum cultus insequere“, „fanorum aedifica everte“ und „subditorum mores in magna vitae munditia exhortando, terrendo, blandiendo, corrigendo et boni operis exempla monstrando aedifica“<sup>316</sup>. Der erste Schritt ist die Ausrottung des alten paganen Glaubens, den der König durch Verfolgung und Zerstörung der Ausübung der alten Kulte aktiv bekämpfen soll. Danach gibt Gregor ihm auf, die Moral bei seinen Untertanen in einem christlichen Sinne aufzubauen. Gregor nennt hier für den weltlichen Herrscher ein Instrumentarium seiner Möglichkeiten, Einfluss auf die Sittenreinheit (*munditia vitae*) seiner Untergebenen zu nehmen. Ganz ähnlich seiner Methodik im dritten Buch der Regula Pastoralis nennt Gregor, eingehend auf die unterschiedlichen Charaktere, verschiedene Herangehensweisen, die für die Bekehrung notwendig und nützlich sein können.<sup>317</sup>

Zum einen spricht er von Ermahnungen (*exhortari*), Furcht (*terrere*) und Zurechtweisungen (*corrigerere*), also einer einschränkenden Leitung; zum anderen nennt er jedoch *bladiendo* und *exempla boni operis* als anreizende Methoden. Der Ermahnung wird die Ermunterung entgegengesetzt. Im achten Kapitel des dritten Buches der Regula beschreibt Gregor unter welchen Umständen die Ermahnung und bei wem die Ermunterung angewendet werde soll.<sup>318</sup> Das zweite Paar ist *terrere* und *blandire*, also die Leitung durch Einschüchterung und Anerkennung. Während für die einen Furcht die einzige Motivationsquelle ist, das Richtige zu tun, werden andere durch Anerkennung und Schmeichelei dazu motiviert, moralisch gut zu handeln. Beides sieht Gregor als rechtmäßige Methoden an. Drittens nennt er *corrigerere* und „*boni exempla operis monstrare*“, also die Zurechtweisung oder Bestrafung und das Vorleben guter Beispiele als Form der Anweisung des richtigen Weges. Beides hängt, so Gregor jedoch zusammen, da nur der welcher selbst vorbildlich lebt auch andere auf den richtigen Weg bringen kann.<sup>319</sup>

Der Brief Gregors an den König von Kent enthält also die deutliche Aufgabe, den Glauben in seinem Volk zu verbreiten. Auch hier kann in der Konkretisierung dieser Aufgabe ein innerer

---

<sup>316</sup> Brief an Aethelbert CCSL 140 XI, 37, S. 309.

<sup>317</sup> Vgl. FLORYSZCZAK, S., Die Regula Pastoralis, S. 256.

<sup>318</sup> Vgl. RP III, 8 in dem Kapitel geht es darum, wie Hochmütige und wie Kleinmütige zu behandeln sind. Dabei sieht er die Ermahnung für erster und die Aufmunterung für letztere als richtigen Weg an.

<sup>319</sup> Vgl. FLORYSZCZAK, S., Die Regula Pastoralis, S. 255.

und ein äußerer Aspekt festgemacht werden: äußerlich muss der König sich um die Abschaffung der Kulte und Kultstätten des früheren Glaubens kümmern, um dann die innere moralische Beschaffenheit seiner Untergebenen auf individuelle Weise zu formen.

Ähnliches wie in dem Brief an Aethelbert schreibt Gregor auch an König Rekkared (573-601). Die Situation war dahingehend verschieden, dass Rekkared in seinem Volk gegen die arianische Häresie ankämpfen musste, das Christentum also in einer – wenn auch nach Gregor falschen – Art und Weise schon im Volk verbreitet war, während Aethelbert sein Volk vom paganen Glauben erst zur christlichen Religion führen musste.<sup>320</sup> Gregor unterstützte die Bemühungen König Rekkareds, gegen seine eigene Familie den Arianismus zu bekämpfen und sieht in dem König den maßgeblichen Grund für die Bekehrung der Westgoten zum katholischen Glauben: „*Denn wenn man hört, dass in unsren Tagen kraft eines neuen Wunders das ganze Gotenvolk durch Deine Excellenz vom arianischen Irrglaube zum unwandelbaren rechten Glauben belehrt worden sei, [...]*“<sup>321</sup>.

Der Ton des gesamten Briefes ist ein sehr schmeichelnder, positiver, der vor allem die große Leistung des Königs darstellt, die er bei der Bekehrung seines Volkes geleistet hat.<sup>322</sup> Gregor stellt diese Leistung innerhalb des Briefes gegen seine eigenen Erfolge der Christianisierung. Dabei wird deutlich, dass das Maß nachdem der Erfolg gemessen wird – nämlich die Anzahl der bekehrten Seelen – für Papst und König gleich ist. Auch scheint der Papst in diesem Brief sich selbst und seine persönlichen Bemühungen mit denen des Königs zu vergleichen, wenn er schreibt: „*Dieselben machen mich aber auch häufig unzufrieden mit mir selber, weil ich zu derselben Zeit träg und nutzlos in untätigem Müßiggang erstarrte, in der Könige sich abmühen, zahlreiche Seelen fürs himmlische Vaterland zu gewinnen. Was würde ich dem kommenden Richter bei jenem furchtbaren Gerichte sagen, wenn ich dann mit leeren Händen daher komme, während Eure Excellenz Herden von Gläubigen mit sich führen wird, die Du durch eifrige und beständige Predigt zur Gnade des wahren Glaubens geführt hast?*“<sup>323</sup>

In Verbindung mit den Ansprüchen, die Gregor an sein eigenes Amt und damit seine Person stellt, kann hier davon ausgegangen werden, dass er hier eine ehrliche Selbstkritik vorbringt.

---

<sup>320</sup> Vgl. RICCI, C., *Mission to the Barbarians*, S. 31f.

<sup>321</sup> Brief an Rekkared, CCSL 140 Ep. IX, 229: *Audia quippe novi diebus nostris virtute miraculi, quod per excellentiam tuam cuncta Gothorum gens ab errore Arrianae heresios in fidei recte soliditate translate est [...].*

<sup>322</sup> Vgl. RICCI, C., *Mission to the barbarians*, S. 31.

<sup>323</sup> Ebd., Brief an Rekkared: CCSL 140 Ep. IX, 229, S: 806 [...] *haec me plerumque etiam contra me excitant, quod piger ego et inutilis tunc inerti otio torpeo, quando in animarum congregationibus pro lucro caelestis patriae reges elaborant. Quid itaque eo in illo tremendo examine iudici venienti dicturus sum, si tunc illuc vacarus venero, ubi tua excellentia greges post se fidelium ducit, quos modo ad verae fidei gratiam per studiosam et continuam praedicationem traxit?*, übers. l.v.

Der ganze Ton des Briefes, der ein hohes Lob an die Bemühungen Rekkareds ausdrückt ist ein praktisches Beispiel für Gregors pastorales Vorgehen der Ermutigung. Ihm war klar, dass die Situation unter den Goten keineswegs stabil ist und der König sich in einer politisch durchaus schwierigen Lage befand, wenn er weiter gegen den Arianismus und damit gegen seine Familie kämpfen würde.<sup>324</sup> Gregor will ihn durch den Brief in seinem Vorgehen unterstützen, indem er seine Taten lobt und implizit das Ziel in Aussicht stellt, nämlich den Erfolg für das „*caelesta patria*“.

Spannend in diesem Brief ist die Wortwahl Gregors hinsichtlich der Unterscheidung weltlicher und geistlicher Aufgaben bei der Christianisierung. Zum einen spricht er von den „*greges fidelium*“, die der König aufgrund seiner Verdienste mit zum Jüngsten Gericht bringen wird. Wie oben deutlich gemacht, verwendet Gregor das Vokabular des Hirten und der Herde in der Regula, für das Verhältnis von Bischof und Gläubigen.<sup>325</sup> Wenn er es hier in einem Brief an einen weltlichen Herrscher verwendet, so gibt er ihm in diesem Kontext einen ähnlichen Status wie den des Bischofs. Noch grundsätzlicher wird die Vermischung von weltlichen und geistlichen Ämtern bei der Wortwahl für die Tätigkeit des Königs, nämlich die „*studiosus et continuus praedicatio*“. Gregor der Große verwendet das Wort *praedicatio*, bzw. *praedicare* in der Regula Pastoralis 104 Mal. Die Predigtätigkeit, oder das *officium praedicationis*, wie Gregor das Bischofsamt in der Regula bezeichnet, ist für ihn grundlegende Aufgabe des Bischofs.<sup>326</sup> Indem der Papst den Gotenkönig für die Ausführung dieser Tätigkeit lobt, spricht er zumindest indirekt dem König auch diese Aufgabe zu. Es findet sich jedoch keine direkte Aufforderung zur Predigt in dem Brief, welche die Predigt selbst als – im Sinne Gregors – für einen christlichen König notwendige Aufgabe definieren würde.<sup>327</sup> Auch könnte noch festgestellt werden, dass Gregor nicht „*per tuam [...] praedicationem*“ schreibt, also die Predigtätigkeit selbst nicht direkt auf Rekkared bezieht. Somit könnte damit auch gemeint sein, dass der König die Predigt in seinem Volk beförderte, jedoch nicht selbst ausführte.

Ein weiterer interessanter Aspekt hinsichtlich der Aufgabe der Christianisierung ist die Rolle, die die Kriegsführung in diesem Kontext spielen soll. In einem Brief an den Patrizier Gennadius, der Exarch von Afrika war, schreibt Gregor über dessen Feldzüge: „*Er sagt von Euch, dass Ihr nicht aus Lust am Blutvergießen so häufig Kriege unternehmet, sondern um das*

---

<sup>324</sup> Vgl. RICCI, C., *Mission to the barbarians*, S. 31.

<sup>325</sup> Vgl. Kap. 5.2.

<sup>326</sup> Vgl. FLORYSCZCAK, S., *Die Regula Pastoralis*, S. 253.

<sup>327</sup> Vgl. MÜLLER, B., *Führung im Denken und Handeln*, S. 133.

*Staatswesen auszubreiten, in welchem Wir die wahre Gottesverehrung erblicken, damit Christi Namen durch die Predigt des Glaubens sich überall bei den unterjochten Völkern verbreite.“<sup>328</sup>*

Als kaiserlicher Exarch war Gennadius für Gregor von besonderer Bedeutung hinsichtlich der Bekämpfung der Donatisten in Nordafrika.<sup>329</sup> In diese historische Situation ist die Aussage Gregors einzuordnen. Die Kriegsführung ist also dahingehend für die Christianisierung ein probates Mittel, da sie die politische Einheit „*res publica*“, in der die Verkündigung des Christentums möglich ist, ausbreitet. Die Verkündigung selbst kann jedoch nicht durch die Kriegsführung geschehen, sondern auch hier wieder nur durch die *praedicatio fidei* erfolgen. Während der Brief an König Rekkared beide Aufgabenbereiche nicht deutlich differenzierte, erscheint die Aufgabenteilung in dem Schreiben an Gennadius deutlicher. Die kriegerische, politische Erweiterung ist dann Aufgabe der weltlichen Fürsten, wenn sie auf die Vorbereitung der Predigt des Evangeliums abzielt.

#### 7.2.3. Der richtige Umgang mit den Untertanen

In dem gerade zitierten Brief Gregors an den Frankenkönig Childebert, findet sich eine Passage, die sehr deutlich den Anspruch zeigt, den der Papst an die christlichen Könige hat – auch im Gegensatz zu nichtchristlichen Königen. Er schreibt „*König zu sein ist nun nichts Außerordentliches, weil es alle Andere auch sind, aber ein katholischer König zu sein, wessen Andere nicht würdig sind, das ist etwas Großes. Denn wie der Schein einer großen Lampe in der Finsternis dichter Nacht mit lichter Helle erglänzt, so glänzt und leuchtet auch die Helligkeit Eures Glaubens in Mitte des finstern Irrglaubens anderer Völker. Was andere Könige zu besitzen sich rühmen, das besitzt auch Ihr. Aber darin stehen jene bei Weitem Euch nach, dass sie das höchste Gut nicht besitzen, Ihr aber dasselbe besitzet. Damit also Eure Excellenz sie wie im Glauben, so auch in den Werken übertreffe, so erweiset Euch allezeit wohlwollend gegen Eure Unterthanen! Und kommt Etwas vor, was Euer Gemüt erbittern muss, so strafet nicht ohne Untersuchung! Denn dann werdet Ihr dem König der Könige, dem allmächtigen Gott nämlich, wohlgefälliger sein, wenn Ihr Eurer Macht selbst Schranken setzet und Euch erinnert, dass Ihr weniger tun dürfet, als Ihr tun könnet.*“<sup>330</sup>

<sup>328</sup> An den Patricier Gennadius, Exarch von Afrika, Epp. I, 73, S. 93: *Quae et bella vos frequenter appetere non desiderio fundendi sanguinis sed dilatandae causa rei publicae in qua Deum coli conspicimus loquitur, quatenus Christi nomen per subditas gentes fidei praedicatione circumquaque discurrat.*

<sup>329</sup> Vgl. MÜLLER, Führung im Denken und Handeln, S. 292.

<sup>330</sup> An den Frankenkönig Childebert, CSSL 140, Ep. VI, 6, S: 373f: *Esse autem regem, quia sunt et alii, non mirum est, sed esse catholicum, quod alii non merentur, hoc satis est. Sicut enim magnae lampadis splendour in taetrae noctis obscuritate luminis sui claritate fulgescit, ita fidei uestrae claritas inter aliarum gentium obscuram perfidiam rutilat ac coruscat. Quicquid autem habere se reges ceteri gloriantur, habetis. Sed ipsi in*

Die politischen Fähigkeiten, die die Qualität eines Königtums auszeichnen sind den christlichen Königen ebenso zu eigen, wie den anderen, was sie aber von den anderen hervorhebt, ist die *fidei claritas*, die als Gegenstück der *obscuram perfidiam* sich von den *aliae gentes* unterscheidet. Das Bild des Lichtes und der Finsternis, welches Gregor hier für Glauben und Nichtglauben verwendet, tritt auch immer wieder in der *Regula Pastoralis* in Erscheinung.<sup>331</sup> Er benutzt es, um die verschiedenen Stufen der Erkenntnis darzustellen, die – verdient oder unverdient – bei den Menschen und Völkern existieren. Gleichzeitig zeigt er in diesem Bild die Erhabenheit des Glaubens gegenüber dem Unglauben. Gregor baut hier ein rhetorisch sehr starkes Bild der Überlegenheit des Königs gegenüber Anderen seines Standes auf. Das besondere ist jedoch nicht sein Königtum, *sed esse catholicum*. Die Bezeichnung *catholicum*, die hier auftritt, hat hier die Bedeutung von rechtgläubig und stellt den Unterschied dar zwischen den christlichen Königen und allen anderen. In der darauf folgenden Erläuterung definiert sich dieser Unterschied in dem größeren Grad der Erkenntnis.

Diesen Unterschied, der zunächst die Stellung Childeberts hervorhebt, nutzt Gregor um auch hier wieder darauf hinzuweisen, dass sich Äußerliches und Innerliches entsprechen müssen, konkret meint er damit hier *fides* und *actio*. Wenn er von den Werken spricht, meint er in erster Linie die Sorge und den richtigen Umgang mit den *subiectos*.

Wie dieser aussehen soll, konkretisiert Gregor folgend und nennt auch hier wieder die Warnung vor emotionalen Entscheidungen, die *indiscussus* gefällt werden. Er geht jedoch mit seiner Forderung noch weiter, indem er sogar eine überlegte Selbstbeschneidung der Macht als Gott wohlgefällig darstellt. Der interessante Satz „dass ihr weniger tun dürft, als ihr tun könnt“ lässt sich innerhalb des in der *Regula* erläuterten Hierarchieverständnisses besser verstehen. Gregor macht hierbei eine Unterscheidung: Die tatsächliche *potestas* des Königs verleiht ihm durch seine hierarchische Position das Vermögen über die Untertanen insoweit zu verfügen (*posse*), soweit sie in seiner Abhängigkeit stehen. Diese *potestas* ist die Grundlage der Herrschaft. Dieser setzt Gregor jedoch indem er von *licere* spricht einen ethischen Rahmen entgegen, an welchen sie gebunden wird. Wenn nicht alles was möglich ist auch richtig ist, impliziert das eine Trennung der ontologischen und der ethischen Legitimität von Herrschaft, die mit der christlichen Religion einhergeht.

---

*haec re uehementis superantur, quoniam hoc principale bonum non habent, quod habetis. Ut ergo sicut fide ita et actione unicantur, benignam se excellentia uestra suis subiectis semper exhibeat et, si qua sunt quae eius animum offendere ualeant, ea indiscussa non puniat. Tunc enim vere regi regum, id est omnipotenti Domino amplius placebit, si potestatem suam restringens minus sibi credideret, licere quod potest.*

<sup>331</sup> Vgl. RP III, 24, RP III, 31.

Diese Einschränkung ihrer Verfügungsgewalt über Untergebene wird von Gregor hier zwar nicht genauer erklärt, beruht jedoch auf seiner in der *Regula Pastoralis* ausgearbeiteten Idee der *aequalitas*, die unter den Menschen herrscht. Die Könige sollen diese – ebenso wie die Bischöfe – als Ziel und Maßstab ihrer Herrschaft nehmen und sich der Gleichwertigkeit gegenüber den ihnen untergebenen Menschen bei der Ausübung ihrer Herrschaft bewusst sein. Aus der inneren *aequalitas* bei gleichzeitiger äußerlicher Hierarchie folgt auch die Notwendigkeit der inneren Freiheit bei äußerer Abhängigkeit.

In einem Brief an Kaiser Phokas (reg. 602-610) beschreibt er die Anerkennung der persönlichen Freiheit der einzelnen Untertanen als überlegener gegenüber einer Herrschaft über Unfreie. Er schreibt: „*Jedem soll unter der Regierung eines milden Kaisers seine Freiheit zurückgestellt werden. Denn zwischen den Königen der Barbaren und den Kaisern des Römerreiches besteht der Unterschied, dass Erstere über Sklaven, Letztere aber über Freie gebieten.*“<sup>332</sup> Gregor räumt damit dem Kaiserreich eine andere Stellung ein als den anderen Königreichen. Er scheint dabei auch einen qualitativen Unterschied den Herrschaftsformen darstellen zu wollen. Zwei Aspekte spielen dabei vermutlich eine Rolle. Zum einen handelt es sich bei dem Brief um eines der ersten Schreiben des Papstes an den Kaiser, von dem Gregor sich eine bessere Zusammenarbeit erhoffte, als mit dessen Vorgänger. Zum anderen stand er selbst in der politischen Abhängigkeit des Kaisers und stellt in diesem Kontext seine eigene Freiheit nochmals besonders heraus.

Die Freiheit, die der Herrscher den Untergebenen entgegenbringen soll und die auf der *aequalitas* beruht, soll jedoch keine Freiheit von der Moral sein. An verschiedenen Stellen finden sich Aufforderungen Gregors an weltliche Herrscher, Verantwortung über die Sünden der Menschen zu übernehmen. Ganz eindeutig findet sich darin eine Parallele zu den Aussagen der *Regula Pastoralis*: Die äußere, politische Macht soll nicht für die Einschränkung der äußeren Freiheit genutzt werden, sondern sie ist insofern richtig eingesetzt, insofern sie die Sünden der Menschen einschränken kann.<sup>333</sup> Die Herrscher stehen gegenüber Gott nicht nur in der Verantwortung für ihre eigenen Sünden, sondern auch für die Sünden ihrer Untertanen. Dass dies für den König sowohl positive als auch negative Folgen haben kann, findet sich in verschiedenen Briefen Gregors. An König Aethelberht schreibt Gregor „*Je mehr Ihr an Euren Untertanen fremde Sünden austilget, um so beruhigter dürft Ihr dann wegen Eurer Sünden dem*

---

<sup>332</sup> An Kaiser Phokas, CCSL 140, XIII, 32: *Reformatur iam singulis sub iugo pii imperii libertas sua. Hoc namque inter reges gentium et reipublicae imperatores distat, quod reges gentium domini servorum sunt, imperatores uero reipublicae domini liberorum.*

<sup>333</sup> Vgl. Kap. 4.4.

*furchtbaren Gerichte des allmächtigen Gottes entgegensehen.*“<sup>334</sup> Damit ermutigt er ihn, dass er selbst durch den Kampf gegen die Sünden anderer, seine eigenen abtragen kann.

Dagegen schreibt der Papst in einem Brief an die Gutsbesitzer auf Sardinien, dass aus dem gleichen Grund eine Duldung der Sünden ihrer Untergebenen zu ihrer eigenen Sünde wird, „*weil ich weiß, dass die Sünden der Untergebenen dem Leben der Vorgesetzten die Verdienste schmälern und gegen sie der Urteilsspruch gefällt wird, wenn sie die Sünde ihrer Untergebenen dulden.*“<sup>335</sup>

Der richtige Umgang des Herrschers mit seinen Untergebenen gestaltet sich also nach Gregor so, dass dieser ihnen als Individuen nicht durch seine Möglichkeiten die äußere Freiheit raubt, sondern sich ihrer *aequalitas* bewusst ist.<sup>336</sup> Gleichzeitig nimmt er jedoch die Verantwortung für die Seelen wahr, die er in seine Macht bekommt. Es zeigt sich hier sehr deutlich, dass das Verhältnis des Königs zu seinen Untertanen dem Verhältnis sehr ähnlich ist, welcher der Bischof zu seinen Gläubigen hat: die *aequalitas* ist sowohl Ausgangspunkt wie auch Ziel der Herrschaftsausübung.

#### 7.2.4. Die Religion als Ziel und Fundament der Herrschaft: Schutz der Kirche und der Missionare

Wenn äußere, politische Herrschaft vor allem durch ihre Ausrichtung auf die Verbreitung des Glaubens hin christlich gerechtfertigt werden kann, wird das persönliche Verhältnis des Königs zur Religion zum tragenden Element der politischen Idee. Dieses äußerst bedeutungsvolle Paradigma versucht Gregor mit seinen Mitteln zu stützen, indem er die Herrscher immer wieder darauf hinweist, woher und wozu sie ihre Macht erhalten haben. Da die neu christianisierten Könige erst zu diesem Verständnis geführt werden müssen, wendet er sich mit derartigen Erinnerungen und Ermahnungen stärker an die christlichen Herrscher, also die Frankenkönige und den römischen Kaiser.

An die beiden Frankenkönige Theoderich und Theobert beginnt er im Juli 599 einen Brief damit, dass er sie an eben diese Grundbedingung erinnert: „*Da der Ruhm Eures Reiches seit Alters her zwar auch auf andere Vorzüge, vorzüglich aber auf die Gnade der christlichen Religion gegründet ist, so muss Euer besonderes Streben sein, durch diesen Vorzug vor den*

---

<sup>334</sup> An Aethelberht, CCSL 140, XI, 37: [...] tanto etiam de peccatis propriis ante omnipotentis Die terrible examen securior fiat.

<sup>335</sup> An die Adeligen und Gutsbesitzer von Sardinien CCSL 140, IV, 33: *Et valde hac de re contristatus sum, quia scio quod subiectorum culpa praepositorum deprimit uitam, et cum in subiecto peccatum non corrigitur, in his qui praesunt sententia retorquetur.*

<sup>336</sup> Vgl. Kap. 3.2.5.

*übrigen Völkern das Wohlgefallen des allmächtigen Gottes, der den Königen Heil verleiht, um so vollkommener Euch zu erwerben und in allem den Glauben, den Ihr bekennet, als Helferin zu haben.“<sup>337</sup>*

Die Rolle, die die Religion bei der Herrschaftsbegründung und –ausführung spielt und spielen soll, wird auf einfache Weise deutlich gemacht; die *gratia christiana religionis* ist zwar ein Fundament des *regnum*, jedoch gibt Gregor zu, dass die Erlangung des Reiches auch anderen Faktoren (*inter cetera*) zuzuschreiben ist. Gregor führt diese zwar nicht weiter aus, meint damit jedoch vermutlich das militärische und politische Geschick, das dazu notwendig war. Von diesem Hintergrund leitet der Papst wie selbstverständlich den Vorzug der Religion vor allen anderen Zielen ab. Genauer meint er damit, dass er dem „*omnipotens Domino [...] perfectius placere* und „*fidem adiutricem in omnibus habere*“. Eben dies, so Gregor, unterscheidet sie als Könige von den anderen Völkern und gibt ihnen den Vorzug *gloriosiores ceteris eminentis*. Indem Gregor den Brief so beginnt, gibt er den danach folgenden Bitten – es geht darin vor allem um den Kampf gegen die Simonie – nicht nur eine Berechtigung, sondern erklärt deren Erfüllung als eine der Kernaufgaben des christlichen Königs.

Ganz ähnlich schreibt Gregor an Kaiser Mauricius 596 als es um den Kampf gegen die Donatisten in Nordafrika geht. Er bittet den Kaiser, „[...] dass Eure Frömmigkeit immer mit ganz besonderem Eifer über die Erhaltung des Glaubens wacht, durch welchen das Kaiserreich seinen höchsten Ruhm empfängt. Ich vertraue darum, das Gott auch Eure Sache mit aller Macht seiner Gnade schützen und fördern werde, wie Ihr die seinige mit der Liebe eines frommen Herzens beschützt.“<sup>338</sup> Auch hier ist das Verhältnis wieder ähnlich geschildert. Die Herrschaft des Kaisers erhält von Gott den weltlichen Ruhm „*dominorum fulget imperium*“, sowie Schutz (*tueri*) und Hilfe (*adiuvare*) auch hier wiederum durch *sua gratia*. Als Gegenleistung erwartet Gregor vom Kaiser *praecipua sollicitudo* für die *custodia fidei* und die *causas religiosae mentis amore tueri*. In diesem Fall meint Gregor mit den geistlichen Angelegenheiten vor allem die Reinhaltung des Glaubens von Häresien.

Der Umgang des Herrschers mit dem Glauben und der Religion ist für Gregor die Garantie für eine gelungene Hierarchie. Dabei spielt der Glaube des Königs sowohl für die Stabilität des eigenen Reiches, wie auch für die Ausbreitung des Christentums eine maßgebliche Rolle. In

<sup>337</sup> An Theoderich und Theodebert, CCSL 140 IX, 216, S. 776f: *Cum regni uestri nomen inter cetera gratia olim christiana religionis effulserit, ualde studendum est ut, unde gloriosiores ceteris gentibus eminentis, inde omnipotens Domino, qui dat salutem regibus, perfectius placeatis et fidem quam colitis adiutricem in omnibus habeatis.*

<sup>338</sup> An Kaiser Mauricius, VI, 64, S. 439: [...] *quod pietas uestra custodiae fidei, quo dominorum fulget imperium praecipua sollicitudine semper inuigilat. Unde omnio confide quia sicut uos Dei causas religiosae mentis amore tuemini, ita Deus uestras maiestatis suaue gratia tuetur at adiuuat.*

einem Brief an König Childebert schreibt Gregor „*So wird wie Euer Glaube, so auch Euer Rechtssinn allen Völkern vorleuchten, was Euch zum höchsten Ruhm und Lob gereichen wird.*“<sup>339</sup> Die richterliche Aufgabe des Königs, die auch in den vorchristlichen Reichen eine der maßgeblichen Funktionen des Herrschers war,<sup>340</sup> wird hier in Verbindung mit *fides* gebracht. Von der Stärke des Glaubens, so Gregor ist auch die *aequitas* des Herrschers in jurisdiktiven Fragen abhängig und wird in dieser Verbindung den König selbst *gloriosum atque laudabile* erscheinen lassen und damit auch den Glauben attraktiv machen für die anderen *gentes*.

Der christliche Glaube soll – so fordert Gregor von den schon christlichen Herrschern - nicht nur ein Nebenaspekt der politischen Macht sein, sondern gleichzeitig Begründung und Zielsetzung und in allen Machtfunktionen der maßgebliche Faktor sein.

Einer der besonderen Aspekte dabei, der sich in verschiedenen Briefen an weltliche Herrscher findet, ist der Schutz der Missionare und der Kirche in ihren Reichen. Diese Aufgabe ist sowohl dem Kaiser, als „*custos pacis ecclesiasticae*“<sup>341</sup> eigen, wie auch den fränkischen Königen, die er immer wieder um den Schutz der kirchlichen Würdenträger bittet.<sup>342</sup> In dem schon erwähnten Brief an König Aethelberht schreibt Gregor: „*Schließet Euch also mit ganzem Herzen seinem Glaubenseifer an und unterstützt seine Bestrebungen durch die Euch von Gott verliehene Tugend, damit Euch derjenige Anteil an seinem Reiche verleihe, dessen Glaube Ihr in Eurem Reiche Aufnahme und Schutz gewähret.*“<sup>343</sup> Gregor bezieht sich dabei auf den Missionar Augustinus und dessen Predigtätigkeit, die der König unterstützen soll. Seine Aufgabe wird hier als „*recipere*“ und „*custodire*“ des Christentums in seinem Herrschaftsbereich bezeichnet. Der Lohn für die Aufnahme und des Schutz des Glaubens Christi im „*regnum vestrum*“ besteht in der Beteiligung (*particeps esse*) an Gottes Reich (*regnum suum*).

Konkret bedeutet das, dass Aethelberht dem Missionar Augustin bei dessen Missionstätigkeit den notwendigen Schutz liefern soll. Mit ähnlichen Bitten wendet Gregor sich an die Frankenkönige, die die sichere Durchreise der Missionare nach England ermöglichen sollen.

---

<sup>339</sup> An den Frankenkönig Childebert CCSL 140 VI, 6, S. 374: [...] *quatenus sicut fides uestra ita et aequitas omnibus, quod est ualde gloriosum atque laudabile, gentibus enitescat.*

<sup>340</sup> Vgl. EGNER, David, Die Ordnung des Handelns: eine Untersuchung zur Phänomenologie und Dynamik des Politischen, Würzburg 2008, S. 212.

<sup>341</sup> An Kaiser Mauricius, CCSL 140 Ep. VII, 6, S. 452.

<sup>342</sup> Vgl. STRAW, Perfection in Imperfection, S. 251.

<sup>343</sup> Brief an Aethelbert, *Tota igitur mente cum eo vos in fervore fidei stringite atque adnisum illius virtute quam vobis divinitas tribuit adiuvate, ut regni sui vos ipse faciat esse particeps cuius vos fidem in regno vestro recipi et facitis custodiri.*

So schreibt er an die Frankenkönige Theoderich und Theobert im Juli 596 im Zuge der Vorbereitungen der Angelsachsenmission: „*Damit sie (Augustinus und seine Gefolgschaft) also dies sogleich zu vollbringen im Stande seien, begrüßen Wir Eure Exzellenz mit väterlicher Liebe und bitten, Unsre Sendlinge Eure Gnade (favoris) und Huld (gratiam) finden zu lassen. Da es sich hiebei um das Heil der Seelen handelt, so möge Eure Macht schützen (tueatur) und unterstützen (adiuvet) [...]*“<sup>344</sup>. Es folgt in diesem Brief das Versprechen an die Könige, dass Gott ihnen bei ihren irdischen Geschäften helfen wird und sie danach am „*regnum coelestis*“<sup>345</sup> teilhaben werden.

Die wohl wichtigste und treueste Unterstützerin der Missionsvorhaben Gregors war die austrasische Königin Brunhilda (reg. 567-613). Der Papst führte einen regen Briefverkehr mit der Königin indem eine intensive Zusammenarbeit zwischen beiden, den Aufbau der kirchlichen Strukturen in ihrem Herrschaftsbereich betreffend, zu erkennen ist. Auch für die Unterstützung der Mission Englands spielt sie eine bedeutende Rolle, indem sie die Durchreise der Missionare sicherte. In einem Brief aus dem Jahr 596 bittet Gregor sie – bezugnehmend auf vorherige Unterstützungen - um Schutz und Hilfe für die Missionare: „*Möge also Eure Excellenz, die sich guter Werke so gerne befleißt, sich ihn sowohl wegen Unsrer Bitte als auch aus Rücksicht für die Gottesfurcht in Allem anempfohlen sein lassen, ihm Ihren gnädigsten Schutz angedeien lassen und ihm bei seinem Unternehmen hilfreich zur Seite stehen.*“<sup>346</sup> Er schreibt dabei, dass sie durch ihre Hilfe an der Bekehrung der Engländer teilhat.<sup>347</sup> Konkret ging es ihm darum, dass die Missionare sicher durch die fränkischen Gebiete kommen würden. Neben der auch später noch mehrfach formulierten Bitte an Brunhilda,<sup>348</sup> wendet er sich im Juni des Jahres 601 mit derselben Aufforderung an König Chlotar, den er in einem Brief bittet, die wieder nach England reisenden Mönche bei ihrer Mission zu unterstützen.<sup>349</sup> Er verwendet dabei sowohl in dem Brief an Brunhilda, als auch in dem Schreiben an König Clothar als Bezeichnung für die erwartete Hilfe „*habere commendatum*“, was in dieser Wortkombination

<sup>344</sup> An Theoderich und Theobert, XXSL 140, VI, 49: *In qua re ut efficaces valeant atque idonei apparere, excellentiam vestram salutantes paterna caritate quaesumus, ut hi quos direximus, favoris vestri invenire gratiam mereantur. Et quia animarium causa est, vestra eos potestas tueatur et adiuvet [...], übers. l.v.*

<sup>345</sup> Vgl. CCSL 140 Ep. VI, 49, S. 424.

<sup>346</sup> An Brunichilde, CCSL 140 VI, 60: *Excellentia ergo uestra quae prona in bonis esse consueuit operibus, tam pro nostra petitione, quam etiam diuini timoris consideration eum dignetur, habere in omnibus commendatum atque ei tuitionis suaे gratiam uehementer impendat et labori eius patrocinii sui ferat auxilium et, ut plenissime possit habere mercedem ad suprascriptam Anglorum gentem sua tuitione securum ire provideat, [...].*

<sup>347</sup> Vgl. Ebd.

<sup>348</sup> Vgl. Ep. XI, 48, S. 947.

<sup>349</sup> An Clothar, CCSL 140 Ep. XI, 51, S. 951: [...] petimus, ut monachus praesentium portitores, quos ad praedictum fratrem nostrum una cum dilectissimus filiis nostris Laurentio presbyterio et Mellito abate transmisimus, habeatus peculiariter commendatos [...].

so viel heißt wie „sich empfohlen sein lassen“<sup>350</sup>. Gregor benutzt – der mehrfachen Verwendung folgend mit voller Absicht – hier keinen spezifischen Begriff. Es geht ihm daher vermutlich darum, dass ihnen jede nötige und mögliche Unterstützung durch die Könige zuteilwird.

#### 7.2.5. Sorge um die Reinheit des Glaubens bei den Untertanen

Die Christianisierung und die daran anknüpfende Bitte um Schutz für die kirchlichen Würdenträger können zu den „äußersten“ Aufgaben des Königs gezählt werden. Es lassen sich in den Briefen Gregors jedoch auch mehrfache Hinweise finden, dass er den weltlichen Herrschern ebenso eine Leitfunktion in Aufgaben zusprach, die den „inneren“ oder sogar den „geistlich-pastoralen“ Bereich betreffen. Sehr deutlich formuliert Gregor im Mai 594 eine solche Doppelfunktion in einem Brief an Gutsbesitzer auf Sardinien.<sup>351</sup> Er schreibt den Besitzern über deren Untergebene: „*Denn dazu sind sie Euch übergeben, damit sie einerseits euch nutzen bei irdischen Diensten, ihr aber anderseits für ihre Seelen in Bezug auf die ewigen Dinge Sorge traget*“<sup>352</sup>. Indem er den Gegensatz von *terrenus* und *aeternus* aufbaut und gleichzeitig die Sorge um das Seelenheil als Gegenleistung zu der weltlichen Hilfe der Untergebenen darstellt, benutzt Gregor hier dasselbe Modell, welches er auch für den geistlichen Leiter verwendet. Wichtig ist hierbei, dass die Untergebenen um die es sich handelt, keine Christen sind, dies Konstellation also in dieser Form für weltliche Herrscher dann gilt, wenn sie im Kontext der Christianisierung eines Volkes steht.

Schon angedeutet wurde die Aufgabe der Reinhaltung des Glaubens bei den Untergebenen gegen Götzendienste. Gerade in den noch nicht lange christianisierten Gebieten betont Gregor diese Aufgabe der christlichen Könige immer wieder, etwa in einem Brief an Brunhilda aus dem September des Jahres 597: „*Desgleichen ermahnen wir Euch, auch Eure übrigen Untertanen in weiser Zucht zu halten, damit sie nicht den Götzen opfern, nicht Bäume anbeten und nicht mit Tierköpfen ein gottloses Opfer bringen. Denn es ist uns gemeldet worden, dass viele Christen zwar die Kirchen besuchen, aber — was furchtbar zu sagen ist — gleichzeitig nicht vom Dämonendienst ablassen.*“<sup>353</sup> Gregor übergibt der Königin die Aufgabe, die

<sup>350</sup> Vgl. Art. „commendatus“, in: NIERMEYER, J. F., Mediae latinitatis, Lexikon Minus, übersetzt es mit: “qui a été recommandé ou qui s'est recommandé soi-même à un patron — having been recommended or having recommended himself to a patron”.

<sup>351</sup> An die Gutsbesitzer von Sarbinien, CCSL 140 Ep. IV, 23: Die Insel war in dieser Zeit zwar schon von Christen erobert und besiedelt worden, dennoch gab es dort noch heidnische Stämme. Gregor versucht in diesem Brief die Gutsbesitzer der Insel dazu zu bewegen, die Heiden zu christianisieren.

<sup>352</sup> Ebd.: *Ad hoc quippe illo uobis commissi sunt, quatenus et ipsi uestra utilitati ualeant ad terrena seruire, et uos per uestram prouidentiam eorum animabus ea quae sunt aeterna prospicere.*, übers. l.v..

<sup>353</sup> Brief an Brunhilda, CCSL 140 Ep. VIII, 4: *Hoc quoque pariter hortamur ut et ceteros subiectos uestros super disciplinae debeat is moderatione restringere, ut idolis non immolent, cultoris arborum non existant, de*

Reinhaltung der christlichen Religion von paganen Kulten zu überwachen. Den Zusammenhang der politischen mit diesen, das Seelenheil der Menschen betreffenden Aufgaben, begründet Gregor in einem weiteren Brief an Brunhilda „so müsst Ihr zur Vermehrung Eures Ruhmes noch größere Wachsamkeit und Vorsicht anwenden und nicht gestatten, dass diejenigen in innerlich zu Grunde gehen, die äußerlich von Euch mit Weisheit regiert werden.“<sup>354</sup> Der Papst leitet hier aus der äußeren Machtfülle ganz offensichtlich eine Verantwortung über das Innere, genauer über die Seelen der Untergebenen ab. Diese Aufforderung muss dabei jedoch wieder in dem Kontext gesehen werden, in dem sie steht; Gregor ermahnt Königin Brunhilda in diesem Brief, bei der Einsetzung der Bischöfe darauf zu achten, dass würdige *sacerdotes* die Ämter besetzten.<sup>355</sup> Seinen Ansprüchen des Zweiten Buchs der Regula folgend, bittet er die Königin auch dafür Sorge zu tragen, dass keine unerfahrenen Priester in das *sacerdotii regimen* eingesetzt werden.<sup>356</sup> Die Sorge um das seelische Wohl ihrer Untergebenen übt die Königin nach Gregor dann richtig aus, wenn sie die kirchliche Hierarchie von weltlichen Bestrebungen freihält.

Die Aufgabe der Könige ist es also, die richtige Verteilung von irdischen und geistlichen Aufgaben zu garantieren, wobei die Seelsorge nur Aufgabe der *sacerdotes* und nicht der *laici* sein darf.<sup>357</sup> Der relativ starke weltliche Einflussbereich in kirchlichen Angelegenheiten wird von Gregor nicht an sich kritisiert. Viel eher versucht er diesen zu nutzen, indem die Könige ermahnt, für die Kirche die richtigen Entscheidungen zu treffen.

Auch bei innerkirchlichen Debatten fordert er die weltlichen Herrscher dazu auf, entscheidend und bestrafend einzugreifen. Indem er die Wahl des Cyriacus als neuen Patriarchen von Konstantinopel lobt, dankt er dem Kaiser für die Erhaltung der „*sacerdotalis unitas*“<sup>358</sup>, wobei er hier mit *unitas* vermutlich die Vervollständigung der Bischöfe meint.

Besonders wichtig ist diese Aufgabe in Zeiten und Gegenden, in denen der katholische Glaube durch Häresien oder kirchliche Missstände, wie Simonie von innen angegriffen wird. Auch hier sah Gregor die wichtigste Gegenmaßnahme in der Einflussnahme auf Auswahl der richtigen

---

*animalium capitibus sacrificia sacrilega non exhibeant, qui peruenit ad nos quod multi Christianorum et ad ecclesias occurant et, quod dici nefas est a culturis daemonum non abscedant.*, übers. l. v..

<sup>354</sup> An Brunhilda, CCSL 140 Ep. IX, 214, S. 772: [...] ad augmentum gloriae suaे uigilantiores se debet et prouidam exhibere, ut quos consilio regit exterius, perire interius non permittat [...], übers. l.v..

<sup>355</sup> An Brunhilda, Vgl. CCSL 140 Ep. IX, 214: *Quorum officium in tanta illic, sicut didicimus, ambitione perductum est, ut sacerdotes subito, quod graue nimis est, ex laicis ordinetur.*

<sup>356</sup> An Brunhilda, CCSL 140 Ep. VIII, 4: *Sed et hoc uobis situ t, qui sicut nostis, neophytum egregius praedicator ad sacerdotii regimen omnino uetat accedere, nullum ex laico patiamini episcopum consecrari. Nam qualis magister erit, qui discipulis non fuit?.*

<sup>357</sup> Vgl. Ebd.

<sup>358</sup> Vgl. CCSL 140 Ep. VII, 6, S. 452.

Männer zum *sacerdotii regimen*. Er schreibt Königin Brunhilda in dem schon zitierten Brief Ep. IX 214 vom Juli 599 und bittet sie nachdrücklich darum, die Simonie in ihrem Land zu bekämpfen „*damit zu Eurem Verdienst diese schlimme Seuche in allen Euch unterebenen Reichen verschwindet und die Einsetzung der Bischöfe in frommer und gottgefälliger Weise vor sich geht.*“<sup>359</sup> Auch an König Theodobert wendet sich Gregor im Juni 601 im Kampf gegen die Simonie mit deutlichen und drohenden Worten und fordert, dass diese „[...] durch Konzilsbeschluss unter Strafandrohung von Seiten Eurer Macht ausgerottet und von Grund auf beseitigt werde. Denn wenn man in Eurem Reich das Gold mehr liebt als Gott und dessen Gebote ohne Scheu verachtet, so könnte man in der Folge seinen rächenden Zorn zu fühlen bekommen.“<sup>360</sup> Die Aufgabe des Königs ist es, eine Synode einzuberufen, die die Frage der Simonie und der priesterlichen Disziplin für das ganze Herrschaftsgebiet klärt und deren Durchsetzung dann vom König garantiert werden soll. Dadurch greift der weltliche Herrscher sehr direkt in kirchliche Strukturen ein. Schon in einem früheren Schreiben von 599 an Theobert und König Theoderich forderte Gregor die Könige sehr deutlich auf, zu diesem Zweck eine Synode abzuhalten. Er leitet die Verantwortung dafür aus ihrer politischen Macht ab „*denn ohne Zweifel hat der die gleiche Schuld wie der Täter, welcher aus Nachlässigkeit nicht korrigiert, was er korrigieren könnte*“<sup>361</sup>.

Die wichtigste Aufgabe der Herrscher hinsichtlich der Reinhaltung des Glaubens war die Bekämpfung der Ausbreitung von Häresien. Hinsichtlich der kriegerischen Tätigkeit wurde die Bekämpfung der Donatisten in Nordafrika schon angesprochen. Gregor betont die Wichtigkeit dieses Kampfes besonders gegenüber dem Kaiser immer wieder und äußerst deutlich.<sup>362</sup>

Straw fasst diese Aufgabe des Kaisers und der weltlichen Herrscher sehr gut zusammen und macht dabei auch die Zweiseitigkeit der Zusammenarbeit deutlich: „*Christ has committed his priests to the emperors care, and he may be called upon as a „warrior of the Lord“ to fight the “enemies of the Church”. While the Church depends upon secular powers to wield the sword on her behalf, secular powers must look to the Church for moral guidance.*“<sup>363</sup> Während diese

---

<sup>359</sup> An Brunhilda, CCSL 140 Ep. IX, 214, S. 774: *quod ad mercedem uestram respiciat remoto huius mali contagio in cunctis finibus iuri uestro subiectis, pia et eo placita procedat ordinatio sacerdotum.*

<sup>360</sup> CCSL 140 Ep. XI, 50, S. 949: [...] potestatis uestrae imminentे censura consilii definitione tollatur at abscisa radicitus amputetur ne, si plus illic aurum quam Deus diligitur, qui modo tranquillus in praecepsis suis despicitur, iratus in uindicta postmodum sentiatur.

<sup>361</sup> CCSL 140 Ep. IX, 216: [...] qui facientes procul dubio culpam habet, qui podest corrigere neglegit emendare.

<sup>362</sup> Vgl. CCSL 140 IV, 64, S. 439: *Eapropter obsecro ut dominorum christianitas pro salute animae et uita piissime subolis sua eos quos tales esse cognoscat districta ulsici iussione praecipiat et ruinam peruntium erectionis manu suspendat atque insanis mentibus correptionis medicinam adhibeat et errorum ab eis morbos expellat [...].*

<sup>363</sup> STRAW, C., *Perfection in Imperfection*, S. 251.

,Gegenleistung‘ der Kirche, die Straw als “*moral guidance*” bezeichnet, vor allem von den fränkischen und angelsächsischen Herrschern und besonders den Herrscherinnen angenommen wird, zeigt sich in der Korrespondenz mit dem römischen Kaiser dessen Überlegenheit, die durch die militärische Abhängigkeit der Bischöfe existierte.

Neben dem Kampf gegen die inneren Feinde übergibt Gregor den Königen auch die Aufgabe des Kampfes gegen die äußeren Feinde. Während Gregor gegenüber den Untertanen Milde und Nachsicht fordert, sollen die Herrscher gegenüber den äußeren Feinden das Gegenteil zeigen. An Kaiser Phokas schreibt er: „*Möge der stolze Sinn der Feinde unter das Joch der Herrschaft sich beugen. Mögen durch Eure Barmherzigkeit die bedrängten und gequälten Herzen der Untertanen Erleichterung finden. Die Kraft der göttlichen Gnade mache Euch den Feinden schrecklich, die Frömmigkeit mache Euch gütig gegen die Untertanen.*“<sup>364</sup> Er spricht hier offensichtlich über die äußeren Feinde, die das Reich bedrohen. Auch hier tritt wieder ein Zusammenspiel von Äußerem und Innerem zutage, wie es oben schon im Zusammenhang mit den Aufgaben des Herrschers erwähnt worden ist. Die Machtdemonstration nach außen wird dadurch legitim, dass sie dem Inneren dient, nämlich dem Schutz der Untertanen. Nach außen hin soll das *iugum dominationis* sich gegen die Feinde richten, während innerhalb seines Volkes und seiner Untertanen *misericordia* das Verhalten des Königs bestimmen soll. Der König soll gleichzeitig *terribilis* und *benignus* sein und dies im richtigen Verhältnis auf seine Herrschaft anwenden. Hier findet sich eben das Verständnis von *potestas* wieder, welche Gregor in zweiten Buch der Regula darlegt.<sup>365</sup> Gregor überträgt seine Anleitung an den richtigen Umgang des Seelenführers mit dem Gläubigen auf das richtige Handeln eines Herrschers mit seinen Untertanen. Während Gregor vom Geistlichen in der Seelenleitung eine strikte und strenge Bekämpfung der Sünden des zu Leitenden fordert, sich der Geistliche aber gleichzeitig innerlich dem Menschen als gleichwertig fühlen und in der *caritas* begegnen soll, fordert Gregor vom Kaiser, dass dieser *terribilis* die äußeren Feinde seines Reiches bekämpft, während er gegenüber seinen eigenen Untertanen *misericordia* und *caritas* walten lassen soll.

Gregor belässt es jedoch nicht bei diesem einfachen Fall, sondern geht auch auf die Konstellation ein, dass die Feinde innerhalb des eigenen Reiches sind, genauer genommen innerhalb der Kirche. Er spricht das in einem Brief an Königin Brunhilda an, in dem es um die

---

<sup>364</sup> An Kaiser Phokas: CCSL 140, XIII, 32: *Comprimantur iugo uestrae dominationis superbæ mentes hostium. Releuentur uestra Misericordia contriti ac depresso animi subiectorum. Virtus caelestis gratiae inimicis uos terribilis faciat, pietas subditis benignos.*

<sup>365</sup> Vgl. Kap. 3.2.5.

Einberufung einer Synode zur Bekämpfung der Simonie geht. Er ermutigt sie „*Bringet durch Überwindung des inneren Feindes Gott ein Opfer, damit Ihr, von ihm unterstützt, auch über die äußeren Feinde sieget.*“<sup>366</sup> Als *hostis interioris* wird hier die Verbreitung der Simonie bezeichnet. Gregor stellt den Sieg über die *aduersarii exterioris* als Folge des Kampfs gegen kirchliche Probleme dar. Diese Art von Versprechen wurden oben schon erläutert und werden von Gregor immer wieder verwendet um die weltliche Herrscher anzuspornen, ihre Macht für kirchliche Angelegenheiten zu nutzen.

### 7.3. Zwischenfazit

Nach dieser Analyse der Anforderungen und Aufgaben, die Gregor an die weltlichen Herrscher stellt, kann festgehalten werden, dass sich der grundsätzliche Anspruch an die Könige nicht von dem unterscheidet, den er an geistliche Leitende stellt, nämlich die persönliche Vervollkommnung, die Sorge um das innere und äußere Wohl der Untergebenen und vor allem die Ausbreitung des Glaubens. Dabei warnt er – ebenso wie in der *Regula Pastoralis* vor allem vor der *superbia* und den Folgen von weltlichen Begierden bei der Ausübung des Amtes. Eine Unterscheidung zwischen den weltlichen Eliten zu den Bischöfen findet sich in den Handlungsanweisungen<sup>367</sup>: Hinsichtlich der Christianisierung fordert Gregor die Könige dazu auf, ihre politische, äußere Macht dazu zu nutzen, auch religiös-innerlich das Christentum zu verbreiten. Die Verkündigung ist insofern königliche Aufgabe, dass diese durch Schutz und Hilfe den Geistlichen die Predigt ermöglichen sollen. In einem schon weiter christianisierten Reich kommt die Aufgabe der Reinhaltung des Glaubens gegen Feinde innerhalb (vgl. Simonie) und außerhalb (Donatisten, Arianer) der Kirche hinzu. Während sie gegenüber den Untertanen vor allem deren persönliche Freiheit und die Gleichwertigkeit beachten sollen, soll die Macht des Herrschenden gegen Angriffe von außen ausgeübt werden.

Bei der Analyse der Kommunikation Gregors mit den politischen Machthabern wird außerdem deutlich, dass Gregor selbst hier fast beispielhaft seine vor allem im dritten Buch der *Regula* niedergeschriebenen psychologischen und pastoralen Hinweise in die Praxis umsetzt. Besonders die Ausgewogenheit von Versprechungen, Drohungen, Schmeicheleien, Vergleichen und Ermutigungen finden hier praktische Anwendung.

---

<sup>366</sup> An Brunhilda, CSSL 140, Ep. XI, 49, S. 948: *Sacrificium Deo, deuictio interiore hoste, offerte, ut exteriore aduersarios ipso adiuuante uincatis et, quale uos contra inimicos ipsius stadium gesseritis, talem illum in uestro iuuamine sentiatis.*

<sup>367</sup> Vgl. STÜRNER, W., Peccatum und Potestas, S. 93: „Auch wenn die Funktionen von weltlicher und geistlicher Gewalt nicht streng unterschieden werden, so lässt sich aus seinen Schilderungen doch klar erkennen, dass den Aktivitäten der beiden Gewalten verschiedene Schwerpunkte und wohl auch unterschiedliches Gewicht zukommen“.

## 8. Bedas englische Kirchengeschichte im Licht der Herrschaftsidee Gregors des Großen

### 8.1. Methodik und Schwierigkeiten in der vergleichenden Analyse

Die *Regula Pastoralis* stellt hinsichtlich Form und Funktion in den Quellengattungen ihrer Zeit als eine Art „geistlicher Fürstenspiegel“ eine Besonderheit dar. Amt, Status und Persönlichkeit des Autors, sowie die offensichtliche Notwendigkeit solcher Anleitungen in einer Zeit, in der sich das Christentum und die Kirche in Westeuropa immer stärker ausbreitete und institutionalisierte, führten zu der außerordentlichen Beliebt- und Bekanntheit der *Regula*.<sup>368</sup> Beda hingegen steht mit der „Englischen Kirchengeschichte“ in einer Tradition christlicher Historiographie, die ihn zwar aufgrund des noch recht jungen englischen Christentums nicht inhaltlich, jedoch in gewissem Rahmen formal bindet.

Wenn folgend nun nicht nur eine intrinsische Analyse der „*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*“, sondern auch in gewisser Weise ein Vergleich des Geschichtswerks mit den Ideen der *Regula Pastoralis* vorgenommen werden soll, muss auf die grundsätzliche Schwierigkeit hingewiesen werden, die sich aus einer Gegenüberstellung dieser verschiedenen Quellengattungen ergibt. Es geht auch in dem Vergleich nicht darum, das Werk Gregors als eine direkte Quelle Bedas zu identifizieren, oder einen Stilvergleich der beiden Bücher zu machen. Die Leitfrage der Arbeit, welches Bild christlicher Leitung Gregor in der *Regula Pastoralis* zeichnet und wie er dies in seinen Briefen auch auf säkulare Herrschaft bezieht, soll in diesem Teil weitergeführt werden zur historischen Relevanz, die dies für spätere Geschichtsschreibung hatte. Dafür soll nachdem kurz die Beziehung Bedas zu Gregors Werken erläutert wird, die Englische Kirchengeschichte ebenfalls einer Analyse hinsichtlich ihrer Begrifflichkeiten von Leitung, Macht, Königtum und Herrschaft untersucht werden. Dieser Begriffsbetrachtung folgend, konkretisiert eine Interpretation der Darstellung dreier bestimmter Königsviten in der *Historia Bedas* Herrschaftsbild. Ob und inwiefern sich in dieser Darstellung auch Spuren des im ersten Teil der Arbeit betrachteten Herrschaftsbild Gregors finden lassen, soll Teil dieser Untersuchung sein.

Die direkte Übernahme der Briefe Gregors stellt natürlich den offensichtlichsten Einfluss des Papstes auf die historische Arbeit Bedas dar. Der Brief Gregors an König Aethelberht wurde schon hinsichtlich Gregors Anforderungen an weltliche Herrscher untersucht und soll daher bei

---

<sup>368</sup> Vgl. JUDIC, B., *La diffusion de la Regula Pastoralis de Grégoire le Grand dans l’Eglise de Cambrai, une première enquête*, in: RNord 76, 1994, S. 207- 230.

der Untersuchung der Historia nicht noch einmal genauer in den Blick genommen werden – vielmehr geht es jetzt darum, die Kategorien und Ansprüche, die Gregor an den geistlichen Leiter in der Regula und an die weltlichen Herrscher in seinen Briefen formulierte, bei der Interpretation der Darstellung Bedas mit einzubeziehen. Ziel dieser Methodik soll es sein, eine Aussage darüber treffen zu können, welchen längerfristigen Einfluss die Ideen des Papstes hinsichtlich der Person und des Amtes eines christlichen Königs und Königstums in England hatten, inwieweit Gregor der Große also an der Konstruktion des neuen Herrschaftsbildes beteiligt war, das Beda in der ersten Hälfte des Achten Jahrhunderts aufbaut.

## 8.2. Gregor der Große und die Angelsachsenmission

Um die Verbindung, die zwischen Gregors Ideen und Beda historisch bestehen konnte, nachvollziehen zu können, ist es zunächst interessant, einen kurzen Blick auf die Bedeutung, die die Angelsachsenmission für Gregor hatte zu werfen und dessen persönlichen Einfluss auf dieselbe darzustellen, bevor dann die Möglichkeiten Bedas untersucht werden, Einblick in die Ideenwelt Gregors zu nehmen.<sup>369</sup>

Welche Bedeutung die Mission der Engländer für Gregor hatte, wurde von der frühen englischen Geschichtsschreibung in einer kurzen Episode der Gregorvita aus Withby berichtet, die wegen ihrer auch für Beda maßgeblichen Bedeutung hier kurz wiedergegeben werden soll: „*So we must not pass over in silence how, through the Spirit of God and with the incomparable discernment of his inward eye, he foresaw and made provision for our conversion to God. There is a story told by the faithful that, before he became Pope, there came to Rome certain people of our nation, fair-skinned and light-haired. When he heard of their arrival he was eager to see them; being prompted by a fortunate intuition, being puzzled by their new and unusual appearance, and above all, being inspired by God, he received them and asked what race they*

---

<sup>369</sup> Da hier kein ausführlicher Einblick in Vorbereitung, Intention und Ablauf der Angelsachsenmission Gregors geleistet werden kann, vgl. dazu: verschiedene Aufsätze in: St. Augustine and the conversion of England, hg. v. GAMESON, R., Stroud 1999; PADBERG, L. E. v., Mission und Christianisierung: Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert, Stuttgart 1995; CHADWICK, H. Gregory the Great and the mission to the Anglo-Saxons, in: Gregorio Magno e il suo tempo Tl. 1 (Studia ephemeridis Augustinianum 33-34) Rom 1991, S. 199-212; RICCI, C. Gregory's mission to the barbarians, DAGENS, C., Saint Grégoire le Grand, Consul Dei. La mission prophétique d'un Pasteur, in: Gregorio Magno e il suo tempo, S. 33-45; MARKUS, R. A., Gregory the Greats Europe (Transactions of the Royal Historical Society 5<sup>th</sup> ser. 31) 1981, S. 21-36 wendete sich gegen die ältere Auslegung, dass die Mission Gregors des Großen eine Reaktion auf die Auseinandersetzungen mit dem Patriarchen von Konstantinopel seien, vgl. auch DERS., The Papacy, missions and the gentes, in: Integration und Herrschaft: ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter, hg. v. POHL, W., DIESENBERGER, M., Wien 2002, S. 40, und in der älteren Forschung vor allem BENKART, P., Die Missionsidee Gregors des Großen in Theorie und Praxis. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur Christianisierung der Germanen, Leipzig 1946, BRECHTER, H. S., Die Quellen zur Angelsachsenmission Gregors des Grossen. Eine historiographische Studie, Münster 1941.

*belonged to. [...] They answered: "The people we belong to are called Angels." "Angels of God", he replied. [...] Gregory was so greatly moved by the spiritual opportunity presented to him that he begged Pope Benedict [...] so insistently to give him permission to set out for our land [...]."*<sup>370</sup>

Beda übernimmt diese Geschichte leicht verändert, was zeigt, dass diese Episode, die den Papst und dessen Entscheidung in einem sehr persönlichen Licht erscheinen lässt,<sup>371</sup> ihm als Ursprungslegende der Angelsachsenmission überliefert war.<sup>372</sup> Die Legende der etymologischen Ableitung der Angeln von den Engeln durch Papst Gregor, wird von Beda übernommen. Er will dadurch deutlich machen, dass die Aufgabe der Angelsachsenmission eines der wichtigsten Anliegen im Pontifikat Gregors waren.<sup>373</sup> Dass dies wohl in der Tat eine erhebliche Bedeutung für den Papst hatte, wird nicht nur in den zum Teil schon bearbeiteten Briefen an die christlichen Herrscher deutlich, sondern auch in der Art und Weise, wie er die Mission plante und vorbereitete.

Indem Gregor den Mönch Augustinus für die Leitung der Angelsachsenmission bestimmte, wählte er einen Mann, der ihm zum einen sehr vertraut war, und den er zum anderen sehr schätzte. Augustinus war vorher als Prior des Klosters in Rom zuständig gewesen, dessen Abt Gregor auch nach seiner Papstwahl geblieben war. Gregor übertrug ihm damit eine für ihn sehr bedeutsame Position, die mit großer spiritueller und administrativer Verantwortung verbunden war.<sup>374</sup> Diese sorgsame Auswahl des leitenden Missionars unterstreicht die Bedeutung, die die Missionierung der Angelsachsen für Gregor hatte. Der Biograph Gregors aus Withby berichtete davon, dass Gregor ursprünglich selbst noch unter dem Pontifikat Papst Benedikts I. als Missionar nach England gehen wollte, ihm dies jedoch nicht gestattet wurde.<sup>375</sup> Es kann davon ausgegangen werden, dass Gregor in der inhaltlichen und pastoralen Anweisung der Gruppe von Missionaren persönlich stark mitgewirkt hat.<sup>376</sup>

---

<sup>370</sup> Vita Gregorii I, 9, 10, in: *The earliest life of Gregory the Great*. By an Anonymous Monk of Withby, übers. u. hg. v. COLGRAVE, B., Lawrence, 1968, S. 90f.

<sup>371</sup> Vgl. HERBERS, K., Zu frühmittelalterlichen Personenbeschreibungen im "Liber pontificalis" und in römischen hagiographischen Texten, in: *Von Fakten und Fiktionen: mittelalterliche Geschichtsdarstellungen und ihre kritische Aufarbeitung*, hg. v. FRIED, J., Köln u.a. 2003, S. 185f.

<sup>372</sup> Eine Ausführliche Interpretation dieser Geschichte bei Beda liefert HARRIS, S., *Gregory and Bede*, S. 272-276.

<sup>373</sup> Vgl. HARRIS, *Gregory and Bede*, S. 273.

<sup>374</sup> Vgl. FLETCHER, R., *The Barbarian Conversion*, S. 116.

<sup>375</sup> Vgl. Vita Gregorii I, 1, zit. n. WOOD, I., *Augustin's mission*, S. 2.

<sup>376</sup> Wood, I., *Augustin's mission*, S. 1 "Further, certain aspects of Gregory's theology allow an insight into Augustine's approach to mission, and may ultimately explain why he can appear so much less interesting than his Irish counterparts".

Inwiefern der konkrete Anstoß zur Angelsachsenmission aus England kam, oder ob sie tatsächlich auf die Initiative des Papstes hin begonnen wurde, ist hier nicht maßgeblich.<sup>377</sup> Wichtig für die folgenden Überlegungen ist die offensichtlich starke persönliche Verbundenheit der Person Gregors mit dem Missionsanliegen und das Bewusstsein Bedas für diese Verbindung zwischen Gregor dem Großen und dem Anstoß zur Angelsachsenmission.

### 8.3. Beda Venerabilis und die englische Kirchegeschichte

Um die Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeit eines Einflusses des Ideenguts Gregors des Großen auf die Arbeit Bedas einschätzen zu können, ist ein Blick auf die Verwendung der Werke Gregors durch den northumbrischen Mönch hilfreich.<sup>378</sup>

Die Verehrung der Kirchenväter durch Beda wird vor allem in seinen exegetischen Schriften sehr deutlich.<sup>379</sup> Mary Caroll betonte diesen Einfluss der Kirchenväter in einer Arbeit über die spirituellen Inhalte der Werke Bedas: „*For Bede's actual method of work, the studies of the Fathers are all-important. He never tires of repreating that he is walking in the “footsteps of the Fathers”*“<sup>380</sup>.

Welche Bedeutung Beda verschiedenen früheren Werken zumaß und zu welchen er nachweislich Zugriff hatte, arbeitete Rosalind Love in einem Aufsatz über die Bibliothek Bedas

---

<sup>377</sup> In dem Brief an Theoderich und Theodebert vom Juli 596 CCSL 140, VI, 51 schreibt Gregor, dass er eine direkte Anfrage aus England bekommen habe mit der Bitte um die Christianisierung und er daraufhin Augustin mit den Missionaren losgeschickt hätte: *Atque ideo peruenit ad nos Anglorum gentem ad fidem Christianam Deo miserante desideranter uelle conuerti sed sacerdotes e uicino neglegere et desideria eorum cessare sua adhortatione succendere. Ob hoc igitur Augustinum [...] cum aliis seruis Die illic praeuidimus dirigentum.*, vgl. dazu: RICCI, C., *Gregory's mission to the Barbarians*, S. 48; WOOD, I., *Mission of Augustine*, S. 8; GAMESON, R., *Augustine of Canterbury: context and achievement*, in: *St. Augustine and the conversion of England*, hg. v. DEMS., Stroud 1999, S. 7.

<sup>378</sup> Zur Person, dem Leben und den übrigen, vor allem exegetischen Werken Bedas vgl. zu seinem Leben den Sammelband *The Cambridge companion to Bede*, hg. v. DE GREGORIO, Sc. u.a., Cambridge u.a. 2010, sowie der ältere Band *Famulus Christi. Essays in Commemoration of the Thirteenth Centenary of the Birth of the Venerable Bede*, hg. v. BONNER, G., London 1976. Zum Stil Bedas: PLASSMANN, A., *Beda Venerabilis - Verax Historicus. Bedas Vera lex historiae*, in: Wilhelm Levison (1876-1947). Ein jüdisches Forscherleben, hg. v. BECHER, M., HEN, Y. (Bonner historische Forschungen 63) Siegburg 2010, S. 123-143; Major, T. G., Words, Wit, and Wordplay in the Latin Works of the Venerable Bede (*The journal of medieval Latin* Bd. 22) 2012, S. 185-219; SHANZER, D. R., *Bede's Style: A Neglected Historiographical Model for the Style of the "Historia Ecclesiastica"?*, in: *Source of wisdom: Old English and early medieval Latin studies in honour of Thomas D. Hill*, hg. v. WRIGHT, C. D., Toronto u.a. 2007, S. 329-352; zu seinen Werken: HOUGHTON, J. W., *Bede's exegetical theology: Ideas of the church in the Acts commentaries of St. Bede the Venerable*, University of Notre Dame 1994; MOORHEAD, J., *Bede on the Papacy*, (*The Journal of Ecclesiastical History*. 60) 2009, S. 217-232.

<sup>379</sup> Vgl. LOVE, R., *The library of the Venerable Bede*, S. 618, die den Kommentar des Hohelieds, den Beda verfasste im letzten Teil als eine Zusammenfassung der Kommentare Gregors auf das Buch hin bewertet, unter anderem auch die Erwähnungen in der *Regula Pastoralis*; zur Bedeutung der Exegese für die *Historia Ecclesiastica* vgl. MEYVEART, P., *Bede the Scholar*, in: *Benedict, Gregory, Bede and others*, hg. v. DEMS., London 1977, S. 44f.

<sup>380</sup> CARROLL, M. T., *The Venerable Bede: his spiritual teachings* (Studies in medieval history NS 9) Washington, DC 1946, S. 29.

heraus.<sup>381</sup> Über die Verwendung der Werke Gregors des Großen schreibt sie, dass davon ausgegangen werden kann, dass Beda sehr eng mit dem Großteil vertraut war,<sup>382</sup> im besonderen mit den *Moralia in Hiob*.<sup>383</sup>

Diese Beschäftigung mit den Werken Gregors findet schließlich innerhalb der *Historia* ihren Widerhall in der *Gregorvita*, die Beda im ersten Kapitel des zweiten Buches einbaut. Er beschreibt das Werk und die Inhalte der einzelnen Bücher folgendermaßen: „*Alium quoque librum conposuit egregium, qui uocatur Pastoralis, in quo manifesta luce patefecit, quales ad ecclesiae regimen adsumi, qualiter ipsi rectores uiuere, qua discretion singulas quasque audientium instruere personas, et quanta consideration propriam cotidie debeant fragilitatem pensare.*“<sup>384</sup>

Dass Gregor hier nicht nur den Titel, sondern auch eine grobe Inhaltsangabe der *Regula* nennt und eine Bewertung des Buches vornimmt (*librum egregium*), weist darauf hin, dass er es auch selbst gelesen hat – was auch Wallace-Hadrill und vor ihm Laistner für seine Untersuchung als sicher annahm und für die moralische Bewertung der Könige als Bedas Maßstab ansah.<sup>385</sup>

Beda Venerabilis schrieb die *Historia Ecclesiastica* über 120 Jahre nach dem Beginn der Angelsachsenmission. Er war sehr gut mit den Schriften und dadurch mit dem Denken des Papstes vertraut und baute auf dem Denken der Kirchenväter auch seine eigene Form der exegetischen Kommentare auf, die in der *Historia Ecclesiastica* eine neue Form der Verbindung von Historiographie und Kommentar fanden. Es ging ihm in der Darstellung der englischen Kirchengeschichte darum, eine Erzählung der Heilsgeschichte zu schaffen, die er an der Historiographie der englischen Länder konkret festmachte und illustrierte. Sein Geschichtswerk

---

<sup>381</sup> Vgl. LOVE, R., The library of the Venerable Bede, in: The Cambridge History of the Book in Britain Volume 1: c.400–1100, hg. v. GAMESON, R., Cambridge 2012, S. 606–632; vor ihr arbeitete darüber schon LAISTNER, M.R., The library of the Venerable Bede, in: The intellectual heritage of the Early Middle Ages. Selected essays, hg. DEMS., STARR, Ch. G., Ithaca 1957, S. 117–149.

<sup>382</sup> Vgl. LOVE, R., The library of the Venerable Bede, S. 617 “There can be no mistaking the high regard Bede had for Gregory the Great and his writings, of which he seems to have known the majority”.

<sup>383</sup> Vgl. Ebd., S. 613 “[...] fragment of Gregory the Great’s *Moralia in Job*, written in a hand very similar to that of the *Codex Amiatinus*. Bede’s writings betray his profound familiarity with Gregory’s works and he can be found citing the *Moralia*, often extensively, in at least fourteen of his own works”.

<sup>384</sup> HE II, 1.

<sup>385</sup> Vgl. WALLACE-HADRILL, J.M., Gregory of Tours and Bede, S. 38 „Bede knew the teaching of Gregory the Great, and among much else had read the *Liber Regulæ Pastoralis* — that most sensitive investigation of the nature of rule, specifically of a bishop but in fact of rule of any kind. In consequence, Bede has a view of the moral basis of rule and the equipment necessary for its exercise that affected the way he looked at kings“. Er führte sogar die spätere Übersetzung der *Regula* ins Altenglische am Hof König Alfreds X. auf diese Verbindung zurück, vgl. Ebd., S. 41: „King Alfred was later to translate Bede’s History, and perhaps because of Bede’s words there he also translated Gregory’s *Cura pastoralis*.; Laistner, M. L.W., The Library of the Venerable Bede, in: The Intellectual heritage of the early middle ages, S. 129: “His library was stocked with all Gregory’s genuine works except the Letters. There are innumerable quotations in Bede from the *Moralia*, the *Himilies* in *Ezekiel* and on the *Gospels*, and the *Regula Pastoralis* [...]”.

ist in erster Linie eine Beschreibung der Christianisierung des Landes, als eine Form der Aufklärung der unwissenden Völker zur Klarheit des Christentums, wie Gregor es an in einem Brief an den Frankenkönig Childebert formuliert: „*Denn wie der Schein einer großen Lampe in der Finsternis dichter Nacht mit lichter Helle erglänzt, so glänzt und leuchtet auch die Helligkeit Eures Glaubens in Mitte des finstern Irrglaubens anderer Völker.*“<sup>386</sup>

## 9. Begriffsanalyse: Bedas Historia ecclesiastica

### 9.1. Imperium

Die Verwendung von *imperium* in Bedas englischer Kirchengeschichte wurde schon in der älteren Forschung im Kontext der Zusammensetzung der englischen Herrschaftsgebiete ausgiebig untersucht.<sup>387</sup> In der neuen Forschung bieten vor allem die Monographie von Nicholas Higham, „*An English Empire*“<sup>388</sup>, der Aufsatz Stephen Fannings über „*Bede, imperium and the Bratwaldas*“<sup>389</sup> und die Arbeit Kleinschmidts über „*Migration und Identität*“<sup>390</sup> ausführliche Diskussionen zu dem Thema.

Letzterer trennt dabei den Imperiumsbegriff auf, zwischen dem römischen Imperium und dem Verständnis von Imperium auf der Insel. Der römische Titel, so Kleinschmidt, spielt für Beda bei der Beschreibung der englischen Könige nur insofern eine Rolle, als das mit dem Christentum der Anspruch einer Herrschaft gekommen ist, die christlichen Reiche im Sinne des katholischen Einheitsgedankens miteinander zu verbinden.<sup>391</sup>

---

<sup>386</sup> An den Frankenkönig Childebert, CSSL 140, Ep. VI, 6, S: 373f: *Sicut enim magnae lampadis splendour in taetrae noctis obscuritate luminis sui claritate fulgescit, ita fidei uestrae claritas inter aliarum gentium obscuram perfidiam rutilat ac coruscat.*

<sup>387</sup> Vgl. in der älteren Forschung der deutschen Mediävistik den Streit zwischen STENGEL, E., *Imperator und Imperium bei den Angelsachsen*, in: DERS.; Abhandlungen und Untersuchungen zur Geschichte des Kaisergedankens im Mittelalter, Köln – Graz 1965, S. 287-336, ERDMANN, C., „*Die nichtrömische Kaiseridee*“, in: DERS., *Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters*, Berlin 1951, S. 1-51 und DRÖGEREIT, R., *Kaiseridee und Kaisertitel bei den Angelsachsen*, in: ZRG, Germ. Abt. 59 (1952), S. 24-73 über die These inwiefern man von einem angelsächsischen Kaisertum sprechen kann und welche Rolle Beda dabei spielte. Er legt auf S. 24-34 einen sehr ausführlichen Forschungsstand der älteren Forschung dar und kommt nach nochmaliger Durchsicht der Quellen zu dem Ergebnis, dass von einem angelsächsischen Kaisertum nicht gesprochen werden kann, vgl. Ebd., S. 72f. Gegenüber Stengel und Erdmann, die *imperium* sehr stark einem Reichsgedanken zuordnen, betont Drögereit und nach ihm auch VOLLRATH-REICHELT, H., *Königsgedanke und Königtum bei den Angelsachsen*, Köln – Wien 1971, v.a. S. 79f-88, dass Beda den Begriff im politischen Bereich vor allem im Sinne von Befehlsgewalt oder Herrscher gewalt deutete.

<sup>388</sup> Vgl. HIGHAM, N., *An English empire. Bede and the early Anglo-Saxon kings*, Manchester 1995.

<sup>389</sup> Vgl. FANNING, S., *Bede, imperium and the Bratwaldas*, (Speculum 66) 1991, S. 1-2.

<sup>390</sup> Vgl. KLEINSCHMIDT, H. *Migration und Identität, Studien zu den Beziehungen zwischen dem Kontinent und Britannien vom 5. Bis zum 8. Jahrhundert*, Ostfildern 2009.

<sup>391</sup> Vgl. Ebd., S. 326 spricht in diesem Zusammenhang jedoch immer von den „kontinentalen Migranten“.

In der Tat zeigt die Analyse der Verwendung des *imperium* – Begriffs in der englischen Kirchengeschichte Bedas eine Zweiteilung: Von den insgesamt 40 Mal in denen der Begriff verwendet wird, meint Beda damit 17 Mal das Römische Reich,<sup>392</sup> zweimal verwendet er *imperium* im Sinne von Befehl und die restlichen 21 Male werden verschiedene Reiche auf britischem Boden als *imperium* bezeichnet.

Das erste Mal, als er *imperium* nicht im Sinne des Römischen Reiches verwendet, tut er dies in einem viel interpretierten Absatz im 5. Kapitel des zweiten Buches. Beda beschreibt die Herrschaft König Aethelberhts, indem er davon spricht, dass dieser zwar als dritter König über die Provinzen südlich des Umber geherrscht habe, aber als erster in das *regnum coeleste* eingegangen sei. Bei dieser Darstellung verwendet Gregor auch das Verb „*imperare*“ für die Herrschaft Aethelberhts. Der Nächste Satz enthält die berühmte Auflistung englischer Herrscher. Er beginnt: „*Nam primus imperium huiusmodi Aelli rex Australium Saxonum[...]*“<sup>393</sup> und folgt mit der Aufzählung und Kurzbeschreibung der Herrscher bis zu König Oswiu. Auch wenn er das von ihnen regierte Gebiet als *imperium* bezeichnet, nennt er die Könige immer *rex* und schreibt auch dazu, über welches Gebiet sie ursprünglich Könige waren.<sup>394</sup> Der Herrschaftsbereich wird vorher definiert als: „*gentis Anglorum cunctis australibus eorum prouinciis, quae Humbrae fluuio et contiguis ei terminis sequestrantur a borealibus*“<sup>395</sup>, es werden also von den Imperiumsträgern mehrere Völker beherrscht.

Die Frage, die sich für die Forschung aus dieser Verwendung von *imperium* ergeben hat, ist, inwiefern Beda hier von einer einheitlichen, übergeordneten Herrschaftsform spricht, die ähnlich dem römischen Imperiumsgedanken verstanden werden kann.<sup>396</sup>

Dass die Herrscher bei Beda nie als *imperator* bezeichnet werden, sondern stets als *rex* ist vermutlich darauf zurückzuführen, dass dieser Titel dem römischen Kaiser aus Bedas Sicht eindeutig zugeordnet war, wie sich auch aus der Verwendung bezüglich der von Beda erwähnten römischen Kaiser ergibt.<sup>397</sup> Begrifflich steht im Kontext einer überregionalen

---

<sup>392</sup> Vgl. HE I, 3, 5, 6, 9, 11, 13, 17, 21, 23, 25; HE II, 4; HE V, 24.

<sup>393</sup> HE II, 5.

<sup>394</sup> Vlg. KLEINSCHMIDT, H., Migration und Identität, S. 328.

<sup>395</sup> HE II, 5.

<sup>396</sup> Vgl. dazu FANNING, S. Bede, *imperium and the Bretwaldas*, S. 1.

<sup>397</sup> Vgl. KLEINSCHMIDT, H., Migration und Identität, S. 326 begründet die Terminologie Bedas hinsichtlich des Imperiums in den Vorgaben, die durch die Enzyklopädie Isidor von Sevillas gängig waren. Er schreibt: „Isidors Terminologie gab vor, dass Herrscher, die über reges herrschten, nicht selbst den Titel *rex* zuerkannt erhalten konnten. Isidors Terminologie gab vor dem Hintergrund der römischen Herrschaftstradition die Bezeichnung *imperator* für solche Träger von Oberherrschaft vor“. Dass die Festlegungen Isidors für die Unterscheidung von *regnum* und *imperium* auch bei Beda einflussreich waren, scheint eingehend, da Beda die Schriften Isidors wohl gut kannte, vgl. LOVE, R. The library oft he Venerable Bede, in: The Cambridge History of the Book in Britain Volume 1: c.400–1100, hg. v. GAMESON, R., Cambridge 2005, S. 612f. Dennoch übersieht Kleinschmidt, dass Beda zwar von *imperium* spricht, wenn er von englischen Territorien spricht, aber an keiner Stelle einen der

Regierung ein anderer Begriff im Mittelpunkt: die von einigen Versionen der Angelsächsischen Chronik als ‚Bretwalda‘ bezeichneten Imperiumsträger.<sup>398</sup> Welche konkrete historische Bedeutung dieser spezielle englische Titel des mehr oder weniger als ‚overlord‘ hegemonial regierenden Königs hatte, ist in der Forschung nach wie vor umstritten.<sup>399</sup>

Besonders interessant ist die Frage, wie sich diese Strukturen durch die Christianisierung verändert haben, vor allem hinsichtlich des Einheitsdenkens. Plassmann spricht von einem Einheitsgefühl der Angelsachsen, welches sich vor der Christianisierung vor allem gegen die christlich-keltische Welt gerichtet hat, wodurch von einer Identitätsbildung durch Angrenzung gesprochen werden kann.<sup>400</sup> Der Bericht Bedas über die Bekehrung König Athelberhts wurde ähnlich gedeutet, da das lange Zögern des Königs mit der politischen Abgrenzung von den merowingischen Herrschern begründet wurde.<sup>401</sup>

Nach Annahme des Christentums wurde der christliche Kult zu einer Grundlage gemeinsamer Identität, die wiederum eine Annäherung der Königreiche implizierte.<sup>402</sup> Beda beschreibt diese Gemeinschaftsbildung als ein direkt mit dem Christentum einhergehendes Moment.

Dieser Gedanke der Einheit durch und in dem christlichen Glauben war eindeutig sehr stark durch den römisch-päpstlichen Einfluss vorgeprägt. Wie oben ausgeführt wurde, verweist

---

Könige als *imperator* bezeichnet, sondern immer nur von dem *rex* spricht, der über das *imperium* herrscht, vgl. HE II, 5. Den Titel *imperator* verwendet er in der Historia elf Mal, jedoch immer als Titel des römischen Kaisers, vgl. HE I, 3 *Claudius imperator*, HE I, 6 *Diocletianus XXXIII ab Augusto imperator*, I, 8 *Hic Constantinus filium ex concubina Helena creatum imperatorem Galliarum reliquit, quod Constantinus in Britannia creatus imperator* (bei dieser Aussage bezieht Beda sich auf die Eutropius, Breviarum X, 2); I, 9 *Maximus [...] in Britannia inuitus propemodum ab exercitu imperator creatus*; I, 32 *Sic etenim Constantinus quondam piissimus imperator Romanam [...] II, 1, piissimo imperatore Tiberio Constantino, imperatorum Mauricii et Focatis; IV, 2 *Hadrianum autem Ebrinus retinuit, quoniam suspicabatur eum habere aliquam legationem imperatoris ad Britanniae reges [...] V, 16 *Constantinus imperator*; V, 21 *tempus Theodosio imperatori*; V, 24 *Seuerus imperator*; vgl. zum Einfluss der römischen Verwendung auch WOOLF, A., Community, Identity and kingship in Early England, S. 108.**

<sup>398</sup> Vgl. PLASSMANN, A., *Origo gentis*, S. 57.

<sup>399</sup> Einigkeit herrscht in der Forschung vor allem darin, dass es sich dabei nicht um ein festes Amt gehandelt hat, sondern um eine sehr stark an die Person geknüpfte Funktion, vgl. WORMLAND, P., Bede, Bretwaldas, S. 115-117, RICCI, C. *Gregory's mission to the Barbarians*, S. 48. danach auch BAXTER, S., *Early Medieval Studies in Memory of Patrick Wormald*, S. 83f., FANNING, Bede, *imperium*, S. 1, HIGHAM, N., *An English empire*, S. 48ff., verbinden die Funktion des „Bretwalda“ mit der eines machtvollen „overlords“, während VOLLRATH, Königsgedanke, S. 119-121 und PADBERG, v., L., *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*, Stuttgart 2002, S. 75 in dem Begriff einen vorrangig einen militärisch begründeten Vorsitz eines Königs gegenüber den anderen sehen, der vor allem im Falle eines Außenangriffs zur Geltung kam. Noch weniger konkret bewerten KIRBY, English Kings, S. 53f. und KEYNES, S. Raedwald the Bretwalda, in: *Voyage to the Otherworld: The Legacy of Sutton Hoo*, hg. v. KENDALL, C.B., WELLS, P.S., Minneapolis 1992, S. 103-124 die Position. Gegen die Argumentation HIGHAMS, *An English empire*, S. 53f. und DERS.; Medieval ‚overkingship‘ in Wales, (Welsh History Review 16, 2) 1992, S. 158 f., der den Bretwalda als einen militärisch erfolgreichen Overlord bewertet, wendete sich zuletzt PLASSMANN, A. *Origo gentis*, S. 57, FN 121, die eine derartige Bewertung nicht in den Quellen begründet sieht.

<sup>400</sup> Vgl. PLASSMANN, A., *Origo gentis*, S. 58.

<sup>401</sup> Vgl. WALLACE-HADRILL, J.M., *Early Germanic Kingship*, S. 29, 45; KENT G. H., *Holy Kings*, §7.

<sup>402</sup> Vgl. PLASSMANN, A., *Origo gentis*, S. 59.

Gregor der Große immer wieder auf den Gedanken der *unitas* als gemeinschaftsbildendes Moment einer christlichen Gesellschaft, aus der sich auch der Auftrag der Mission sich ergibt.<sup>403</sup>

Ein weiterer terminologischer Aspekt hinsichtlich des Einheitsdenkens findet sich in der Bezeichnung der Angelsachsen als *gens Anglorum*, in der Beda die verschiedenen Einzelkönigreiche zusammenfasst.<sup>404</sup> Diese Verallgemeinerung des Begriffs wurde zum einen auf den Lokalpatriotismus des northumbrischen Mönchs zurückgeführt,<sup>405</sup> zum anderen weist Plassmann jedoch darauf hin, dass auch Gregor der Große erstmals den Begriff der „Angeln“ verallgemeinernd für die Angelsachsen gebrauchte – ausgehend von der berühmten Geschichte der drei „Angeln“ auf dem Sklavenmarkt.<sup>406</sup> Die Bedeutung die Gregor der Große in dieser Erzählung der Benennung gibt, bewertet Plassmann, wie auch vor ihr Goffart als maßgebliches Argument für Beda, diesen als allgemeine Bezeichnung zu verwenden.<sup>407</sup>

Für die genauere Betrachtung bietet sich ein kurzer Blick auf die Verwendung von *imperium* im Zusammenhang mit einzelnen Königen an: In der erwähnten Passage in II, 5 tritt der Begriff ein zweites Mal auf, im Kontext der Erwähnung König Edwins. Beda lobt seine militärischen Fähigkeiten, mit denen er „*Anglorum subiecit imperio*“<sup>408</sup>. Hier wird durch den Kontext sehr deutlich, dass mit der Überlegenheit Edwins vor allem dessen militärische Fähigkeiten gemeint waren. Im Zusammenhang mit der Herrschaft Aethelberhts tritt der Begriff in der Beschreibung der Herrschaftsübernahme seines Nachfolgers Eadbald auf. Dieser wandte sich wieder vom Christentum ab und führte sein Reich, so Beda, wieder in die alten Verbrechen zurück. Die Bezeichnung *imperium* tritt hier auf, wenn Gregor von der guten Regierung seiner Vorfahren spricht: „*sub imperio sui parentis*“<sup>409</sup>, die er wieder zerstört. *Imperium* wird hier daher nicht im Sinne eines Herrschaftsgebiets, sondern einer Herrschaft, oder allgemeiner einer Befehlsgewalt verwendet.

Interessant für die vorliegende Fragestellung ist die nächste Verwendung von *imperium*: im neunten Kapitel des zweiten Buchs, das Beda mit der Erzählung von der Christianisierung

---

<sup>403</sup> S. Kap. 4, S. X, vgl. Vgl. STRAW, C. Perfection in Imperfection, S. 35.

<sup>404</sup> Vgl. PLASSMANN, A., origo gens, S. 71.

<sup>405</sup> Vgl. GOFFART, W., Narrators, S. 251f.

<sup>406</sup> S. Kap. 8.2., vgl. HE II, 1: *Rursus ergo interrogauit, quod esset uocabulum gentis illius. Responsum est, quod Angli uocarentur. At ille: 'Bene,' inquit; 'nam et angelicam habent faciem, et tales angelorum in caelis decet esse coheredes. Quod habet nomen ipsa prouincia, de qua isti sunt adlati?'*, vgl. PLASSMANN, A., Origo gentis, S. 69f, die Geschichte übernimmt Beda aus der Erzählung des unbekannten Autors der Gregorvita aus Withby, vgl. FLETCHER, R., The Barbarian Conversion, S. 112f.

<sup>407</sup> Vlg. Ebd., S. 70; GOFFART, W., Narrators, S. 250f.

<sup>408</sup> HE II, 5.

<sup>409</sup> HE II, 5.

Northumbriens beginnt, wird über die Konversion Edwins zusammenfassend gesagt: *Cui uidelicet regi, in auspicium suscipienda fidei et regni caelstis, potestas etiam terreni creuerat imperii.*<sup>410</sup> Terminologisch ist die Verwendung der Begriffe von *regnum* und *imperium* hier besonders spannend, weil sie mit den Attributen der himmlischen Reiche und der irdischen Reiche verknüpft wird. Damit wird die politische Komponente des Wortes *imperium* gegenüber der geistlichen Bedeutung von *regnum* durch diese Gegenüberstellung unterstrichen. Ein ähnlich vergleichender Gebrauch der beiden Begriffe von „Reich“ und „Herrschaft“ findet sich im letzten Buch der Historia. Beda beschreibt hier, wie König Caedwalla zu einer Wallfahrt nach Rom aufbricht, *relicto imperio propter Dominum regnumque perpetuum*. Caedwalla gibt die irdische Herrschaft auf (*relinquere*), um das himmlische Reich zu erlangen. Beda bewertet auch diesen Weg, der wie bei Edwin, über die weltliche Herrschaft die himmlische erlangt positiv, weil durch den Umgang mit dem *imperium* beide als Ziel das *regnum* Gottes haben. In mehreren Fällen wird *imperium* im Zusammenhang verschiedener Eroberungen, Unterwerfungen und Herrschaftserweiterungen genannt.<sup>411</sup> In diesen Fällen verwendet Beda das Wort in seiner Bedeutung eines Herrschaftsbereichs. Die daneben am häufigsten vorkommende Verwendung findet sich im Kontext der Bedeutung als Herrschaft eines bestimmten Königs, etwa wenn Beda Datierungen nach Herrschaftsjahren vornimmt, oder über die Übergabe der Herrschaft an einen Nachfolger spricht.<sup>412</sup>

Imperium im Sinne von (göttlicher) Gewalt tritt im 13. Kapitel des dritten Buches im Kontext einer Wundererzählung König Oswalds auf. Beda legt dem wundersam Geheilten dabei in den Mund: „*Inest autem animo, si mihi pietas superna aliqua uiuendi spatia donauerit, uitiosos mores corrigere, atque ad imperium diuinae uoluntatis totam ex integro mentem uitamque transferre.*“<sup>413</sup> Hier tritt die Bedeutung von *imperium* im Sinne von Macht und Befehl in den Vordergrund. Diese Bedeutung findet sich noch ein zweites Mal, nämlich im ersten Buch, wenn Beda von einem Exorzismus berichtet: „[...] qui imperio sacerdotum dum ab obsessis corporibus detruduntur [...].“ Auch hier geht die Macht, der Befehl wieder indirekt von

---

<sup>410</sup> Vgl. HE II, 9.

<sup>411</sup> HE I, 15 [...] *fines imperii tetenderat.*; II, 9 *Quin et Meuanias insulas, sicut et supra docuimus, imperio subiugauit Anglorum*; II, 10 [...] *cui etiam summitates imperii rerumque potestates submissae sunt.*; II, 14 [...] *id est ad finem usque imperii regis illius*; IV, 3 [...] *quousque rex Osuiu imperium protendere poterat.*; IV, 12 [...] *quae tunc temporis Anglorum erat imperio subiecta.*

<sup>412</sup> HE II, 16 [...] *Tanta autem eo tempore pax in Britannia, quaquauersum imperium regis Aeduini peruererat [...]*; IV, 12 [...] *Caedwalla suscepit imperium qui est annus imperii regis Ecgfridi*; V, 7 [...] *qui cum XXXVII annis imperium tenuisset gentis illius.*; V, 18 [...] *cui succedens in imperium filius suus Osred.*; V, 19 Anno autem imperii Osredi IIIo, *Coinred*, qui regno Merciorum nobilissime tempore aliquanto praefuerat; V, 24 *Aedilredo fratri reliquit imperium.*

<sup>413</sup> HE III, 13.

Christus aus, wenn auch in diesem Fall durch das Wirken der Priester. Eine ähnliche Erwähnung findet sich auch im 25. und 27. Kapitel des vierten Buchs, indem *imperium* wieder als Macht und Befehl eines Geistlichen verstanden wird, hier derjenigen Cuthberts, des Bischofs von Lindisfarne. Hier geht es jedoch nicht um die Macht der Geistervertreibung von der Beda spricht, sondern um die Predigt und die geistliche Leitung die die Menschen durch den Befehl (nach Spitzbart auf sein Geheiß)<sup>414</sup> vom Priester annehmen.<sup>415</sup>

Hinsichtlich der Verwendung von *imperium* in Bedas Kirchengeschichte, kann festgehalten werden, dass er zum einen eine strikte Trennung zwischen dem römischen Imperium und der Bezeichnung für englische Herrschaftsbereiche zieht<sup>416</sup> und sich zum anderen, im Sinne der englischen Könige, auf über mehrere Reiche gestellte Herrscher bezieht, wenn er den Begriff *imperium* verwendet. Die konkreten, weltlichen *imperii* werden vereinzelt dem *regnum coeleste* entgegengestellt, wodurch der Unterschied zwischen beiden unterstrichen wird.

Neben dieser Bedeutungsebene eines konkreten Herrschaftsgebietes, die sich auch in der Nennung von Erweiterungen oder dynastischen Wechseln wiederfinden lässt, benutzt Beda das Wort auch im Sinne von Befehl oder Anweisung. In diesem Kontext tritt es dreimal in der Historia auf, immer als Anweisung Gottes oder eines Geistlichen.

## 9.2. Regimen

Für die Regula Pastoralis ist *regimen* einer der bedeutungsvollsten Begriffe hinsichtlich der Bezeichnungen von Amt, Herrschaft und Machtausübung. Vor allem wenn es darum geht, wie jemand zu einem Amt kommt und wenn Gregor über das Amt selbst spricht, verwendet er dieses Wort. Wie in der Begriffsanalyse der Regula schon festgestellt wurde, benutzt er diesen Begriff in technisch-nüchterner Weise und erhält dadurch die Freiheit des Wortes, welches nicht zusätzlich vorgibt wovon und wofür das *regimen* geführt wird.<sup>417</sup>

Beda dagegen benutzt den Ausdruck verhältnismäßig selten. Abgesehen von der Erwähnung der Regula Pastoralis selbst, in der er die Titel der einzelnen Bücher wörtlich übernimmt, kommt *regimen* in der Historia ecclesiastica nur sieben Mal vor.<sup>418</sup>

Der biographisch stark von römischen Verwaltungsstrukturen beeinflusste Gregor verwendet regminen, dessen ursprüngliche Bedeutung eine „gewisse Geschmeidigkeit“ enthält, fast

<sup>414</sup> Vgl. SPITZBART, G., Beda der Ehrwürdige, S. 413.

<sup>415</sup> HE IV 25 (27) *Erat quippe moris eo tempore populis Anglorum, ut ueniente in uillam clericu uel presbytero, cuncti ad eius imperium uerbum audituri confluarent [...];* HE IV, 27 (29) *Nosti enim, quia ad tui oris imperium semper uiuere studui [...].*

<sup>416</sup> Vgl. PLASSMANN, A., *Origo gentis*, S. 67.

<sup>417</sup> Vgl. Kap. 4.2., S. X.; KÖLML, W., *Regimen Christianum*, S. 6.

<sup>418</sup> HE I, 32; HE II, 16; HE IV, 6, 12, 21; HE V, 19, 20.

selbstverständlich häufiger, als der englische Mönch.<sup>419</sup> Während Gregor das breite Deutungsspektrum des Wortes in seiner *Regula* ausschöpft, benutzt Beda das Wort immer nur im spezifischen Kontext kirchlicher Leitungsämter. Ob dies als natürliche Interpretation von Beda, der die *Regula* eindeutig als Anleitung für kirchliche Ämter interpretierte<sup>420</sup> so von Gregors Werken übernommen worden ist, kann anhand einer kurzen Betrachtung der Verwendung untersucht werden.

Das erste Mal taucht der Begriff im 32. Kapitel des ersten Buches, als Zitat im Brief Gregors an König Aethelberht auf. Interessant ist hierbei, dass Gregor in diesem ersten Satz des Briefes, zwar über Ämter im allgemeinen spricht, jedoch hier, mit dem König als Adressaten, eindeutig auch weltliche Ämter meint, wenn er sagt, „*Propter hoc omnipotens Deus bonos quosque ad populorum regimina perducit, ut per eos omnibus, quibus praelati fuerint, dona suae pictatis inpendat.*“<sup>421</sup> Abgesehen davon, dass dieser Satz quasi eine Kurzversion des oben erarbeiteten Herrschaftsbildes Gregors ist, ist die Verwendung von *regimen* in diesem Kontext interessant, da das Wort in dieser Weise in der *Regula* nicht auftaucht. Dennoch steht hier sowohl die allgemeine Bedeutung von *regimen*, als auch der klare Bezug des *regimen* auf die Leitung des *populus* zu Gott in klarer Kontinuität zu seinem Gebrauch in der *Regula Pastoralis*.

Auch die zweite Verwendung von *regimen* in der englischen Kirchengeschichte bezieht sich auf die *Regula Pastoralis*. Beda erwähnt dieses Werk und beschreibt den Inhalt des zweiten Buches „*in quo manifesta luce patefecit, quales ad ecclesiae regimen adsumi*“<sup>422</sup>. Dass er hier den Begriff *regimen* verwendet ist nicht weiter verwunderlich, da wie oben erwähnt Gregor selbst *regimen* in diesem Buch verwendet, wenn er von der Erlangung des Amtes spricht.<sup>423</sup> Die ersten beiden Verwendungen von *regimen* sind also beide Male Zitate Gregors des Großen. Das nächste Mal, taucht der Begriff im zweiten Buch im Zusammenhang mit dem Episkopat eines Bischofs von Dunwich auf, der unter König Sigheberts Bischof war. Beda lobt die Missionstätigkeit des Bischofs, die er als „*eidem prouinciae pontificali regimine praeesse*“<sup>424</sup>

<sup>419</sup> Wilhelm Kölmel betonte in seiner Monographie zum *Regimen Christianum*, Weg und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltenverständnisses (8.-14. Jahrhundert), Berlin 1970, S. 6 zum einen die Herkunft der Wortverwendung, die sich in der noch stark römisch-antiken Prägung begründet, und zum anderen die lenkende Funktion, die in der Bedeutung von *regimen* besonders im Gegensatz zu *potestas* oder *auctoritas* hervorzuheben ist.

<sup>420</sup> Vgl. HE II, 1, *Alium quoque librum composuit egregium, qui vocatur Pastoralis, in quo manifesta luce patefecit, quales ad ecclesiae regimen adsumi, qualiter ipsi rectores uiuere, qua discretione singulas quasque audientium instruere personas, et quanta consideratione propriam cotidie debeat fragilitatem pensare.*

<sup>421</sup> Vgl. HE I, 34: „Der allmächtige Gott bringt deshalb Gute zur Herrschaft über die Völker, um durch sie allen, über die sie gestellt wurden, die Gaben seiner Liebe zu schenken.“, übers. n. SPITZBART, Beda, S. 115.

<sup>422</sup> HE II, 1.

<sup>423</sup> Vgl. Kap. 3.2.3.

<sup>424</sup> HE II, 15.

beschreibt. Spitzbart übersetzt das mit „*als bischöflicher Leiter an der Spitze des Landes stehen*“<sup>425</sup>. Beda verwendet für das Amt des Bischofs sowohl *pontifex*, wie auch *episcopus*.<sup>426</sup> Es ist in jedem Fall das vorstehende geistliche Amt gemeint.

Erst im vierten Buch taucht der Begriff wieder auf; im 12. Kapitel in einem ganz ähnlichen Zusammenhang als beim letzteren. Beda verwendet es hier in einer kurzen Beschreibung des Bischofs Eadhead, der auch nach seiner Vertreibung aus Lindsey „*in illarum prouinciarum regimine permanxit*“<sup>427</sup>. Auch hier geht es also wieder um eine bischöfliche Leitung.

Im 21. Kapitel des vierten Buches, geht es um das „*regimen monasterii*“, also um eine äbtliche Leitung, genauer hier um die Leitung des Frauenklosters Hartlepool. Es handelt sich hier daher um ein geistliches, spezifisch monastisches Leitungsamt.

Auch im fünften Buch taucht *regimen* noch zweimal auf, beide Male wiederum als Bezeichnung des Abt-Amtes.<sup>428</sup>

Beide Auffälligkeiten zusammenführend - den direkten Bezug der beiden ersten Erwähnungen von *regimen* zu Gregor dem Großen und der Pastoralregel, sowie den eindeutigen Bezug von *regimen* auf ein kirchliches Amt - kann festgehalten werden, dass Beda die Verwendung des Wortes bei Gregor übernimmt und auf die geistliche Leitung eines kirchlichen Amtes bezieht.

### 9.3. *Potestas*

Die Verwendung, bzw. die Bewertung von *potestas* in der *Regula Pastoralis* ist ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis Gregors von Macht und Herrschaft allgemein. Beda verwendet das Wort überraschenderweise wesentlich seltener als Gregor: nur 14 Mal findet sich der Begriff in der Englischen Kirchengeschichte. Die vier direkten Zitate, die *potestas* enthalten, wovon zwei aus dem Neuen Testament,<sup>429</sup> eines aus der *Vita Wilfridi* des Eddius<sup>430</sup> und eines aus Constantius‘ *Vita Germani*<sup>431</sup> stammen, sollen nicht weiter untersucht werden. Zweimal verwendet Papst Bonifaz in einem von Beda übernommenen Brief den Begriff *potestas*: einmal

<sup>425</sup> Vgl. SPITZBART, G., Beda, S. 189.; etwas genauer, bzw. vorsichtiger wäre evtl. die Übersetzung mit: der diesen Provinzen als Bischof vorstand.

<sup>426</sup> Auf eine genauere Analyse der Verwendung kann hier leider nicht weiter eingegangen werden.

<sup>427</sup> HE IV, 12.

<sup>428</sup> Vgl. HE V, 19 *sub regimine Cudualdi abbatis*; HE V, 20: *qui monasterio ipsius in regimine successit*.

<sup>429</sup> HE IV, 3, *in potestate magna et maiestate* nach Luk, 21, 77, wird hier im Kontext der Wiederkunft Christi erwähnt und Apg. 26,18 *de potestate Satanae ad fidem Christi [...] conuertit* im Kontext der Missionierung der Heiden.

<sup>430</sup> HE V, 19, n. Eddius, *Vita Wilfridi* 53, (Ed. Levison, S. 248) *Uilfridus Deo amabilis episcopus Eboracae ciuitatis, apostolicam sedem de sua causa appellans, et ab hac potestate de certis incertisque rebus absolutus.*

<sup>431</sup> HE I, 18, n. Constantius von Lyon, *Vita Germani*, 15, (Ed. Levison, MGH Script. Rer. 7, Hanover and Leipzig, 1920. 261f: *Tum subito quidam tribuniciae potestatis cum coniuge procedit in medium, filiam x annorum caecam curandam sacerdotibus offerens, quam illi aduersariis offeri praeceperunt.*

in der Beschreibung der Allmacht Gottes „*cui etiam summitates imperii rerumque potestates submissae sunt*“<sup>432</sup> und im gleichen Kapitel etwas später, wenn er von der gegenteiligen Macht, der „*potestas (nequitias) diabolicae*“ spricht, welcher die Menschen durch Christus entrissen werden.<sup>433</sup> Abgeleitet von der göttlichen Macht spricht Beda von *potestas*, wenn er dem Bischof Mellitus zuspricht, dass dieser durch „*crebris orationibus uel exhortationibus*“ in einem gefährlichen Brand, die „*tempestates potestatum aeriarum a sua suorumque [...] repellere*“<sup>434</sup> konnte.

Die sieben übrigen, von Beda selbst eingebauten Verwendungen von *potestas* sind inhaltlich nochmals in eine Verwendung im Kontext der Darstellung königlicher und päpstlicher *potestas* zu unterteilen.

Im achtzehnten Kapitel des zweiten Buches geht es um das Recht, den neuen Erzbischof von Canterbury zu weihen. Um den anstrengenden Weg über Rom zu vermeiden,<sup>435</sup> übergibt Papst Honorius im Falle des Todes eines Erzbischofs den *consors eiusdem gradus habeat*, also einem Mitbischof, die *potestas alterum ordinandi*.<sup>436</sup> Die *potestas* um die es hier geht, ist die Fähigkeit zur Einsetzung eines Erzbischofes. Im Kontext der Beschreibung geht es auch um die Weitergabe des Palliums, an der sich diese liturgisch manifestiert.<sup>437</sup>

Es wird hier also vom Papst ein Teil der päpstlichen *potestas* an andere Bischöfe übergeben, bzw. verliehen.

Eine zweite Erwähnung päpstlicher *potestas* ist im 25. Kapitel des dritten Buches zu finden. Hier geht um den für Beda außerordentlich entscheidenden Streit in der Frage nach der richtigen Osterfestberechnung.<sup>438</sup> Beda beschreibt hier eine Diskussion zwischen dem irischen Priester Colman und dem Priester Wilfrid, ein Schüler des Bischofs Agilbert. Während ersterer, berufend auf den Missionar Columba die irische Weise der Osterfestberechnung vertrat,

---

<sup>432</sup> HE II, 10.

<sup>433</sup> Ebd.

<sup>434</sup> HE II, 7.

<sup>435</sup> HE, II, 18: *ne sit necesse ad Romanam usque ciuitatem per tam prolixa terrarum et maris spatia pro ordinando archiepiscopo sempore fatigari.*

<sup>436</sup> HE II, 18.

<sup>437</sup> Beda spricht im unmittelbaren Kontext davon, wie Papst Honorius dem neu geweihten Bischof Paulinus das Pallium schickt, es ist also davon auszugehen, dass es sich nicht um das Recht der Bischofsweihe, sondern die Übertragung der Würde eines archiepiscopus in Form der Übergabe des Palliums handelt.

<sup>438</sup> Auf diese wichtige Thematik bei Beda kann hier leider nicht weiter eingegangen werden. Vgl. dazu DAILEY, E. T., To Choose One Easter from Three: Oswiu's Decision and the Northumbrian Synod of ad 664, (Peritia 26) 2015, S. 47-64, der auch genauer auf die verschiedenen Positionen innerhalb der beiden Fraktionen eingeht und die Rolle König Oswius dabei bewertet; und TWOMEY, C., Kings as Catechumens: Royal Conversion Narratives and Easter in Bede's *Historia ecclesiastica*, in: The Haskins Society journal 25, 2013, S. 1-18; OHASHI, Masako, Theory and history: an interpretation of the Paschal controversy in Bede's "Historia ecclesiastica", in: Béde le vénérable entre tradition et postérité, hg. v. LEBECQ, Stéphane, (Centre de Recherche sur l'Histoire de l'Europe du Nord-Ouest 34) Villeneuve d'Ascq 2005, S. 177-185.

erläutert Wilfried die römische Berechnung – welche indirekt Bedas Argumentation ist, die auch von päpstlicher Seite vorgegeben wurde. Nach dem Austausch der verschiedenen Positionen von beiden Seiten, bringt Wilfried sein stärkstes Argument am Ende, nämlich das Christuswort, durch das Petrus als Papst eingesetzt wurde.<sup>439</sup> Beda lässt den römischen Priester in diesem Kontext fragen: „*Habetis [...] uos proferre aliquid tantae potestatis uestro Columbae datum?*“<sup>440</sup> Die *potestas*, welche hier gemeint ist, ist die von Christus an Petrus übergebene *potestas*, die dessen Nachfolger übernommen haben. Im Vergleich mit Columba ist diese Autorität schließlich das ausschlaggebende Argument für die Entscheidung zur römischen Rechnungsweise.

In beiden Stellen geht es um die Übergabe von *potestas*, im ersten Fall um die Übergabe päpstlicher *potestas* an einen Bischof und im zweiten Fall um die Übergabe göttlicher *potestas* an Petrus, bzw. folgend die Päpste.<sup>441</sup> Das macht deutlich, dass Beda in diesem Kontext *potestas* in Fragen der Rechtmäßigkeit einsetzt.

Schließlich findet sich bei Beda an fünf Stellen auch die Erwähnung weltlicher, genauer königlicher *potestas*.

In unbestimmter Form tritt der Begriff in einer Beschreibung der Bescheidenheit der Mönche unter Colman auf, die so groß sei, „*ut nemo territoria ac possessiones ad construenda monasteria, nisi a potestatibus saeculi coactus, acciperet.*“<sup>442</sup> Die *potestates saeculi* die hier gemeint sind, sind die weltlichen Herrscher, der von den Mönchen seelsorgerisch betreuten Gebiete, in diesem Fall konkret König Oswiu.

Der nächste König, dessen *potestas* Beda direkt und indirekt erwähnt ist König Aethelberht. Im Kontext der Diskussion um die Bedeutung von *imperium* bei Beda wurde schon erwähnt, dass Beda von einer Art Oberherrschaft einiger Könige spricht. Dies zeigt sich im dritten Kapitel des zweiten Buches, in dem Beda von der Mission der Ostsachsen berichtet. Er erwähnt, dass der König der Ostsachsen, König Saeberht, dieses Gebiet „*regnabat, quamvis sub potestate positus eiusdem Aedilbercti, qui omnibus, ut supra dictum est, usque ad terminum Humberae*

---

<sup>439</sup> HE III, 25: *Et si sanctus erat, ac potens uirtutibus ille Columba uester, immo et noster, si Christi erat, num praeferri potuit beatissimo apostolorum principi, cui Dominus ait: "Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferi non praeualebunt aduersus eam, et tibi dabo claves regni caelorum"?*.

<sup>440</sup> HE III, 25.

<sup>441</sup> Vgl. Zur Stellung des Papsttums bei Beda CARROLL, M.T., *The venerable Bede: His spiritual teachings*, Washington 1946, S. 84ff, die darin auch die Bedeutung Roms für Beda erwähnt: “His primacy was, therefore, in Bede’s eyes, both of honor and of jurisdiction – principatus iudicariae potestatis. Clearly enough adherence to Peter was to be the hallmark of the one, true Church; but, in Bede’s age, according to his own expressions, adherence to Peter could only mean adherence to Rome, the see of Peter, and to his successor in that see”.

<sup>442</sup> HE III, 26.

*fluminis Anglorum gentibus imperabat.“<sup>443</sup> Die Hierarchie, die Beda hier aufzeigt, macht sich an der Gegenüberstellung der Verben *regnare* und *imperare* fest: König Saeberht regiert zwar sein Gebiet, jedoch „*sub potestate positus [...] Aedilbercti*“, also in einer Unterordnung unter einen stärkeren Herrscher. Dadurch, dass dieser nicht nur als König regiert, sondern auch andere Könige unter oder in seiner *potestas* stehen, spricht Beda hier nicht mehr von *regnare*, sondern von *imperare*.<sup>444</sup>*

Nur indirekt um Aethelberht geht es im sechsten Kapitel des zweiten Buches. Beda erzählt hier von den Missionsbestrebungen nach dem Tod Aethelberhts, nach dem das Land zu großen Teilen wieder heidnisch geworden war. Auch wenn sein Nachfolger Eadbald später wieder zum Glauben kam, hatte er nicht dessen Machtfülle, wie Beda berichtet: „*Non enim tanta erat ei, quanta patri ipsius regni potestas [...]*“<sup>445</sup>. Die *potestas regni* wird hier also von Beda als Vergleichsmoment zwischen Vater und Sohn genannt, quasi als Maßstab an dem die Herrschaft gemessen wird. Es ist das einzige Mal, dass Beda *potestas* in direkter Verbindung mit *regnum* verwendet.<sup>446</sup>

König Edwin ist der dritte König, in dessen Kontext Beda von *potestas* schreibt. Die „*potestas [...] terreni [...] imperii*“ dieser Königs wird von Beda als ein „*auspiciium suscipienda fidei et regni caelestis*“ bewertet.<sup>447</sup>

Hinsichtlich Bedas recht seltener Verwendung des *potestas* Begriffs kann festgehalten werden, dass er ihn meist in Verbindung mit einer Vermittlung von Verfügungsgewalt benutzt und somit sowohl im politischen, wie auch im kirchlichen Bereich eine Hierarchie der Macht darstellt. Alle Mächte sind Gott unterworfen, dieser verleiht sie direkt an bestimmte Ämter oder Personen zur Verwaltung an, welche zumindest im Falle des Papstes wieder in der Lage sind, diese weiterzugeben. Eine negative Konnotation von Gewalt findet sich – abgesehen von dem Zitat der Apostelgeschichte – bei Beda nicht. Bei keinem der von ihm negativ dargestellten Könige, verwendet er den Begriff der *potestas*. Die seltene Verwendung, lässt die Einsetzung sehr

---

<sup>443</sup> HE II, 3.

<sup>444</sup> Hier sein ein Verweis auf das Zitat des Papstbriefes von Papst Bonifaz erlaubt (vgl. FN 48), der die Begriffe *imperium* und *potestas* als Beschreibung der Oberherrschaft Gottes verwendete: *cui etiam summitates imperii rerumque potestates submissae sunt*. Der feine Unterschied dabei ist jedoch, dass bei König Aethelberht zwar ein anderer *sub potestate positus* regiert, während in der Gottesbeschreibung des Papstes die *potestates* selbst, ebenso wie die *imperii submissae sunt* und somit Gott nicht nur *imperium* oder *potestas* hat, sondern über diesen steht und über diese verfügt, womit ihm die oberste Stufe der Hierarchie zukommt.

<sup>445</sup> HE II, 6.

<sup>446</sup> Vgl. SPITZBART, G., Beda, S. 155 übersetzt *regni potestas* mit „Regierungsmacht“, wobei hier eine freiere Übersetzung mit „Macht über das Reich“ oder „das Reich in seiner Gewalt (haben)“ diese Verfügungsmöglichkeit der Person des Königs über die untergegebenen Gebiete noch deutlicher zum Ausdruck bringen würde.

<sup>447</sup> Vgl. zur Interpretation Kap. 10.2.4, HE II, 9. Hier ist zu beachten, dass sich *terrenum*, also irdisch nicht auf die *potestas* bezieht, sondern auf *imperii*, was das Objekt der *potestas* ist.

ausgewählt erscheinen, wodurch das Wort in Bedas Kirchengeschichte als ein sehr ausdrucksstarker, und damit außergewöhnlicher Begriff erscheint.

#### 9.4. Rector

Ähnlich wie bei *regimen* gebraucht Beda in der Historia auch den Begriff *rector* wesentlich spärlicher als Gregor, was wohl in erster Linie der Verschiedenheit der Textgattungen zuzuschreiben ist. Es ist nicht verwunderlich, dass die erste Verwendung dieses Wortes wieder in Verbindung mit der Erwähnung der *Regula Pastoralis* auftritt. Beda beschreibt – sich an den Originaltext haltend, den Inhalt des zweiten Buches der *Regula* als „*qualiter ipsi rectores uiuere*“<sup>448</sup>. Ein Kapitel später verwendet Beda den Begriff bei einer Beschreibung des Klosters Bangor, welches er als so groß beschreibt, „*cum in VII portiones esset cum praepositis sibi rectoribus monasterium diuisum[...]*“<sup>449</sup>. Die *rectores*, welche hier als *praepositi* eingesetzt werden, sind also klösterliche Leiter. Da Beda auch im weiteren Verlauf der Erzählung nicht weiter darauf eingehet ist jedoch nicht klar, ob er sich damit konkret auf Äbte, Prioren oder noch eine andere monastische Position bezieht. Eine Vergleichsmöglichkeit könnte daher die Verwendung im vierten Kapitel des dritten Buches sein, in dem Beda von dem Kloster auf der Insel Iona berichtet, in dem auch der Heilige Columba bestattet worden ist.

Dieses Kloster, so Beda „*Habere autem solet ipsa insula rectorem semper abbatem presbyterum, cuius iuri et omnis prouincia, et ipsi etiam episcopi ordine inusitato debeat esse subiecti [...]*“<sup>450</sup> Der *rector* ist hier also leitend für die ganze Insel verantwortlich, gleichzeitig ist er auch *abbas* und *presbyter*. Es kann daher von einer Doppelfunktion des *rector* gesprochen, dem sowohl die Leitung des Klosters, als auch der ganzen Insel unterstellt ist. Beda führt dies noch deutlich aus, indem er betont, dass sowohl das *ius*, als auch *omnes prouinciae* und sogar die *episcopi* dem *rector* unterworfen sind.<sup>451</sup> Beda nennt dies einen *ordo inusitatus*, was deutlich macht, dass diese Doppel-, oder genauer Dreifachfunktion eines Abtes, der gleichzeitig auch eine Art Metropolit einer Gegend ist und zusätzlich auch politisch die Oberhoheit über das Gebiet innehalt, eine außergewöhnliche Konstellation war. Beda erwähnt diesen *rector* der

---

<sup>448</sup> HE II, 1.

<sup>449</sup> HE II, 2, vgl. SPITZBART, G., Beda, S. 140.

<sup>450</sup> HE III, 4, vgl. SPITZBART, G., Beda, S. 216.

<sup>451</sup> Die Forschung des 19. Jahrhunderts, v.a. HETHERINGTON, W.M., History of the Church of Scotland. From the introduction of Christianity to the Meetings of the Commission of the General Assembly in August, 1842, S. 10f. wies darauf hin, dass es nicht nicht um eine *consecratio* handelte, sondern dass aus dem Kreis der *Presbyter* einer gewählt wurde, der, nach schottischem Vorbild als „*the first among equals*“ die Insel leitete. Er begründet das darin, dass Beda hier vom *presbyter-abbas* spricht. Es wird jedoch vollkommen vernachlässigt, dass Beda hier sehr deutlich betont, dass Recht, Gebiete und Bischöfe *subiecti* des Leitenden sind, was in Bedas Terminologie durchaus eine sehr deutliche Unterordnung impliziert.

Insel Iona noch ein zweites Mal, indem er einen Brief des Abtes Ceolfrith an Naithan, den König der Picten, zitiert.<sup>452</sup> In diesem legt der Abt dem König nicht nur eine theologische Begründung vor, warum das Osterfest nach der römischen Weise gefeiert werden müsse, sondern berichtet auch von der Verbreitung der richtigen Berechnung durch die Bemühungen des Abtes Adamnan. Dieser scheint zwar in vielen Gegenden Irlands erfolgreich für die Durchsetzung der römischen Rechnung gesorgt zu haben,<sup>453</sup> ebenso wie in den Iona unterworfenen Gebieten, nur die Insel selbst nahm die Änderungen nicht an.<sup>454</sup> Über Iona schreibt er jedoch: „*tametsi eos, qui in Hii insula morabantur, monachos, quibusque speciali rectoris iure praeverat, necdum ad uiam statuti melioris reducere ualebat.*“<sup>455</sup>

In der ausnehmend positiven Beschreibung des Königs Oswine, der von Beda besonders wegen seiner Demut als ausgezeichnet dargestellt wird, berichtet Beda auch dass ein Bischof, der Oswines Demut erlebt, den Tod des Königs ankündigt und dies damit begründet, dass er zu gut für sein Volk sei, denn dieses „*non enim digna est haec gens talem habere rectorem.*“<sup>456</sup> Oswine wird hier in einer sehr lobenden Weise als der *rector* seiner *gens* bezeichnet. Der Kontext und die Darstellungsweise dieses Königs lassen erkennen, dass Beda mit der Verwendung des Wortes *rector* hier nicht die hierarchisch, militärisch oder politische Leitung in den Vordergrund stellt, sondern vor allem die moralische Leitfunktion des Königs betonen will, die sich in Idealform darin zeigt, dass die *humilitas* als seine Hauptugend gilt.<sup>457</sup>

Beda verwendet den Begriff des *rectors* einmal im Zusammenhang mit einer speziellen Sonderstellung, die sowohl kirchliche, wie auch politische Machtbereiche inkludierte, einmal in der Beschreibung eines Königs und einmal als Bezeichnung für ein innerklösterliches Vorsteheramt. Die Verwendungsweise scheint darauf hin zu deuten, dass Beda damit zwar grundsätzlich geistliche Leitungsämter meint, im Falle König Oswins jedoch bewusst diesen Begriff wählt, da die Art und Weise seiner Herrschaft, die vor allem durch seine Demut geprägt war, eher der Art einer geistlichen Herrschaft entspricht und der Begriff somit nicht im

---

<sup>452</sup> HE V, 21.

<sup>453</sup> Ebd., *Haec tunc Adamnano dixi, qui quidem quantum conspectis ecclesiarum nostrarum statutis profecisset, probauit, cum reuersus ad Scottiam, multas postea gentis eiusdem turbas ad catholicam temporis paschalis obseruantiam sua praedicatione correxit [...].*

<sup>454</sup> Vgl. MCCLURE, E., British place-names in their historical settings, London 1910, S. 192; zur Bedeutung der Insel Iona vgl. BROWN, P., The rise of western Christendom, S. 353.

<sup>455</sup> HE V, 21.

<sup>456</sup> HE III, 14, S. 248.

<sup>457</sup> Vgl. HE III, 14, S. 246: *Cuius inter ceteras uirtutis et modestiae, et, ut ita dicam, specialis benedictionis glorias etiam maxima fuisse fertur humilitas [...],* hier sei auch darauf verwiesen, dass König Oswin später als Heiliger verehrt wurde, sowohl wegen seiner Demut, als auch aufgrund seines als Martyrtods bewerteten Todes, vgl. HOFFMANN, E., Die heiligen König bei den Angelsachsen und den skandinavischen Völkern, (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig Holsteins 69) Neumünster 1975, S. 17f.

Zusammenhang mit seiner militärisch politischen Machtstellung steht. Dass das eigentliche „Amt“ Oswines dabei das des Königs und nicht das eines geistlichen Leiters war, spielt gegenüber der Art der Ausübung für die Bezeichnung als *rector* eine untergeordnete Rolle.

## 9.5. Regnum

Ganze 175 Mal verwendet Beda das Wort *regnum* in seiner Englischen Kirchengeschichte. Dass dies nicht verwunderlich ist, ergibt sich zwar schon aus dem historiographischen Format der Schrift, es ist jedoch interessant, die Verwendung Bedas, gerade auch in Abgrenzung zu *imperium* und *regimen* in den Blick zu nehmen.<sup>458</sup> Dabei soll durch einer kurzen Darlegung der Bedeutungskontexte, in denen Beda *regnum* verwendet, die Bandbreite seiner Auffassung von *regnum* aufgezeigt werden.

Dazu werden die Stellen je nach ihrem inhaltlichen Kontext zunächst grob unterteilt. Eine erste Aufteilung ergibt sich aus der begrifflichen Trennung nach der Verwendung von *regnum* als Bezeichnung für ein weltliches Reich und der davon unterschiedlichen Benennung des himmlischen Reiches, als *regnum coeleste/coelorum*, *regnum aeternum/perenne*, oder *regnum Dei*. In 57 Fällen meint Beda mit dem *regnum* dieses himmlische Reich Gottes. Dieses tritt wiederum in verschiedenen Kontexten auf. Etwa 17 Mal wird der Übergang in das himmlische Reich als Begriff für den Tod verwendet.<sup>459</sup> Außerdem tritt es als Ankündigung des Reiches, das nach dem Ende der Welt kommen wird auf<sup>460</sup>, und es wird als Versprechen,<sup>461</sup> Drohung<sup>462</sup> oder Ansporn genannt,<sup>463</sup> sowie als Synonym für das Christentum selbst

<sup>458</sup> Auf eine Darlegung der Forschungsdiskussion zum Regnusbegriff soll hier verzichtet werden, da dies zu ausführlich werden würde, vgl. dazu ERKENS, F.R. [Hrsg.], Von sacerdotium und regnum. Geistliche und weltliche Gewalt im frühen und hohen Mittelalter. Festschrift für Egon Boshof zum 65. Geburtstag, Köln [u.a.] 2002; FRIED, J., "Gens" und "regnum". Wahrnehmungs- und Deutungskategorien politischen Wandels im frühen Mittelalter. Bemerkungen zur doppelten Theoriebindung des Historikers, in: Sozialer Wandel im Mittelalter, hg. v. MIETHKE, J.; SCHREINER, K., Sigmaringen 1994, S. 73-104.

<sup>459</sup> Vgl. HE I, 7; II, 1, II, 2; II, 7; II, 19; II, 20; III, 29, IV, 2; III, 22, III, 14; IV, 8; IV, 14; IV, 27; V, 6; V, 19; V, 7.

<sup>460</sup> HE III, 24 *Christo uero regi pro sempiterno in caelis regno seruire gaudebant.*, III, 25 *qui unum omnes in caelis regnum expectarent, me adueniente ad fores regni caelorum*, sehr ausführlich in der Beschreibung einer Vision in HE V, 12, vgl. SPITZBART, G., Beda, S. 468, 470.

<sup>461</sup> Vgl. HE I, 25 *et regnum sine fine cum Deo uiuo et uero futurum sine ulla dubietate promitteret*; HE II, 2, *aeterni secum regni in caelis faciet esse participem*; HE III, 21 *At ille audita praedicatione ueritatis, et promissione regni caelensis [...]*, IV, 2 *et omnium uota ad nuper audita caelensis regni gaudia penderet [...]*, IV, 16 *de ingress regni aeterni certos reddidit*, HE I, 32 *ut regni sui uos ipse faciat esse participes, cuius uos fidem in regno uestro recipe faciatis es custodiri*.

<sup>462</sup> HE I, 32 *et sanctorum regnum uernturum est, quod nullo umquam poterit fine terminari*.

<sup>463</sup> HE III, 12 *qui temporalis regni quondam gubernacular tenens, magis pro aeterno regno semper laborare ac deprecari solebat*; HE I, 29 *Cum certum sit pro omnipotente Deo laborantibus ineffabilia aeterni regni praemia reseruari, cum Dominus uolerit, regna pertingat*, HE V, 21 *Sic enim fit, ut post acceptam temporalis regni potentiam ipse beatissimus apostolorum princeps caelensis quoque regni tibi tuisque cum ceteris electis libens pandat introitum*, IV, 12 *tandem superni regni amore compunctus reliquit*, HE V, 7 *relicto imperio propter Dominum regnumque perpetuum, uenit Romam*.

verwendet.<sup>464</sup> Das Erreichen des *regnum coelorum* wird dabei als Bild sowohl für die Konversion,<sup>465</sup> als auch für die Heiligkeit<sup>466</sup> herangezogen.

Diese verschiedenen Kontexte verbindend, ergeben sich zwei ergänzende Bilder des *regnum caeleste* bei Beda: zum einen ist es das Bild eines außerhalb der Welt stehenden Reiches, das sich als idealer Zustand definiert und von Gott als dem *auctor regni caelestis*<sup>467</sup> regiert wird. Dieses Reich meint Beda, wenn er vom Tod, also vom Übergang in dieses Reich spricht, wenn er es in Verbindung mit Versprechungen oder Drohungen auf dieses zukünftige Reich einsetzt, als Gegenstück zum irdischen *regnum*,<sup>468</sup> oder im Zuge der von ihm beschriebenen Vision in HE V, 12.

Die andere Beschreibung des *regnum caeleste* hat einen stärker diesseitigen Bezug. Dies tritt vor allem dann auf, wenn Beda es im Falle von Konversionen verwendet. Noch deutlicher wird Beda etwa in der Beschreibung des Ostsachsenkönigs Sebbi, von dem er schreibt, dass er sein Leben „*in regno miles regni caelestis*“<sup>469</sup> verbracht hatte. Das *regnum caeleste* wird hier von Beda zwar als das Ziel von Sebbis Herrschaft benannt, das dieser jedoch schon in seiner diesseitigen Regierung als Soldat dieses Reiches sowohl moralisch, wie auch politisch zu erkämpfen versucht. Hier geht es Beda mit der Zugehörigkeit zum himmlischen Reich um die Zugehörigkeit zur Christenheit. Zusammengenommen ergibt sich für das *regnum caeleste* das Bild des zwar im Jenseits verankerten und in der Gänze existierenden Reiches Gottes, das jedoch in Form der Kirche und ihrer Heiligen auch im Diesseits existent ist.

Die irdischen *regna* von denen Beda spricht können wiederum für den besseren Überblick in zwei Gruppen aufgeteilt werden. Als Gegenstück zum *regnum caeleste* verwendet er an mehreren Stellen einen allgemeinen Begriff für das *regnum terrenum*<sup>470</sup>. Damit meint er die

---

<sup>464</sup> HE III, 7 *sacramenta regni coelestis*, HE III, 18 *Tantumque rex ille caelestis regni amator facus est [...]* atque tonsure pro aeterno magis regno militare curaret, hier für Christus als den Herrscher dieser Reiche: HE IV, 22 *Nunc laudare debemus auctorem regni caelestis [...]*, vgl. Besonders HE I, 26, indem die Untertanen des Königs als *quasi coniuies sibi regni caelestis* bezeichnet werden.

<sup>465</sup> HE III, 6 *non solum incognita progenitoribus suis regna caelorum sperare*, HE II, 5 *sed primus omnium caeli regna concendit*, HE II, 9, hier als Vorzeichen der Konversion *in auspicium suscipienda fidei et regni caelestis*; HE IV, 14 *regni temporalis auctoritate at Christianae pietatis, quae ad regnum perenne ducit*.

<sup>466</sup> HE II, 2 *quibus sit uis ad ingressum regni illius (Dei) properandum*.

<sup>467</sup> Vgl. HE IV, 22.

<sup>468</sup> Zu diesem Verhältnis siehe Kap. 10.3.

<sup>469</sup> HE IV, 11.

<sup>470</sup> Vgl. HE II, 5 *post regnum temporale, regni temporalis heredes reliquit*, HE III, 2 *ut terreni regni infulas sortitus est*; HE III, 6 *sed et regna terrarium plus quam ulli maiorum suorum*; HE III, 7 *etiam regni terrestis potentiam perdidit*; HE II, 12 *temporalis regni honore sublimauit*; HE III, 12 *qui temporalis regni quondam gubernacular tenens [...]*, HE III, 14 [...] *suscepit regni terrestis sedem pro eo frater eius Osuius*; HE III, 18 *antea partem eiusdem regni habeat [...] pro aeterno magis regno*”; HE IV, 14 *qui quondam genti*

diesseitige Herrschaft grundsätzlich, ohne sich auf einen konkreten Herrschaftsbereich zu beziehen.

Die übrigen Erwähnungen bezeichnen schließlich tatsächliche konkrete Reiche bzw. Herrschaften. Die ersten sechs Verwendungen dieser Art entstammen Zitaten, die Beda bei den Berichten über die Kaiserzeit übernimmt.<sup>471</sup> Die folgenden variieren in der Benutzung zwischen den beiden Bedeutungen von Reich und Herrschaft.

Grundsätzlich verwendet Beda *regnum* im Sinne von Reich, wenn er einen bestimmten Herrschaftsbereich eines Stammes, wie etwa das „*regnum Australium Merciorum*“<sup>472</sup>, das „*regnum Anglorum*“<sup>473</sup> oder das „*regnum Orientalium Saxonum*“<sup>474</sup> meint.<sup>475</sup> Die Datierungen, die Beda an der Anzahl der Jahre, in, vor oder während eines *regnum* festmacht, beziehen sich immer auf einen bestimmten Herrscher, womit *regnum* hier im Sinne von Herrschaft gebraucht wird.<sup>476</sup> Auch wenn es um die Übernahme oder Übergabe des *regnum* geht, sind in den meisten Fällen nicht das Reich als Gebiet (außer wenn es dann folgend noch speziell benannt oder zugeordnet wird)<sup>477</sup>, sondern die Herrschaftsrechte gemeint.<sup>478</sup>

Zu Bedas Verwendung von *regnum* festgestellt werden, dass er dem Begriff eine sehr weite Bedeutungsebene zuweist. Es finden sich in seiner Verwendung keine eindeutigen Hinweise darauf, wie sich ein *regnum* als Reich oder Herrschaftsbereich definiert, außer der Tatsache,

---

*Nordanhymbrorum et regni temporalis [...] HE V, 21 [...] ut post acceptam temporalis regni potentiam ipse beatissimus apostolorum princeps caelestis quoque regni [...] introitum.*

<sup>471</sup> Die Verwendung von *regnum* in HE I, 3 zit. n. Eutropius, Breviarium VII, 14; HE I, 4, zit. n. Orosius, Historiae VII, 15, §1, HE I, 5 zit. n. Orosius, Historiae VII, 17 §§7,8; HE I, 8 zit. n. Passio Albani 19, HE 1,9 zit. n. Eutropius, Breviarium X, 2; HE 1,10 zit. n. Orosius Historiae VII, 36 §1.

<sup>472</sup> HE III, 24.

<sup>473</sup> Ebd.

<sup>474</sup> HE IV, 11.

<sup>475</sup> Vgl. auch HE IV, 11, *regno Orientalium Saxonum*, HE III, 2 und HE III, 1 *regnum Bernociorum*; zweimal, in HE I, 3 und HE I, 34 nennt er auch das *Romani regnum*, HE I, 34 und HE V, 22 *regno Nordanhymborum*; HE II, 9, *regno Cantuariorum*.

<sup>476</sup> vgl. z.B. HE II, 14 *anno regni sui XI*, HE II, 20 *qui et ipse ex eo tempore gentis eiusdem regno annis XX [...]*.

<sup>477</sup> Vlg. Die Zuordnung dazu kann entweder zu einer Person, wie in HE III, 1 *successor regni eius Osuiu* oder HE III, 18 *successor autem regno eorum factus est Anna [...]*, womit *eius* König Oswald gemeint ist, oder wie schon erwähnt zu einem Gebiet wie z.B. in HE III, 2 [...] *accipit primus eorum, quem diximus, Eanfrid regnum Berniciorum [...]*, HE V, 22 [...] *quo Osredo occiso Coenred gubernacula regni Nordanhymbrorum suscepit*. oder HE III, 1 *suscepit pro illo regnum Deirorum*.

<sup>478</sup> Vgl. z.B. HE III, 1 [...] *Osuiu, qui post illum regni apicem tenebat; et super eos regnum acceperat*; HE II, 15 *donec accepit regnum frater eiusdem Eoprualdi Sigberct*; HE III, 7 *successit in regnum filius eius Coinualch*; HE V, 7 *successit it regnum Ini*. Eine weitere Ausnahme ist die Kombination von *gubernacula* und *regnum*, welche auch das *regnum* als das Reich meint, vgl. z.B. HE II, 5.

dass er von *regnum* immer nur in Verbindungen mit bestimmten Königreichen bzw. Königsherrschaften spricht,<sup>479</sup> deren Leitung immer in der Hand von *reges* liegt.<sup>480</sup>

## 9.6. Regnare – regere

Die Unterscheidung des Begriffs von herrschen in der Verbform bietet eine noch genauere Möglichkeit zur Analyse von Bedas Herrschaftsbegriff. Daher soll folgend noch ein Blick auf die Verwendung von *regnare* und *regere* in der Englischen Kirchengeschichte geworfen werden.

*Regnare* wird grundsätzlich immer in Verbindung mit Königsherrschaft verwendet. Das Oxford Latin Dictionary übersetzt *regnare* an erster Stelle mit „*to rule as a king, to reign*“ und im Passiv als „*to be under kingly rule, be governed by a king*“,<sup>481</sup> womit das Subjekt des Verbs indirekt oder direkt mit dieser königlichen Gewalt versehen sein muss. Dabei wird in der klassischen Verwendung im Aktiv jedoch nicht wie im Deutschen das Objekt der Herrschaft beigefügt, (also etwa über das Volk, über die Menschen herrschen),<sup>482</sup> sondern meistens ein Ort, eine Zeit oder ein Ablativus instrumentalis, der angibt durch (*per*) wen oder was regiert wird, beigefügt.<sup>483</sup> Im Passiv ist es jedoch möglich, auch den Herrschaftsbereich zu benennen.<sup>484</sup> Diese ganz grundsätzlichen Regeln sind bei der Analyse von Bedas Verwendung des Wortes zu beachten.

Ein gutes Beispiel für den direkten Zusammenhang von *regnare* und *rex* findet sich in einem Zitat von Platon, das Beda im fünften Buch seiner Historia zitiert, indem er schreibt, „*quia felicissimo mundus statu ageretur, si uel reges philosopharentur, uel regnarent philosophi.*“<sup>485</sup> Interessant ist hier, dass Beda dies im Zusammenhang des schon erwähnten Briefes des Abtes Ceowulf an König Naithan zitiert. Der Abt lobt damit den König, der sich in der Frage der

---

<sup>479</sup> Die Verwendung von *regnum* für das Römische Reich sei hierbei ausgenommen, da diese in den ersten Zitaten zumindest von Eutropius und Orosius übernommen wurden. Außerdem geht es hier weniger über die schon bei *imperium* angeschnittene Diskussion zwischen den Begriffen von *regnum* und *imperium*, weshalb hier auch nicht weiter darauf eingegangen werden soll.

<sup>480</sup> Eine interessante Ausnahme sei hier genannt: in HE IV, 12 spricht Beda über das Reich der Westsachsen, das über einen Zeitraum von 10 Jahren von *subreguli* regiert worden sei: *Cumque mortuus esset Coinualch, quo regnante idem Leutherius episcopus factus est, acceperunt subreguli regnum gentis, et diuisum inter se tenuerunt annis circiter X [...].* MOLYNEAUX, G., Formation of the English kingdom in the 10th century, Oxford 2015, S. 61 beschreibt die Stellung dieser *subreguli* als die sehr mächtiger *duces*.

<sup>481</sup> Art. „*regno*“ in Oxford Latin Dictionary, Bd. V: Libero - Pactum, hg. v. GLARE, P.G.W., Oxford 1976, Sp. 1600.

<sup>482</sup> Vgl. KREBS, J.P., Antibarbarus der Lateinischen Sprache, 1837, S. 420.

<sup>483</sup> Vgl. Art. „*regno*“ in Oxford Latin Dictionary, V, 1976, S. 1600.

<sup>484</sup> Vgl. Plin. Nat. 6.76 *gens Pandae [...] regnata feminis*, zit. n. Art. „*regno*“ 1. b, in: Oxford Latin Dictionary, Sp. 1600.

<sup>485</sup> Vgl. Plato Rep. 473 d, zit. n. SPITZBART, G., Beda, HE V, 21, S. 508, Anm. 90.

richtigen Osterfestberechnung an ihn wendet.<sup>486</sup> Das Interesse des Königs an innerkirchlichen Angelegenheiten wird hier eindeutig als etwas Positives bewertet. Auf das Platon-Zitat zurückkommend, sei hier jedoch in erster Linie darauf hingewiesen, dass den *reges* hier das *regnare* als selbstverständliches Verb zugeordnet wird, so wie den *philosophi* das *philosophari*. Die Begriffsanalyse zeigt deutlich, dass Beda das Verb ausschließlich für die Regierungstätigkeit von Königen (bzw. einmal für eine Königin)<sup>487</sup> verwendet und auch immer aktivisch.

Die Bedeutungsvielfalt von *regere* ist wesentlich breiter, als bei *regnare*. Das Oxford Latin Dictionary kennt elf verschiedene Bedeutungskontexte: “to fix the line of, to direct or guide (a person), to direct the course of, to manage (a ship), to direct the course of or to point (a weapon), to control, to direct the activities of (persons or groups), to guide or govern (morally), to guide in the right way, to control (peoples, states) und to command (military forces)”.<sup>488</sup>

Beda verwendet das Wort in der Historia ecclesiastica vorrangig für die Aufgabe von kirchlichen Ämtern, genauer von Päpsten<sup>489</sup>, Bischöfen<sup>490</sup> und Äbten<sup>491</sup> die *ecclesia* in einem bestimmten Gebiet oder ein *monasterium* zu leiten.

Dennoch tritt *regere* an drei Stellen auch in Verbindung mit Königsherrschaft auf, wobei die erste zu vernachlässigen ist, da es sich um ein von Orosius übernommenes Zitat handelt, der die Herrschaft des Kaisers Severus beschreibt.<sup>492</sup> Im 14. Kapitel des dritten Buches schreibt Beda jedoch auch über König Oswiu, als „*ille, qui ceteram Transhumbranae gentis partem ab Aquilone, id est Berniciorum prouinciam, regebat*“<sup>493</sup>. Hier würde man im üblichen Gebrauch Bedas die Verwendung von *regnare* vermuten. Es könnte darauf zurückzuführen sein, dass

---

<sup>486</sup> Vgl. HE IV, 21 `Catholicam sancti paschae obseruantiam, quam a nobis, rex Deo deuote, religioso studio quaeſisti, promtissime ac libertissime tuo desiderio, iuxta quod ab apostolica sede didicimus, patefacere satagimus. Scimus namque caelitus sanctae ecclesiae donatum, quotiens ipsi rerum domini discendae, docendae, custodiendae ueritati operam inpendunt.

<sup>487</sup> Vlg. HE IV, 18 *Sponsa dicata Deo bis sex regnauerat annis [...]* in einem lyrischem Kontext, gemeint ist hier Königin Aethelthryth, die Frau König Ecgfriths, welche Beda in einem Loblied für ihre Jungfräulichkeit besingt. Das *sponsa* bezieht sich daher auch nicht auf ihre Ehe mit Ecgfrith, sondern er besingt sie als „*sponsa Christi*“.

<sup>488</sup> Vgl. Art. „*regere*“ in Oxford Latin Dictionary, Bd. V Libero - Pactum, hg. v. GLARE, P.G.W., Oxford 1976, S. 1601.

<sup>489</sup> Vgl. HE I, 22 *pontificatum Romanae et apostolicae sedis sortitus rexit annos XIII*; HE II, 1 *menses VI, et dies X gloriosissime rexit, Rexit autem ecclesiam temporibus imperatorum Mauricii et Focatis*; HE III, 20 *Ordinatus est autem die VIImo Kalendarum Aprilium, et rexit ecclesiam annos VIII*; HE V, 24 *Eleuther Romae praesul factus XV annos ecclesiam gloriosissime rexit*.

<sup>490</sup> Vgl. HE I, 22; HE III, 3; HE III, 23; HE III, 26; HE IV, 24; HE IV, 26; HE V, 19 und HE V, 18.

<sup>491</sup> Vgl. HE IV, 25 *Intrauit autem primo monasterium Mailros, quod in ripa Tuidi fluminis positum tunc abbas Eata, uir omnium mansuetissimus ac simplicissimus, regebat [...] Nam et ipsum locum tunc idem reuerentissimus pater abbatis iure regebat oder auch HE IV, 14 wo Beda auch über die Leitung eines Kloster spricht, hier jedoch den Leitenden als sacerdos bezeichnet: *Quae cum praefatum quoque monasterium, cui tunc regendo, religiosissimus Christi sacerdos, uocabulo Eappa, praefuit*.*

<sup>492</sup> Vgl. Orosius, Historiae VII, 17 §2, zit. n. SPITZBART, G., Beda, S. 36.

<sup>493</sup> HE III, 14.

Oswiu, wie Beda berichtet, einen *consortem regiae dignitatis*, nämlich Oswine hatte. Während Beda über diese Doppelherrschaft spricht, bezeichnet er Oswiu auch nicht als *rex*. Erst nach dem Tod König Oswins wird Oswiu von Beda mit dem Titel *rex* bezeichnet.

Das zweite Mal, schreibt Beda im dritten Kapitel des dritten Buches im Zusammenhang mit einem Bericht über die Missionsbemühungen unter dem „*gens, quam regebat, Anglorum*“<sup>494</sup> bezogen auf einen König, hier König Oswald. Wie oben schon erwähnt, wäre hier die Verwendung von *regnare* dahingehend grammatisch ungewöhnlich gewesen, da hier das Objekt der Herrschaft, die *gens* beigefügt ist. Grundsätzlich kann – abgesehen von diesen Sonderfällen jedoch festgestellt werden, dass Beda das Wort *regere*, was eher „leiten“ als „regieren“ bedeutet, und somit auch weniger den politischen Machtaspekt impliziert, für kirchliche Ämter verwendet, während er als Aktivität königlicher Leitungstätigkeit, *regnare* vorzieht.

Im Vorwort schreibt Beda an König Ceowulf über dessen Intention eine englische Kirchengeschichte zu verfassen, dass ihm „*et eis, quibus te regendis diuina praefecit auctoritas*“<sup>495</sup> diese besser bekannt werde. Diese Beschreibung bietet eine sehr aussagekräftige Zusammenfassung von Bedas Herrschaftsbild. Anhand dieses kurzen, eigentlich unbedeutenden Abschnitts zeigt sich sehr deutlich die Hierarchie von Herrschaft und deren Verbindungen untereinander. Das Subjekt, hier eigentlich König Ceowulf, wird gleichzeitig zum Objekt (*te*) des noch davor genannten Subjekts, der *auctoritas divina*, die ihn mit der Führung beauftragt hat (*praeficere*). Ausgehend davon besteht nun sein Auftrag in dem „*quibus regendis*“, also seine Untergebenen zu leiten. Die Verwendung der Tempi unterstreicht dabei die hierarchische Abfolge, indem die Beauftragung von Gott in die Vergangenheit gesetzt wird, während der Rest des Briefes in der Gegenwartsform verfasst ist.

Auch für diese höchste Form der Leitung verwendet Beda in einem späteren Kontext *regere*, wenn er die Herrschaft Gottes beschreibt: „*Deus [...] qui caelum et terram et humanum genus creasset, regeret, et iudicaturus esset orbem in aequitate*“<sup>496</sup>

## 9.7. Zwischenfazit

Die Verwendung der Begrifflichkeiten in der Historia Ecclesiastica gentis Anglorum weisen hinsichtlich der Frage nach Macht, Amt und Herrschaft verschiedene Besonderheiten auf: Die Begriffe *regimen* und *rector* benutzt Beda eher selten und wenn dann in einem geistlichen

---

<sup>494</sup> HE III, 3.

<sup>495</sup> HE, Praefatio, SPITZBART, G., Beda, S. 16.

<sup>496</sup> HE III, 22.

Kontext. Bei beiden Begriffen ist eine Orientierung an der Verwendung in der *Regula Pastoralis* zu erkennen.

Potestas wird von Beda vor allem als ‚Verfügungsgewalt‘ verstanden und vorrangig verwendet, wenn es um die Übertragung von *potestas* geht, woran sich eine klare Hierarchie dieser Macht festmachen lässt.

Die Verwendung von Imperium in der *Historia Ecclesiastica* ist vor allem politisch interessant. Beda trennt sehr deutlich zwischen dem Römischen Imperium und einer den *regna* übergeordneten, jedoch nicht ganz klar definierten Form von imperium in Angelsachsen. Imperium ist im Gegensatz zu regnum ein eindeutig politischer Begriff.

An der Verwendung von regnum zeigt sich die Gegenüberstellung von dem *regnum caeleste* und den verschiedenen irdischen *regna*, die später noch weiter betrachtet wird. Der Herrschaft eines *regnum* ist immer das Verb *regnare* zugeordnet, welche einen König als Subjekt verlangt. Dagegen verwendet Beda *regere* zwar etwas freier, dennoch in den allermeisten Fällen in einem Kontext kirchlicher Leitungstätigkeit.

## 10. Bedas Könige zwischen Gottesreich und weltlicher Macht

Eine „*Historia ecclesiastice gentis Anglorum*“ will Beda schreiben, als er sein großes historiographisches Werk beginnt. Orientiert an der Kirchengeschichte des Eusebius,<sup>497</sup> ist es das Anliegen des Mönchs nicht nur die Geschichte einer *gens* darzustellen, sondern den universalen Anspruch des Schreibens einer Geschichtsschreibung der Christenheit in einer bestimmten *gens* zu konkretisieren.<sup>498</sup>

Schlüssel für das Gelingen dieses Ansatzes ist dabei für Beda die grundlegende Idee der Einheit der *christianitas*. Die Übernahme des Christentums in den englischen Gebieten lässt diese Teil der universalen Heilsgeschichte werden.<sup>499</sup> Beda erklärt die englische Kirchengeschichte als die Geschichte einer auserwählten Nation, indem er die Vergangenheit seines Volkes nach dem Muster des Alten Testamente und des Volkes Israels interpretiert.<sup>500</sup>

Judith McClure fasst die Bedeutung, die Beda der Darstellung dieser Könige in seiner *Historia* zukommen lässt, treffend zusammen: „*Like his biblical predecessors, he recognized that the history of God's dealing with his people was inextricably linked with the history of its kings and of the holy men who guided them*“<sup>501</sup>

Die genauere Betrachtung der Terminologie Bedas zeigte dabei eine Auffälligkeit, die in diesem Kontext nochmals erwähnenswert ist: Wenn Beda von *regnum* spricht, meint er damit in einem von drei Fällen nicht einen politischen Herrschaftsbereich, sondern das Gottesreich als eine zwar über der Welt stehende, aber in der Kirche auch in der Gegenwart wirkende, reelle Größe.<sup>502</sup> Für sein Herrschaftsbild wird dieser Umstand besonders interessant, da Beda an mehreren Stellen eine Gegenüberstellung von diesem „himmlischen“ Reich und verschiedenen konkreten politischen Regierungen vornimmt. In welchem Verhältnis er diese darstellt, soll folgend anhand konkreter Beispiele genauer untersucht werden.

---

<sup>497</sup> Vgl. BARNARD, L.W., Bede and Eusebius as Church Historians, S. 112f; Wallace-Hadrill, Qualities of a king, S.37.

<sup>498</sup> Vgl. PLASSMANN, A., *Origo gens*, S. 56, die auf die Erstmaligkeit dieser Kombination verweist: „Im Titel schon werden zwei historiographische Gattungen zusammengefasst, die in Bedas Werk erstmals vereinigt werden, nämlich die Kirchengeschichte, bis dato immer auch Universalgeschichte, und die Geschichte einer *gens*, bis dato immer Partikulargeschichte“.

<sup>499</sup> Vgl. hierzu auch HARRIS, Gregory and Bede, S. 271: „The HE was composed in the context of Bede's Scriptural commentary. Scripture provided Bede with the paradigmatic medieval historical narrative, and the Catholic commentary tradition offered Bede a way of understanding the role of history in the scheme of salvation“.

<sup>500</sup> THACKER, A., Bede's ideal of reform, S 143; MCCLURE, J., Bede's Old Testament kings, in: Ideal and reality in Frankish and Anglo-Saxon society, Oxford 1983, S. S. 94.

<sup>501</sup> MCCLURE J., Bede's Old Testament kings, S. 94.

<sup>502</sup> Vgl. Kap. 8.5 Begriffsanalyse Beda.

## 10.1. König Aethelberht: der Chlodwig der Angelsachsen

*“There is no Clovis in Bede's history, or in England's; but there are two among his Anglo-Saxon kings who are something like founding fathers: Aethelberht of Kent and Edwin of Northumbria.”*<sup>503</sup>

Mit diesem Chlodwig-Vergleich schreibt Wallace-Hadrill den Königen Aethelberht und Edwin in Bedas Darstellung der Christianisierung Englands eine ausschlaggebende Bedeutung zu. Ohne Frage ist zumindest König Aethelberht für Beda eine Schlüsselfigur in der Kirchen- und Missionsgeschichte Englands. Die Briefe Papst Gregors an den König, die schon genauer betrachtet wurden, spielen dabei in der Bewertung und Darstellung dieses Königs bei Beda eine nicht unbeträchtliche Rolle.<sup>504</sup> Da zwischen Gregor dem Großen und diesem Kentischen König somit ein direkter brieflicher Austausch sowie über die Person Augustins auch eine persönliche Verbindung bestand, ist es besonders interessant einen Blick auf die Darstellungsweise von Konversion und Regierung dieses Königs bei Beda zu werfen.<sup>505</sup>

Dabei wird ein inhaltlicher Schwerpunkt zum einen auf die Darstellung der persönlichen Einstellung des Königs zum Glauben und zum anderen auf die Bemühungen hinsichtlich der Christianisierung seines Volkes und die Beziehung des Königs zur neu entstehenden Kirche gelegt.

### 10.1.1. Die persönliche Bekehrung König Aethelberths

Der Weg Aethelberths zum christlichen Glauben war in verschiedener Hinsicht durch die Ehe mit der merowingischen Prinzessin Bertha, die nicht nur selbst getauft war, sondern auch die erste christliche Gemeinde nach Kent brachte und dort die Erlaubnis hatte, ihren Glauben zu praktizieren, beeinflusst.<sup>506</sup> Dies wird als der Grund für seine tolerante Haltung gegenüber den neu ankommenden Missionaren genannt.<sup>507</sup> Beda beschreibt jedoch, dass er trotz dieser

---

<sup>503</sup> WALLACE-HADRILL, J.M., *Gregory of Tours and Bede*, S. 39.

<sup>504</sup> Die Briefe wurden, nach Bedas Zeugnis im Vorwort der *Historia ecclesiastica* vom *presbyter Nothelmus* bei einem Rombesuch vom Papst zur Abschrift erbeten und diese Abschriften dann nach England gebracht, wo sie Beda zur Verfügung standen. In welchem Stadium sich die Arbeit Bedas zu diesem Zeitpunkt befunden hat, als er die Briefe bekam, ist jedoch unklar, vgl. BRECHTER, H. S., *Die Quellen zur Angelsachsenmission Gregors des Grossen. Eine historiographische Studie*, Münster 1941, S. 197ff.

<sup>505</sup> Vgl. FLETCHER, R., *The Barbarian Conversion*, S. 111.

<sup>506</sup> Vgl. HE I, 25 *Nam et antea fama ad eum Christianae religionis peruererat, utpote qui et uxorem habebat Christianam de gente Francorum regia, uocabulo Bercia; quam ea condicione a parentibus acceperat, ut ritum fidei ac religionis suae cum episcopo, quem ei adiutorem fidei dederant, nomine Liudhardo, in uiolatum seruare licentiam haberet.*

<sup>507</sup> Zur Haltung Aethelberts gegenüber den neu ankommenden Missionaren vgl. NOLTE, C., *Conversio und Christianitas, Frauen in der Christianisierung vom 5. Bis 8. Jahrhundert*, S. 102f. Es wurde in der Forschung darüber diskutiert, warum Aethelbert nicht schon früher den Glauben angekommen hatte, da ja über seine Frau der direkte Kontakt zu den Franken bestand. ANGENENDT, A., *Conversion of the Anglo-Saxons*, sowie WALLACE-HADRILL, J.M., *Early Germanic Kingship*, S. 29, 45: „he did not ape the Merovingians“, und KENT G. H., *Holy Kings*, §7, wie auch YORKE, B., *Kings and Kingdoms of Early Anglo-Saxon England*, Routledge, 2002.

Offenheit, keineswegs schon christlich vorgeprägt war. Dieser Umstand wird dadurch unterstrichen, dass das erste Treffen *sub divo* stattgefunden haben soll, weil Aethelberht, noch im *uetere usus augurio* verhaftet, innerhalb eines Hauses vor den ausländischen Priestern Angst hatte.<sup>508</sup> Beda erzählt diese wichtige Episode der ersten Begegnung von König und Missionaren als ein Aufeinandertreffen von der alten heidnischen Welt des Königs mit den römischen Missionaren, die, *non daemonica, sed diuina uirtute praediti*.<sup>509</sup>

Auch in der bekannten Darstellung der ersten Reaktion des Königs unterstreicht Beda die enge Verbindung der Regierung Aethelberhts zum Glauben seiner Vorfahren, wenn er ihn sagen lässt: „*Schön sind zwar die Worte und Versprechungen, die ihr vorbringt, aber weil sie neu und ungewiss sind, kann ich ihnen nicht meine Zustimmung geben unter Aufgabe der Dinge, denen ich so lange Zeit mit dem ganzen Volk der Engländer gedient habe.*“<sup>510</sup> Die Religion der Vorfahren und die Tradition ist für ihn der Grund, nicht sofort den neuen, christlichen Glauben anzunehmen. Diese Bedeutung der heidnischen Religion weist darauf hin, dass offensichtlich schon in der Zeit vor der Christianisierung die Religion Stütze und Grundlage der Herrschaft eines Königs war und dadurch Auswirkungen auf die Entscheidungen des Monarchen hatte.<sup>511</sup> Diese zurückhaltend positive Reaktion Aethelberhts wird allerdings gefolgt von der Förderung der Missionare, die in einer wirtschaftlichen Unterstützung, der Predigt- und Missionserlaubnis und der Zuweisung einer *mansio* in Canterbury bestand.<sup>512</sup>

Obwohl Aethelberht hier eindeutig noch nicht christlich ist, entspricht er durch diese Handlungen in gewisser Weise den Forderungen, die Gregor an die christlichen Herrscher, und in seinem Brief später auch direkt an den König von Kent stellt, nämlich, den Schutz und die Unterstützung der Mission durch wirtschaftliche und rechtliche Hilfe.<sup>513</sup>

---

S. 28.f. gehen davon aus dass dies vor allem in der Angst vor einer stärkeren Abhängigkeit von fränkischer Seite begründet war und der König daher wohl selbst den Wunsch nach einer römischen Missionierung geäußert hatte, Von PADBERG, L., Christianisierung, S. 77 geht so weit zu sagen, dass Aethelberht selbst den Papst um römische Missionare bat, da er sich nicht zu sehr dem fränkischen Einfluss unterwerfen wollte, während WOOD, I., Mission of Augustine, im Gegenteil auch Argumente für eine von Aethelberht angestrebte fränkische Missionierung findet, vgl. PLASSMANN, A., *Origo gentis*, S.58, FN 124.

<sup>508</sup> Vgl. HE I, 25 *Post dies ergo uenit ad insulam rex, et residens sub diuo, iussit Augustinum cum sociis ad suum ibidem aduenire colloquium. Cauerat enim, ne in aliquam domum ad se introirent, uetere usus augurio, ne superuentu suo, siquid malifcae artis habuissent, eum superando deciperent.*

<sup>509</sup> HE I, 25.

<sup>510</sup> Ebd. ‘*Pulchra sunt quidem uerba et promissa, quae adfertis; sed quia noua sunt et incerta, non his possum adsensem tribuere, relictis eis, quae tanto tempore cum omni Anglorum gente seruauit.*

<sup>511</sup> vgl. PADBERG, L. E. v., Das christliche Königtum aus der Sicht der angelsächsischen Missionsschule, in: Das frühmittelalterliche Königtum. Berlin 2005, S. 190; FN 2; vgl. DERS., Herrscher als Missionare, in Akkulturation, hg. v. HÄGERMANN, D. u.a., Berlin 2004, S. 313.

<sup>512</sup> HE I, 25 *Dedit ergo eis mansionem in ciuitate Doruernensi, quae imperii sui totius erat metropolis, eisque, ut promiserat, cum administratione uictus temporalis licentiam quoque praedicandi non abstulit.*

<sup>513</sup> Vgl. Kap 7.2 4.

Als letztlich ausschlaggebend für seine persönliche Bekehrung, beschreibt Beda das überzeugende Vorbild der (heiligen) Missionare<sup>514</sup> und deren *promissa suavissima*, deren tatsächliche Erfüllung sich in verschiedenen *miracula* zeigt.<sup>515</sup>

Die Konversion Aethelberhts wird also von Beda als eine Entscheidung dargestellt, die völlig frei und aus persönlicher Überzeugung gefällt worden ist.

#### 10.1.2. Die Christianisierung

Als direkte Konsequenz der Taufe des Königs, berichtet Beda davon, dass danach immer mehr Menschen dorthin kamen „um das Wort zu hören und sich nach Aufgabe des heidnischen Brauches der Einheit der heiligen Kirche Christi durch den Glauben anzuschließen.“<sup>516</sup> Interessant ist dabei vor allem, das Vorgehen des Königs. Beda schreibt, dass dieser „zwar über deren Glauben und Bekehrung erfreut war, aber dennoch niemanden zum Christentum zwang, sondern die Gläubigen nur mit inniger Liebe, sozusagen als Mitbürger des himmlischen Reiches, bedachte.“<sup>517</sup>

Zwei Gedanken sind hierbei im Lichte der Ideen Gregors des Großen äußerst spannend: die Betonung der Freiheit als Notwendigkeit zum einen und die Idee der „Mitbürgerschaft im himmlischen Reich“.

Die Stellung des Königs in dieser Zeit war keineswegs so absolut, dass mit der Bekehrung des Königs automatisch auch die Bekehrung des Volkes einhergehen musste. Angenendt betont dabei vor allem die Rolle, die die anderen staatstragenden Personen bei einer solchen Entscheidung spielten.<sup>518</sup> Er weist dagegen jedoch auf den sakralen Charakter des Königstums in den „barbarischen“ Völkern hin, und spricht vom sogenannten „Königsheil“, von dem das Volk sich in einer Abhängigkeit befindlich sah.<sup>519</sup> Mit dem Übertritt des Königs in eine andere Religion wurde dieses Königsheil, das an die Person des Königs gebunden war nicht gelöst,

---

<sup>514</sup> Vgl. HE I, 26: *delectatus uita mundissima sanctorum [...]*.

<sup>515</sup> Vgl. Ebd.

<sup>516</sup> Vgl. HE I, 26: [...] *coepere plures cotidie ad audiendum uerbum confluere, ac, relicto gentilitatis ritu, unitati se sanctae Christi ecclesiae credendo sociare.*

<sup>517</sup> Vgl. HE I, 26: [...] *Quorum fidei et conuersioni ita congratulatus esse rex perhibetur, ut nullum tamen cogeret ad Christianismum; sed tantummodo credentes artiori dilectione, quasi conciues sibi regni caelestis, amplecteretur.*

<sup>518</sup> Vgl. Angenent, A., Mission und Christianisierung im Frühmittelalter §1: „Nur darf man sich die Entscheidung des bekehrungswilligen Herrschers nicht als ein Diktat für sein Volk vorstellen. Besonders zwei Fakten sind in der neueren Forschung deutlicher hervorgetreten, welche den Bekehrungsvorgang besser durchschaubar machen. Einmal war der Herrscher nicht "absolut". Der Entscheid zur Annahme des Christentums konnte darum kein selbstherrliches Edikt sein; er mußte vielmehr im Rat der die Herrschaft Mittragenden gefällt werden.“

<sup>519</sup> Vgl. Ebd.

sondern in die andere Religion übertragen, weshalb dem König in dieser Entscheidung nachzufolgen als heilbringend betrachtet werden musste.

Gerade unter diesen Gesichtspunkten ist die Betonung der individuellen Freiheit zu dieser Entscheidung interessant, die - wie Beda betont – für den König ein neuer Gedanke war, der ihm erst durch die römischen Missionare erklärt wurde.<sup>520</sup> Auch Gregor der Große gab, wie oben erläutert wurde,<sup>521</sup> der Freiheit der Untergebenen gegenüber den Vorgesetzten eine große Bedeutung und begründete diese in der *aequalitas* der Menschen untereinander. Eben dieser Gedanke findet sich folgend auch in dem zweiten von Beda erwähnten Aspekt, nämlich der Art des Umgangs des Königs mit seinen Untertanen. Als *concives sibi regni caelstis* sieht König Aethelberht diejenigen seiner Untertanen, die sich ebenfalls taufen lassen. Der Gedanke, dass durch die Taufe alle Menschen zu Bürgern eines neuen Reiches, eben des *regnum caeleste* werden und gerade darin die hierarchischen Unterschiede des *regnum terrenum* weniger wichtig werden, gibt sehr präzise das Verständnis wieder, welches anhand der *Regula Pastoralis* für Gregor den Großen ausgemacht werden konnte, indem dieser die *aequalitas* als Grundlage des Verhältnisses von *rector* und *socii* beschreibt.<sup>522</sup> Beda zieht hinsichtlich dieser Verankerung dieses Gedankens bei Gregor dem Großen, später noch eine weitere Parallel, wenn er die schon angesprochene Episode mit Gregor und den drei „Angeln“ auf dem Sklavenmarkt erzählt.<sup>523</sup> Darin lässt er den Papst, nachdem er gehört hatte, dass die Männer „Angeln“ genannt werden, sagen: „*Gut, sagte er, denn sie haben auch ein Engelsgesicht, und solchen Menschen geziemt es, Miterben der Engel im Himmel zu sein.*“<sup>524</sup> Dies soll nach Beda die Geburtsstunde der Angelsachsenmission Gregors des Großen gewesen sein. Gregor wird hier für die Angeln das Wort „*coheredes [...] in caelis*“ in den Mund gelegt. Die Verwendung von *concives* bei Aethelberht führt diesen mit Gregor eingebrachten Gedanken des gemeinsamen Erbes, bzw. der gemeinsamen Mitbürgerschaft aller Menschen weiter. Beda lässt also Aethelberht die Grundidee der Angelsachsenmission von Gregor aufnehmen, womit er die Kontinuität und damit im Grunde den ersten Erfolg des Unternehmens von Gregor rhetorisch untermauert.

---

<sup>520</sup> Vgl. HE I, 26, *Didicerat enim a doctoribus auctoribusque suae salutis seruitium Christi uoluntarium, non coacticum esse debere.*

<sup>521</sup> Vgl. Kap. 7.2. c.

<sup>522</sup> Vgl. Kap. 3.2.5.

<sup>523</sup> Vgl. HE II, 1, übers. n. SPITZBART, G., Beda, S. 135f.

<sup>524</sup> Vgl. HE II, 1 'Bene,' inquit; 'nam et angelicam habent faciem, et tales angelorum in caelis decet esse coheredes.'

Die erste praktische Unterstützung der Christianisierung durch Aethelberht zeigte sich in der Errichtung des Bischofssitzes in Canterbury<sup>525</sup> und in weiteren Stiftungen an die Kirche, genauer von Beda als *diuersis speciebus possessiones* bezeichnet.

Folgend fügt Beda den Briefwechsel zwischen Augustin und Papst Gregor ein, indem sich der Missionar in verschiedenen seelsorgerischen, moralischen und kirchenpolitischen Fragen Rat holt. Die direkte Verbindung zwischen Gregor und Augustin, die in diesen detailreichen Briefen deutlich wird, lässt Augustinus nicht nur als grundlegend wichtige Figur in der Christianisierung der Angelsachsen erscheinen, sondern auch gewissermaßen als das Sprachrohr des Papstes auf der Insel.

Die Erwähnung verschiedener Bistümer und die Zusendung eines Palliums nach England weisen im 29. Kapitel des ersten Buches darauf hin, dass sich die kirchliche Struktur in Kent in den Jahren nach der Taufe Aethelberhts – vor allem durch die intensive römische Unterstützung<sup>526</sup> – sehr schnell weiterentwickelte.<sup>527</sup>

Abgesehen von der Errichtung des Bischofsstuhls, scheint vor allem die Entwicklung und Veränderung im Rechtssystem bemerkenswert.<sup>528</sup> Die neuen Rechtsverordnungen, die unter König Aethelberht nach römischen Muster erlassen und aufgeschrieben wurden, werden von Beda nach dessen Konversion datiert.<sup>529</sup> Der König schuf Rechtsaufzeichnungen nach dem Beispiel der römisch-christlichen Gesetzgebung, die jedoch in der Landessprache gehalten wurden: „*etiam decreta illi iudiciorum iuxta exempla Romanorum cum consilio sapientium constituit; quae conscripta Anglorum[...]*“<sup>530</sup>.

In dieser Gesetzgebung ging es inhaltlich vor allem um Strafen für Diebe am Kirchengut und um den Schutz der Kirche.<sup>531</sup> Die Gesetze und Verordnungen König Aethelberhts gaben der Kirche einen Platz in der hierarchischen und sozialen Struktur des Landes und passten diese somit ihrem politischen System an.<sup>532</sup> Gleichzeitig trat mit der Kirche und damit verbunden

---

<sup>525</sup> vgl. HE I, 26 *Nec distulit, quin etiam ipsis doctoribus suis locum sedis eorum gradui congruum in Doruerni metropoli sua donaret, simul et necessarias in diuersis speciebus possessiones conferret.*

<sup>526</sup> VgkI. HE I, 29, Beda beschreibt hier die Zusendung von allen notwendigen kirchlichen Gegenständen, genauer alles *quae ad cultum erant ac ministerium ecclesiae necessaria, uasa uidelicet sacra, et uestimenta altarium, ornamenta quoque ecclesiarum, et sacerdotalia uel clericilia indumenta, sanctorum etiam apostolorum ac martyrum reliquias, nec non et codices plurimos.*

<sup>527</sup> Vgl. PADBERG, L. v., Christianisierung, S. 78.

<sup>528</sup> vgl STANCLIFFE, C., Kings and conversion (FmSt 14, 1980) S. 62.

<sup>529</sup> vgl. WALLACE-HADRILL, J.M., Early Germanic Kingship, S. 32 argumentiert diese Datierung damit, dass es für das Rechtsverständnis der Kenter wichtig war, dass der König die Quelle der Gesetze ist.

<sup>530</sup> HE II, 5, S. 148.

<sup>531</sup> vgl. STANCLIFFE, C., Kings and conversion, S. 62 wies darauf hin, welche Veränderung dies für das britische Rechtsverständnis bedeutete, nicht in erster Linie der Einfluss der römischen Gesetzgebung, sondern vor allem das Novum, dass die Gesetze vom König schriftlich fixiert wurden; WALLACE-HADRILL, J.M., Early Germanic Kingship, S. 32-44.

<sup>532</sup> Vgl., BROWN, P., The rise of western Christendom, S. 347.

auch mit dem römischen Papsttum ein neuer Akteur auf die politische Bühne, der durch Privilegien und die Schenkungen Aethelberhts geschützt agieren konnte.<sup>533</sup>

Die Bedeutung der Christianisierungsbemühungen Aethelberhts, geht jedoch über die Grenzen des eigenen *regnum* hinaus. Er versuchte die benachbarten Könige für den christlichen Glauben zu gewinnen, was ihm auch im Fall von König Saeberth, dem König der Ostsachsen gelang.<sup>534</sup> Außerdem schaffte er es, König Raedwald zum Christentum zu führen.<sup>535</sup>

In der Beschreibung der Herrschaftsübergabe an den Sohn Aethelberhts, Eadbald, findet sich noch ein interessanter Hinweis, was die Art der Missionierung Aethelberhts angeht. Beda schreibt hier, dass das Volk nach dem Tod Aethelberhts und der Regierungsübernahme durch seinen Sohn Eadbald „*ad priorem uomitum reuertendi*“<sup>536</sup>, während es unter der Herrschaft seines Vaters „*durch königliche Gunst (fauore) oder Furcht (timore) die Gesetze des Glaubens und der Sittenreinheit übernommen hatten*.“<sup>537</sup> Die Hinführung der *subditi* zum christlichen Glauben und Leben durch das Einsetzen von Furcht und Gunst, entstammt wiederum der pastoralen Methodik Gregors. Im zweiten Buch der Pastoralregel schreibt er: „*Und doch ist es notwendig, dass die Vorgesetzten von ihren Untergebenen gefürchtet werden, wenn sich nämlich zeigt, dass diese Gott nicht mehr fürchten, damit sie wenigstens aus Menschenfurcht die Sünde meiden, wenn sie sich auch vor dem göttlichen Gericht nicht fürchten.*“<sup>538</sup> Noch naheliegender ist als Vorlage dieser Darstellung bei Beda das schon ausführlich interpretierte Zitat aus dem Brief Gregors an Aethelberht, in welchem er dem König aufträgt, die Sittenreinheit seiner Untergebenen „*durch Mahnung, Abschreckung, Aufmunterung, Bestrafung und durch Dein gutes Beispiel in guten Werken*“<sup>539</sup> zu erbauen. Die Erfüllung eben dieses Auftrags belegt Beda durch die negative Gegenüberstellung seines Sohnes.

Die Darstellung Aethelberhts bei Beda, kann als Verkörperung der gregorianischen Idee der Angelsachsenmission in der frühen Geschichtsschreibung gewertet werden, bei der neben den

---

<sup>533</sup> Vgl. zur Bedeutung dieser Rechtreformen FLETCHER, R., The Barbarian Conversion, S. 118.

<sup>534</sup> Von PADBERG, Christianisierung, S. 79.

<sup>535</sup> Vgl. Ebd. „*Da zur Sicherung des neuen Glaubens auch die Herrschaftsverhältnisse stabilisiert werden mussten, hatte Aethelbert außerdem seinen Nachfolger als Oberkönig der Heptarchie, den mächtvollen König Raedwald von Ostanglien, zum Schritt ins Taufbecken bewegen können*“, auch wenn dieser später vom „reinen“ Christentum zu einer Art Mischkultus kam, vgl. auch ANGENENT, A., Mission und Christianisierung im Frühmittelalter, S. 3.

<sup>536</sup> HE II, 5.

<sup>537</sup> Vgl. Ebd., SPITZBART, G., Beda, S. 151: *uel fauore, uel timore regio, fidei et castimoniae iura suscepere*ant.

<sup>538</sup> RP II, 6, *Et tamen necesse est ut rectores a subditis timeantur, quando ab eis Deum minime timeri deprehendunt; ut humana saltem formidine peccare metuant, qui divina iudicia non formidant.*, übers. I. v. n. FUNK.

<sup>539</sup> Brief an Aethelbert CCSL 140 XI, 37, S. 309: [...] *subditorum mores in magna vitae munditia exhortando, terendo, bladiendo, corrigendo et boni operis exempla monstrando aedifica [...].*

Missionaren als Vertretern der römischen Kirche der König als Schlüsselfigur eine entscheidende Rolle spielt.<sup>540</sup>

Beda schreibt über den Tod des Königs: „*Im 616. Jahr der Fleischwerdung des Herrn, welches das 21. Jahr ist, nachdem Augustin mit den Gefährten zur Predigt beim Volk der Engländer geschickt wurde, stieg Aethelberht, der König der Kenter, nach dem irdischen Reich, das er sechsundfünfzig Jahre überaus ruhmreich beherrscht hatte, zu den Freuden des Ewigen Reiches auf. Er herrschte zwar als dritter unter den Königen des Volkes der Engländer über alle ihre südlichen Provinzen, die von den nördlichen durch den Fluss Humber und die an ihn grenzenden Gebiete getrennt werden, aber als erster von allen, stieg er zu den Reichen des Himmels auf*“<sup>541</sup>

Zweimal erwähnt Beda hier die Gegenüberstellung der irdischen und der himmlischen *regna*. In der ersten Erwähnung geht es vordergründig um eine christlich-panegyrische Beschreibung des Tods des Königs, gleichzeitig ist es jedoch die Erfüllung der Versprechungen der Missionare, die Beda hier nennt: nämlich das *regnum temporale gloriosissime* auf der Erde und nach seinem Tod, die *aeterna caelstis regni gaudia*. Die Gegenüberstellung von *temporalis* und *aeternus* macht dabei den Unterschied der beiden *regna* sowohl in der Bedeutung für den Einzelnen und damit auch im Allgemeinen deutlich.

Die zweite Erwähnung des Gottesreichs fällt dadurch auf, dass die *regna caeli* hier im Plural stehen. Verständlich wird das im Kontext betrachtet dadurch, dass Beda hier über die „imperiale“ Position Aethelberhts schreibt, der als dritter der schon erwähnten „overlords“ über mehrere Reiche herrschte.<sup>542</sup> Die Parallelität, die Beda in der Erwähnung der beiden Reiche darstellen will, wird dadurch geschaffen, dass er das Reich Gottes, ebenso wie die dem König unterworfenen Provinzen in den Plural setzt. Die Vorrangigkeit der *regna caeli* macht er durch die Verwendung des Verbs *conscendere* deutlich.

---

<sup>540</sup> vgl. STANCLIFFE, C., Kings and conversion (FmSt 14, 1980) S. 61.

<sup>541</sup> Vgl. HE II, 5, SPITZBART, G., Beda, S. 149: *Anno ab incarnatione dominica DCXVI, qui est annus XXI, ex quo Augustinus cum sociis ad praedicandum genti Anglorum missus est, Aedilberct rex Cantuariorum post regnum temporale, quod L et VI annis gloriosissime tenuerat, aeterna caelstis regni gaudia subiit; qui tertius quidem in regibus gentis Anglorum cunctis australibus eorum prouinciis, quae Humbrae fluui et contiguis ei terminis sequestrantur a borealibus, imperauit; sed primus omnium caeli regna concendit.*

<sup>542</sup> Zur Forschungsdiskussion vgl. FN 399.

## 10.2. König Edwin – der Krieger Gottes

Der Schwiegersohn König Aethelberhts, König Edwin von Nordhumbrien wird von Beda in der Auflistung der Imperiumsträger als derjenige beschrieben, der „*mit größerer Macht an der Spitze aller Völker (stand), die Brittanien bewohnen, denen der Engländer und Briten gleichermaßen, mit Ausnahme nur der Kenter; und auch die mevianischen Inseln der Briten, die zwischen Irland und Britannien liegen unterwarf er der Herrschaft der Engländer*“<sup>543</sup>.

Diese erste Einführung König Edwins gibt auch die maßgebliche Bedeutung sehr eindrucksvoll wieder, die dieser König in Bedas Kirchengeschichte hat – die des erfolgreichsten Kriegerkönigs.<sup>544</sup> Auch Edwin war nicht von Beginn seiner Herrschaft an christlich. Seine Bekehrungsgeschichte beschreibt Beda sehr ausführlich, da es länger dauerte bis Edwin den christlichen Glauben annahm. Folgend sollen vor allem die ausschlaggebenden Gründe seiner Konversion untersucht werden, wobei hier der Fokus auf der Bedeutung und Bewertung dieser für seine weltliche Macht liegt.

### 10.2.1. Folgen und Auswirkungen der Konversion Edwins

Ähnlich wie bei Aethelberht ging auch bei Edwin der Konversion des Königs die Heirat mit einer schon christlichen Prinzessin, hier Aethelrurh, die Tochter Aethelberts, einher.<sup>545</sup> Auch hier war Bedingung für die Hochzeit die Erlaubnis, dass die Prinzessin nicht nur ihren Glauben selbst praktizieren durfte, sondern auch einen Geistlichen, nämlich in diesem Fall den frisch ordinierten Bischof Paulinus mitbringen durfte, einen der Priester, die 601 von Gregor mit Mellitus nach England geschickt worden waren.<sup>546</sup> Dass dabei von Seite der Kenter darauf gehofft wurde, dass durch die Heirat auch der König der Northumbrier zum Christentum kommen würde, macht Beda dadurch deutlich, dass er erwähnt, wie Paulinus direkt versucht hat „*auch einige von den Heiden durch Predigt zur Gnade des Glaubens zu bekehren*“<sup>547</sup>, was jedoch ohne Erfolg blieb.

---

<sup>543</sup> HE II, 5: *quintus Aeduini rex Nordanhymbrorum gentis, id est eius, quae ad Borealem Humbrae fluminis plagam inhabitat, maiore potentia cunctis, qui Brittaniam incolunt, Anglorum pariter et Brettonum populis praefuit, praeter Cantuaris tantum; nec non et Meuanias Brettonum insulas, quae inter Hiberniam et Brittaniam sitae sunt, Anglorum subiecit imperio.*, übers. n. SPITZBART, G., Beda, S. 149.

<sup>544</sup> Die besondere Betonung der Person Edwins in der Historia ecclesiastica ist wohl in der persönlichen Verbindung Bedas oder seines Adressaten zum Königtum von Northumbrien zu suchen, vgl. CHURCH, S., Paganism in Conversion-Age, S. 171.

<sup>545</sup> Vgl. BROWN, G., A Companion to Bede, S. 51.

<sup>546</sup> Vlg. MAYR-HARTING, H., The coming of Christianity to Anglo Saxon England, S. 66.

<sup>547</sup> HE II, 9, [...] et aliquos, si forte posset, de paganis ad fidei gratiam praedicando conuerteret. übers. n. SPITZBART, G., Beda, S. 163 vgl. NOLTE, C., Conversio und Christianitas. Frauen in der Christianisierung vom 5. bis 8. Jahrhundert, S. 113f.

In den später von Beda eingebauten Briefen des Papstes Bonifatius an den König und dessen Frau wird der Umstand, dass Edwin mit einer Christin verheiratet war, vom Papst als starkes Argument dafür genutzt, dass auch er vom Heidentum Abstand nehmen soll.<sup>548</sup>

Auch wenn Beda hier nicht erwähnt, dass Edwin die Predigtätigkeit des Paulinus erlaubt hat, kann davon ausgegangen sein, dass diese Missionsbemühungen zumindest geduldet, wenn auch nicht gefördert wurden.

Die Gründe für die Konversion Edwins beschreibt Beda in drei Episoden: die erste ist die Erzählung über die glückliche Geburt der Tochter Edwins, die zweite, sehr ausführliche ist die Erfüllung eines Handels, den Edwin in einer Vision mit Gott eingegangen ist, verbunden mit seiner Befreiung aus einer Notsituation, und die dritte Erzählung handelt von der Beratung Edwins mit den Priestern und Großen des Reiches, die letztlich zu einer gemeinsamen Entscheidung zur Übernahme des Christentums führte.<sup>549</sup>

#### 10.2.2. Das Versprechen Edwins nach der Geburt seiner Tochter

Als Edwin sein erstes Kind bekommen sollte, wurde er, nach Bedas Bericht, in der gleichen Nacht durch ein Attentat schwer verwundet. Dass beides gut ausging, wurde von Bischof Paulinus der Gnade Gottes zugeschrieben und sollte den König dazu bringen, auch den Glauben an diesen Gott anzunehmen.<sup>550</sup> Edwin schenkte Paulinus zwar darin Glauben, dass die glückliche Geburt dessen Gebeten an den christlichen Gott zuzuschreiben war, gab jedoch als Bedingung für seine Konversion an, dass der christliche Gott ihm „*Leben und Sieg im Kampf gegen den König schenkte, von dem jener Mörder, der ihn verwundet hatte, geschickt wurde*“<sup>551</sup>. Nachdem ihm nun beides gewährt wurde, und er gegen die Westsachsen gesiegt hatte, war er zwar – so Beda – zur Erfüllung seines Versprechens bereit, wollte jedoch zum einen vor der Taufe noch genauer über den neuen Glauben unterrichtet werden und zum anderen mit den Weisen seines Volkes über diesen Schritt beraten.<sup>552</sup> Indem Beda beschreibt, wie der König persönlich lange über den Schritt nachdachte, schafft er von ihm – ähnlich wie bei Aethelberht – das Bild eines Königs, der die Entscheidung zum Glauben sehr bewusst trifft.

<sup>548</sup> Vgl. HE II, 10, 11, vgl. auch FLETCHER, R., The Barbarian Conversion, S. 120.

<sup>549</sup> Vgl. PLASSMANN, A., *Origo gentis*, S. 74: „Diese dreifache Bekehrung des Edwin ist nicht etwa durch eine besondere „Hinhaltetaktik“ des Herrschers bedingt, sondern dient der Bekräftigung des heilsgeschichtlich bedeutsamen Ereignisses.“

<sup>550</sup> Vgl. HE II, 9.

<sup>551</sup> Ebd. *uitam sibi et uictoriam donaret pugnanti aduersus regem, a quo homicida ille*, übers. n. Spitzbart, G., Beda, S. 163.

<sup>552</sup> Vgl. HE II, 9 *Sicque uictor in patriam reuersus, non statim et inconsulte sacramenta fidei Christianae percipere uoluit; quamuis nec idolis ultra seruuiuit, ex quo se Christo seruiturum esse promiserat. Uerum primo diligentius ex tempore, et ab ipso uenerabili uiro Paulino rationem fidei ediscere, et cum suis primatibus, quos sapientiores nouerat, curauit conferre, quid de his agendum arbitrarentur.*

Die Einbeziehung seiner Ratgeber in dieser Frage macht jedoch vor allem deutlich, dass es sich bei der Taufe des Königs nicht nur um eine persönliche Änderung der Einstellung handelt, sondern um einen bewussten sozialen und politischen Akt mit weitreichenden innen- und außenpolitischen Folgen.

Diese Episode zeigt, was durch die Vision Edwins noch stärker deutlich gemacht werden wird, dass es sich bei der Konversion Edwins um eine Art Tauschgeschäft mit Gott handelt. Dass Edwin nach der Geburt seiner Tochter seine Konversion von einem militärischen Sieg abhängig macht, der als Vergeltungsfeldzug seine politische Position wieder festigen soll, scheint jedoch dem positiven Bild, das Beda von Edwin zeichnet keinen Abbruch zu tun – im Gegenteil; die Erwähnung seiner äußerst bedachten Entscheidung lässt ihn sogar ausgesprochen weise erscheinen und stellt ihn in die Tradition Kaiser Konstantins.<sup>553</sup> Durch den Sieg im Kampf hatte er sich und den Großen seines Reiches zeigen können, dass dieser Glaube für sie positive Auswirkungen haben wird – womit sich das Christentum für die Gesellschaft als nützlich erwiesen und legitimiert hatte.

#### 10.2.3. Die Beratung und die Zerstörung der heidnischen Opferstätten

Nach der Beschreibung der Gefangenschaft und Vision Edwins, auf die folgend noch weiter eingegangen wird, kommt Beda im 13. Kapitel des zweiten Buches detaillierter auf den Entscheidungsprozess der Konversion zu sprechen. Darin zeigt sich, dass die eben erwähnte „Probe“, auf die Edwin den christlichen Gott durch den Handel gestellt hat, wirkte. Beda legt einem der Priester des Reiches das Argument in den Mund, das zu dessen Einverständnis mit dem Glaubenswechsel führt, nämlich, dass „*jene Religion, der wir bis jetzt angehangen haben, überhaupt keine Kraft, keinen Nutzen hat.*“<sup>554</sup>, während sich in den Erfolgen des Königs die neue Religion als Quelle von Erfolg erweist.

Auch als nach dieser von Beda als recht einstimmig beschriebenen Diskussion der christliche Glaube als eine bessere Alternative gesehen wurde, folgte nicht gleich die Konversion, sondern der Entschluss, den Predigten des Paulinus genau zuzuhören, um danach zu entschieden.<sup>555</sup> Erst danach bezeichnet der Priester Coifu das Christentum öffentlich als „*cultus veritatem*“.<sup>556</sup>

<sup>553</sup> Beda liegt dabei die Beschreibung der Konversion Konstantins bei Eusebius vor, in dessen Tradition er auch Edwin offensichtlich stellen will. Vgl. dazu ELM, Eva, 'Du bist wie jener Gott' - Die Darstellung Kaiser Konstantins in der Vita Constantini des Eusebius von Caesarea, In: Graecolatina Pragensia Bd. 19 (2002) S. 55-66 Zum Vergleich mit Kaiser Konstantin bei Beda vgl. S. 122f.

<sup>554</sup> HE II, 9, [...] *quia nihil omnino uirtutis habet, nihil utilitatis religio illa, quam hucusque tenuimus*, übers. n. SPITZBART, G., Beda, S. 181.

<sup>555</sup> Vgl. II, 13.

<sup>556</sup> Ebd., vgl. WALLACE-HADRILL, J.M., Gregory of Tours and Bede, S. 41.

Die direkte Konsequenz dieser Entscheidung, der auch die anderen Priester folgten, war für Edwin die öffentliche Predigterlaubnis für Paulinus<sup>557</sup> und der Auftrag zur Zerstörung der heidnischen Kultstätten. Letztere beschreibt Beda besonders eindrücklich, indem er den obersten Priester selbst als Zerstörer der paganen Heiligtümer nennt, der „*die Altäre schändete und zerstörte, die er selbst geweiht hatte.*“<sup>558</sup>

Dieser Episopde folgend erwähnt Beda sehr ausführlich die Taufe des Königs, „*cum cunctis gentis sua nobilibus ac plebe perplurima.*“<sup>559</sup> Diese Konversion stellt Beda für die Bekehrung seiner Untertanen als noch wesentlich ausschlaggebender dar als die Aethelberhts.<sup>560</sup> Die Konversion des Königs wird zur Konversion des Volkes.<sup>561</sup>

In diesem Kapitel unterteilt Beda sehr genau die Kompetenzen zwischen König und Geistlichen bei der Missionierung. Die Aufgabe, die der König selbst übernimmt, ist die Zerstörung der heidnischen Kultstätten und die Schaffung einer kirchlichen Infrastruktur (dadurch, dass er York zum Bischofssitz erhob und eine Steinkirche errichten ließ)<sup>562</sup>. Bei der Verkündigung selbst wird die Rolle des Königs und der königlichen Familie als passiv, zuhörend und lernend beschreiben. Außerdem schreibt Beda, dass Paulinus „*bis zum Ende der Herrschaft dieses Königs mit dessen Zustimmung und Begünstigung*“<sup>563</sup> das Volk christianisierte. Die Aufgaben des Paulinus werden von Beda mit *uerbum Die praedicare, und cathecizandi et baptizandi* bezeichnet.<sup>564</sup>

Diese klare Aufgabenverteilung entspricht sehr genau den Vorstellungen, die aus den Briefen Gregors des Großen an die weltlichen Herrschenden, vor allem in dem auch von Beda verwendeten Brief an König Aethelberht herausgearbeitet wurden, nämlich das „*recipere*“ und „*custodire*“ der Missionare und deren Arbeit,<sup>565</sup> sowie die Zerstörung und Bekämpfung der

---

<sup>557</sup> Vlg. HE II, 13 *adsensum euangelizanti beato Paulino.*

<sup>558</sup> Vgl. Ebd. [...] *polluit ac destruxit eas, quas ipse sacrauerat, aras.*

<sup>559</sup> HE II, 14.

<sup>560</sup> Vgl. Brown, P., A Companion to Bede, S. 51.

<sup>561</sup> Dieses im Kontext der Briefe Gregors herausgearbeitete „römische“ Art der Mission wird von STANCLIFFE, C., Kings and Conversion, S. 69 der irischen, vor allem durch den Missionar St. Patrick beeinflussten Methode der Christianisierung entgegengestellt: „[...] I have suggested that Patrick's own approach to missionary work was rather different from the king-centred one of Gregory and Augustine. Patrick was certainly not hostile or indifferent to kings, but his own writings suggest that he preferred to go round the countryside, hamlet by hamlet, preaching to the people himself, rather than using his influence with friendly kings to promote Christianity through them“.

<sup>562</sup> Vgl. HE 14 *In qua etiam ciuitate ipsi doctori atque antistiti suo Paulino sedem episcopatus donauit. Mox autem ut baptisma consecutus est, curauit, docente eodem Paulino, maiorem ipso in loco et augustiorem de lapide fabricare basilicam, in cuius medio ipsum, quod prius fecerat, oratorium includeretur.*

<sup>563</sup> HE II, 14 [...] *id est ad finem usque imperii regis illius, uerbum Dei, adnuente ac fauente ipso [...].*

<sup>564</sup> Vgl. Ebd.

<sup>565</sup> Vgl. Kap. 7.2.4.

heidnischen Kulte.<sup>566</sup> Gleichzeitig ordnet Gregor in der *Regula Pastoralis*, wie auch in seinen Briefen die Predigttätigkeit dem Bischof zu.<sup>567</sup>

Beda übernimmt in dieser ausführlichsten Darstellung der Konversion eines Volkes ganz selbstverständlich in der Erwähnung der Aufgabenverteilung die Maßstäbe, die Gregor (vor allem in seinem Brief an Aethelberht) festgelegt hat.

#### 10.2.4. Der Tauschhandel mit Christus

Die enge Verbindung, die weltliche Macht und christlicher Glaube in der *Vita Edwini* bei Beda eingehen, zeigt sich am offensichtlichsten in dem Bericht im 12. Kapitel des zweiten Buches. Beda erzählt hier davon, wie Edwin auf der Flucht vor König Aethelfrith bei König Raedwald unterkam, der ihn zwar erst aufnahm, später aber gegen ein Bestechungsgeld von Aethelfrith zu ermorden suchte.<sup>568</sup> In dieser Lage beschreibt Beda wie dem König in einer Vision dreimal Christus begegnet, der ihm einen dreistufigen Handel vorschlägt; Christus verspricht ihm außer der Hilfe aus dieser Notsituation „*dass Du nach Vernichtung der Feinde König sein wirst, so dass Du nicht nur alle Deine Vorfahren, sondern auch alle die vor Dir König beim Volk der Engländer waren, an Macht übertreffen würdest*“<sup>569</sup>. Außerdem verspricht er ihm in einer dritten Anfrage, „*noch einen nützlicheren Rat, [...] als ihn irgendeiner Deiner Eltern oder Verwandten jemals vernahm*“<sup>570</sup> womit er die Konversion zum Christentum meint. Edwin geht sofort auf dieses Angebot ein und die prophezeiten Versprechungen erfüllen sich darin, dass er frei kommt, mit einem Heer Königs Raedwalds gegen Aethelfrith gewinnt und dessen Herrschaft sowie nach dem Tod Raedwalds auch dessen Rolle des Imperiumsträgers übernimmt.<sup>571</sup>

Der Taschhandel, der damit der Herrschaft Edwins, nach Bedas Beschreibung zugrunde liegt, enthält zwei interessante Aspekte, hinsichtlich der Herrschaftsvorstellung Bedas: zum einen legitimiert Beda durch diese Vision die Herrschaft Edwins, die ihm nämlich somit in ganz

---

<sup>566</sup> Vgl. Kap. 7.2.2, das *idolorum cultus insequere* und *fanorum aedifica everte*“ vgl. Brief an Aethelbert CCSL 140 XI, 37, S. 309.

<sup>567</sup> vgl. Kap. 7.2. a, vgl. FLORYSCZCAK, S., Die *Regula Pastoralis*, S. 253.

<sup>568</sup> Vgl. HE II, 12.

<sup>569</sup> HE II, 12. [...] *regem et futurum extinctis hostibus in ueritate [...] ita ut non solum omnes tuos progenitores, sed et omnes, qui ante te reges in gente Anglorum fuerant, potestate transcendas [...].*

<sup>570</sup> Ebd. [...] *tibi tanta taliaque dona ueraciter aduentura praedixerit, etiam consilium tibi tuae salutis ac uitae melius atque utilius, quam aliquis de tuis parentibus aut cognatis umquam audiuit [...].*

<sup>571</sup> Ebd., Spitzbart, G., Beda, S. 181. *Ac sic Aeduini iuxta oraculum, quod acceperat, non tantum regis sibi infestis insidias uitauit, uerum etiam eidem peremto in regni gloriam successit.* Vgl. YORKE, B., Kings and Kingdoms of Early Anglo-Saxon England, S. 78.

direkter Weise von Christus übergeben worden ist. Zum anderen wird hier die Rolle der weltlichen Macht im Christianisierungsprozess deutlich.<sup>572</sup>

Lag schon bei Aethelberht der Vergleich zur Konstantinslegende vor allem durch deren Erwähnung in dem Brief Gregors nahe,<sup>573</sup> so wendet Beda diese in der Darstellung Edwins in noch viel deutlicherer Form an. Die Elemente der Vision und des Sieges in der Schlacht sind als typische Motive gleichsam Attribute Konstantins, die Beda Edwin zuschreibt, wenn auch ohne einen konkreten Vergleich zu Konstantin zu ziehen. Auch die Aufforderung im Brief des Papstes Bonifatius an Edwin, das „Zeichen des heiligen Kreuzes“ zu übernehmen, erinnert an die für die Christianisierung sinnbildliche Legende der Konversion Konstantins.<sup>574</sup>

Die imperiale Funktion, die Edwin vor allem nach dem Tod König Raedwalds einnimmt, nutzt dieser, um auch die unter seiner Herrschaft stehenden Reiche und Könige zum Christentum zu bekehren. Beda erwähnt außer den Mitgliedern der Familie Edwins auch die Bekehrung vom Sohn des Königs Raedwald, Eorpwold, den König der Ostangeln<sup>575</sup> der durch die Missionsunterstützung König Edwins zum Christentum kam.<sup>576</sup> Diese enorme Ausweitung des Christentums während der Herrschaft König Edwins, wurde begleitet von einem Frieden im seinem Herrschaftsbereich, der wiederum zur Stabilisierung und Ausbreitung der kirchlichen Struktur dienen konnte.<sup>577</sup>

Der sinnbildliche Tauschhandel wurde dadurch für beide Seiten, sowohl für das *regnum Dei*, als auch für die weltlichen *regna* Edwins Ausgangspunkt einer parallelen Machterweiterung. Zugespitzt kann diese Episode aus Bedas Sicht so gedeutet werden, dass Gott sich in die vorhandenen Legitimationsstrategien einfügt, indem er ihm zu dem verhilft, was der König für einen Herrschaftsantritt benötigt und was diesen rechtfertigt – nämlich den kriegerischen Erfolg

---

<sup>572</sup> In erster Linie legitimiert sich seine Macht schon durch seine militärischen Erfolge, vgl. MCCLURE, J., Bede's old testamend kings, S. 88: „Bede evidently recognized that the primary cause of a king's power, and indeed the reason for his acceptance by subject rulers, was military victory in significant trials of strength with rivals, and, like his scriptural predecessors, he was prepared to give substantial space to explaining the causation, course and consequences of important battles“.

<sup>573</sup> Vgl. Brief an Aethelbert CCSL 140, Ep. XI, 37, S. 309: *Sic enim Constantinus quondam piissimus imperator Romanam rempublicam a perversis idolorum cultibus revocans Omnipotenti Deo Domino nostro Iesu Christo secum subdidit seque cum subiectis populis tota ad eum mente convertit.*

<sup>574</sup> HE II, 10 *suscepto signo sanctae crucis*. PLASSMANN, A., *Origo gentis*, S. 74 betont außerdem „Edwin als erster christlicher Imperiumsträger Nordhumbriens, der erstmals ganz Britannien unter seiner Herrschaft hatte, ist in Bedas Vorstellung auch der erste wirklich vollständig legitimierte Herrscher, der David, der auf Saul (Aethelfrith) folgt., vgl. auch Higham, N., *An English Empire*, S. 187 und MCCLURE, J., *Bede's Old Testament kings*, S. 87, die aufgrund des von Beda beschriebenen langen Friedens auch eine parallele zu König Salomo zieht.

<sup>575</sup> Vgl. HE II, 15.

<sup>576</sup> König Raedwald war zwar durch den Kontakt zu König Aethelberht schon zum christlichen Glauben übergetreten, hatte den nach seiner Rückkehr jedoch mit Elementen des heidnischen Glaubens vermischt, vgl. FLETCHER, R., *The Barbarian Conversion*, S. 119.

<sup>577</sup> Vgl. HE II, 16: *Tanta autem eo tempore pax in Britannia, quaquauersum imperium regis Aeduini peruererat [...]*; KENT G. H., *Holy Kings*, §7.8.

und dafür durch Edwin das bekommt, was der König für die Verbreitung des Gottesreiches tun kann – die Unterstützung im Kampf gegen das Heidentum, die Schaffung grundlegender Infrastrukturen für die Missionare und die Ausweitung des politischen Machtbereichs für die Verbreitung des christlichen Glaubens.

Für das Verhältnis von *regnum terrenum* und *regnum caeleste* heißt dies also im Falle Edwins, dass beide miteinander einhergehen. In diesem Sinne könnte man im Grunde nicht von einem Handel sprechen, sondern von einem zweifachen Geschenk, dass Edwin erhält, nämlich nicht nur das die *gloria regni* der Erde, sondern – durch seine von weltlichen Erfolgen beeinflusste Entscheidung – auch das *regnum caeleste*.

Beda beschreibt dieses Verhältnis in zwei Episoden der Vita Edwins. Zu Beginn der Erzählung, im neunten Kapitel des zweiten Buches, nimmt er die Beschreibung der Herrschaft Edwins in einem Satz im Grunde schon vorweg, wenn er schreibt: „*Für diesen Königs wuchs als Vorzeichen für die Übernahme des Glaubens und des himmlischen Reices auch die Macht der irdischen Herrschaft, indem er wie kein Engländer vor ihm das ganze Gebiet Britanniens, wo sich sowohl die Länder der Seinen, als auch die der Briten befanden, unter seine Botmäßigkeit brachte.*“<sup>578</sup>

Die *potestas terreni imperii*, die Edwin im Laufe seiner Herrschaft erlangt, wird von Beda als *auspicium* bezeichnet. Die *potestas* stellt er damit nicht als das Ziel oder als eigentlich Entscheidendes in der Herrschaftszeit Edwins dar, sondern nur als Ankündigung und Zeichen für das maßgebliche Element seiner Regierung, nämlich das *suscipere fidei et regni caelestis*. Es herrscht also eine Vorzeitigkeit des irdischen Reiches gegenüber dem erst später durch die Taufe erreichten himmlischen Reiches. Die gegenüber allen vorherigen und nachfolgenden *imperii* einzigartige Herrschaftsausdehnung des Reichs Edwins, bewertet Beda gerade durch die Gegenüberstellung zum himmlischen Reich, äußerst positiv.

In einem zweiten Abschnitt, kurz vor der Beschreibung der Taufe Edwins, erinnert Paulinus den König an dessen in der Vision gegebenes Versprechen, indem er sagt: „*Denke daran, dass Du nicht zögerst, das Dritte, was Du versprochen hast zu tun durch Annahme des Glaubens und Befolgung der Gebote dessen, der Dich irdischem Unglück entrissen und zu Ehre irdischer Herrschaft erhoben hat und Dich, wenn Du von nun an seinem ewigen Willen, den er durch*

---

<sup>578</sup> HE II, 9, *Cui uidelicet regi, in auspicium suscipienda fidei et regni caelestis, potestas etiam terreni creuerat imperii; ita ut, quod nemo Anglorum ante eum, omnes Brittaniae fines, qua uel ipsorum uel Brettonum prouinciae habitabant, sub dictione acciperet.*, übers. n. SPITZBART, G., Beda, S. 161.

*mich kundtut, folgen willst, auch von den ewigen Qualen der Laster befreit und Dich zusammen mit ihm an der ewigen Herrschaft in Himmel teilhaben lässt.“<sup>579</sup>.*

Indem Paulinus Edwin an das Versprechen erinnert, dass dieser noch einzulösen hat, macht er rhetorisch sehr geschickt deutlich, dass es sich dabei in keiner Hinsicht für den König um ein Opfer handelt, sondern, dass mit der Einlösung des Versprechens ihm der noch bessere Teil der versprochenen Güter zukommen wird. Die Annahme des Glaubens und die Befolgung der Gebote Gottes werden hier als Forderungen dafür erhoben, dass Edwin „*a temporalibus aduersis eripiens, temporalis regni honore sublimauit*“, also für die Gnaden, die ihm im Diesseits zuteilwurden. Im inhaltlich zweiten Teil dieser Rede des Paulinus wird die Forderung nach der Befolgung des göttlichen Willens – und damit de facto der Anweisungen des Bischofs – wiederholt, diesmal jedoch nicht mit einer Forderung, sondern mit einem Versprechen verbunden, nämlich der Befreiung von den *perpetua malorum tormenta* und die Teilhabe an dem *aeternum secum (Christo) regnum in caelis*. Diese beiden Versprechen beziehen sich zwar in erster Linie auf das Jenseits, jedoch nicht so eindeutig, dass nicht auch die Interpretation zulässig wäre, die Teilhabe an der Herrschaft im *regnum caeli* würde schon mit der Herrschaft über das christliche Volk auf der Erde beginnen.

Das Prinzip, das sich von dieser Konstellation ableiten lässt, ist die Unterordnung des weltlichen Erfolgs als Motivation, Vorzeichen und später Mittel für das eigentliche Ziel, nämlich das ewige, himmlische Reich – dies gilt im Falle Edwins in besonderer Weise sowohl für seine eigene Person, also auch gleichzeitig für sein Volk.

Dem Ideal, das Gregor hinsichtlich der Erlangung des Bischofsamtes formuliert, nämlich, dass dies nicht aus eigenen Wünschen erstrebt werden soll, sondern aus Liebe zum Nächsten und für Gott, wird diese Beschreibung Edwins nicht in jeder Weise gerecht. Ganz im Gegenteil, sträubt er sich lange dagegen, den Wünschen Gottes nachzukommen, die ihm im Traum offenbart werden und entscheidet sich erst dann zur Konversion, als ihm irdische Macht und Erfolg versprochen werden<sup>580</sup>. Hier wird der Unterschied zwischen den von Gregor in erster Linie angesprochenen Geistlichen und Bedas Königen deutlich. Während bei den geistlichen Leitern Gregors die weltliche Macht als etwas Lästiges, aber Notwendiges von der eigentlichen Aufgabe ablenkt, ist für den weltlichen König die Ausübung der politischen Macht, durch die die Christianisierung erst möglich wird, die Erfüllung seiner ureigenen Aufgabe.

---

<sup>579</sup> HE II, 12, *Memento, ut tertium, quod promisisti, facere ne differas, suscipiendo fidem eius, et praecepta seruando, qui te et a temporalibus aduersis eripiens, temporalis regni honore sublimauit; et si deinceps uoluntati eius, quam per me tibi praedicat, obsecundare uolueris, etiam a perpetuis malorum tormentis te liberans, aeterni secum regni in caelis faciet esse participem*, übers. n. SPITZBART, G, Beda, S. 181.

<sup>580</sup> Vgl. WALLACE-HADRILL, J.M., Gregory of Tours and Bede, S. 40.

Wie aus der Darstellung der Briefe Gregors entnommen werden kann, würde Gregor diese beiden Ebenen auch nicht vermischen. Auch er übernimmt in den Briefen die Methode des Versprechens weltlicher Macht für die Beteiligung an der Verbreitung des christlichen Glaubens.<sup>581</sup> Das Verständnis Bedas, dass mit der Machterweiterung eines christlichen Königs die Christianisierung der eroberten Gebiete einhergeht, ist also stark von dem gregorianischen Gedankengut vom Äußerem und Innerem geprägt, das oben erläutert wurde. Das Leitungsamt wird dann gut und sinnvoll ausgeführt, wenn die Sorge um das Äußere (im Falle der Königs Bedas, die Gebietserweiterungen) das Ziel der Sorge um das Innere (der Verbreitung des Glaubens in den unterworfenen Gebieten) dient.

### 10.3. Exkurs: Die Darstellung der weltlichen Herrscher im Bild des Rhinozeros in den *Moralia in Hiob*

Auf die Rolle der weltlichen Mächtigen geht Gregor der Große in einer berühmten Passage in den *,Moralia in Hiob*<sup>582</sup> näher ein, die kurz erwähnt werden soll.

Gregor der Große übernimmt das Rhinozeros aus dem Buch Hiob als Bild für die Mächtigen der Welt, die stolz und stur sind und nur durch Gott und seine Kirche (für die Hiob nach Gregor sinnbildlich steht)<sup>583</sup> zum Dienst an Gott gebracht werden können: „*Für was steht das Rhinozeros denn, als für die Mächtigen der Welt, oder die allem vorgesetzten Mächte selbst, die erwählt sind durch den Stolz dummer Prahler, während sie mit falscher Ehre aufgedunsen werden und innerlich von wirklichem Elend zerstört werden*“<sup>584</sup>

Der Papst macht folgend eine Methodik der Bekehrung und Überzeugung dieser Herrscher an den Bibelversen des Buchs Hiob fest, in denen es um das Rhinozeros geht: „*Wird dir der Wildstier dienen wollen, / bleibt er an deiner Krippe zur Nacht? Hältst du am Seil ihn in der Furche, pflügt er die Täler hinter dir her? Traust du ihm, weil er so stark ist? Überlässt du ihm deine Arbeit? Glaubst du ihm, dass er wiederkommt / und deine Saat auf das Feld bringt?*“<sup>585</sup>

---

<sup>581</sup> Vgl. Kap. 7.2.2.

<sup>582</sup> Die *Moralia in Hiob*, ein ausführlicher exegetischer Kommentar des Buchs Hiob, wurde von Gregor vermutlich um 595 vollendet, vgl. dazu: GRESCHAT, K., *Die 'Moralia in Job' Gregors des Großen. Ein christologisch-ekklesiologischer Kommentar*, Tübingen 2005.

<sup>583</sup> *Moralia in Hiob*, XXXI, 1: *Igitur quia beatus Job sanctae Ecclesiae typum tenet, et omnipotens Deus praevidit quod in primordiis nascentis Ecclesiae, potentes hujus saeculi leve ejus jugum suscipere crassa cordis cervice recusarent [...]*, vgl. SCHÜBLER, W.; RÖBEL, M., *Hiob - transdisziplinär: Seine Bedeutung in Theologie und Philosophie, Kunst und Literatur, Lebenspraxis und Spiritualität*, Münster 2014, S. 126.

<sup>584</sup> *Moralia in Hiob*, XXXI, 2: *Quid ergo in rhinocerote hoc nisi potentes hujus saeculi designantur, vel ipsae in eo summae principatum potestates, qui typho fatuae jactationis elati, dum falsis exterius inflantur honoribus, veris miseriis intus inanescunt?*, auch folgend die deutschen Übersetzungen nach der engl. Übers. v. PARKER, J.H. u. Rivington, J., Oxford 1844.

<sup>585</sup> *Hiob* 39, 9-12, nach der Einheitsübersetzung.

Das sture Tier, also die Mächtigen der Welt, dazu zu bringen, dass sie Diener Gottes werden, kann, so Gregor in den *Moralia*, nicht durch die Anstrengungen der Menschen, sondern nur durch *divina miracula* geschehen.<sup>586</sup>

Der zweite Vers „*bleibt er an Deiner Krippe zur Nacht?*“ wird von Gregor so interpretiert, dass die Krippe der Ort der Predigt des Wortes Gottes, also die Kirche im weiteren Sinn, ist und er fordert dazu auf, die Mächtigen der Welt ständig durch Predigt und Lektüre im Wort Gottes weiterzubilden.<sup>587</sup>

Nachdem das Tier – also die weltlichen Herrscher – sich dem Dienst Gottes unterworfen, gezähmt und durch die Predigt im Wort Gottes geschult wurden, folgt die dritte Stufe, nämlich die Einsetzung des Tieres für die Verkündigung. „*Hältst Du am Seil ihn in der Furche?*“ meint die Aufforderung das gezähmte Tier zum Pflügen des Bodens zu gebrauchen. Das Seil stellt die Fesseln der Disziplin dar, in denen die Mächtigen gebunden werden sollen. Diese soll dazu führen, dass die Fürsten sich darin üben, in der Verkündigung des Glaubens tätig zu sein – so wie das Tier gebunden werden muss, um den Acker pflügen zu können.<sup>588</sup> Gregor beschreibt die christianisierten weltlichen Herrscher als dieses gezähmte und durch Disziplin gebundene Tier: „*Es ist uns erlaubt dieses Rhinoceros zu sehen, das der Prinz der Erde ist, gebunden mit den Zügeln des Glaubens; wie es beides trägt: das Horn durch die weltliche Macht und das Joch des Glaubens durch die Liebe Gottes.*“<sup>589</sup> Interessant ist hier, dass Gregor beides, sowohl das Horn als auch die Riemen, mit denen das Tier gebunden ist, als etwas Positives ansieht: „*Es können also die Demütigen in den Fesseln etwas verehren, während die Stolzen in dem Horn etwas zu fürchten haben.*“<sup>590</sup> – hier spiegelt sich sehr deutlich seine schon erwähnte Pastoral von Ermutigung und Unterstützung in der Liebe und Abschreckung und Machtausübung gegenüber der Sünde wieder. Das Horn, hier sinnbildlich für die weltliche Macht, ist nur im Kampf gegen die Sünde einzusetzen.<sup>591</sup>

---

<sup>586</sup> Vgl. *Moralia* in *Hion*, XXXI, 2 : *Ac si diceret: Rhinoceros iste humanis viribus mansuescere non potest, sed tamen divinis subdi miraculis potest.*

<sup>587</sup> *Moralia* in *Hiob*, XXXI, 3: *Ecce enim jam cernimus quod potentes hujus saeculi, ejusque principes praedicamenta dominica libenter audiunt, constanter legunt, passimque a praesepi non exeunt, quia praecepta Dei, quae aut legendo, aut audiendo cogoscunt, nequaquam vivendo transcendunt; sed ad verbi pabulum quasi clausi stare aequanimiter tolerant, ut edendo et permanendo pinguescant.*

<sup>588</sup> *Moralia* in *Hiob* XXXI, 4: *Hic rhinoceros non solum ligatus, sed etiam ad arandum ligatus est, quia videlicet disciplinae loris astrictus, non solum se a pravis operibus retinet, sed etiam in sanctae fidei praedicationibus exercet.*

<sup>589</sup> *Moralia* in *Hiob*, XXXI, 5: *Libet videre hunc rhinocerotem, id est terrae principem fidei loris ligatum, quemadmodum et cornu portat per potentiam saeculi, et jugum fidei sustinet per amorem Dei.*

<sup>590</sup> *Moralia* in *Hiob* XXXI, 5: *Habent ergo in loris ejus quod humiles diligant, habent in cornu ejus quod elati pertimescant.*

<sup>591</sup> Vgl. Kap. 3.2.6. Zwischenfazit.

Der nächste Vers, im Original „*Aut confringet glebas vallium post te?*“ enthält eine wichtige Interpretation Gregors hinsichtlich der Aufgabenverteilung zwischen dem weltlichen Herrscher und der Kirche. Die *glebae*, die durch die Arbeit des Tieres gepflügt, das heißt zu fruchtbare Erde gemacht werden sollen, sind unbeugsame und starke Gegner des Glaubens. Gregor schreibt, dass die Kirche zum Kampf gegen diese zu schwach ist und daher der Hilfe der weltlichen Herrscher bedarf.<sup>592</sup> Auch hier erinnert die Darstellung wieder an die auch in den Briefen des Papstes auftauchende Aufgabenzuweisung an die Herrscher, den Kampf gegen die Feinde der Kirche, also Häresien und heidnische Kulte zu übernehmen.<sup>593</sup>

In der nächsten Zeile: „*Vertraust Du seiner großen Stärke? Überlässt du ihm deine Arbeit?*“ betrachtet Gregor die Macht, die der weltliche Fürst über die Kirche und seine Untertanen hat. Wenn diese Macht in den Dienst Gottes gestellt wird, wächst, so Gregor, mit der Macht über die Welt auch die Macht des Schöpfers der Welt<sup>594</sup> Die Delegation der Arbeit an den Fürsten interpretiert Gregor als die Übergabe der Sorgen um den Schutz der Kirche und um den Frieden innerhalb des Glaubens an den weltlichen Herrscher.<sup>595</sup> Auch diesen Aspekt betont Gregor sowohl in der *Regula Pastoralis*, als auch vor allem in der direkten Kommunikation mit den weltlichen Fürsten.<sup>596</sup>

Der letzte Vers „*Glaubst Du, dass er zurückkommt und Deine Saat auf Dein Feld bringt?*“ spricht ganz deutlich die Aufgabe des Herrschenden an, den christlichen Glauben zu verkünden. Mit dem Zurückkommen bezieht Gregor sich darauf, dass der Herrscher der Kirche Rechte zuspricht, während er sie vor seiner Bekehrung bekämpft hat. Dabei verbindet Gregor in dieser Interpretation die Eroberung anderer Länder direkt mit der Verbreitung des Glaubens: „*Siehe welche Völker er auch erobern kann, er führt sie durch Überredung zur Gnade des Glaubens [...]*“<sup>597</sup>.

Die Beschreibung des Ablaufs und der Folgen der Bekehrung von weltlichen Fürsten, die Gregor hier anhand des „*Rhinozeros*“ erzählt, finden sich sowohl im Rahmen, als auch in den Details der Beschreibungen Bedas wieder. Die *miraculi* der christlichen Missionare werden von

---

<sup>592</sup> Vgl. *Moralia in Hiob XXXI*, 7: *Ad horum duritiam dissolvendam nonnunquam sancta Ecclesia, quia propria virtute non sufficit, rhinocerotis hujus, id est terreni principis opitulationem quaerit, ut ipse superjacentes glebas conterat, quas Ecclesiarum humilitas quasi planities vallium portat.*

<sup>593</sup> Vgl. Kap. 7.2.5.

<sup>594</sup> *Moralia in Hiob XXXI*, 8: *Quo enim in mundum plus potest, eo pro mundi auctore plus praevaleret.*

<sup>595</sup> *Moralia in Hiob XXXI*, 8: *Labores enim suos huic rhinoceroti Dominus reliquit, quia converso terreno principi eam quam sua morte mercatus est, Ecclesiam credidit: quia videlicet in ejus manu quanta sollicitudine pax fidei sit tuenda commisit.*

<sup>596</sup> Vgl. Kap. 7.2.4.

<sup>597</sup> *Moralia in Hiob XXXI*, 9: *Ecce quaslibet gentes capere potuerit ad fidei illas gratiam suadendo perducit [...].*

Beda bei der Beschreibung der Mission in Kent betont und treten auch später immer wieder als wichtiger Faktor der Heidenmission auf.<sup>598</sup>

Auch der zweite Schritt, den Gregor in dem Hiob- Kommentar nennt, die intensive Predigt für den König ist ein wichtiges Moment in der Darstellung sowohl Aethelberhts, als auch Edwins, ebenso wie die von den Missionaren Augustinus und Paulinus geforderte Disziplin der Könige, die Beda in verschiedenen Episoden darstellt.

Die schließlich daraus resultierende Forderung der rechtlichen Förderung der Kirche, des Schutzes und der Verteidigung des Glaubens nach außen und innen und die Verbreitung des Glaubens an alle unterworfenen Völker sind – wie in den vorangegangenen Kapiteln gezeigt wurde, wichtige Eckpunkte der Königsviten Bedas. Nicht zuletzt ist die Auffassung Gregors, dass die weltliche Macht des Königs (das Horn des Rhinoceros) für dessen Aufgabe genauso wichtig ist, wie die Bindung an geistliche Macht (die Riemen, mit denen das Tier gehalten wird) Grundlage von Bedas Darstellung.

#### 10.4. Das Zusammenspiel von *regnum caeleste* und *regnum terenne*

„Aber auch deine Weisheit, König, ermahne ich nun, dass Du zusammen mit Deinem Volk, an dessen Spitze Dich der König der Könige und Herr der Herren gestellt hat, in allem danach strebst, das zu bewahren, was mit der Einheit der katholischen und apostolischen Kirche übereinstimmt. So geschieht es nämlich, dass der allerseligste Apostelfürst Dir und den Deinen zusammen mit den übrigen Erwählten nach dem Empfang der Macht des irdischen Reiches auch den Zugang zum himmlischen Reich bereitwillig öffnet.“<sup>599</sup>

Ziemlich am Ende des fünften Buches findet sich diese klare Idealbeschreibung des Abtes Ceolfrith, die gleichzeitig Legitimation, Position, Aufgabe, Weise und Ziel einer christlichen Königsherrschaft zusammenfasst: Die offensichtliche Legitimation ist die Einsetzung in das Amt durch den *rex regum et Dominus dominorum*. Gleichzeitig wird dadurch auch die Stellung definiert, die der König innehalt, nämlich unter dem König aller anderen Könige stehend, aber in Vorrangstellung (*praeficere*) gegenüber seiner *gens*. Die Aufgabe der Herrschaft solle darin bestehen, „das zu bewahren, was mit der Einheit der katholischen und apostolischen Kirche übereinstimmt“, also die Bewahrung der Einheit des Glaubens vor allem gegen Häresien.

---

<sup>598</sup> Vgl. Kap. 10.1.

<sup>599</sup> Aus dem Brief des Abtes Ceolfrith an den Pictenkönig Naithan, HE V, 21: ‘*Sed et tuam nunc prudentiam, rex, admoneo, ut ea, quae unitati catholicae et apostolicae ecclesiae concinnant, una cum gente, cui te Rex regum et Dominus dominorum praefecit, in omnibus seruare contendas. Sic enim fit, ut post acceptam temporalis regni potentiam ipse beatissimus apostolorum princeps caelestis quoque regni tibi tuisque cum ceteris electis libens pandat introitum.*’, übers. n. SPITZBART, G., Beda der Ehrwürdige, S. 527, 529.

Dieser klar formulierte Auftrag wiederholt die eindringlichen Aufforderungen Papst Gregors an die weltlichen Herrscher, den Glauben reinzuhalten und dadurch die Einheit der Kirche zu bewahren.<sup>600</sup>

Ceolfroth schreibt hier interessanterweise, *una cum gente...contendere*. Dies impliziert, dass dem Volk bei dieser Aufgabe auch ein Anteil zufällt, was gleichzeitig ein Hinweis auf die Art und Weise der Herrschaftsausübung sein kann, welche nicht auf der durch Machtausübung gegebenen Überordnung des Herrschers aufzuauen hat, sondern auf der Gemeinsamkeit des Ziels von Herrscher und Untertanen.

Auch der Zusatz im nächsten Satz „*tibi tuisque*“ würde diese Beteiligung des Volkes an Aufgabe und Lohn unterstreichen, sollte sich das *tuis* nicht nur auf seine engere Familie, sondern – was wahrscheinlicher ist – auf sein ganzes Volk beziehen. Sehr deutlich würde ein solcher Gedanke an die Idee Gregors von Hierarchie und *aequalitas* erinnern, der die Überordnung immer nur dann für notwendig und richtig hält, wenn die die Gemeinschaft von außen oder innen angegriffen wird, während nach innen sonst die Gleichwertigkeit im Vordergrund stehen sollte.<sup>601</sup>

Und schließlich findet sich wieder eine klassische Gegenüberstellung von *regnum temporale* und *regnum caeleste*, die den Zugang zu letzterem dann als offen darlegt, wenn die *potestas* über das erstere nach den vorher genannten Anforderungen verwaltet worden ist.

Die grundlegende Methodik des Versprechens von Erfolg sowohl im *regnum temporale* wie auch vor allem im *regnum caeleste* stellt für Beda eine selbstverständliche Automatik dar, die er tatsächlich weniger methodisch-pädagogisch motiviert, als vielmehr vollkommen von der Existenz dieser Parallelität überzeugt in den Königsviten verwendet. Die Zugehörigkeit zum Christentum auf der Erde, die durch die Konversion des Königs begründet wurde (allerdings, wie in einigen Beispielen gezeigt, auch wieder verloren werden kann) war quasi gleich der Zugehörigkeit zum himmlischen Reich. Eine Trennung dieser Ebenen ist in Bedas Verständnis nicht möglich, allerdings ist nur ein Teil dieses Reiches irdisch erkennbar. Die Konsequenz, dass die Zugehörigkeit zum *regnum coeleste* auch gleichzeitig die Leitung der irdischen Herrschaft beeinflusste, zeigt sich im Verständnis Bedas als Selbstverständlichkeit.

Diese Beeinflussung der weltlichen Herrschaftsaufgaben durch das *regnum caelorum*, entspricht genau dem Anspruch, der auch in Gregors Bild eines christlichen Herrschers enthalten ist.<sup>602</sup>

---

<sup>600</sup> Vlg. Kap. 7.2.4.

<sup>601</sup> Vgl. Kap. 6.2.

<sup>602</sup> Vgl. 6.1., S. 57.

Ein weiterer Aspekt, das *regnum caeleste* betreffend war für Beda ebenso klar, wie bedeutungsvoll: durch die Zugehörigkeit zum Reich Gottes, war auch die Einheit mit der gesamten Kirche und dem römischen Papsttum garantiert. Wie Plassmann herausarbeitete bestimmt sich damit für Beda die Identität der gens durch das Christentum und weniger durch die heidnische Vergangenheit.<sup>603</sup> Dies ist auch der Grund für Beda, die drei hier näher betrachteten Könige als Identifikationsfiguren einer gemeinsamen christlichen Geschichte aufzubauen.<sup>604</sup>

#### 10.4.1. König Oswald als Bedas Ideal christlicher Herrscher

Während sich in der Darstellung Aethelberhts und Edwins verschiedene Elemente des Anspruchs von möglichst großer Übereinstimmung des weltlichen mit dem himmlischen Reich verdeutlicht finden, führt Beda diese in der im Grunde hagiographischen Beschreibung König Oswalds zu einer idealen Kombination zusammen.

Beda schreibt über ihn: „*König Oswald, der zusammen mit dem Volk der Engländer, an dessen Spitze er stand, in der Lehre dieses Bischofs unterrichtet wurde, lernte nicht nur auf die seinen Stammväter unbekannten Reiche des Himmels zu hoffen, sondern er erlangte auch von dem einen Gott der Himmel und Erde gemacht hat, mehr Reiche auf Erden als irgendeiner seiner Vorfahren; er brachte schließlich alle Völker und Länder Britanniens, die in vier Sprachen, nämlich die der Briten, Picten, Iren und Engländer, aufgeteilt sind, unter seine Oberhoheit.*“<sup>605</sup>

Noch viel klarer als bei Edwin tritt in dieser einführenden Beschreibung des heiligen König Oswalds die Parallelität der Erlangung der *regna caelorum* und der *regna terrarum* in den Vordergrund. Seine Oberherrschaft wird hier interessanterweise nicht an den einzelnen Reichen, sondern an den sprachlichen Provinzen festgemacht, wodurch der Einheitsgedanke verstärkt hervortritt. Gott als der, „*qui fecit caelum et terram*“, wird der Herrschaft des Königs übergeordnet und gleichzeitig auch als der Ursprung der Herrschaft Oswalds genannt.

In der folgenden Darstellung des Königs ist Bedas Betonung des Gegensatzes zwischen den enormen militärischen Erfolgen des Königs und dessen persönlicher Frömmigkeit und Demut interessant.<sup>606</sup> Beda erzählt: „*Als er den Höhepunkt seiner Herrschaft erreicht hatte, war er*

<sup>603</sup> Vgl. PLASSMANN, A., *Origo gentis*. S. 113.

<sup>604</sup> Vgl. Ebd.

<sup>605</sup> Vgl. HE III, 6: *Huius igitur antistitis doctrina rex Osuald cum ea, cui praeverat, gente Anglorum institutus, non solum incognita progenitoribus suis **regna caelorum** sperare didicit; sed et **regna terrarum** plus quam ulli maiorum suorum, ab eodem uno Deo, qui fecit **caelum et terram**, consecutus est. Denique omnes nationes et prouincias Brittaniae, quae in IIII linguis, id est Brettonum, Pictorum, Scotorum, et Anglorum, diuisae sunt, in dicione accepit.*, übers. n. SPITZBART, G., Beda, S. 223.

<sup>606</sup> Vgl. Brown, G., *A Companion to Bede*, S. 65.

dennoch, was wunderbar zu nennen ist, Armen und Pilgern gegenüber immer demütig, gütig und großzügig.“<sup>607</sup> Diese Kombination aus einem mächtvollen Herrscher, der in seiner Person gleichzeitig Demut und Nächstenliebe vereint, scheint auch in Bedas Horizont eine Seltenheit gewesen zu sein, weshalb er den Einschub „*quod mirum dictu est*“ einfügt. Beda verwendet als Adjektive für Oswald hier *humilis*, *benignus* und *largus*.

In dieser Kombination von erfolgreicher Annahme seiner Aufgabe als Herrscher und gleichzeitiger moralischer Integrität schafft es die Darstellung König Oswalds, die Ansprüche, die Gregor der Große in der *Regula Pastoralis* an den *rector* formuliert, mit den Aufgaben eines weltlichen Herrschers auf eine Art und Weise zu vereinen, die die letzten Grenzen in den Anforderungen zwischen geistlichen und weltlichen Leitungsämtern, völlig negieren.

Gregor fordert im sechsten Kapitel des ersten Buches der *Regula Pastoralis*, dass echte Demut sich gerade in der Annahme eines Amtes zeigt: „*Eine solche Demut ist, wenn ihr noch die andern Tugenden zur Seite stehen, dann in Gottes Augen echt, wenn sie nicht eigensinnig ein Amt zurückweist, dessen Annahme ihr zum Nutzen anderer befohlen wird.*“<sup>608</sup> Eben diesem Anspruch der bleibenden Demut trotz der völligen Annahme und Ausführung eines Amtes wird im Bild des heiligen Königs entsprochen. Gregor sieht die *humilitas* als Notwendigkeit für eine gute christliche Leitung an.<sup>609</sup> Das Adjektiv *benignus*, im Deutschen in diesem Zusammenhang wahrscheinlich am besten mit „gütig“ übersetzt, findet sich in mehreren Briefen Gregors an verschiedene Herrscher, die er zur Güte gegenüber den Untergebenen auffordert.<sup>610</sup> Auch die Großzügigkeit beschreibt Gregor in der *Regula Pastoralis* als maßgebliche Tugend des idealen Leitenden: „*Qui ad aliena cupienda non ducitur, sed propria largitur.*“<sup>611</sup>

Während Beda die Darstellung der Könige Aethelberht und Edwin besonders hinsichtlich ihrer Tätigkeiten für die Missionierung Englands beleuchtet, legt er bei Oswald, den Fokus neben der Erwähnung seiner außergewöhnlichen politischen Bedeutung auf dessen persönliche Tugenden und zeigt in der Verbindung von beidem das Bild eines idealen christlichen Königs.

---

<sup>607</sup> HE III, 6: *Quo regni culmine sublimatus, nihilominus, quod mirum dictu est, pauperibus et peregrinis semper humilis, benignus, et largus fuit*, übers. I. v. n. SPITZBART, G., Beda, S. 223.

<sup>608</sup> Vgl. RP I, 6: *Quorum profecto humilitas, si caeteris quoque virtutibus cingitur, tunc ante Dei oculos vera est, cum ad respuendum hoc quod utiliter subire praecipitur pertinax non est.*, übers. n. Funk.

<sup>609</sup> Vgl. Kap. 3. Begriffsanalyse: *rector*, vgl. STRAW, C., Gregory's moral theology, S. 185f, vgl. MEYVAERT, P., Gregory the Great and Authority, S. 8: “*Humility holds a key position in his analysis of a Christian life: it is the 'guardian of all the virtues' (magistra est omnium materque virtutem) [...] 'Christian authority must always speak from a position of humility for then it knows, that it speaks in confirmatory with the mind of its founder.'*”.

<sup>610</sup> Vgl. Brief an die Frankenkönigin Theolinde CCSL 140 Ep. IX, 68: [...] *uestra ad faciendum se pacem studiosius et benigne, sicut solet, impenderit.*; An den Frankenkönig Childebert, CCSL 140, Ep. VI, 6, S: 373f [...] *benignam se excellentia uestra suis subiectis semper exhibeat* [...] und an Kaiser Phokas XIII, 32, *Virtus caelestis gratiae inimicis uos terribilis faciat, pietas subditis benignos*.

<sup>611</sup> Vgl. RP I, 10.

In einer späteren Erwähnung dieser außergewöhnlichen Kombination fasst Beda dies nochmals zusammen, wenn er Oswald als den König beschreibt „*der einst mit Hingabe erhaben an der Spitze des Stammes der Nordhumbrier stand, kraft irdischer Herrschaft und christlicher Frömmigkeit, die zum ewigen Reich führt.*“<sup>612</sup> Auch hier betont Beda wieder die beiden Säulen der christlichen Königsherrschaft, die *regni temporalis auctoritas* und die *Christiana pietas*. Bedeutsam ist hier, dass es nicht einfach darum geht, dass Oswald selbst durch diese Kombination ins *regnum perenne* gelangt, sondern dass Beda hier davon spricht, dass er die ganze *gens* der Northumbrier zu dem ewigen Reich führt (*ducere*).

Im Kontext der Wundererzählungen, also nach dem Tod König Oswalds, macht Beda deutlich, dass in der Herrschaft Oswalds das Augenmerk immer mehr auf dem ewigen Reich lag, als auf den weltlichen Geschäften: „*Und es ist nicht verwunderlich, dass die Gebete jenes schon mit dem Herrn regierenden Königs bei diesem viel vermögen, da er einst, als er die Regierung des irdischen Reiches innehatte, stets mehr für das ewige Reich zu wirken und zu beten pflegte.*“<sup>613</sup> Die Mitregentschaft Gottes, trat schon in dem Versprechen des Paulinus an Edwin auf. Hier erwähnt Beda nun deren Erfüllung bei König Oswald. Interessant ist vor allem die Akzentlegung der Herrschaft Oswalds auf das *laborare* und *deprecari* für das *aeternum regnum*. Beda unterscheidet damit zwischen weltlichen und geistlichen Aufgaben. Darin tritt deutlich der Ansatz Gregors des Großen hervor, der bei der Besorgung der weltlichen Geschäfte immer die Ausrichtung auf das geistliche fordert: „*Unde rectorem necesse est ut interiora possit infundere, cogitatione innoxia etiam exteriora providere*“<sup>614</sup>.

## 10.5. Zwischenfazit

In der Beschreibung der drei bedeutsamen Könige der Historia Ecclesiastica Aethelberht, Edwin und Oswald, macht Beda die Bedeutung und die Akzentuierung der Herrschaft nicht nur an der Beschreibung der Konversion, sondern vor allem an der Relation des jeweiligen *regnum temporale* zum *regnum caeleste* fest.

Für die Herrschaft Aethelberhts bedeutet das vor allem die Betonung auf seine Rolle als erster christlicher König, mit der er den Grundstein für die Errichtung des Gottesreichs auf englischem Boden legte. Bei König Edwin erweitert sich die Bedeutung seines *regnum* für das himmlische Reich durch die Ausbreitung und Stabilisierung desselben, die für die Christianisierung der

---

<sup>612</sup> Vgl. HE IV, 14 [...] *qui quondam genti Nordanhymbrorum et regni temporalis auctoritate et Christianae pietatis, quae ad regnum perenne ducit, deuotione sublimiter praefuit, conferre dignata est.*

<sup>613</sup> HE III, 12 *Nec mirandum preces regis illius iam cum Domino regnantis multum ualere apud eum, qui temporalis regni quondam gubernacula tenens, magis pro aeterno regno semper laborare ac deprecari solebat.*

<sup>614</sup> RP II, 7.

übrigen *gentes* notwendig war. Oswald stellt schließlich die ideale Kombination aus einem weltlich erfolgreichen Herrscher mit einem vorbildlichen Gläubigen dar, der die ideale Leitung des *regnum terrenum* in der Sorge um das *Regnum caelorum* verwirklichte. Er tut dies auf die Weise, die Gregor in einem Brief an den Kaiser Mauritius als die ideale Form der christlichen Leitung deutlich macht: „*Dazu ist ja meinen allergottesfürchtigsten Herrn die Gewalt vom Himmel über alle Menschen gegeben worden, auf dass sie unterstützen, die nach dem Guten streben, dass der Weg zum Himmel weit geöffnet sei, dass das irdische Reich dem Himmelreiche dienstbar sei.*“<sup>615</sup>

---

<sup>615</sup> Vgl. Brief an Kaiser Mauritius, CCSL 140, III, 1: *Ad hoc enim potestas super omnes homines pietati dominorum meorum caelitus data est, ut qui bona appetunt aiuuentur, ut caelorum uia largius pateat ut terrestre regnum caeleste regno famuletur*, übers. n. KRANZFELDER.

## 11. Conclusio

Inwiefern ist der Hirte ein Herrscher? Bezogen auf das Bischofsbild in der *Regula Pastoralis* bezieht sich diese Frage vor allem auf den weltlichen Gehalt bischöflicher Leitung. Vom Blickwinkel eines Königs wäre die Frage eher von der anderen Seite her zu stellen: Wie weit muss ein Herrscher auch Hirte sein?

In dieser Arbeit wurde versucht, diese Fragen anhand zweier, miteinander in historischer Verbindung stehender Quellen zu beantworten: Die Analyse des Herrschaftsbildes Gregors des Großen in der *Regula Pastoralis* erlaubt ein differenziertes Bild von Herrschaft, aus einer nicht nur pastoralen, sondern ebenso theologischen und politischen Perspektive. Die wichtigsten Ergebnisse dieser Analyse sind:

1. Durch die Übernahme der *cura regiminis* erlangt der *rector* die *potestas* über die Seelen. Die *potestas* des Bischofs ist eine Ableitung der *summa potestas* Gottes. Daher ist sie selbst nichts Schlechtes. Sie kann jedoch Schlechtes hervorbringen, wenn sie den, der sie innehalt zur *superbia* verleitet – nach Gregor die Hauptsünde der Leitenden. Die *potestas* soll nur in der Verbindung mit der Aufgabe des *pastor*, der *ars regimen animarum* verwendet werden im Kampf gegen die Sünde. Wenn die *potestas* zur Selbsterhöhung des Leitenden führen, dann wird sie zur schlechten Herrschaft.
2. Die Hierarchie in der Welt kam durch den Sündenfall. Durch die Abwendung des Menschen von seiner Natur als *rationalis creatura* zerstörte der Mensch den *ordo naturalis* der als Leitelemente der menschlichen Gesellschaft die *aequalitas*, die *concordia* und die *caritas* vorsieht. Durch die Zerstörung dieser Ordnung gibt es Ungleichheit zwischen den Menschen und daher auch eine gesellschaftliche Hierarchie. Diese hält Gregor jedoch für eine Chance, da richtig verstandene Hierarchie dazu dienen kann, den *ordo naturalis* in der Welt zu verwirklichen. Dazu muss der Übergeordnete die innere und äußere *diversitas* zwischen den Menschen bekämpfen: die innere durch den Kampf gegen die Sünde – denn diese schafft die Unterschiede zwischen den Menschen, und die äußere dadurch, dass jeder Mensch den für ihn richtigen Platz in der Gesellschaft als Dienst ausfüllt. Der Herrschende steht dabei nicht über den anderen Menschen, sondern ist ihnen gleichwertig (*aequus*) und agiert von oben herab als Vermittler. Die *caritas* ist der Faktor, der sowohl innerlich wie auch äußerlich die *diversitas* zwischen den Menschen wieder aufheben kann.
3. Die Aufgabe des Leitenden ist die Schaffung einer *unitas in fide* zwischen den Menschen. Dies enthält wiederum sowohl den Auftrag zur Schaffung einer innerkirchlichen Einheit als

auch den missionarischen Auftrag, alle noch nicht christlichen Völker in diese Einheit einzufügen.

4. Gregor der Große richtet sich in der *Regula Pastoralis* eindeutig in erster Linie an Bischöfe – was sich nicht zuletzt an dem bischöflichen Adressaten zeigt. Sowohl in der *Regula*, wie auch in verschiedenen Briefen macht er deutlich, dass für Bischöfe die weltlichen, äußerlichen Aufgaben notwendig sind, um ihrer eigentlichen Aufgabe, der Seelenleitung nachgehen zu können. Die äußerliche Überlegenheit des Bischofs gegenüber seinen Untergebenen muss parallel zu seiner innerlich-moralischen Vorrangstellung stehen. Aktives und komtemplatives Leben des Hirten sollen sich in einem gesunden Gleichgewicht gegenseitig bedingen. Der Hirte soll jedoch immer darauf achten, sich nicht in weltlichen Aufgaben zu verlieren.

5. Gregor der Große macht eine qualitative Unterscheidung zwischen irdischer und geistlicher Herrschaft, die er jedoch nicht mit einer politischen Unterscheidung von säkularen und kirchlichen Leitenden gleichsetzt: während die irdische Herrschaft immer auch irdische Ziele hat, hat die geistliche Herrschaft ihr eigentliches Ziel bei Gott. Damit ist irdische Herrschaft für Gregor schlecht und geistliche Herrschaft gut. Beide Formen von Herrschaft sind jedoch nicht an ein bestimmtes Amt, genauer an kirchliche oder säkulare Machthaber gebunden, sondern können bei Bischöfen ebenso wie bei Königen oder Fürsten auftreten. Irdische Macht ist vor allem durch die *superbia* charakterisiert, die sich gegen die geistliche Macht wendet, welche sich ihrerseits durch *humilitas* und *caritas* auszeichnet. Er macht damit keine politische, sondern eine theologische Unterscheidung zwischen irdischer und geistlicher Macht.

6. Dennoch unterscheidet Gregor sehr klar zwischen der weltlichen und der kirchlichen Machtsphäre, nämlich hinsichtlich ihrer Aufgabenbereiche und der damit verbundenen verschiedenen Voraussetzungen. Die weltliche Macht hat für ihn darin ihre Berechtigung, dass sie es den Geistlichen ermöglichen soll, den Glauben zu verkünden, was als solches Aufgabe der Kirche ist.

7. Die genauen Aufgaben weltlicher Herrschaft konkretisieren sich in den Briefen Gregors. Die wichtigste Aufgabe für den christlichen König oder Kaiser ist die Hinführung des eigenen Volkes und aller ihm untergebenen Völker zum Christentum. Teil dieser Aufgabe ist der Schutz und die rechtliche Privilegierung der Kirche innerhalb des Reiches, sowie die Hilfe für die Predigt- und Missionstätigkeit der Geistlichen. Gregor sah den Zuständigkeitsbereich der Könige jedoch nicht nur in der Sorge um die äußeren Rahmenbedingungen der Kirche, sondern übergab ihnen auch den Auftrag, in die innere Beschaffenheit der Kirche einzugreifen, wenn es darum ging, die Kirche von Häresien oder Missständen wie Simonie zu befreien.

8. Gregor sieht den christlichen König vor anderen Herrschern als dadurch ausgezeichnet an, dass dieser den Hochmut meidet und sich bewusst ist, dass sein weltlicher Ruhm von der *gratia* Gottes abhängig ist. Maßstab für alle politischen Entscheidungen soll deren Nützlichkeit für das Reich Gottes sein. Das Verhältnis zu den Untertanen zeichnet sich dadurch aus, dass der christliche König sich trotz äußerer Überlegenheit der inneren *aequalitas* der Untertanen bewusst bleibt, woraus die Konsequenz einer inneren Freiheit aller *subditi* folgt, trotz einer äußeren Abhängigkeit. Gleichzeitig soll sich der Herrscher im Umgang mit Feinden seiner Überlegenheit bewusst sein und diese mit seiner *potestas* bekämpfen.

9. Das differenzierte Bild der Ansprüche und Grundlagen christlicher Leitung, besonders auch in einem säkularen Kontext, war grundlegend für die missionarischen Tätigkeiten Gregors, vor allem für seine wichtigste Missionsbemühung, der Angelsachsenmission. Sowohl in der Auswahl des Augustinus als leitenden Missionar als auch in den klaren Anweisungen, die er ihm und später auch dem König von Kent Aethelberht mitgibt, persönliche Einbindung Gregors in der Missionierung Englands deutlich.

10. Die etwa 130 Jahre nach Gregor dem Großen entstandene *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* des Beda Venerabilis aus dem Kloster Jarrow beschreibt die von Gregor initiierte Christianisierung der englischen Völker aus einem englischen Blickwinkel, der den römischen Missionaren gegenüber sehr positiv eingestellt war.

Die Analyse der dabei von Beda verwendeten Begrifflichkeiten von Herrschaft, Regierung und Macht, sowie ein genauerer Blick auf seine Darstellung christlicher Könige offenbarte einige der Grundfesten seiner Vorstellung von Königum:

11. Beda beschreibt eine parallele Entwicklung von der Verbreitung des Christentums und dem Wachsen eines Einheitsgedankens unter den Völkern der Insel. Die Geschichte der Mission Englands ist dabei für Beda in erster Linie abhängig von den einzelnen Herrscherpersönlichkeiten. Die Konversion eines Königs – allen voran König Aethelberht – war auch die Verbreitung des Christentums in den ihm untergebenen Völkern grundgelegt.

12. Den Begriff des ‚*regimen*‘ übernimmt Beda in seiner Bedeutung von Gregor und bezieht ihn ausschließlich auf geistliche Ämter. Ebenso hat ‚*rector*‘ bei ihm eine stark geistliche Bedeutung, die sich jedoch nicht an dem Amt, sondern an der Art der Tätigkeit festmacht. Auch bei den Verben lässt sich eine klare Unterscheidung zwischen der Ausübung königlicher Herrschaft (*regnare*) und einer allgemeineren, meistens geistlichen Form der Leitung (*regere*) erkennen. ‚*Potestas*‘ verwendet Beda dann, wenn es ihm um die Vermittlung oder Übergabe von Verfügungsgewalt geht: dadurch verdeutlicht er eine Hierarchie der *potestas*, an deren oberster Stelle Gott als der Herr aller Mächte steht.

13. Das *regnum* ist in Bedas Darstellung der Schlüsselbegriff zum Verständnis seines christlichen Königsbilds. In erster Linie verwendet er ihn für Macht und Herrschaftsgebiet der englischen Könige. Ein Drittel der Verwendungen von *regnum* bezieht sich jedoch nicht auf ein irdisches Reich, sondern auf das *regnum caeleste*, also das himmlische Reich. Beda bewertet die weltliche Herrschaft eines Königs immer im Spiegel seines Verhältnisses zum Reich Gottes. Dabei meint er mit Reich Gottes sowohl das Christentum in seiner weltlichen Ausprägung, als auch das noch kommende Reich Gottes als in Aussicht stehendes Ziel.

14. Aethelberhts Herrschaft beschreibt Beda als ein Modellfall der römischen Missionsstrategie. Die Missionare überzeugten zuerst den König und bekamen durch ihn dann die Möglichkeit, das Volk zu bekehren. Hier spiegelt sich die oben erwähnte Aufgabenverteilung wider, die Gregor weltlichen und geistlichen Ämtern zuspricht: Die weltlichen Amtsträger sollen sich um die äußerlichen Dinge kümmern, mit dem Ziel, dass dadurch den Geistlichen ihre Aufgabe, nämlich das Predigen und die Seelenleitung möglich ist.

15. Bei der Beschreibung König Edwins sind vor allem zwei Aspekte interessant: Das erste ist der Tauschhandel zwischen Gott und dem König, worin Edwin Ruhm und Erfolg für seine irdische Herrschaft versprochen werden, wenn er sich dabei dem *regnum caeleste* zuwendet. Im Lichte Gregors betrachtet heißt dies, dass die politische Dimension des Weltlichen hier durch die Konversion in die theologische Dimension des Himmels gelangt. Der zweite Aspekt betrifft die Aufgabenverteilung zwischen den Geistlichen und dem König: Ganz nach dem Modell Gregors ordnet Beda dem König hier die Zerstörung der heidnischen Opferstätten, die Bekämpfung der Feinde der Kirche, die Vergrößerung des Einflussbereichs und die Ermöglichung der Mission unter den ihm unterworfenen Völkern zu, während die Predigtätigkeit und die Mission selbst als Aufgabe der Bischöfe beschrieben wird.

16. In idealer Weise überlagert sich das *regnum terrenum* mit dem *regnum caeleste* in der Beschreibung des heiligen Königs Oswald. Dieser verbindet die Ansprüche Gregors des Großen an einen ‚rector‘ mit denen an einen weltlichen Herrscher und verwirklicht damit nicht nur das von Gregor geforderte Gleichgewicht von *vita activa* und *vita contemplativa*, sondern übersteigt durch die vollständige Übernahme der geistlichen Ansprüche an das politische Amt die Ansprüche Gregors an die weltlichen Herrscher. Dadurch schafft Beda mit Oswald eine neue Form des idealen christlichen Königs.

Die hier erarbeiteten Thesen machen deutlich, dass das christliche Gedankengut, auch hinsichtlich der politischen Vorstellungen, welche Gregor der Große mit der von ihm initiierten Mission nach England brachte, sich in dem folgenden Jahrhundert so verfestigte, dass die

Ansprüche und Kategorien, nach denen Gregor den christlichen Leiter maß, auch für das Verständnis Bedas grundlegend geworden waren.

Gregor der Große beschrieb in der *Regula Pastoralis*, auf welche Weise und in welchen Bereichen ein geistlicher Leiter als Hirte auch Herrscher sein muss. Dieses am Bischofsamt entwickelte Herrschaftsideal übertrug der Papst in seiner politischen Kommunikation auch auf das sich neu entwickelnde christliche Königtum. Einen Unterschied machte er dabei nur in der Art der Aufgaben, nicht im grundsätzlichen Anspruch an die Herrschaftsausübung.

Gregor der Große beschrieb den Hirten in der *Regula Pastoralis* auch als christlichen Herrscher und schuf dabei Paradigmen für ein grundsätzliches Bild idealer christlicher Herrschaft: Aus dem Hirten, der auch Herrscher sein soll, entwickelt sich das mittelalterliche Verständnis des Königs, der auch Hirte ist.

## 12. Anhang

### 12. 1. Tabelle: Regula Pastoralis

<u>Begriff</u>	<u>wo</u>	<u>Kontext</u>
regimen	I, 1	artium <b>regimen</b> animarum
	I, 9	ad <b>regimen</b> veniat
	I, 9	iste cum <b>regimen</b> appetit
	I, 10	ad <b>regimen</b> venire
	I, 11	ad <b>regimen</b> venire
	II, 1	ad <b>regimen</b> ordinate
	II, 1.	in ipso <b>regimine</b> debeat
	I, prefatio	culmen quisque <b>regiminis</b> qualiter veniat
	I, 1	per speciem <b>regiminis</b> gloriam affectant honoris
	I, 1	culmen <b>regiminis</b> rapiunt
	I, 2	Ne locum <b>regiminis</b> subeant
	I, 3	De pondere <b>regiminis</b>
	I, 3	ut quantum sit pondus <b>regiminis</b> monstraremus
	I, 3	ne temerare sacra <b>regimina</b> quisquis his impar est audeat
	I, 3	ad <b>regiminis</b> culmen eruperit
	I, 4	occupatio <b>regiminis</b>
	I, 4	cura <b>regiminis</b>
	I, 4	arripere <b>regiminis</b>
	I, 5	in <b>regiminis</b> culmine prodesse
	I, 5	Qui nimirum culmen <b>regimum</b>
	I, 6	pondus <b>regiminis</b>
	I, 7	cum sibi <b>regiminis</b> culmen imperatur
	I, 8	ad culmen <b>regiminis</b>
	I, 9	in occupatione <b>regiminis</b>
	I, 11	locum <b>regiminis</b>
	II, 1	in ipso <b>regimine</b>
	II, 6	solvantur jura <b>regiminis</b>
	II, 6	ex suscepto <b>regimine</b> elatum
	II, 6	ex simulatione disciplinae ministerium <b>regiminis</b> vertit
moderatio	II, 6	in arce <b>regiminis</b> justitia clementiaque permiscet
	II, 7	animarum <b>regimina</b> suscepunt
dominatio	II, 8	cura <b>regiminis</b>
	III, 16	cum <b>regimum</b> loca percipiunt
potestas	III, 26	sub disciplinae <b>regimine</b> divina
	IV	Nonnumquam vero superna <b>moderatio</b>
potestas	II, 6	in usum <b>dominationis</b>
	II, 8	jure <b>dominationis</b> terrent
potestas	I, 4	successu suaे <b>potestatis</b> elevatus
	I, 4	non <b>potestatem</b> reprehendimus
	I, 9	Quid namque est <b>potestas</b> culminis
	II, 3	ex regia <b>potestate</b>
	II, 3	de hac etiam <b>potestate</b>
	II, 3	dedit eis <b>potestatem</b> filios Dei
	II, 4	hujus mundi <b>potestatibus</b> contraire
	II, 6	<b>potestatem</b> protinus sui prioratus agnoscat
	II, 6	non in se <b>potestatem</b> debent ordinis
	II, 6	et quos sorte <b>potestatis</b> excesserit
	II, 6	se in culmine <b>potestatis</b> extollit

	II, 6	in tumorem superbiae culmine <b>potestatis</b> excrevit
	II, 6	cum nulla <b>potestate</b> fulcitur
	II, 6	se ei etiam <b>potestas</b> adjungit
	II, 6	<b>potestatem</b> recte dispensat
	II, 6	jus aperuit <b>potestatis</b>
	II, 6	jure <b>potestatis</b>
	II, 6	ad elationem <b>potestatis</b>
	II, 6	<b>potestatem</b> exercent in eos
	II, 8	improbe de temporali <b>potestate</b> gloriantur
	III, 4	cum praepositae <b>potestati</b>
	III, 26	Quis ergo opes, quis <b>potestatem</b> , quis gloriam quaerat innoxie
	III, 38	Vis non timere <b>potestatem</b> ?
	III, 39	<b>potestas</b> hujus mundi nulla timeatur
Ducatus	I, 1	Si caecus caeco <b>ducatum</b> praebeat
	I, 3	et per concupiscentiam culminis, <b>ducatum</b> suscipiat perditionis.
	I, 7	si <b>ducatum</b> plebis innumerae sine trepidatione susciperet
	I, 7	plebium <b>ducatum</b> suscipere
	I, 9	Unde necesse est ut cum cogitatio extra usum <b>ducitur</b>
	I, 10	Qui ad aliena cupienda non <b>ducitur</b> , sed propria largitur
	II, 3	ad perfectum munditiae candorem <b>ducitur</b>
	II, 4	<b>Ducem</b> te constituerunt
	II, 6	per Samaritani studium semivivus in stabulum <b>ducitur</b>
	II, 7	si ab ipso <b>duce</b> itineris erratur
	II, 7	quae <b>ducit</b> ad perditionem
	II, 7	ut sacrum <b>ducatum</b> praebeant
	II, 11	ad vetustatem vitae per societatem saecularium <b>ducitur</b>
	III, 4	Quod melius ostendimus, si David factum ad medium <b>deducamus</b>
	III, 9	atque sic per impatientiam usque ad arrogantium <b>ducitur</b>
	III, 12	ut animus qui extra se in elationem <b>ducitur</b>
	III, 23	deserti iter aerea columna <b>duce</b> pergebat
	III, 23	et eris <b>ductor</b> noster
	III, 20	Ex hac quippe vita initium <b>ducimus</b>
	III, 29	ut dum per haec decepta mens <b>ducitur</b>
	III, 30	et captivum me <b>ducentem</b> in lege peccati
	III, 32	quia per illecebras vitiorum <b>ducitur</b>
	III, 34	uno quidem <b>ductu</b> transeat
	IV	ad contemplanda coelestia <b>ducitur</b>
imperium	III, 16	Quid est quod doctrinam suam tanta arte dispensat, ut in exhibenda hac, alteri <b>imperium</b>
	III, 24	atque ut apud <b>imperium</b> vulgus scientiae
	III, 27	secundum indulgentiam, non secundum <b>imperium</b>
	I, 7	si auctoris <b>imperio</b> obedire recusaret
	II, 3	Unde supernae quoque vocis <b>imperio</b>
	III, 16	et argue cum omni <b>imperio</b>
regnus/	I, 1	et non ex arbitrio summi <b>Rectoris</b> regnant
regnare	I, 3	Mediator <b>regnus</b> percipere vitavit in terris
	I, 3	ante saecula <b>regnat</b> in coelis
	I, 3	mox ut <b>regni</b> gubernacula suscepit
	I, 3	ipsum qui in <b>regnus</b> se unixerat

	I, 4	quam ego aedificavi in domum <b>regni</b>
	I, 9	ad ingressum <b>regni</b>
	I, 11	si adhuc in se vitium damnabiliter <b>regnat</b>
	II, 3	et coelestis <b>regni</b> sibi habitum
	II, 4	per adventum ipsius et <b>regnum</b> ejus,
	III, 3	promittuntur ex <b>regno</b>
	III, 15	quia frustra <b>regni</b> aditum postulat
	III, 24	quam cum pervenit ad <b>regnum</b>
	III, 27	neque rapaces <b>regnum</b> Dei possidebunt
	III, 27	aptus est <b>regno</b> caelorum
	III, 28	deferunt ad <b>regnum</b>
	III, 34	Ecce constitui te hodie super gentes et super <b>regna</b>
rex	III, 2	ut prius <b>rex</b> sententiam diceret
	III, 17	Ipse est <b>rex</b> super universos filios superbiae
	III, 26	<b>rex</b> autem persuasione luxuriae devotum militem etiam sub studio fraudis extinxit
	I, 3	exemplum se sequentibus praebens, <b>rex</b> fieri noluit, ad crucis vero patibulum sponte convenit
	I, 5	Neque enim <b>rex</b> Babyloniae tunc reus de elatione exstitit
	II, 6	Omne sublime videt, et ipse est <b>rex</b> super universos filios superbiae
	III, 4	quasi <b>regis</b> superpositi vestem foedant
	III, 23	de Achab <b>regis</b> amiciis pene periturus increpatur
Rector	I, 1	Ex se namque, et non ex arbitrio summi <b>Rectoris</b> regnant,
	II, 2	Ut <b>rector</b> cogitatione sit mundus
	II, 2	<b>Rector</b> semper cogitatione sit mundus
	II, 2	quia debet <b>rector</b> subtili semper examine bona malaque quia debet recto subtili semper examine bona malaque discernere
	II, 2	Qui nimirum timor dum mentem <b>rectoris</b> humiliat quae tamen non pulsare <b>rectoris</b> animum nequeunt,
	II, 3	Ut <b>rector</b> semper sit operatione praecipuus.
		Sit <b>rector</b> operatione praecipuus
	II, 4	cum <b>rector</b> se ad loquendum praeparat
	II, 4	Sit <b>rector</b> discretus in silentio (2x)
	II, 4	<b>rectores</b> improvidi humanam amittere gratiam formidantes
	II, 4	<b>rector</b> incautus ad loquendum proruat
	II, 4	Providendum quoque est sollicita intentione <b>rectoribus</b>
	II, 5	<b>rector</b> singulis compassione proximus (2x)
	II, 5	exemplum proculdubio <b>rectoribus</b> praebens
	II, 5	videlicet viam bonis <b>rectoribus</b> sternens
	II, 5	ut dum <b>rectoris</b> animus aliena tentamenta condescendendo cognoscit
	II, 6	sit <b>rector</b> bene agentibus per humilitatem socius (2x)
	II, 6	ut <b>rectores</b> a subditis timeantur
	II, 6	<b>rector</b> eo ipso quo caeteris praeeminet
	II, 6	<b>rectores</b> exterius quod pro aliorum utilitate suscipiunt
	II, 6	ut <b>rectorem</b> subditis et matrem pietas
	II, 6	Sed erga subditos suos inesse <b>rectoribus</b> debet
	II, 6	in boni <b>rectoris</b> pectore
	II, 7	sit <b>rector</b> internorum curam (2x)
	II, 7	Ecclesiae <b>rectoribus</b> et vacandi studia praecipit

- II, 7 a **rectoribus** summa cogitanda  
 II, 7 **rectorem** necesse est  
 II, 7 corda **rectorum** dum temporali sollicitudini incaute deserviunt  
 II, 8 Ne placere **rector** suo studio hominibus appetat  
 II, 8 necesse est ut **rector** solerter invigilet  
 II, 8 cum **rectoris** mentem ceperit  
 II, 8 mens **rectoris** in mollitatem vertitur  
 II, 8 Sed haec **rectores**  
 II, 8 **rectores** boni (2x)  
 II, 9 **rector** debet, quia plerumque vitia virtutes se esse mentiuntur (2x)  
 II, 9 ut **rector** animarum virtutes ac vitia vigilanti cura discernat  
 II, 10 **rectoris** discretio correptionis  
 II, 10 apud se **rectoris** patientia clementer excusat  
 II, 10 **rector** in subditorum mente omne quod clausum latet  
 II, 10 Debitum quippe **rectoris** est supernae patriae gloriam  
 II, 10 Sed cuncta haec licet subtiliter **rector** insinuet  
 II, 10 quia cum nunc fortem zelum rectores exhibent  
 II, 10 Unde necesse est ut exasperatus **rector**  
 II, 11 **rector** sacrae legis meditationibus esse  
 II, 11 Sed omne hoc rite a **rectore** agitur  
 III, 1 Qualiter **rector** bene vivens  
 III, 4 nisi mali **rectores**  
 IV quia cum respectum mens superni **rectoris** deserit  
 IV Deus idcirco Rectorum mentes quamvis ex magna parte perficit

## 12. 2. Tabelle: Historia Ecclesiastica

Regimen	II, 1	quales ad ecclesiae <b>regimen</b> adsumi
	I, 32	Propter hoc omnipotens Deus bonos quosque ad populorum <b>regimina</b> perducit, ut per eos omnibus
	II, 15	et cum X ac VII annos eidem prouinciae pontificali <b>regimine</b> praeesset,
	IV, 6	Quae suscepto monasterii <b>regimine</b> , condignam se in omnibus episcopo fratre, et ipsa recte uiuendo,
	IV, 12	unde et expulsus de Lindissi, in illarum prouinciarum <b>regimine</b> permansit (episcopus)
	IV, 21	Praelata autem <b>regimini</b> monasterii illius famula Christi Hild, mox regulari uita per omnia, prout a doctis uiris discere poterat,
	V, 19	quod habebat in prouincia Undalum sub <b>regimine</b> Cudualdi abbatis;
	V, 20	qui monasterio ipsius in <b>regimine</b> successit

Dominare	I, 27	sed uoluntas <b>dominatur</b> in opere commixtionis,
	I, 12	insulas iure <b>dominandi</b> possidebant.
potestas	II, 7	Non enim tanta erat ei, quanta patri ipsius regni <b>potestas</b> , ut etiam nolentibus ac contradicentibus paganis antistitem suae posset ecclesiae reddere.
	II, 9	Cui uidelicet regi, in auspicio suscipienda fidei et regni caelestis, <b>potestas</b> etiam terreni creuerat imperii;
	II, 8	quia tempestates <b>potestatum</b> ariarum a sua suorumque lesione crebris orationibus uel exhortationibus repellere consuerat
	II, 10	cui etiam summitates imperii rerumque <b>potestates</b> submissae sunt
	II, 10	et eruptos de <b>potestate</b> nequitiac diabolicae prauitatis caelestibus praemiis muneraret
	II, 12	qui ante te reges in gente Anglorum fuerant, <b>potestate</b> transcendas?
	II, 18	consors eiusdem gradus habeat <b>potestatem</b> alterum ordinandi in loco eius qui transierat, sacerdotem;
	III, 25	'uos proferre aliquid tantae <b>potestatis</b> uestro Columbae datum?
	III, 26	nisi a <b>potestatibus</b> saeculi coactus
	IV, 3	in <b>potestate</b> magna et maiestate
	V, 19	Uilfridus Deo amabilis episcopus Eboracae ciuitatis, apostolicam sedem de sua causa appellans, et ab hac <b>potestate</b> de certis incertisque rebus absolutus
	I, 18	TUM subito quidam tribuniciae <b>potestatis</b> cum coniuge procedit in medium
	II, 1	id est Anglorum, gentem de <b>potestate</b> Satanae ad fidem Christi sua industria conuertit
	II, 3	quamuis sub <b>potestate</b> positus eiusdem Aedilbercti, qualiter ipsi <b>rectores</b> uiuere
Rector	Beschreibung LP	cum in VII portiones esset cum praepositis sibi <b>rectoribus</b> monasterium diuisum,
	II, 2	Habere autem solet ipsa insula <b>rectorem</b> semper abbatem presbyterum
	III, 4	non enim digna est haec gens talem habere <b>rectorem</b>
	III, 14, S. 248	qui in Hii insula morabantur, monachos, quibusque speciali <b>rectoris</b> iure praeerat, necdum ad uiam statuti melioris reducere ualebat
	V, 21	

Regnum	I, 3	unde inter alia Romani <b>regni</b> detrimenta innumera
	I, 4	ab Augusto <b>regnum</b> cum Aurelio Commodo fratre suscepit
	I, 5	quorum Geta hostis puplicus iudicatus interiit, Bassianus, Antonio cognomine adsumpto, <b>regno</b> potitus est.
	I, 7	ac <b>regni</b> caelestis dignus factus ingressu
	I, 8	patri in <b>regnum</b> successerit
	I, 10	ab Augusto <b>regnum</b> suscipiens
	I, 13	ab Augusto <b>regnum</b> suscipiens
		Anno autem <b>regni</b> eius XXII
	I, 15	Ualentiniano XLVI ab Augusto <b>regnum</b> adeptus
	I, 21	cum quo simul Hesperium concidit <b>regnum</b>
	I, 23	Cuius anno <b>regni</b> X Gregorius
	I, 25, S. 80	et <b>regnum</b> sine fine cum Deo uiuo et uero futurum sine ulla dubietate promitteret
	I, 26, S. 82	quasi conciues sibi <b>regni</b> caelestis
	I, 29	Cum certum sit pro omnipotente Deo laborantibus ineffabilia aeterni <b>regni</b> praemia reseruari
	I, 29	cum Dominus uoluerit, <b>regna</b> pertingant
	I, 32 (2x)	ut <b>regni</b> sui uos ipse faciat esse participes, cuius uos fidem in <b>regno</b> uestro recipi facitis et custodiri
		et sanctorum <b>regnum</b> uenturum est, quod nullo umquam poterit fine terminari.
		ut cum Christiana fides in <b>regno</b> uestro excreuerit
	I, 34	HIS temporibus <b>regno</b> Nordanhymbrorum praeuit rex fortissimus et gloriae cupidissimus Aedilfrid
		<b>regni</b> autem sui, quod XX et IIII annis tenuit
		qui tum Romani <b>regni</b> apicem tenebat, primo.
	II, 1	atque ad aeternam <b>regni</b> caelestis sedem translatus.
	II, 2	quibus sit uiis ad ingressum <b>regni</b> illius properandum.
		Augustini, quamuis ipso iam multo ante tempore ad caelestia <b>regna</b> sublato
	II, 5	post <b>regnum</b> temporale
		sed primus omnium caeli <b>regna</b> concendit
		hisdem finibus <b>regnum</b> tenuit
		equalibus pene terminis <b>regnum</b> nonnullo tempore cohorens
		cum filius eius Eadbald <b>regni</b> gubernacula suscepisset
	S: 70	qui ubi <b>regna</b> perennia petens tres suos filios
	S. 70	<b>regni</b> temporalis heredes reliquit
		Et expulerunt eum, ac de suo <b>regno</b> cum suis abire iusserunt.
	S. 71	Non enim tanta erat ei, quanta patri ipsius <b>regni</b> potestas
	II, 6	HOC enim regnante rege beatus archiepiscopus Laurentius <b>regnum</b>
	II, 7	caeleste concendit,
		Aeodbaldo <b>regnante</b> migrauit ad caelos
		qui tunc <b>regno</b> Cantuariorum praeerat
	II, 9	sperans se regem Aeduinum <b>regno</b> simul et uita priuaturum
		quia eius dispositione omnium praelatio <b>regnorum</b> conceditur
	II, 10	si temporis illius erumnis exemptus ad <b>regni</b> fastigia perueniret
	II, 12	per diuersa occultus loca uel <b>regna</b> multo annorum tempore
	II, 12	profugus uagaretur

- ad **regni** apicem proueheret  
 Fecit rex, ut dictum est; nec solum exulem nuntiis hostilibus  
 non tradidit, sed etiam eum, ut in **regnum** perueniret, adiuuit.  
 uerum etiam eidem peremto in **regni** gloriam successit.  
 ecce **regnum**, quod desiderasti
- II, 13 temporalis **regni** honore sublimauit  
 aeterni secum **regni** in caelis faciet esse participem
- II, 14 IGITUR accepit rex Aeduini cum cunctis gentis suea nobilibus  
 ac plebe perplurima fidem et lauacrum sanctae regenerationis  
 anno **regni** sui XI
- II, 15 donec accepit **regnum** frater eiusdem Eorpualdi Sigberct
- II, 16 Tantum uero in **regno** excellentiae habuit
- II, 17 quatinus eius oratio et **regnum** uestrum populumque augeat
- II, 18 HAEC inter lustus archiepiscopus ad caelestia **regna** subleuatus  
 quarto Iduum Nouembrium die
- II, 20 Christi **regno** militauit  
 qui et ipse ex eo tempore gentis eiusdem **regno** annis XX et IIbus  
 uaria sorte praefuit
- ad caelestia **regna** cum gloriosi fructu laboris ascendit
- III, 1 (2x) AT interfecto in pugna Aeduino, suscepit pro illo regnum Deirorum,  
 de qua prouincia ille generis prosapiam et primordia **regni** habuerat,  
 Porro **regnum** Berniciorum, nam in has duas prouincias gens  
 suscepit filius Aedilfridi, qui de illa prouincia generis et **regni**  
 originem duxerat, nomine Eanfrid  
 accepit primus eorum, quem diximus, Eanfrid **regnum** Berniciorum  
 ut terreni **regni** infulas sortitus est  
 sacramenta **regni** caelestis  
 id est Osualdi, uiri Deo dilecti, **regno** adsignaretur;
- III, 3 IDEM ergo Osuald, mox ubi **regnum** suscepit  
 ecclesiam Christi in **regno** suo multum diligenter aedicare ac  
 dilatare curauit
- III, 4 Uenit autem Britanniam Columba, **regnante** Pictis Bridio filio  
 Meilochon, rege potentissimo, nono anno **regni** eius, gentemque  
 illam uerbo et exemplo ad fidem Christi conuertit;
- III, 6 non solum incognita progenitoribus suis **regna** caelorum sperare  
 didicit; sed et **regna** terrarum plus quam ulli maiorum suorum  
 Quo **regni** culmine sublimatus  
 ut tantus praecessor talem haberet de sua consanguinitate et  
 religionis heredem et **regni**.
- III, 7 **regnante** Cynigilso fidem Christi suscepit  
 successit in **regnum** filius eius Coinualch, qui et fidem ac  
 sacramenta **regni** caelestis suscipere rennuit, et non multo post  
 etiam **regni** terrestris potentiam perdidit.  
 ideoque bello petitus, ac **regno** priuatus ab illo, secessit ad  
 regem Orientalium Anglorum, cui nomen erat Anna  
 Cum uero restitutus esset in **regnum** Coinualch  
 Quo etiam tempore rex praefatus ipsius gentis, grauissimis regni  
 sui damnis saepissime ab hostibus adflictus, tandem ad memoriam  
 reduxit, quod eum pridem perfidia **regno** pulerit, fides agnita

- Christi in **regnum** reuocauerit;
- III, 8 Earconbercto filio **regni** gubernacula reliquit  
Anglorum in toto **regno** suo idola relinqu ac destrui  
quo caelestia **regna** petiit
- III, 9 neque aliquis **regno** eorum annus adnotari
- III, 11 id est Osuiu, qui post illum **regni** apicem tenebat, ut in sequentibus  
dicemus.
- III, 12 et super eos **regnum** acceperat  
qui temporalis **regni** quondam gubernacula tenens, magis pro  
aeterno **regno** semper laborare ac deprecari solebat.  
Quo post annum deueniens cum exercitu successor **regni** eius  
Osuiu abstulit ea
- III, 14 Translato ergo ad caelestia **regna** Osualdo, suscepit **regni**  
terrestris sedem pro eo frater eius Osuiu  
Habuit autem Osuiu primis **regni** sui temporibus consortem  
anno **regni** eius nono
- III, 18 His temporibus **regno** Orientalium Anglorum, post Erpualdum  
Redualdi successorem  
ubi **regno** potitus est  
Tantumque rex ille caelestis **regni** amator factus est, ut ad ultimum,  
relictis **regni** negotiis, et cognato suo Egrice commendatis, qui et  
antea partem eiusdem **regni** tenebat, intraret monasterium, quod  
sibi fecerat, atque accepta tonsura pro aeterno magis **regno**  
militare curaret.  
Successor autem **regni** eorum factus est Anna filius Eni de regio genere  
UERUM dum adhuc Sigberct **regni** infulas teneret,
- III, 21 praelatus est a patre **regno** gentis illius  
At ille audita praedicatione ueritatis, et promissione **regni** caelestis,  
speque resurrectionis ac futurae inmortalitatis, libenter se  
Christianum fieri uelle confessus est  
cum Osuiu rex Christianus **regnum** eius acciperet
- III, 22 Successit autem Sigbercto in **regnum** Suidhelm,  
quem cum Oidiluald, filius Osualdi regis, qui in Derorum partibus  
**regnum** habebat,
- III, 24 et prouincias **regni** eius usque ad internicionem uastare desineret  
Hoc autem bellum rex Osuiu in regione Loidis tertio decimo **regni**  
sui anno,  
qui etiam gentem Pictorum maxima ex parte **regno** Anglorum  
subiecit.  
Hoc autem bellum rex Osuiu in regione Loidis tertio decimo **regni**  
sui anno,  
qui etiam gentem Pictorum maxima ex parte **regno** Anglorum  
subiecit  
**regnum** Australium Merciorum,  
Christo uero regi pro sempiterno in caelis **regno** seruire gaudebant.  
qui unum omnes in caelis **regnum** expectarent;
- III, 25 “Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam,  
et portae inferi non praeualebunt aduersus eam, et tibi dabo claves  
**regni** caelorum”  
et ei claves **regni** caelorum sint datae a Domino

ne forte, me adueniente ad fores **regni** caelorum  
migravit ad **regna** caelestia  
III, 29 Quaerite primum **regnum** Dei et iustitiam eius, et haec omnia  
adincidentur uobis  
III, 30 Porro socius eius et coheres **regni** eiusdem  
IV, 1 Ecgbercto filio sedem **regni** reliquit  
quem petierant a Romano antistite in **regno** Francorum,  
quoniam suspicabatur eum habere aliquam legationem imperatoris  
ad Brittaniae reges aduersus **regnum**  
et omnium uota ad nuper audita caelstis **regni** gaudia penderent,  
IV, 2 et adsumta secum anima eius, ad caelestia **regna** redire  
IV, 3 sceptrum **regni** tenebat  
IV, 5 Martiarum Ecgfridum filium **regni** heredem reliquit; cuius anno  
**regni** III  
succedente in **regnum**  
IV, 8 ad **regnum** caeleste secuta est.  
IV, 11 EO tempore praeerat **regno** Orientalium Saxonum, ut idem etiam  
libellus docet,  
uitam priuatam et monachicam cunctis **regni** diuiniis et honoribus  
praeferens,  
relicto **regno** subisset  
Cumque annos XXX in regno miles regni caelstis exegisset  
sed pauper spiritu magis propter regnum caelorum manere desiderans  
IV, 12 acceperunt subreguli **regnum** gentis  
tandem superni **regni** amore conpunctus reliquit  
IV, 14 nos enim te hodierna die ad caelestia sumus **regna** perducturi  
qui quondam genti Nordanhymbrorum et **regni** temporalis  
auctoritate et Christianae pietatis, quae ad **regnum** perenne ducit  
IV, 15 qui deinceps **regnum** prouinciae tenuerunt  
Sed et Ini, qui post Caeduallan **regnauit**,  
IV, 16 Postquam ergo Caedualla **regno** potitus est Geuissorum  
de ingressu **regni** aeterni certos reddidit  
IV, 15 anno Xo **regni** eius  
anno sexto **regni** eius; et Alduulfo rege Estranglorum, anno XVIIo regni eius  
IV, 19 Anno **regni** Ecgfridi nono,  
Cuius foedera pacis multo exinde tempore inter eosdem reges  
eorumque **regna** durarunt.  
IV, 22 Nunc laudare debemus auctorem **regni** caelstis  
ac dulcedine **regni** caelstis multa carmina faciebat;  
IV, 24 Et quamuis maledici **regnum** Dei possidere non possint  
**regni** autem XV.,  
Ex quo tempore spes coepit et uirtus **regni** Anglorum  
Successit autem Ecgfrido in **regnum** Aldfrid  
destructumque **regni** statum, quamuis intra fines angustiores,  
nobiliter recuperauit.  
quo defuncto, **regnum** illud aliquod temporis spatium reges dubii  
uel externi disperdiderunt  
id est filius Ecgbercti, confortatus in **regno**  
ad **regnum** caeleste translati

	V, 2	CUIUS <b>regni</b> principio defuncto Eata episcopo
	V, 6	et sic caelestia <b>regna</b> descendens
	V, 7	ANNO autem <b>regni</b> Aldfridi tertio relicto imperio propter Dominum regnumque perpetuum, uenit Romam
		et beatorum est <b>regno</b> sociatus in caelis
		Culmen, opes, subolem, pollutia <b>regna</b> , triumphos
		successit in <b>regnum</b> Ini de stirpe regia
		et ipse relicto <b>regno</b> ac iuuenioribus commendato
	V, 12	quod hoc fortasse esset <b>regnum</b> caelorum Respondit ille cogitatui meo: "Non," inquiens, "non hoc est <b>regnum</b> caelorum, quod autumas qui tamen, quia confessionem et paenitentiam uel in morte habuerunt, omnes in die iudicii ad <b>regnum</b> caelorum perueniunt ut in <b>regnum</b> caelorum statim mereantur introduci; et gaudia <b>regni</b> caelestis intrabunt mox de corpore egressi ad <b>regnum</b> caeleste perueniunt;
	V, 17	Chebron quondam ciuitas et metropolis <b>regni</b> Dauid
	V, 18	anno <b>regni</b> sui XXo necdum inpleto
	V, 19	Anno autem imperii Osredi IIIlo, Coinred, qui <b>regno</b> Merciorum nobilissime tempore aliquanto praefuerat, nobilius multo <b>regni</b> sceptra reliquit. succedente in <b>regnum</b> Ceolredo filio Aedilredi, qui ante ipsum Coinredum idem regnum tenebat totaeque sua genti ad tenenda seruandaque <b>regni</b> sceptra exoptatissimus.
	V, 21	Transiit, et gaudens caelestia <b>regna</b> petiuit et tibi dabo claves <b>regni</b> caelorum"; Sic enim fit, ut post acceptam temporalis <b>regni</b> potentiam ipse beatissimus apostolorum princeps caelestis quoque regni tibi tuisque cum ceteris electis libens pandat introitum. qui in meo regno sunt, clericos decerno
	V, 22	quo Osredo occiso Coenred gubernacula <b>regni</b> Nordanhymbrorum suscepit
	V, 23	<b>regni</b> , quod per XXXIIII semis annos tenebat, cum ipse <b>regni</b> , quod XI annis gubernabat cuius <b>regni</b> et principia et processus tot ac tantis redundauere rerum aduersantium motibus
	IV, 23	in cuius <b>regno</b> perpetuo exsultet terra
	II, 9	in auspicium suscipiendae fidei et <b>regni</b> caelestis aeterna caelestis <b>regni</b> gaudia subiit
Regnare	I, 9	patruo Ualente et cum Ualentiniano fratre <b>regnaret</b>
	I, 12	ex quo tempore Romani in Britannia <b>regnare</b> cessarunt
	II, 2	defunctus est VII Kalendas lunias, eodem rege <b>regnante</b>
	II, 12	qui ante eum <b>regnauit</b>
	II, 15	mox ubi <b>regnare</b> coepit
	II, 20	et ab eo postmodum, <b>regnante</b> Osualdo, contra fidem iurandi peremtus est
	III, 1	Siquidem tempore toto, quo <b>regnauit</b> Aeduini, filii praefati regis Aedilfridi, qui ante illum <b>regnauerat</b> ,

	III, 2	in qua uidelicet gente tunc temporis Saberct nepos Aedilbercti ex sorore Ricula <b>regnabat</b>
	III, 3	quibus <b>regnauit</b> Osuald
	III, 9	<b>Regnauit</b> autem Osuald christianissimus rex Nordanhymbrorum VIII annos,
	III, 12	cum Domino <b>regnantis</b> multum valere apud eum
	III, 14	qui ante eum <b>regnauit</b> , filio Oidilualdo.
	III, 21	qui post Sigberctum cognomento Paruum <b>regnauit</b>
	III, 24	frater Anna regis Orientalium Anglorum, qui post eum <b>regnauit</b>
	III, 28	qui postea <b>regnante</b> Ecgfrido
	III, 29	sicut in sua gente <b>regnat</b> , ita et cum Christo de futuro <b>conregnare</b> ut cum Christo in futuro <b>regnetis</b> saeculo
	IV, 5	<b>regnante</b> in perpetuum ac gubernante suam ecclesiam eodem Domino Iesu Christo
	IV, 11	qui post illum cum fratre Suefredo <b>regnauit</b>
	IV, 12	quo <b>regnante</b> idem Leutherius episcopus factus es ipsisque <b>regnantibus</b> defunctus est ille,
	IV, 14	utpote ubi nuper expulsa diaboli tyrannide Christus iam <b>regnare</b> cooperat;
	IV, 18	Sponsa dicata Deo bis sex <b>regnauerat</b> annis,
	IV, 24	qui VIII annis <b>regnauerat</b> , ipse XII annis <b>regnasset</b> , Edric anno uno ac dimidio <b>regnauit</b>
	V, 8	<b>regnantibus</b> in Cantia Uictredo et Suābhardo
	V, 13	Fuit autem temporibus Coenredi, qui post Aedilredum <b>regnauit</b>
	V, 18	<b>regnauit</b> annis XI. Huius <b>regni</b> principio antistes Occidentalium Saxonum Haeddi caelestem migravit ad uitam.
	V, 19	Qui deinde <b>regnante</b> Ecgfrido, pulsus est episcopatu qui post Ecgfridum <b>regnauit</b> regnante Osredo filio eius
	V, 21	uel <b>regnarent</b> philosophi Gratia te Regis aeterni longiori tempore <b>regnantem</b> ad nostram omnium pacem fili.'
	V, 23	qui ante se <b>regnauerat</b> ,
regere	I, 5	fortissime quidem rempublicam, sed laboriosissime <b>rexit</b> .
	I, 22	pontificatum Romanae et apostolicae sedis sortitus <b>rexit</b> annos XIII
	II, 7	Et hic ergo postquam annis quinque <b>rexit</b> ecclesiam, Aeodbaldo regnante migravit ad caelos
	II, 1	menses VI, et dies X gloriosissime <b>rexit</b>
	III, 20	<b>Rexit</b> autem ecclesiam temporibus imperatorum Mauricii et Focatis. Ordinatus est autem die VIImo Kalendarum Aprilium, et <b>rexit</b> ecclesiam annos VIII (Honarius)
	V, 24	Eleuther Romae praesul factus XV annos ecclesiam gloriosissime <b>rexit</b>
praefatio		quibus te <b>regendis</b> diuina praefecit auctoritas His temporibus Constantius, qui uiuente Diocletiano Galliam Hispaniamque <b>regebat</b> ,
	I, 8	Iustus autem adhuc superstes Hrofensem <b>regebat</b> ecclesiam. ut sibi mitteretur antistes, cuius doctrina ac ministerio gens, quam <b>regebat</b> , Anglorum, (Oswald)
	II, 7	
	III, 3	

	III, 3	<b>regendisque</b> eorum populis praeerat (Bischof Aedan)
	III, 14	Sed nec cum eo ille, qui ceteram Transhumbranae gentis partem ab Aquilone, id est Berniciorum prouinciam, <b>regebat</b>
	III, 22	Deum potius intellegendum maiestate incomprehensibilem, humanis oculis inuisibilem, omnipotentem, aeternum, qui caelum et terram et humanum genus creasset, <b>regeret</b> , et iudicaturus esset orbem in aequitate;
	III, 23	Dedit autem episcopus <b>regendum</b> post se monasterium fratri suo Ceadda
	III, 26	(Coloman) uir quidem bonus ac religiosus, sed permodico tempore ecclesiam <b>regens</b>
		Quantae autem parsimoniae, cuius continentiae fuerit ipse cum predecessoribus suis, testabatur etiam locus ille, quem <b>regebant</b> , ubi abeuntibus eis, excepta ecclesia
	IV, 14	Quae cum praefatum quoque monasterium, cui tunc <b>regendo</b> religiosissimus Christi sacerdos, uocabulo Eappa, praefuit
	IV, 24	Sed, adueniente illuc episcopo, maximum <b>regendi</b> auxilium, simul et suae uitae solacium deuota Deo doctrix inuenit.
	IV, 25	Intravit autem primo monasterium Mailros, quod in ripa Tudi fluminis positum tunc abbas Eata, uir omnium mansuetissimus ac simplicissimus, <b>regebat</b> , qui
		Nam et ipsum locum tunc idem reuerentissimus pater abbatis iure <b>regebat</b> .
	IV, 26	cui <b>regendae</b> primo fuerat ordinatus, Cudberct ecclesiae Lindisfarnensis gubernacula susciperet.
	V, 19	et insuper offerebat, ut, si uellet, partem Galliarum non minimam illi <b>regendam</b> committeret, ac filiam fratris sui uirginem illi coniugem daret
		et tribus annis ecclesiam sublimiter <b>regens</b> , dehinc ad monasterii sui Una data Daniheli, quam usque hodie <b>regit</b>
Imperium	V, 18	Succedens autem Claudio in <b>imperium</b> Nero,
	I, 3	XVII ab Augusto <b>imperium</b> adeptus X et VII annis tenuit
	I, 5	Maximianumque cognomento Herculium socium creauit <b>imperii</b>
	I, 6	Augusto post mortem Ualentis sex annis <b>imperium</b> tenuit
	I, 9	Orientisque et Thraciae simul praefecit <b>imperio</b> .
	I, 11	Ualentianus in orientem refugiens, a Theodosio paterna pietate susceptus, mox etiam <b>imperio</b> restitutus est;
	I, 13	Anno ab incarnatione Domini CCCCVII, tenente <b>imperium</b> Honorio Augusto,
	I, 17	ui continuo, ut inuasit <b>imperium</b> , in Gallias transiit cuius anno <b>imperii</b> VIII Palladius ad Scottos in Christum credentes a pontifice Romanae ecclesiae Celestino primus mittitur episcopus.
	I, 21	Nuntiabant enim sinistri spiritus, quod timebant, qui <b>imperio</b> sacerdotum dum ab ob sessis corporibus detruduntur,
	I, 23	anno <b>imperii</b> Marciani Vlo
	I, 25	Mauricius ab Augusto LIIII <b>imperium</b> suscipiens XX et I annis tenuit fines <b>imperii</b> tetenderat
	I, 27	quae <b>imperii</b> sui totius erat metropolis,
	II, 4	Hoc autem dico secundum indulgentiam, non secundum <b>imperium</b> .
	II, 5	et ipse Mellitus inter eos adsedit anno VIII <b>imperii</b> Focatis principis Nam primus <b>imperium</b> huiusmodi Aelli rex Australium Saxonum;

nec non et Meuanias Brettonum insulas, quae inter Hiberniam et  
Brittaniam sitae sunt, Anglorum subiecit **imperio**  
qui sub **imperio** sui parentis,  
II, 9 Cui uidelicet regi, in auspicium suscipiendae fidei et regni caelstis,  
potestas etiam terreni creuerat **imperii**; ita ut,  
Quin et Meuanias insulas, sicut et supra docuimus, **imperio**  
subiugauit Anglorum;  
II, 10 cui etiam summitates **imperii** rerumque potestates submissae sunt  
II, 14 id est ad finem usque **imperii** regis illius  
II, 16 Tanta autem eo tempore pax in Brittania, quaquauersum **imperium**  
regis Aeduini peruenerat,  
III, 4 quo tempore gubernaculum Romani **imperii** post Iustinianum  
Iustinus minor accepit  
III, 13 Inest autem animo, si mihi pietas superna aliqua uiuendi spatia  
donauerit, uitiosos mores corrigere, atque ad **imperium** diuinae  
uoluntatis totam ex integro mentem uitamque transferre.  
IV, 3 quousque rex Osui **imperium** pretendere poterat  
IV, 12 Caedualla suscepit **imperium**  
qui est annus **imperii** regis Ecgfridi  
quae tunc temporis Anglorum erat **imperio** subiecta.  
IV, 25 uncti ad eius **imperium** uerbum audituri confluenter  
IV, 27 Nosti enim, quia ad tui oris **imperium** semper uiuere studui,  
V, 7 relicto **imperio** propter Dominum regnumque perpetuum  
qui cum XXXVII annis **imperium** tenuisset gentis illius,  
V, 10 ipse quoque **imperiali** auctoritate iuuans  
V, 18 cui succedens in **imperium** filius suus Osred  
V, 19 ANNO autem **imperii** Osredi IIlo, Coinred, qui regno Merciorum  
nobilissime tempore aliquanto praefuerat  
V, 24 et Orcadas quoque insulas Romano adiecit **imperio**.  
Marcianus cum Ualentiniano **imperium** suscipiens  
Aedilredo fratri reliquit **imperium**.

### 12.3. Zusammenfassung

„Der Hirte als Herrscher“, lässt als Titel einer Masterarbeit zuerst an eine Auseinandersetzung mit dem Thema der weltlichen Macht geistlicher Ämter im Mittelalter denken. Zunächst geht es bei vorliegender Arbeit auch genau darum, nämlich um die Untersuchung einer der frühesten Auseinandersetzungen mit der Frage nach herrschaftlichen Aufgaben eines geistlichen Leiters – der *Regula Pastoralis* Papst Gregors des Großen.

In einer Anleitung an die Bischöfe beschreibt der Papst nicht nur die richtige Art und Weise, Seelsorge zu betreiben, sondern konstruiert auch ein Idealbild davon, wie und wer das Leitungamt innehaben sollte und wie neben den geistlichen auch die weltlichen Aufgaben vom Bischof in einem christlichen Verständnis von Herrschaft und Hierarchie ausgeführt werden können.

Wie die Ansprüche und Leitlinien Gregors genau aussehen, inwiefern er diese auch auf säkulare Machthabende überträgt und ob ein Einfluss seiner Ideen in der über 100 Jahre später entstandenen *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* des Beda Venerabilis festgemachtstellt werden kann, sind die Fragen, mit denen sich diese Arbeit auseinandersetzt.

Methodisch wird dabei in drei Schritten gearbeitet: zuerst werden in einer Begriffsanalyse der *Regula Pastoralis* die darin verwendeten Begrifflichkeiten von Macht, Leitung, Amt und Herrschaft untersucht und folgend in die den Ideenkontext Gregors des Großen eingeordnet. Die Untersuchung seiner Bewertung weltlicher Herrschaft bildet dabei den Schwerpunkt der Interpretation. Diese Vorstellungen werden dann in einem zweiten Schritt anhand der brieflichen Kommunikation Gregors mit den weltlichen Machthabern konkretisiert. Darin zeigt sich auch, dass der Unterschied, den Gregor zwischen kirchlichen und säkularen Herrschern macht, vorrangig in der Art der Aufgaben liegt, die er diesen jeweils zuteilt.

Nachdem diese ausgemacht worden sind, wird dann in einem dritten Schritt die *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* Bedas in gleicher Weise wie die *Regula Pastoralis* begrifflich untersucht. Dem vorausgehend wird aufgezeigt, wie die historischen Verbindungen zwischen Gregor, dessen Werken und Beda waren und warum ein Einfluss des Papstes auf das Denken und Schreiben des englischen Mönchs durchaus wahrscheinlich ist.

Dieser Analyse wird die Interpretation der Königsbeschreibungen Bedas anhand dreier ausgewählter Beispiele, nämlich König Aethelberht, König Edwin und König Oswald angeschlossen. Die Darstellung Bedas wird gleichzeitig mit den bei Gregor erarbeiteten Paradigmen von Herrschaft verglichen. Das Verständnis Bedas macht die Bewertung weltlicher Herrschaft von deren Verbindung zum Reich Gottes abhängig, also genauer von deren

Ausrichtung und Nützlichkeit für das Christentum. Diese Gegenüberstellung wird anhand der drei Königsviten genauer in den Blick genommen.

Die Arbeit zeigt, dass Gregor in der richtigen Form der Herrschaft nicht nur eine Chance, sondern auch eine Notwendigkeit sah, um die Ordnung der Welt, die nach dem Sündenfall zerstört wurde, wieder aufzubauen. Aus diesem Grund geht er sehr detailliert darauf ein, in welcher Haltung eine christliche Leitung diese Herrschaft ausführen soll. Dabei sollen die äußerlichen, weltlichen Aufgaben immer darauf ausgerichtet sein, die inneren, geistlichen Ziele zu fördern. Diesen Grundsatz nimmt Beda in der Historia auf, indem er das Handeln der guten Könige – und im Falle Oswalds sogar des heiligen Königs – in genau dieser Weise beschreibt. Auch wenn sie die Verwendung der Begrifflichkeiten in den beiden Quellen sowohl in der Häufigkeit ihres Auftretens, wie auch in der jeweiligen Bedeutung durchaus unterscheiden, lässt sich in der Historia Bedas eindeutig eine Übernahme der Vorstellungen, Legitimation und Ansprüche idealer christlicher Herrschaft von Gregor feststellen.

Die erste Assoziation, die der Titel „Der Hirte als Herrscher“ hervorruft, die Thematik der politischen Herrschaft bei geistlichen Ämtern ist also durchaus Thema der Regula Pastoralis und dieser Masterarbeit. Die Regula Pastoralis ist sogar eine der ersten theologischen Auseinandersetzungen des Frühmittelalters mit dieser Frage. Es zeigt sich sowohl bei Gregor als auch bei Beda dabei eine Übertragung der Ansprüche und Ziele einer christlichen Hierarchie von den Bischöfen auf die christlichen Könige und Fürsten. Aus der Frage nach dem Hirten als Herrscher wurde der Anspruch des christlichen Herrschers auch Hirte zu sein.

## 13. Quellen- und Literaturverzeichnis

### Monographien

BAUKE-RUEGG, Jan, Die Allmacht Gottes – Systematisch – Theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie (Theologische Bibliothek Töpelmann 96) Berlin – New York 1998.

BECHER, Matthias, ›Herrschaft‹ im Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter. Vom Rom zu den Franken, in: Vorträge und Forschungen, Konstanzer Arbeitskreis 70, 2009.

BERNHEIM, Ernst, Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung. Aalen 1964.

BLAIR, Peter Hunter, The world of Bede, London 1970.

BRECHTER, Suso, Die Quellen zur Angelsachsenmission Gregors des Grossen. Eine historiographische Studie (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 22) Münster 1941.

BROWN, George Hardin, A companion to Bede (Anglo-Saxon studies, 12). Woodbridge 2010.

BROWN, Peter, The rise of western Christendom: triumph and diversity, A.D. 200 – 1000 (The making of Europe) Chichester 2013.

BUCK, Thomas Martin, Admonitio und Praedicatio. Zur religiös-pastoralen Dimension von Kapitularien und kapitulariennahen Texten (Freiburger Beiträge zur Mittelalterlichen Geschichte 9), Frankfurt a. M. 1997.

CARROLL, Maria Thomas Aquinas, The Venerable Bede: his spiritual teachings (Studies in medieval history, NS 9) Washington, DC 1946.

EGNER, David, Die Ordnung des Handelns: eine Untersuchung zur Phänomenologie und Dynamik (Epistemata, Reihe Philosophie 457), Würzburg 2008.

ELLEGÅRD, Alvar (Hrsg.), Rome and the North (Studies in Mediterranean archaeology and literature: Pocket-book, 135). Jonsered 1996.

FLETCHER, Richard, The Barbarian Conversion. From Paganism to Christianity, Oxford 1997.

FLORYSZCZAK, Silke, Die Regula Pastoralis Gregors des Großen. Studien zu Text, kirchenpolitischer Bedeutung und Rezeption in der Karolingerzeit. Univ., Diss. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 26) Tübingen 2005.

GLASER, Karin, Über legitime Herrschaft. Grundlagen der Legitimitätstheorie. Wiesbaden 2013

GNEIS, Markus, Kirchenorganisation und Herrschaft im frühmittelalterlichen Bayern des 7. und der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts. Diplomarbeit. Wien 2011.

GOFFART, Walter, The narrators of barbarian history: A.D. 550-800. Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon, Princeton, NJ 1988.

GÖTZ, Werner, *Potestas. Staatsgewalt und Legitimität im Spiegel der Terminologie früh- und hochmittelalterlicher Geschichtsschreiber*, in: *Von sacerdotium und regnum. Geistliche und weltliche Gewalt im frühen und hohen Mittelalter. Festschrift für Egon Boshof zum 65. Geburtstag*, hg. v. ERKENS, Franz-Reiner, Köln 2002, S. 47-66.

HIGHAM, Nicholas, *An English Empire. Bede and the early Anglo-Saxon kings*, Manchester 1995.

KAISER, Reinhild, *Neue Fischer Weltgeschichte Band 3: Die Mittelmeerwelt und Europa in Spätantike und Frühmittelalter*, Oldenbourg 2014.

KLEINSCHMIDT, Harald, *Migration und Identität. Studien zu den Beziehungen zwischen dem Kontinent und Britannien vom 5. bis 8. Jahrhundert* (Schriften zur Südwestdeutschen Landeskunde 60) Ostfildern 2009.

KÖLML, Wilhelm, *Regimen Christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltenverständnisses (8.-14. Jahrhundert)*. Berlin 1970.

KÖLML, Wilhelm, *Soziale Reflexion im Mittelalter*. Essen 1985.

KRÜGER, Paul, *Geschichte der Quellen und Litteratur des römischen Rechts* München – Leipzig 1912.

LEYSER, Conrad, *Authority and asceticism from Augustine to Gregory the Great* (Oxford historical monographs) Oxford 2007.

MACREADY, William David, *Miracles and the Venerable Bede* (Studies and texts 118) Toronto 1994.

MAYR-HARTING, H., *The coming of Christianity to Anglo Saxon England*, London 1972.

MCCLURE, Edmund, *British place-names in their historical settings*, London 1910.

MÜLLER, Barbara, *Führung im Denken und Handeln Gregors des Grossen*. Univ., Habil.-Schr.-Erlangen, 2005 (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 57) Tübingen 2009.

Nolte, Cordula, *Conversio und Christianitas, Frauen in der Christianisierung vom 5. Bis 8. Jahrhundert*, (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 41), Stuttgart 1995.

NORBERG, Dag, *Critical and exegetical notes on the letters of St. Gregory the Great* (Filologiskt arkiv 27) Stockholm 1982.

PADBERG, L. E. v., *Mission und Christianisierung: Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert*, Stuttgart 1995.

PLASSMANN, Alheydis, *Origo gentis. Identitäts- und Legitimitätsstiftung in früh- und hochmittelalterlichen Herkunftserzählungen* (Orbis mediaevalis 7) Berlin 2009.

RIHS, Lukas, *Grundhaltungen des Seelsorgers in der Pastoralregel Gregors des Großen*. Diplomarbeit. Wien 2009.

STRAW, Carole *Gregory the Great. Perfection in Imperfection (Transformation of the Classical Heritage 14)* 1991.

STRAW, Carole, *Gregory the Great (Authors of the Middle Ages 4,12/13)* London 1996.

STÜRNER, Wolfgang, *Peccatum und potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken* (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 11) Sigmaringen 1987.

TÖPFER, Bernhard, *Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschafts- und Staatstheorie*, Stuttgart 1999.

VOLLRATH-REICHELT, Hannah, *Königsgedanke und Königtum bei den Angelsachsen bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts*, Köln u.a. 1971.

WALLACE-HADRILL, John Michael, *Early Germanic Kingship in England and on the Continent*, Oxford 1972.

WEBER, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Studienausgabe bes. v. Winckelmann, J., Tübingen <sup>5</sup>1990.

WILLIAMS, Norman P., *The ideas of the fall and of original sin. A historical and critical study; being eight lectures delivered before the University of Oxford, in the year 1924, on the foundation of the Rev. John Bampton, canon of Salisbury*. London u.a. 1927.

WRIGHT, John Robert, *A companion to Bede: a reader's commentary on The ecclesiastical history of the English people*, Grand Rapids, Michigan u.a. 2008.

YORKE, Barbara A. E., *Kings and Kingdoms of early Anglo-Saxon England*, London 1990.

### Aufsätze in Sammelbänden

ANGENENDT, Arnold, *The conversion of the Anglo-Saxons considered against the background of early medieval mission*, in: *Angli e Sassoni al di qua e al di là del mare* Tl. 2 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 32) Spoleto 1985, S. 747-781.

ANGENENDT, Arnold, *Mission und Christianisierung im Frühmittelalter*, in: *Mission und Christianisierung am Hoch- und Oberrhein*, hg. v. BERSCHIN, Walter; GEUNICH, Dieter; STEUER, Heiko (Archäologie und Geschichte 10) Stuttgart 2000, S. 11-21.

LAISTNER, Max Ludwig Wolfram, *The library of the Venerable Bede*, in: *The intellectual heritage of the early Middle Ages. Selected essays*, hg. v. DEMS.; STARR, Chester G., Ithaca 1957, S. 117-149.

BAUN, Jane, *Gregory's Eschatology*, in: *A companion to Gregory the Great*, hg. v. NEIL, Brownen; DAL SANTO, Matthew (Brill's companions to the Christian tradition 47) Leiden 2013, S. 157-176.

DAL SANTO, M. J., *Gregory the Great, the Empire and the Emperor*, in: *A companion to Gregory the Great*, hg. v. NEIL, Brownen; DAL SANTO, Matthew (Brill's companions to the Christian tradition 47) Leiden 2013, S. 57-82.

DEMACOPOLOUS, George, *Gregory's model of spiritual direction in the 'liber regulae pastoralis'*, in: *A companion to Gregory the Great*, hg. v. NEIL, Brownen; DAL SANTO, Matthew (Brill's companions to the Christian tradition 47) Leiden 2013, 205-224.

ENGEN, John H. van, *Sacred Sanctions of Lordship*, in: *Cultures of Power. Lordship, Status, and Process in Twelfth-Century Europe*, hg. v. BISSON, Thomas Noel (The Middle Ages series) Philadelphia 1995, S. 203–230.

GESSEL, Wilhelm M., *Reform am Haupt. Die Pastoralregel Gregors des Großen und die Besetzung von Bischofsstühlen*, in: *Papsttum und Kirchenreform. Historische Beiträge. Festschrift für Georg Schwaiger zum 65. Geburtstag*, hg. v. WEITLAUFF, Manfred.; HAUSBERGER, Karl, St. Ottilien 1990, S. 17-36.

GRESCHAT, Katharina, *Sicherheit angesichts der menschlichen Ruhelosigkeit? Askese und Schriftauslegung bei Gregor dem Großen*, in: *Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. RÖCKE, Werner, WEITBRECHT, Julia [Beiträge wurden im Oktober 2007 im Rahmen einer an der Humboldt-Universität veranstalteten Tagung] (Transformationen der Antike 14) Berlin 2010, 175–190.

HERBERS, Karl, *Zu frühmittelalterlichen Personenbeschreibungen im "Liber pontificalis" und in römischen hagiographischen Texten*, in: *Von Fakten und Fiktionen: mittelalterliche Geschichtsdarstellungen und ihre kritische Aufarbeitung*, hg. v. FRIED, Johannes (Europäische Geschichtsdarstellungen 1) Köln u.a. 2003, S. 165-192.

JENAL, Georg, *Gregor der Große und die Stadt Rom (590 - 604)*, in: *Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen*, hg. v. PRINZ, Friedrich (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 33) Stuttgart 1988, S. 109-145.

JUDIC, Bruno, *Structure et fonction de la Regula pastoralis*, in: *Grégoire le Grand*, hg. v. FONTAINE, Jacques; GILLET, Robert Actes (Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique) Paris 1986, S. 409-417.

KEYNES, Simon, *Raedwald the Bretwalda*, in: *Voyage to the Otherworld: The Legacy of Sutton Hoo*, hg. v. KENDALL, Calvin B., WELLS, Peter S. (Medieval studies at Minnesota 5) Minneapolis 1992, S. 103-124.

LOVE, Rosalind, *The library of the Venerable Bede*, in: *The Cambridge History of the Book in Britain Volume 1: c.400–1100*, hg. v. GAMESON, Richard, Cambridge 2012, S. 606-632.

MARKUS, Robert Austen, *Augustine and Gregory the Great*, in: *St. Augustine and the conversion of England*, hg. v. GAMESON, R., Stroud 1999, S. 41-49.

MARKUS, Robert Austin, *The sacred and the secular: from Augustine to Gregory the Great*, in: *Sacred and secular: studies on Augustine and Latin Christianity*, Tl. II, hg. v. DEMS. (Variorum Collected Studies Series 465) Aldershot u.a. 1994, S. 84-96.

MARKUS, Robert Austen, *Gregory's the Great "Rector" and his Genesis*, in: *Grégoire le Grand*, hg. v. FONTAINE, Jacques; GILLET, Robert Actes (Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique) Paris 1986, 137–146.

MCCLURE, Judith, *Bede's Old Testament kings*, in: *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society. Studies presented to J. M. Wallace-Hadrill*, hg. v. WORMLAND, C. Patrick u.a., Oxford 1983.

MEYVEART, Paul, Diversity within unity: a Gregorian theme, in: Benedict, Gregory, Bede and others, hg. v. DEMS. (Variorum Collected Studies Series 61) London 1977, S. VI: 141-162.

MEYVEART, P., Gregory the Great and the theme of authority, in: Benedict, Gregory, Bede and others, hg. v. DEMS. (Variorum Collected Studies Series 61) London 1977, S. V: 3-12.

MEYVEART, Paul, Bede and Gregory the Great (Jarrow Lecture, 1964); reprinted in: Bede and His World: The Jarrow Lectures, hg. v. LAPIDGE, Michael, Bd. 1., Aldershot, 1994, S. 103-32.

OPEL, Angela Maria, Hiob - Leid, Klage, Erkenntnis, Triumph. Facetten künstlerischer Darstellung vom Mittelalter bis in die Moderne, in: Hiob - transdisziplinär: Seine Bedeutung in Theologie und Philosophie, Kunst und Literatur, Lebenspraxis und Spiritualität, hg. v. SCHÜBLER, Werner; RÖBEL, Marc, Münster 2014, 119-150.

PADBERG, Lutz E. v., Herrscher als Missionare. Spätantike und frühmittelalterliche Zeugnisse zur Rolle der Königsmacht im Christianisierungsprozess, in Akkulturation, hg. v. HÄGERMANN, Dieter u.a. (Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde 41) Berlin 2004, S. 311-334.

PADBERG, L. E. v., Das christliche Königtum aus der Sicht der angelsächsischen Missionsschule, in: Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen, hg. v. Erkens, Franz-Reiner (Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde 49) Berlin 2005, S. 190-213.

RICCI, Christina, Gregory's mission to the Barbarians, in: A companion to Gregory the Great, hg. v. NEIL, Brownen; DAL SANTO, Matthew (Brill's companions to the Christian tradition 47) Leiden 2013, 29-56.

THACKER, Alan T., Bede's ideal of reform, in: Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society. Studies presented to J. M. Wallace-Hadrill, hg. v. WORMALD, C. Patrick u.a., Oxford 1983, S. 130-153.

WARD, Benedicta, Beda Venerabilis: "Doctor Anglorum", in: Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit; Festgabe für Hermann Josef Sieben SJ zum 70. Geburtstag, hg. v. ARNOLD, Johannes u.a., Paderborn 2004, S. 533-542.

WOOLF, Alex, Community, Identity and kingship in Early England, in: Social identity in early medieval Britain (Studies in the early history of Britain) London 2000, S. 91-109.

YORKE, Barbara A. E, The Bretwaldas and the origins of overlordship in Anglo-Saxon England, in: Early medieval studies in memory of Patrick Wormald, hg. v. BAXTER, Stephen; KARKOV, Catherine u.a. (Studies in early medieval Britain) Aldershot 2009 S. 81-96.

### Zeitschriftenaufsätze

BENNET, Helen T., Pope Gregory's Liber Regulae Pastoralis and Chaucer's Canterbury Tales, in: Medieval Perspectives 9, 1994, S. 24-40.

CHURCH, Stephen D., Paganism in Conversion-Age Anglo-Saxon England: The Evidence of Bede's Ecclesiastical History Reconsidered, in: History. The Journal of the Historical Association 93, 2008, S. 162-180.

- FANNING, Stephen, Bede, "Imperium" and the Bretwaldas, *Speculum* 66, 1991, S. 1-26.
- FRITZE, Wolfgang, H., *Universalis gentium confessio. Formeln, Träger und Wege universalmissionarischen Denkens im 7. Jahrhundert*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 3, 1969, S. 78–130.
- GREGORIO, Scott de, The Venerable Bede and Gregory the Great. exegetical connections, spiritual departures, in: *Early Medieval Europe* 18, 2010, S. 43–60.
- HARE, Kent, G., Heroes, Saints, and Martyrs: Holy Kingship from Bede to Aelfric, in: *The heroic age* 9, 2006.
- HARRIS, Stephen J., Bede and Gregory's Allusive Angles, in: *Criticism* 44, 2002, S. 271–289.
- HIGHAM, Nicholas, Medieval 'overkingship' in Wales: the earliest evidence, in: *Welsh History Review* 16, 2, 1992, S. 145-159.
- JUDIC, Bruno, La diffusion de la *Regula Pastoralis* de Grégoire le Grand dans l'Eglise de Cambrai, une première enquête, in: *Revue du Nord* 76, 1994, S. 207- 230.
- KRÜGER, Karl Heinrich, Königskonversionen im 8. Jahrhundert, in: *Frühmittelalterliche Studien* 7, 1971, S.169–222.
- MARKUS, Robert Austen, Gregory the Great's Europe, in: *Transactions of the Royal Historical Society* 31, 1981, S.21–36.
- MCGRATH-MERKLE, Clare, Gregory the Great's Metaphor of the Physician of the Heart as a Model for Pastoral Identity, in: *Journal of Religion and Health* 50, 2011, S. 374–388.
- MOLYNEAUX, George, The Old English Bede: English Ideology or Christian Instruction?, in: *The English Historical Review* CXXIV, 2009, S. 1289–1323.
- ROOSE, Hannah, Dienen und Herrschen: Zur Charakterisierung des Lehrens in den Pastoralbriefen, in: *New Testament Studies* 49, 2003, S. 440–446.
- SCHÄFERDIEK, Knut, Fragen der frühen angelsächsischen Festlandmission, in: *Frühmittelalterliche Studien* 28, 1994, 172–195.
- STANCLIFFE, Clare E., Kings and Conversion. some comparisons between the Roman mission to England and Patrick's to Ireland, in: *Frühmittelalterliche Studien* 14, 2010, 59–94.
- SUCHAN, Monica, Der gute Hirte. Religion, Macht und Herrschaft in der Politik der Karolinger- und Ottonenzeit, in: *Frühmittelalterliche Studien* 43, 2010, 95–112.
- THACKER, Alan, Memorializing Gregory the Great: the origin and transmission of a papal cult in the seventh and early eighth centuries, in: *Early Medieval Europe* 7, 1998, 59–84.
- THORNDIKE, Lynn, Mediaeval Interest in Intellectual History, in: *Speculum* 25, 1950, S. 94-99.
- WALLACE-HADRILL, John Michael, Gregory of Tours and Bede: their views on the personal qualities of kings, in: *Frühmittelalterliche Studien* 2, 1968, S. 31-44.
- WOOD, Ian, The Mission of Augustine of Canterbury to the English, in: *Speculum*, 69/1, 1994, S. 1-17.

WILKINGS, Walter J., Submitting the neck of your mind: Gregory the Great and Woman of Power, in: The Catholic Historical Review Bd. 77, 1991, S. 583-594.

### Lexika und Wörterbücher

FABER, Karl-Georg; CONZE, Werner; KOSELLECK, Reinhart, Art. „Macht, Gewalt“ in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 3, Stuttgart 1982 S. 817-935.

GEORGES, Karl, Ernst, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch: Band 2 (C-D) Neusatz der 8. Auflage von 1913, hg. v. GUTH, Karl M, Berlin 2014.

GLARE, P. G. W, Art. „rego“ in: Oxford Latin Dictionary, hg. v. DEMS. Bd. V, Oxford 1976, Sp. 1601-1602.

HABEL, Edwin; GRÖBEL, Friedrich, Mittellateinisches Glossar, Paderborn 1989.

NIERMEYER, Jan Frederik; VAN DE KIEFT, Co. A - L. Lexique latin médiéval - Medieval Latin Dictionary - Mittellateinisches Wörterbuch (Mediae latinitatis lexicon minus 1) Darmstadt 2002.

PABST, Angela, Art. Princeps, in: Lexikon des Mittelalters 7, 1995, Sp. 213-214.

### Quelleneditionen und Übersetzungen

AUGUSTINUS, De Civitate Dei, hg. v. DOMBART, B.; KALB. A., (Corpus Christianorum Series Latina CCSL 47, Turnholt 1955.

BEDA VENERABILIS, Storia degli inglesi - Historia ecclesiastica gentis Anglorum, hg. v. LAPIDGE, Michael, Rom 2008.

DEMACOPOULOS, George, St. Gregory the Great: Book of Pastoral Rule, Popular Patristic Texts Series, Crestwood, NY 2007.

GRÉGOIRE LE GRAND, Règle pastorale, hg. v. Rommel, Floribertus; Morel, Charles; Judic, Bruno, Paris 1992.

GREGOR DER GROSSE, Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregors des Großen Buch der Pastoralregel mit einem Anhang: zwölf Briefe Gregors des Grossen, übers. v. FUNK, Joseph (Bibliothek der Kirchenväter 2/4) München 1933.

GREGOR DER GROSSE, Regula pastoralis. Wie der Seelsorger, der ein untadeliges Leben führt, die ihm anvertrauten Gläubigen belehren und anleiten soll, hg., übers. u. mit einer Einl. versehen von KUBIS, G., Graz-Wien-Köln 1986.

GREGOR DER GROSSE, Des heiligen Kirchenlehrers Gregorius des Grossen ausgewählte Briefe. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von KRANZFELDER, Theodor (Bibliothek der Kirchenväter 1/27) Kempten 1874.

GREGOR DER GROSSE, Homiliae in Evangelia, hg. v. FIEDROWICZ, Michael (Fontes Christiani 28.1-2) Freiburg 1997–1998.

GREGORIUS MAGNUS, Homiliae in canticum canticorum. Hg. v. VERBRAKEN, Paul (Corpus Christianorum Series Latina 144) Turnholt 1963.

GREGORIUS MAGNUS, Liber regulae pastoris (I-IV). Patrologia Latina 77, 13–128 hg. v. MIGNE, Jaque Paul, Nachdruck von 1849, Turnholt 2005.

GREGORII MAGNI Registrum Epistularum, 3 Bd., hg. v. NORBERG, Dag (Corpus Christianorum Series Latina 140) Turnholt 1982.

GREGORIUS MAGNUS, Moralia in Iob, hg. v. ADRIAEN, Markus (Corpus Christianorum Series Latina 143) Turnholt 1979.

GREGORY THE GREAT, Liber Regulæ Pastoralis, Translated by James Barmby. From Nicene and Post-Nicene Fathers (Second Series 12), hg. v. SCHAFF, Philip; WACE, Henry, Buffalo, NY 1895.

GREGORY THE GREAT, Morals on the book of Iob, 3 Bd., übers. u. hg. v. Parker, Henry, Rivington, J., London 1944.

SPITZBART, Günther, Beda der Ehrwürdige, Kirchengeschichte des englischen Volkes (WBG-Bibliothek) Darmstadt 2007.

The earliest life of Gregory the Great. By an Anonymous Monk of Withby, übers. u. hg. v. COLGRAVE, B., Lawrence 1968.