

DE GRUYTER

Monika Suchan

MAHNEN UND REGIEREN

DIE METAPHER DES HIRTEN IM FRÜHEREN MITTELALTER

m MILLENNIUM-STUDIEN

DE
|
G

Monika Suchan

Mannen und Regieren

Millennium-Studien

zu Kultur und Geschichte

des ersten Jahrtausends n. Chr.

Millennium Studies

in the culture and history

of the first millennium C.E.



Herausgegeben von / Edited by
Wolfram Brandes, Alexander Demandt,
Helmut Krasser, Hartmut Leppin,
Peter von Möllendorff, Karla Pollmann

Band 56

Monika Suchan

Mahnen und Regieren

Die Metapher des Hirten im früheren Mittelalter

DE GRUYTER

Dieses Buch wurde gefördert mit Mitteln des im Rahmen der Exzellenzinitiative des Bundes und der Länder eingerichteten Exzellenzclusters der Universität Konstanz „Kulturelle Grundlagen von Integration“.

Diese Publikation wurde im Rahmen des an der Bayerischen Staatsbibliothek durchgeführten und durch das Bundesministerium für Bildung und Forschung geförderten Vorhabens 16TOA021 – *Reihentransformation für die Altertumswissenschaften („Millennium Studien“)* mit Mitteln des DFG-geförderten Projekts *Fachinformationsdienst Altertumswissenschaften – Propylaeum* im Open Access bereitgestellt.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

ISBN 978-3-11-041210-9
e-ISBN (PDF) 978-3-11-041523-0
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-041559-9
ISSN 1862-1139

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2015 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

♻ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort

Dieses Buch enthält die für den Druck nur wenig veränderte schriftliche Habilitationseleistung, welche die Verfasserin der Geisteswissenschaftlichen Sektion der Universität Konstanz im Sommersemester 2013 vorgelegt hat. Es steht damit am Ende eines Forschungsprojekts, das einen ungewöhnlichen und keineswegs geradlinigen Verlauf nahm.

Viele waren daran auf unterschiedliche Weise beteiligt, nur einige wenige seien hier genannt.

Den Anstoß dazu, das Projekt zum Abschluss zu bringen, gab Gabriela Signori. Sie sorgte dafür, dass die Verfasserin die Fragestellung schärfte und die Suche nach sinnvollen Theorieangeboten anderer Disziplinen als der historischen Mittelalterforschung nicht aufgab. In dieser Phase förderten den Arbeitsprozess auch zahlreiche Diskussionen in den unterschiedlichen Zirkeln der Konstanzer Mediävistik. Dies war eine gute, intensive Zeit, für die ich den Beteiligten danke.

Der Text profitierte vor allem von den Anregungen, die Malte Prietzel bei der Durchsicht des Manuskriptes gab. Auch Angelica Hildebrand bereicherte mit ihren Korrekturen große Teile des Buches. Schließlich überprüften Leo Suchan und Gregor Suchan die Zitate, was ihnen viel Ausdauer abverlangte. Ihnen allen gilt mein Dank.

Den Abschluss des Projekts ermöglichte mir ein Stipendium des Schlieben-Lange-Programms des Landes Baden-Württemberg, für das ich dem Gleichstellungsrat der Universität Konstanz auch an dieser Stelle danke.

Den Herausgebern der Millennium-Studien danke ich last but not least für die Aufnahme in diese Reihe. Ihre Anmerkungen sind ebenfalls in das Buch eingeflossen und haben dazu beigetragen, den Hirten kulturgeschichtlich sicherer zu verankern.

Zwischen Bodensee und Oberschwaben im Dezember 2014,
Monika Suchan.

Inhalt

Vorwort — V

Einleitung: Von Metaphern und Hirten, die mahnen — 1

- Über Metaphern — 2
- Historische Diskursanalyse: die Ansätze von Quentin Skinner und John Greville Agard Pocock — 11
- Hirten, Könige oder Priester? Politik und Religion in der Geschichtswissenschaft — 13
- Texts and identities* — 17
- Foucaults „pastorale Macht“ — 18
- Ein Letztes zuvor — 23

1 Die Hirtenmetapher in den Kulturen der Antike und des Christentums — 26

- 1.1 Der Alte Orient und der Mittelmeerraum — 26
 - Der Alte Orient — 27
 - Griechenland, Hellenismus und Römisches Reich — 30
 - Das Alte Israel — 32
 - Fazit — 33
- 1.2 Das Neue Testament — 34
 - Exklusivität und Messianismus: der Hirte Jesus Christus — 34
 - Delegation und Apostolizität: Wer ist Hirte? — 35
 - Leiten und Mahnen: Paulus — 37
 - Leiten als Funktion: die Anfänge des Bischofsamtes — 39
 - Der Hirte mahnt — 42
 - Fazit — 43
- 1.3 Bischöfe, Priester und andere Hirten: Die Metapher aus der Sicht der frühchristlichen Autoren — 44
 - Fazit — 50
- 1.4 Leiten in der paganen Kultur der Spätantike – Von der Erziehung zur Bildung zur Erziehung zum Glauben — 50
- 1.5 Leiten in der Politik des Imperiums: Kaiser und Kult — 55
 - Antike Herrscherideologie: Kein Platz für Hirten? — 55
 - Konstantin als „Bischof“ — 57
 - Kaiser und Bischöfe auf Synoden — 61
 - Fazit — 64

2 Die Hirtenmetapher als Leitungskonzept — 66

- 2.1 Die Schöpfer des Hirten, der mahnt und leitet: Gregor von Nazianz und Gregor der Große — 66
 - Ein Hirte auf der „Flucht“: Gregor von Nazianz — 67
 - „Gekommen um zu bleiben“: Gregor der Große — 69
- 2.2 Leiten heißt, die Seelen zu führen: das *regimen animarum* der *Regula Pastoralis* Gregors des Großen — 72
 - Die Erfindung des Leitungsproblems — 72
 - Aufbau und Anlage der *Regula Pastoralis* Gregors von Rom — 73

- Der *rector* — 75
- Organologische Gesellschaftskonzeption: die Metapher vom Körper — 76
- Der Hirte, der mahnt und korrigiert — 77
- „Pastorale Macht“ — 78
- Die Einheit von Worten und Taten — 80
- Paulus der Muster-Hirte — 81
- Leiten ist Pflicht — 82
- Pädagogik des Leitens oder: Leiten bedarf der Pädagogik — 83
- Die dunkle Seite der Macht — 86
- Fazit — 88
- 2.3 Die Mission der Angelsachsen — 90
 - Gregor und die Merowinger — 91
 - Gregors Aethelberht von Kent: ein Mahner des Schreckens — 93
 - Der handschriftliche Befund: die Verbreitung der *Regula Pastoralis* in Europa — 97
- 3 Die Verbreitung des pastoralen Leitungskonzeptes Gregors I. am Beginn des Frühmittelalters — 99**
- 3.1 Die Rezeption bei den Angelsachsen: Beda Venerabilis und Erzbischof Ecgberht von York — 99
 - Ein Mönch mahnt: Bedas „Kirchengeschichte des englischen Volkes“ — 101
 - Bedas Brief an Erzbischof Ecgberht von York (734) — 108
 - Aspekte eines bischöflichen Hirtenlebens: Ecgberht von York — 110
- 3.2 Von der angelsächsischen Missionspraxis zum päpstlichen Leitungskonzept im Frankenreich des 8. Jahrhunderts — 111
 - Bonifatius und das *ministerium exhortationis* — 111
 - Brüder in pastoraler Ermahnung: Bonifatius und Erzbischof Cuthberht von Canterbury (747) — 116
 - Gesprochenes, geschriebenes und gebetetes Wort — 119
 - „Reformen“ oder: Was wurde gemahnt? — 124
- 4 Die Anfänge des karolingischen Führungskonzeptes um die Mitte des 8. Jahrhunderts — 127**
- 4.1 Nicht Hirten, sondern Herren: die frühen Karolinger und das gregorianische Führungskonzept — 127
 - Das „persönliche Regiment“ Karl Martells — 127
 - Rom im fränkischen Gallien — 130
 - Vergebliche Mahnungen: Karl Martell und die Päpste — 132
- 4.2 Die politische Wende der Hausmeier Pippin III. und Karlmann — 136
 - Das Concilium Germanicum 742 — 137
 - Die Anfänge des pastoralen Mahndiskurses im Prinzipat Pippins III. — 140
- 4.3 Die neue Art zu regieren: die Königserhebung Pippins 751 — 143
 - Gestellte und nicht gestellte Forschungsfragen — 143
 - Keine Spitzenposition ohne Spitzenleistungen: das „Mandat“ des Bischofs von Rom für Pippin — 147
 - Fazit — 151

5 Karl der Große als *rex et rector* — 153

„Karolingische Renaissance“: Wer sind die Geburtshelfer? — 153

5.1 Mahnen als politischer Diskurs der Regierung Karls:

die *Admonitio generalis* — 789 155

Fazit — 164

5.2 Alkuin von York als Vermittler des karolingischen

Regierungsmodells — 165

Briefe — 168

Die *Disputatio de rhetorica et virtutibus* und andere Schriften — 185

Fazit — 189

5.3 Personen und Wissen in der Regierung Karls — 192

Der „Hof“ Karls des Großen — 192

Personen: die Gelehrten in der Umgebung des Königs und ihr Profil — 194

Regieren beruht auf Wissen — 197

Wissen: Bücher und Bildungstraditionen — 200

Römische Liturgie und Kanonistik — 201

Herrscherethik — 203

Fazit — 208

5.4 „Synoden“ und „Kapitel“ als tragende Elemente des Mahndiskurses — 209

Zur Terminologie begrifflicher Unschärfe — 209

capitula — 211

synodi — 217

capitula episcoporum — 229

Fazit — 231

Inhalt — IX

6 Mahndiskurse im Frankenreich des 9. Jahrhunderts — 233

6.1 Der König als *summa persona*. Programmatik und Politik Ludwigs des Frommen — 233

Ludwigs Übernahme der Macht und die ersten Regierungsjahre — 233

Die *Admonitio ad omnes regni ordines* 823/25 — 240

Spuren der *Admonitio* Ludwigs in den Diskursen der späten 820er Jahre — 249

Die Implementierung von Ethik in die Regierung karolingischer Könige: die *Divisio regnorum* (806) und die *Ordinatio Imperii* (817) — 258

Frühmittelalterliche Bußpraktiken im Spiegel des pastoralen Königtums — 262

Ludwigs Buße auf der Versammlung in Attigny (822) — 266

6.2 Die Pastoraltheologie des Bischofsamtes auf dem Konzil von Paris 829 — 271

Die Aachener Versammlung im Dezember 828 und ihre Beschlüsse — 272

Die Arbeit der Synode von Paris: eine Übersicht über die überlieferten Texte und deren Strukturmerkmale — 278

Das pastorale Führungskonzept in der Pariser Version — 280

Der *Liber primus* der Hauptakten: über die *persona sacerdotalis* — 283

Der *Liber secundus* der Hauptakten: über die *persona regalis* — 290

Fazit — 296

Die Kurzversion für den Kaiser — 297

Die Reichsversammlung in Worms (829) — 303

- 6.3 Regieren unter bischöflicher Führung — 305
Die Buße Ludwigs im Kloster Saint-Médard (833) — 306
Synoden und ihre Mahndiskurse nach 835 — 311
- 6.3.1 Verträge und Bündnisse — 318
Die Straßburger Eide (842) — 319
Der Vertrag von Coulaines (843) — 320
Die Verträge von Meersen 847 und 851 — 324
- 6.3.2 Der synodale Mahndiskurs in den *regna* der Nachkommen Ludwigs des Frommen — 328
Westfranken und Lotharingen — 329
Ostfranken: Hrabanus Maurus und die Synoden von Mainz (847 und 852) — 336
- 6.3.3 Regieren und Erziehen oder: das Problem der Disziplinierung der Könige — 338
Erziehen als Bestandteil zeitgenössischen Regierens — 338
Hincmar von Reims als *summa persona sacerdotalis* — 341
Der Usurpationsversuch Ludwigs des Deutschen im Westfrankenreich (858/60) — 343
Hincmars *De ordine palatii* — 345
Fürstenspiegel als Genre des Mahndiskurses: Hincmars *De regis persona et regio ministerio* — 350
- 6.4 Die Liturgisierung pastoraler Führung im 9. und 10. Jahrhundert — 354
Zur Spiritualität von Text und Bild in liturgischen Schriften — 355
Das Sakramentarfragment von Metz — 357
Die Hirtenmetapher und die Krönung des Königs — 361
Die Krönung in der Liturgie der Ordines — 364
Fazit — 367
- 7 Die Hirtenmetapher im 10. Jahrhundert: Scheiterte der Mahndiskurs? — 369**
Synoden und Kapitel — 370
Niedergang und Ende der Karolinger als Dynastie? — 372
Hirte oder Usurpator? Die Königserhebung des Grafen Boso von Vienne 879 — 376
Die Regierung Erzbischof Hattos von Mainz und Bischof Salomos von Konstanz — 378
Konrad I. und die Synode von Hohenaltheim (916) — 384
„Neubeginn auf karolingischem Erbe“? Die „Strenge“ Heinrichs I. — 389
Statt eines Nachworts — 390

Zusammenfassung und abschließende Überlegungen: Die Karriere der Hirtenmetapher im früheren Mittelalter — 391

Quellenverzeichnis — 401

Verzeichnis der mehrfach und abgekürzt zitierten Literatur — 406

Register — 428

Einleitung: Von Metaphern und Hirten, die mahnen

Die Metapher des Hirten ist in vielen Kulturen seit langem geläufig, und sie begegnet uns bis heute. Sie fordert unterschiedliche wissenschaftliche Disziplinen heraus, doch nicht alle haben ihr eine entsprechende Aufmerksamkeit gewidmet. Dies gilt insbesondere für die Geschichtswissenschaft, obwohl es in der Regel gesellschaftlich und politisch höchst relevante Personen waren, auf die die Metapher bezogen wurde, wie Priester, Beamte, Könige und Pharaonen.

Diese Metapher des Hirten prägte das frühmittelalterliche Frankenreich gesellschaftlich und politisch über Generationen hinweg. In dieser Kernregion Europas versahen Gelehrte, Bischöfe, Adlige und Könige ihre Ämter als „Hirten“¹. Insbesondere Geistliche und Herrscher machten sich die Metapher zu Eigen und sahen ihre wichtigste Aufgabe darin, durch Mahnen zu regieren. Zu ihnen zählten die bedeutendsten Köpfe aus Politik und Gesellschaft – Karl der Große, Ludwig der Fromme und Karl der Kahle, Alkuin von York, Bischof Jonas von Orléans und Erzbischof Hincmar von Reims, und damit sind nur die bekanntesten genannt.

Die Karolinger genießen seit Generationen in der modernen historischen Mediävistik höchste Aufmerksamkeit. Das dürfte darin begründet liegen, dass man mit ihrer Regierungszeit, der Mitte des 8. bis zum 10. Jahrhundert, die Ausbildung der Grundlagen von mittelalterlicher Herrschaft überhaupt in Verbindung bringt. Dazu gehörte insbesondere eine beinahe modern anmutende Verwaltung, die auf der Produktion von Schriftlichkeit beruhte. Diese wiederum gründete auf einer Bildungsoffensive, die innerhalb der Epoche ihresgleichen suchte. Auf einem bis zur Scholastik nicht mehr erreichten Niveau sollte das tradierte Wissen, das vor allem die Philosophie und die Naturwissenschaften der Antike umfasste, gesichert werden; die lateinische Sprache wurde grundlegend reformiert, das Christentum mit seinen gelehrten wie ethischen Fundamenten sollte die Gesellschaft insgesamt und auf allen Ebenen erneuern. Als Zentrum all dieser Bestrebungen erschienen der Geschichtswissenschaft der König und seine Herrschaft von Gottes Gnaden, insbesondere Karl dem Großen wies man hier einen maßgeblichen Anteil zu, weil er sein Amt sakralisierte.

Wenn man jedoch die Karolinger als Hirten erkennt, gelangt man zu einer ganz neuen Sicht auf das Frankenreich des 8. und 9. Jahrhunderts. Denn sie füllten nicht nur ihr Königtum mit christlichen Inhalten, definierten Amt und Person konsequent sakral und legitimierten sich dadurch. Es ging ihnen vielmehr um eine andere Art von – modern formuliert – gesellschaftspolitischem Konzept: Richtig, eben gottgemäß zu regieren war ihr Anliegen, sie wollten die ihnen von Gott anvertrauten Menschen führen. Es ging ihnen um die Aufgabe, nicht um das Amt.

¹ Um die Hirtenmetapher zu bezeichnen, wird im Folgenden beim „Hirten“ aus Gründen der Übersichtlichkeit in der Regel auf Anführungszeichen verzichtet.

Dies wird daran deutlich, dass die Karolinger bzw. der König nur einer unter anderen war, denen diese Aufgabe gemeinsam oblag. Menschen zu führen wurde als Herausforderung begriffen, mit der sich alle in leitenden Positionen konfrontiert sahen. Dabei stellten die Karolinger lediglich die Spitze einer breit aufgestellten Führungsschicht, unter denen die hohe Geistlichkeit und die Bildungselite der Gesellschaft dominierten.

Zu den pastoralen Diensten eines Königs oder Bischofs gehörte es, durch Mahnen zu regieren: Menschen zu leiten und die mit diesen Führungsaufgaben verbundene Verantwortung wahrzunehmen. Dabei mussten sowohl die Gemeinschaft als auch der Einzelne im Blick behalten werden. Sollte jemand aus der Gesellschaft ausbrechen und sich dadurch in Gefahr bringen, bestand die Aufgabe des Hirten darin, ihn durch Weisungen, Korrekturen, Ermahnungen oder auch, um im Bild zu bleiben, durch „Schläge“ zurückzuholen.

Die spezielle, aber wirkmächtige Kombination von Hirte Sein und Mahnen begründete der Apostel Paulus. Er nahm die Metapher, die schon etliche Christen vor ihm auf die Rolle Jesu von Nazareth bezogen hatten, und verband sie darüber hinaus mit Forderungen an diejenigen, die notwendiger Weise an dessen Stelle in den ersten Christengemeinden in verschiedenen Funktionen Verantwortung übernehmen mussten. Indem Paulus seine Glaubensbrüder und -schwestern mahnte, übte er die Stellvertretung für Jesus als den eigentlichen Hirten aus. Kurz gesagt: Paulus' Wirken in der apostolischen Nachfolge Christi hieß Leiten durch Mahnen.

Am Ende der Spätantike erfuhr die auf den Mahndiskurs des Apostels rekurrende Variante des „Hirten“ ihre prägende wie wirkungsvolle Form durch das Leben und Wirken eines Gelehrten, Bischofs und Politikers, der vielleicht wie kein zweiter Einfluss auf das nahm, was wir vom Mittelalter wissen: Papst Gregor I. Er bereitete das, was in seiner Zeit von dieser Metapher zur Verfügung stand, ganz gezielt zu einem Leitungskonzept auf, das er in der *Regula pastoralis* als Text vorlegte. Darüber hinaus sorgte er dafür, dass dieser Text und die auf ihm beruhende Diskurstechnik über die Mission in Europa verbreitet und angewandt wurden. Der mahnende Hirte erlebte auf diese Weise eine beispiellose Karriere.

Über Metaphern

Metaphern gelten als Phänomene, die eine eigene Wirklichkeitsstruktur aufweisen und die mit der immer noch verbreiteten Differenzierung von Fakten und Fiktionen wenig zu tun haben. Denn sie leisten eine eigene „Konstruktion von Welt durch Sprache“²; umgekehrt kommt man epistemologisch betrachtet wohl auch gar nicht ohne Metaphern aus, um Verstehen zu generieren.³ Metaphern als Grundbestandteile

2 Rigotti 1994, 26.

3 Münkler 1994, 7.

des Denkens und der Sprache gehören zu den exklusiven Merkmalen, die den Menschen als Kultur bildendes Wesen auszeichnen.⁴ Sie sind, gerade aus der Perspektive des *Cultural turn* dazu prädestiniert, gleichsam als ein zentrales Bindeglied zwischen Prozessen der Wahrnehmung und Sinnstiftung auf der einen und dem kulturspezifischem Kontext auf der anderen Seite zu wirken. Denn sie transformieren abstrakte Prozesse der Wahrnehmung und Deutung über sprachliche Bilder⁵ in konkretes Denken und Handeln.⁶ Man nutzt sie für Analogieschlüsse oder Kontradiktionen, um akute alltägliche Probleme anzugehen, aber auch um über Gesellschaftskonzepte zu reflektieren. Dies entspricht nicht nur unserer Lebenswirklichkeit, sondern es traf auch auf jene einer oströmischen Provinz der Spätantike oder das Frankenreich des 8. Jahrhunderts zu: Metaphern helfen, Probleme zu lösen und Antworten auf Fragen wie diese zu finden: Was ist ein guter Mönch? Welche Aufgaben hat ein Bischof? Wie verhalte ich mich als Sohn Karls des Großen und zugleich Bruder eines anderen Königs? Wie kämpft man als Markgraf gegen die Normannen?

Generell werden beim Zugriff auf Metaphern vorhandene Erfahrungen wie Affekte aufgegriffen und verarbeitet. Dies gilt vor allem für komplexe, „konzeptionelle“ Metaphern wie jene des Hirten⁷, weil sie diskursive Anknüpfungspunkte enthalten. Aufgrund dieser Funktionalität als Schnittstelle zwischen Wahrnehmung und Handeln ergeben sich auch methodisch Möglichkeiten, die Nutzung von Metaphern zu fassen: „... conceptual metaphors serve fundamentally epistemic functions as shapers of discourse. The study of conceptual metaphors is thus a major method for cognitive anthropologists seeking to describe cultural representations and how they are organized.“⁸

Metaphern drücken also einen kulturellen Denkstil aus, der sich auf, aber auch unterhalb der Sprach- und der Begriffsebene bewegt, und umgekehrt bestimmt dieser, wie die Metapher funktioniert, wie sie also benutzt, rezipiert und weitergegeben wird. Dieser Zusammenhang erschien lange als eine wissenssoziologische Banalität. Erst seit wenigen Jahren wird vermehrt darauf hingewiesen, dass sich mit diesem Problem in den 1930er Jahren bereits der polnische Mikrobiologe und Wissenschaftssoziologe Ludwik Fleck systematisch auseinandergesetzt hat.⁹ Dieser zeigte am Beispiel des

4 Lüdemann 2004, 31; sie verweist hier u. a. auf Friedrich Nietzsche und erkennt die Metapher als „allgegenwärtiges Prinzip der Sprache“.

5 Die Gleichsetzung von Metaphern mit Sprachbildern ist unzureichend und ist nicht wirklich erkenntnisfördernd; Rigotti 1994, 16 f.; siehe dazu ausführlicher bei Anm. 26.

6 Kimmel 2004, 276.

7 Eine einigermaßen umfassende wie sinnvolle Klassifikation von Metaphern gibt es m. W. nicht, immerhin jedoch quellenorientierte Übersichten, so etwa von Demandt 1978; dazu kritisch Lüdemann 2004, 25.

8 Ebd.

9 Fleck ⁹2012. – Zu Lebzeiten wurde Fleck praktisch völlig ignoriert, und erst eine Erwähnung durch Thomas Kuhn stieß eine langsame, aber stetige Auseinandersetzung mit seinem Werk an, das völlig in wissenssoziologischen Gemeinplätzen aufgegangen ist; Erich Otto Graf u. Karl Mutter, „Zur Rezeption des Werkes von Ludwik Fleck“, Zeitschrift für philosophische Forschung 54 (2000), 274–288; Johach

Umganges mit der Syphilis, dass wissenschaftliches Arbeiten und letztlich jedes Denken weniger eine Frage des unvoreingenommenen, logischen Umganges mit Fakten denn ein Produkt von bereits vorliegenden tradierten Vorstellungen und sozial bedingten, aktuellen Wahrnehmungen ist. Denken und damit Wissensproduktion überhaupt sind daher abhängig von den unmittelbaren sozialen Beziehungen ihrer Bearbeiter sowie den gesellschaftlichen und letztlich kulturellen Kontexten, in denen diese sozialisiert wurden; schließlich und selbstverständlich hängen sie darüber hinaus auch von individuellen Dispositionen ab.

Methodisch geht Fleck unter diesen Prämissen davon aus, dass Worte als Bestandteile von Sprache und damit als Träger von Wissen vor allem das subjektive bzw. soziale Erleben zum Ausdruck bringen, und nicht die Dinge an sich, die sie vielleicht zum Gegenstand haben.¹⁰ So verstandenes Wissen ist anders gewendet historischen Entwicklungsprozessen wie kulturellen Prägungen unterworfen, die sich vor allem über die Sozialbindungen artikulieren, in denen sie existieren.¹¹ Artikulation hat wiederum soziale Relevanz und wirkt damit auf Worte bzw. Sprache zurück. Mit Blick auf die Menschen als Wissensproduzenten wird nach Fleck ein „Denkkollektiv“ sichtbar, das durch seinen spezifischen und zugleich variationsfähigen „Denkstil“ eine hohe Dynamik und Flexibilität aufweist.¹² Dieser wiederum bildet eine eigene, an Worte, Wahrnehmungen und Deutungen gebundene Wirklichkeit aus, die – über wie durch das Denkkollektiv – soziale Macht ausübt.¹³

Für das Verständnis des hier vorrangig interessierenden Hirten, der mahnt, ist dies in mehrfacher Hinsicht von elementarer Bedeutung, gerade weil es sich um eine Metapher handelt. Denn dieser ist ein Beispiel dafür, was Fleck untersucht und als „Uridee“ bezeichnet: Wissensbestände ganz unterschiedlicher Tiefe, Gebräuchlichkeit und Reichweite, die Erfahrungen beschreiben und damit Denken und Handeln aneinander koppeln und kommunizierbar machen. Dies trifft auf Metaphern zu, die ein breites Spektrum an Bedeutungsmöglichkeiten zur Verfügung stellen und insofern prinzipiell nicht mit dem Begriff identisch sind, mit dem sie bezeichnet werden oder auf den sie sich sprachlich unmittelbar beziehen. Sie wirken wie ein Filter, der ein bestimmtes Wissen und die damit verbundenen Vorstellungen neu ordnet und insofern (neue) Aussagen trifft. Indem Metaphern gebraucht werden, tritt ein Sprecher, Autor etc. in einen Diskurs mit einem Rezipienten ein, der über kompatible Rahmenbedingungen und ein entsprechendes Wissen verfügt, um diesen Diskurs zu führen. So führt Max Black, einer der Pioniere der Metaphorologie, als ein Beispiel die

2011, 93f.; zuletzt Mónica Pérez Marín, „Ludwik Fleck: Precursor del pensamiento de Thomas Kuhn“, *Eidos* 13 (2010), 130–149; sowie speziell zum Innovationsaspekt: Alexander Peine, „Challenging Incommensurability: What We Can Learn from Ludwik Fleck for the Analysis of Configurational Innovation“, *Minerva* 49 (2011), 489–508.

¹⁰ Fleck ²⁰¹², 39.

¹¹ Siehe etwa das von Fleck ²⁰¹², 167, zitierte Beispiel.

¹² Fleck ²⁰¹², 52f., 135.

¹³ Fleck ²⁰¹², 59.

Aussage „Der Mensch ist ein Wolf“ aus: „Die Wolf-Metapher unterdrückt einige Details und betont andere – kurz gesagt, sie organisiert unsere Ansicht vom Menschen.“¹⁴ Die Selektionsvorgänge, die dabei auf den Einzelnen wie eine Gruppe wirken, sind bestimmt von dem jeweiligen Denkstil, der sich über die sozialen Bindungen realisiert, und diese Bindungen wiederum konstituieren eine Gemeinschaft als „Denkkollektiv“. Wissen entfaltet insofern eine soziale Dynamik und Macht.¹⁵ Fleck weist in diesem Zusammenhang insbesondere Texten und den mit ihnen einhergehenden Rezeptionsprozessen eine enorme Effektivität zu.¹⁶

Mit Blick auf unsere Metapher lässt sich daraus folgern, dass sich die soziale Relevanz des Hirten für die Amtsführung eines spätantiken Bischofs nicht unmittelbar daran ablesen lässt, ob oder gar wie häufig er sich als solchen bezeichnete oder ob andere es taten. Im Gegenteil kann die Selbstverständlichkeit und Aktualität einer Vorstellung dadurch gleichsam indiziert werden, dass sie eben nicht direkt zum Ausdruck gebracht werden musste. Fleck macht deutlich, dass diese „Selbstverständlichkeit“ besonders dort gegeben war, wo gezielt und didaktisch bestimmte Wissensinhalte weitergeben werden.¹⁷ Mit anderen Worten wird der mahnende Hirte, der sich jedoch nicht ausdrücklich so bezeichnet, für uns durch sein Handeln als Mahner sichtbar gemacht.

Was im Folgenden noch über Metaphern gesagt werden muss, sind – letztlich aus einer anthropologischen Perspektive – Selbstverständlichkeiten.¹⁸ Generell fristeten sie bis vor kurzem in den einschlägigen Fachwissenschaften, die sich ihrer (neben den Literaturwissenschaften) hätten traditionell annehmen können und sollen, ein randständiges Dasein, so dass sie lange weder in der Philosophie noch in der Wissenschaftsgeschichte als ein seriöses Arbeitsfeld galten.¹⁹ Die in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten geführten Diskussionen lassen zwei Schwerpunkte erkennen: einen begriffsgeschichtlichen und einen theoretischen, wobei bislang beide unverbunden nebeneinander stehen. Zugleich gestaltete sich der wissenschaftliche Austausch aufgrund von nationalen und sprachlichen Barrieren als schwierig, so dass vor allem an einzelne Personen und deren Werke geknüpfte Diskurse hervortreten. Zu ihnen zählen Hans Blumenberg, Paul Ricoeur sowie Max Black, Donald Davidson und

14 Max Black, „Metaphor“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 55 (1954), 273–294, in deutscher Übers. wieder in: Haverkamp ²1996, 55–79, 70–75, Zitat 72. – Siehe auch den kognitivistischen Ansatz von George Lakoff und Mark Johnson, formuliert u. a. in: *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*, Heidelberg 1998 (*Metaphors We Live By*, 1980).

15 Fleck ²2012, 35.

16 Fleck ²2012, 73, 129 und 140.

17 Fleck ²2012, 73 f.

18 Kimmel 2004, 275.

19 Die Einschätzungen über die wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung von Metaphern differieren offenbar durchaus. So macht etwa Rigotti 1994, 26–28, in den 1970er und 1980er Jahren eine „Metaphoromanie“ in der Sprachphilosophie und Literaturwissenschaft aus, von der man in den jüngsten Publikationen nichts mehr erkennen kann; entsprechend bewertet die Forschungsgeschichte Lüdemann 2004, 23–25.

Nelson Goodman.²⁰ Die historische Semantik nähert sich Metaphern erst in den letzten Jahren an, in den für diese Disziplin so zentralen Wörterbüchern werden sie lediglich gestreift.²¹ Schließlich lässt sich auch in der Religionswissenschaft kein entsprechend profiliertes Forschungsfeld erkennen.²²

Nicht zuletzt dieser Befund lässt keine präzise Definition des Metaphernbegriffes zu, so dass sie auch für die vorliegende Untersuchung bewusst ausgespart bleibt. Darüber hinaus müssten dabei Wissenschaftsdebatten sowie Erkenntnisprobleme eröffnet werden, die für den hier interessierenden Gegenstand gar nicht gelöst werden können und sollen. Den Ausgangspunkt der Überlegungen zum Hirten bildet vielmehr die banale, aber nicht zu umgehende Tatsache, dass er als Metapher in vielen Kulturen – auch im europäischen Frühmittelalter – geläufig war, dass sich diese Metapher zwischen den Kulturen bewegte und dabei jeweils die Bereiche berührte, die in unserer heutigen, westlichen Kultur gemeinhin als Religion, Politik und Gesellschaft bezeichnet werden. Auf der Basis dessen, was einschlägige Wissenschaftsdisziplinen für den Umgang mit Metaphern zur Verfügung stellen, soll im Folgenden ein methodisches Rüstzeug zusammengestellt werden, um den Hirten als Mahner und Regent, also in jener Variation, die vor allem im frühmittelalterlichen Frankenreich Hochkonjunktur hatte, fassbar zu machen.²³

Zunächst sei für die folgenden Überlegungen²⁴ davor gewarnt, diese Metapher ausschließlich mit einer visualisierbaren Entsprechung, einem Bild im weiteren Sinn, gleichzusetzen. Methodisch bedeutet dies, über eine einfache Übertragung von Begriffen bzw. Wörtern des sprachlichen Umfeldes hinauszugehen. Um ihre epistemologische Dimension methodisch zu fassen, erscheint es sinnvoll, Metaphern und ihre Funktionen zunächst allgemein als eine „Verdichtung des Problematischen, Ungeklärten“ oder als „Kristalle kultureller Konfigurationen“ (womit eine weitere Metapher zur Anwendung kommt) zu umschreiben.²⁵ Bezeichnender Weise bemüht die moderne, interdisziplinäre und sich im Grunde erst zwischen Philosophie, Wissenschafts- und Kulturgeschichte formende Metaphorologie selbst Metaphern und spricht denn beispielsweise von „Zirkulationen“ (Johach) oder „Migrationen“ bzw. „Migranten“ (Zill), um deren Wirkungsweise zu erklären. Was heißt das genau und inwiefern hilft es

20 Kroß u. Zill 2011b, 7f.

21 Siehe bei Anm. 30 sowie Bödeker 2002b, 23.

22 Hock 2010, 71.

23 Lutz Danneberg, „Sinn und Unsinn einer Metapherngeschichte“, in: Bödeker 2002a, 261–421, 262f.; aufgegriffen werden kann auch nicht die in der Metaphorologie so zentrale Frage, woran man denn eine Metapher überhaupt erkennt; ders., 269–305.

24 Es geht hier also um ganz grundlegende, unumstrittene, selbstverständliche Einsichten über Metaphern, die jedem, der sich mit der Materie nur ein wenig beschäftigt, geläufig sind. Sie sollen dennoch aufgegriffen werden, weil sie innerhalb der Geschichtswissenschaft nicht so häufig untersucht werden und darüber hinaus die Lektüre des Buches erleichtern dürften.

25 Johach 2011, 100; sie zitiert, indem sie selbst Beispiele aus der Biologie bemüht, Olaf Briese, *Angst in Zeiten der Cholera. Über kulturelle Ursprünge des Bakteriums. Seuchen-Cordon I*, Berlin 2003, 59.

weiter, um den mahnenden Hirten zu verstehen? Oder anders gefragt: Warum sind Metaphern eben doch mehr als Bilder?²⁶

Umgekehrt betrachtet kann die Bezugnahme auf eine Metapher bzw. der an sie gebundene Diskurs auch erst einen bestimmten Kontext schaffen, in dem interagiert und kommuniziert werden soll. Im Sinn Blacks bilden Metaphern eine Relation zwischen einem „Rahmen“, in dem sich Phänomene oder Prozesse als „Gegenstand“ der Metapher verorten lassen, und dem „Fokus“, in dem diese mit einem Bild, einer Redensart etc. repräsentiert werden, und bündeln beides zu einer Einheit.²⁷ Die Metapher wird also „aus einer Spannung zwischen zwei miteinander agierenden Begriffen“ gebildet; diese Interaktion macht das wesentliche Moment der Metapher aus.²⁸ Mit Blick auf unser Thema wird dies beispielsweise dann relevant, wenn sich die Beziehung zwischen König Karl dem Großen und einem *missus* nicht aufgrund von herrschaftlichen Bindungen erklären lässt. Denn dieser, der ein Graf oder Bischof sein konnte, war als solcher vor allem zu Heeresdiensten verpflichtet, diese leistete er als „Gesandter“ aber gar nicht, sondern er hielt innerhalb eines eigens dafür definierten Sprengels z. B. regelmäßig Gerichtsverhandlungen ab oder legte Konflikte friedlich bei. Doch welche Bindungen, Rechte oder Pflichten charakterisieren diese Tätigkeiten als *missus*? Welche gesellschaftlichen Ordnungs- oder sozialen Rollenvorstellungen standen dahinter?

Der Gebrauch von Metaphern hat, als Bestandteil von Denkstilen, immer auch eine historische Dimension, ist also an konkrete materielle wie kulturelle Rahmenbedingungen gebunden, die eine zeitliche Ausdehnung und Begrenzung besitzen. Dabei erfahren Metaphern jeweils eine Aktualisierung, werden erneuert und ggf. verändert. Der Fokus oder Filter, der die Metapher konturiert, unterliegt selbst kulturellen Prägnungen und unterschiedlichen, nicht zuletzt auch alltagsbezogenen Vorstellungen.²⁹ Insofern zeigt die in diesem Buch anvisierte Geschichte des mahnenden Hirten seine Genese aus unterschiedlichen Traditionssträngen seit den frühen Hochkulturen, seine gezielte Konzeptualisierung in der christianisierten Spätantike und dessen gesellschaftspolitische Anwendung im frühmittelalterlichen Frankenreich.

Weil Metaphern an Sprache gebunden sind, unterliegen sie auch deren Gesetzmäßigkeiten, Syntax und vor allem deren Wortschatz. Dies macht die einfache Einsicht deutlich, dass Übersetzungen je nach Sprachrelation unterschiedliche Wörter zueinander in Beziehung setzen, dass es sich dabei aber vielfach nicht um einfache, mathematisch ausgedrückt: eineindeutige Beziehungen handelt, so wie z. B. „Freiheit“ im Englischen mehrere Entsprechungen besitzt, nämlich *liberty* oder *freedom*. Ein Wort, das eine Metapher bezeichnet, kann zum Teil ganz unterschiedliche philosophische oder allgemeine Bedeutungsfelder eröffnen, man denke etwa an „Grenze“, „Bild“ oder

²⁶ Petra Gehring, „Metapherntheoretischer Visualismus. Ist die Metapher ‚Bild‘? In: Kroß u. Zill 2011a, 15–32.

²⁷ Zill 2011, 110.

²⁸ Zill 2011, 138.

²⁹ Zill 2011, 112.

„Boden“; darüber hinaus müssen jeweils stilistische und literaturgeschichtliche Figuren berücksichtigt werden. Anders herum betrachtet lässt sich am sprachlichen Gebrauch von Metaphern und deren Veränderungen ablesen, wie sich diese selbst (historisch) verändern oder verändert wurden. In der Metapherngeschichte selbst wird daher oft eine diachrone Perspektive eingenommen.³⁰

Allerdings beschränken sich die Kontexte einer Metapher nicht auf ein sprachliches oder semantisches Feld, sondern beziehen sich auf den gesamten kulturellen Kontext. Schließlich muss danach gefragt werden, auf welche Art und Weise Metaphern im Alltag oder in der Wissenschaft Verwendung finden: Werden sie einfach nur gebraucht, das heißt, ohne sie explizit zu reflektieren, oder wird über ihren Gebrauch nachgedacht, um sie bewusst einzusetzen, und werden sie in diesem Fall selbst zum Gegenstand von Metaphorologie?³¹ Für die Hirtenmetapher ist dieser Aspekt insofern von höchster Relevanz, als sie mit Blick auf den Bischof und Priester allgemein in ihrer Geläufigkeit an Selbstverständlichkeit im Verlauf der gesamten Kirchengeschichte bis in die Gegenwart kaum zu übertreffen ist. Dies hat aber auch zur Folge, dass sie schnell übersehen wird, vor allem in der historischen Mediävistik oder in der Kirchengeschichte. So kennt man die unterschiedlichen Quellen der Karolingerzeit, in denen Bischöfe als Hirten präsentiert werden, erkennt aber nicht mehr die damit verbundenen Diskurse, weil man bisher nur auf die Texte als Narrative oder Ideenpool und deren spezifische Begrifflichkeiten achtet. Die in ihnen geläufigen Metaphern lassen sich aber nur sichtbar machen und deuten, wenn man sie angemessen, eben metaphorologisch, bearbeitet.

Zusammengefasst funktionieren also Metaphern wie „Migranten“, die einen spezifischen kulturellen Hintergrund haben und in neue Kontexte wandern, sich dort anpassen und verändern. Sie dienen dazu, die neue Umgebung mit einem erlernten „Filter“ bzw. „Set kultureller Implikationen“ zu betrachten; zugleich werden sie benutzt, um diese zu verändern und zugleich sich selbst zu verändern. Sie bilden gleichsam ein neues Umfeld, verlieren aber dabei in der Regel nicht die eigenen Wurzeln, sondern greifen auf diese immer wieder in irgendeiner Weise zurück.³² Metaphern bieten also methodisch – insbesondere gegenüber einer Betrachtung von Begriffen – einen deutlichen Mehrwert, weil sie „eine interpretative Kategorie in ihrer kreativen Rolle bei der Ordnung und Strukturierung der Welterschließung“³³ darstellen. Insofern sollten „metapherngeschichtliche Forschungen Einblicke in die Denkmuster, Grundvorstellungen und Selbstverständlichkeiten der untersuchten Zeit eröffnen, die selten oder gar nicht auf die Ebene begrifflicher Klarheit gehoben werden,

³⁰ Bödeker 2002b, 24 f.

³¹ Zill 2011, 132.

³² Zill 2011, 137–139, Zitat 139; siehe auch 139 f., wo „Migrant“ wiederum als Metapher diskutiert wird.

³³ Bödeker 2002b, 24.

sondern dieser vielmehr schon voraus liegen“.³⁴ Dieser Anspruch darf und soll an die vorliegende Untersuchung gestellt werden.

Analytisch werden in diesem Sinn der Niederschlag und zugleich die Wirkung der Hirtenmetapher in Texten bzw. über Texte herausgearbeitet. Wie sehen nun die Argumente in den Quellen aus, die von ihr gestaltet und beeinflusst worden sind? Welche Textbausteine, also Begriffe oder Wortkombinationen, werden verwendet? Wie werden diese einander zugeordnet, welche semantischen Felder eröffnen sie und wie werden diese bearbeitet? An welche über den Hirten unmittelbar hinausreichenden Gedanken, Ideen und Vorstellungen wird angeknüpft? Erschließen sich dabei neue semantische Felder, die auf weitere Themen oder sogar Wahrnehmungen hinweisen?³⁵ Es gilt daher zu analysieren, ob und wie die Metapher des Hirten im Verlauf ihrer langen, von den frühen Hochkulturen Vorderasiens zurückreichenden Traditionen bis in die frühmittelalterlichen europäischen Lebenswelten diffundiert. Dabei soll auch so weit wie möglich differenziert werden, auf welche unterschiedlichen Wissensbereiche dabei jeweils zurückgegriffen wird. Daher lässt sich für diese vergangenen Kulturen die für die Moderne deutlich leichter zu zeichnende Unterscheidung zwischen einem alltäglichem und einem wissenschaftlichen Sprachgebrauch nur unter ausgewählten Aspekten oder gar nicht treffen. Ein besonderes Augenmerk wird im Folgenden auf die auch für die Metaphorologie zentrale Frage gelegt, ob und in welcher Weise die Hirtenmetapher bestehende Diskurse gestaltete und veränderte und welchen Veränderungen sie dabei selbst unterzogen wurde. Denn daran entscheidet sich nicht zuletzt, ob und welche Spuren sie in Gesellschaft und Politik, den Kernbereichen ihrer Geltung, hinterlassen und in welcher Weise sie diese gestaltet hat.³⁶

Metaphern sind aber nicht alle gleich, das ist ebenfalls eine banale wie grundlegende Einsicht, die auch in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit ihnen eine Rolle spielt. Sie weisen in Bezug auf Reichweite, Geltung, Nutzbarkeit, Präsenz und Nachhaltigkeit unterschiedliche Qualitäten auf. Geläufig ist in den einschlägigen fachwissenschaftlichen Diskussionen in diesem Zusammenhang der Begriff der *master metaphor*.³⁷ Diese wirken so nachhaltig, sind so geläufig und so selbstverständlich, dass sie geradezu wie eine sich selbst erfüllende Prophezeiung wirken. Denn mit ihnen geht ein prinzipiell unkritischer, selbstverständlicher Umgang einher, sie beeinflussen Gedankengänge, Unterhaltungen und Handeln direkt. Bei der Zu-

34 Bödeker 2002b, 25, der hier auch Barbara Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats*, Berlin 1986, 11, zitiert.

35 Johach, 2011, 96.

36 Dies sind Fragen, die andere, bedeutende metapherngeschichtliche Untersuchungen verfolgt haben, nämlich Kantorowicz ²1966, sowie zuletzt Skinner 2012; siehe dazu ausführlicher unten im Abschnitt.

37 Johach 2011, 96. Deren Rang führt sie auf „eine konstitutive Unschärfe“ zurück; den Begriff selbst macht sie substanziell auch bei Hans Blumenberg fest, weil er beschreibt, dass Metaphern Diskurse organisieren und dabei als „Gravitationszentrum“ (ebd., Anm. 39) wirken. Gozzi 1990, 291: „... one that organizes a whole field of minimetaphors around it“.

weisung von *master metaphors* ist von einer Grundannahme auszugehen, die selbst bereits im Mainstream sozialpsychologischer Betrachtungen aufgegangen ist: dass nämlich jeder Mensch innerhalb der Gesellschaft unterschiedliche Rollen ausfüllt, die ihn und andere in derselben Situation mit konkreten und zugleich unterschiedlichen Anforderungen konfrontieren. Diesen jeweils zu entsprechen, sind Menschen mehr oder minder geneigt. Auf jeden Fall steht jeder aufgrund der verschiedenen Rollen, die er ausfüllt, unter einem anderen Erwartungsdruck. Und dieser wird nicht zuletzt durch *master metaphors* geleitet. Denn diese transportieren und verschlüsseln Vorstellungen im Sinn von Idealen einer Gesellschaft, so wie beispielsweise „Das Leben ist ein Spiel“ jenes der Gleichheit der Chancen für alle.³⁸

Hinter *master metaphors* stehen also Gesellschaftsentwürfe, Ordnungsvorstellungen, Ideale oder Prinzipien, die Menschen in ihren unterschiedlichen Rollen bzw. in Situationen, denen sie jeweils ausgesetzt sind, mit Forderungen und Normen im weitesten Sinn konfrontieren. Dabei werden vereinfacht gesprochen Sein und Sollen³⁹ eines ganzen Lebensentwurfes oder auch lediglich eines bestimmten Verhaltens an abgrenzbaren Rahmenbedingungen gemessen. *Master metaphors* entfalten dabei eine Eigendynamik, die auf die Situation wie auf die Menschen einwirkt. Weil diese prinzipiell immer gleichzeitig verschiedenen, zum Teil auch divergierenden Rollen entsprechen „sollen“, reagieren sie auch unterschiedlich: sei es mit Widerstand gegen die Anforderung, sei es mit Bestätigung der an sie herangetragenen Normen oder sei es mit einer Veränderung des eigenen Verhaltens oder auch dem Versuch, die Norm zu verändern, wenn sie denn den eigenen Bedürfnissen bzw. dem in einer Situation ausgemachten Bedarf zu handeln nicht gerecht wird.⁴⁰

Die Hirtenmetapher spricht aufgrund ihrer Geläufigkeit über Kulturen und Epochen hinweg bis in unsere Gegenwart an dieser Stelle für sich selbst.⁴¹ Wenn also im Rahmen dieser Untersuchung entsprechende Merkmale ausgemacht werden, die darauf hinweisen, dass der Hirte als *master metaphor* auch in der frühmittelalterlichen Gesellschaft wirkte, zieht das für die Interpretation der Befunde insgesamt Konsequenzen nach sich. Denn als ein Schwergewicht innerhalb eines zeitgenössischen Wissensbestandes mit entsprechenden Denkstilen müsste die Metapher auch für unsere fachwissenschaftlichen Modelle (hinter denen letztlich auch bestimmte Denkstile stehen) fruchtbar gemacht werden, vor allem mit Bezug auf die Herrscher-sakralität oder die Stellung des so genannten Reichsbischofs.

38 Gozzi 1990, 292f.; dieser verweist auch auf Ludwig Wittgenstein als eigentlichen Schöpfer dieser Figur.

39 Die Formulierung stammt von Anton (2006) 4.

40 Zu diesen gehören die gesellschaftsbezogenen Metaphern, die sich bislang der wohl intensivsten Erforschung erfreuen, beispielsweise der „Körper“; Lüdemann 2004, bes. 23–29. Interessanterweise hat der „Hirte“ als Mahner mit dem „Körper“ einen gemeinsamen Traditionsstrang; siehe Kapitel 2.2.

41 Weder in der metaphorologischen noch der einschlägigen fachwissenschaftlichen Literatur (Theologie, Vor- und Frühgeschichte, Geschichte) konnte eine entsprechende Untersuchung ermittelt werden.

Historische Diskursanalyse: die Ansätze von Quentin Skinner und John Greville Agard Pocock

Als wissenschaftliches Analyseinstrument für den Zusammenhang von sozialem Handeln und Denken ist der Begriff des Diskurses entwickelt worden.⁴² Hier seien nur einige wesentliche, für die vorliegende Untersuchung geeignete Komponenten der Diskursanalyse kurz erläutert. Diskurse umfassen die Differenz zwischen dem, was die Sprache als Potenzial zur Verfügung stellt, um etwas auszudrücken, und dem, was tatsächlich gesagt wird. Daher bringt der Diskurs selbst seinen Gegenstand oder die Ordnung (die beispielsweise als politisch betrachtet wird) hervor. Diskurse produzieren demnach Wirklichkeit, Wissen und Wahrheit, aber nicht in einem faktischen, sondern in einem qualitativ-handlungsorientierten Sinn: Gezeigt wird, wie etwas gemacht wird oder geschaffen ist, wie beispielsweise der Begriff „Mahnung“ gehandhabt und mit Inhalten gefüllt wird und wie er damit eine spezifische Wirklichkeit abbildet. Es geht also hier nicht um die Frage, ob eine Mahnung grundsätzlich ausgesprochen wurde oder nicht, sondern wie sie als politisches oder soziales Konstrukt in einem konkreten Zusammenhang hergestellt wird. Die Regeln, denen diese Konstruktionen unterliegen, werden von der historischen Diskursanalyse erschlossen. In diese werden daher sprachliche Gebilde wie z. B. Texte sowie der Kontext ihrer Produktion einbezogen, weil davon ausgegangen wird, dass Sinn und Bedeutung erst in der Vernetzung von Text und Kontext entstehen.⁴³

Wie Denken und Handeln als interdependente und reziproke Prozesse über Sprache funktionieren, haben ein britischer und ein neuseeländischer Historiker intensiv bearbeitet, Quentin Skinner und J. G. A. Pocock. Sie stehen für die spezifische Erneuerung der Politikgeschichte im angloamerikanischen Sprachraum, und ihr langjähriges Wirken in Cambridge hat dieser Schule auch den Namen verliehen.⁴⁴ Ihr Anliegen war es, die ihrer Ansicht nach unangemessene Dominanz der Sozialwissenschaften und ihrer Methoden und speziell die Rezeption Max Webers und seiner Herrschaftstypen nach 1945 zu relativieren. Denn diese hätten, so die Überzeugung von Skinner und Pocock, vielfach dazu verleitet, die Vergangenheit mit einem anachronistischen und insofern ungeeigneten Methodensample zu untersuchen. Sie gehen stattdessen davon aus, dass politische Ideen vor allem Produkte ihrer Zeit sind. Damit wird die Macht der Klassiker, also einer relativ geringen Anzahl bekannter Texte, in Frage gestellt, die über Jahrhunderte hinweg die Grundlage gleichsam epoche-

⁴² Exemplarisch sei lediglich allgem. hingewiesen auf Johannes Angermüller (Hg.), *Diskursanalyse. Theorien, Methoden, Anwendungen* (Argument. Sonderband N.F. 286), Hamburg 2001; eine Übersicht bei: Nonhoff 2004; für die historische Anwendung: Landwehr ²2009.

⁴³ Landwehr ²2009, 18–21.

⁴⁴ Skinner 1978; ders. 2002; Pocock 1987; Hampher-Monk 2002; Kari Palonen, Quentin Skinner. *History, Politics, Rhetoric*, Cambridge 2003; Eckhart Hellmuth u. Martin Schmidt, John G. A. Pocock (*1924), Quentin Skinner (*1940), in: Lutz Raphael (Hg.), *Klassiker der Geschichtswissenschaft. Von Fernand Braudel bis Natalie Z. Davies*, 2 Bde., Bd. 2, München 2006, 261–279.

übergreifender Diskurse gebildet und so immer wieder die gleichen Antworten auf die existentiellen Fragen der Menschheitsgeschichte geboten hätten.⁴⁵

Die Forschungsinteressen beider Männer sind komplementär. Pocock interessiert sich vor allem für die praktische Politik. Er macht Traditionen und Ideen innerhalb der politischen Diskurse aus, deren konkrete Inhalte seiner Ansicht nach in Abhängigkeit von konkreten gesellschaftlichen, politischen oder religiösen Kontexten verändert werden. Sie bilden so genannte politische Sprachen („political languages“). Deren Entstehung bringt Pocock mit den Schriften von Machiavelli und deren Verbreitung in Europa in Verbindung. Sein Ansatz ist ausdrücklich den Arbeiten des französischen Sprachphilosophen Ferdinand de Saussure verpflichtet, der die politische Sprache („langue“) von einzelsprachlichen Äußerungen („parole“) unterscheidet. Pocock interessieren jenseits der Sprache auch die politischen Ausdrucksformen, die von langfristigen Veränderungsprozessen zeugen. Für die heranzuziehende Quellenbasis bedeutet dies eine erhebliche Erweiterung, sind doch besonders die Beziehungen verschiedener, kleinerer Texte untereinander zu analysieren.⁴⁶

Auch Skinner betrachtet schwerpunktmäßig den Kontext konkreter historischer Diskurse und richtet den Fokus dabei auf das Handeln. So unterscheidet er von vornherein die sprachliche Bedeutung etwa eines Begriffes („meaning“) vom Handeln durch Sprache („linguistic action“). Für ihn ist Sprechen weniger ein sprachlicher denn ein performativer Akt, und beides, Sprechen und Handeln, fällt seines Erachtens in der Regel zusammen, wie etwa die Bedeutung bzw. der Gebrauch des Wortes „versprechen“ anschaulich machen. Gerade die Politik besteht aus einer Vielzahl performativer Begriffe bzw. Sprechakte. Skinners Interesse gilt daher notwendigerweise den Intentionen des Autors, wobei Intention meint, dass dieser bei der Abfassung eines Textes gezielt oder bewusst auf Bedeutungsmuster und Konventionen zurückgegriffen hat, ohne dass sie Rückschlüsse auf persönliche Absichten des Autors zulassen. Für die Interpretation ausschlaggebend ist lediglich, dass die abgerufenen Deutungsmuster in ihrer Zeit aktuell oder bekannt waren. Skinner greift bei seinen Forschungen auf die Theorien von Ludwig Wittgenstein sowie John Langshaw Austin und John Roger Searle zurück, indem er Argumentationen und Argumentationsketten sowie die Entstehungsgeschichte von Begriffen und ganzen Texten in spezifischen historischen Kontexten in den Blick nimmt. Skinner erschließt so die „intellektuellen Ressourcen“ der Autoren sowie den jeweiligen historischen Kontext.⁴⁷ Vergleicht man die Ansätze von Skinner und Pocock, könnte man sie auf die Formel bringen, dass Sprechakte (Skinner) der Sprache (Pocock) bedürfen und dass Sprache sich immer in Sprechakten äußert. Dabei ergeben sich Veränderungen und Bedeutungsverschiebungen, die dem jeweiligen Kontext geschuldet sind und kurz- wie langfristig Einfluss auf die jeweiligen Inhalte haben können.⁴⁸

⁴⁵ Schorn-Schütte 2006, 79 ff.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Hampher-Monk 2002, 295–297, Zitat 297.

⁴⁸ Hampher-Monk 2002, 305.

Obwohl beide Historiker ihre Arbeiten in und für die Erforschung neuzeitlicher Phänomene entwickelt haben, ergeben sich sinnvolle Möglichkeiten, sie auf die Spätantike und das frühere Mittelalter anzuwenden und damit ein analytisches Instrumentarium zu entwickeln, um den Hirten gesellschaftspolitisch zu kontextualisieren. Eine wesentliche Schwierigkeit besteht ja darin, dass jene, die sich politisch artikulierten bzw. politisch aktiv waren – Könige, Berater, Bischöfe, Hofgelehrte, Gesandte etc. – dies mit Kategorien taten, die wir zunächst als kirchliche, d. h. kirchenrechtliche und vor allem ethische bezeichnen würden. Daher bestehen etwa Kapitularien zu einem Großteil aus Anweisungen und Geboten, die das Leben und die Organisation von Kirche und Gemeinde, die Lebensweise von Priestern, Ordensleuten sowie der Gläubigen betreffen. Die politische Sprache ist, so lässt sich thesenartig mit dem von Pocock zugewiesenen Gehalt des Begriffs formulieren, die des christlichen Hirten.

Man übersieht, um ein weiteres Beispiel anzuführen, den zeitgemäßen politischen Gehalt der *Admonitio generalis*, die Alkuin als Berater für seinen König Karl den Großen formulierte, wenn man die sprachlichen Bilder und Argumentationsmuster nur im weiteren Sinn als eine Art Regierungsprogramm deutet. Denn dann erkennt man nur die basalen Bestandteile der zeitgenössischen christlichen Herrscherethik und schließt daraus, dass der König sie sich zu Eigen machte, um damit seine persönliche Frömmigkeit und insofern seine Legitimation für dieses Amt zu demonstrieren. In dieser Untersuchung wird konzeptionell vielmehr davon ausgegangen, dass die *Admonitio* und viele andere zeitgenössische Quellen Bestandteil von vielschichtigeren Diskursen waren, die geeignet sind, das politische Leben des früheren Mittelalters zu beschreiben. Diese lassen sich um die zeitgenössischen Wortfelder und sprachlichen Bilder sowohl des Mahnens als auch des Hirten gruppieren.

Nun handelt es sich bei den in Rede stehenden Begriffen zweifelsohne um solche, die in Genese und Gebrauch aufeinander bezogen sind, aber einen durchaus unterschiedlichen Gehalt mit einer entsprechend andersartigen Wirkungsgeschichte besitzen. Dabei kommt dem Verhältnis des Textes bzw. der Ideen und Vorstellungen von der politischen Wirklichkeit, die dort überliefert sind, zu den historischen Kontexten, die sie mitgestalten, eine zentrale Bedeutung zu: Sie sind selbst Bestandteile dieser Wirklichkeit. Eine strenge analytische Unterscheidung von Fakten und Quellen, die etwas über diese vermeintlichen Tatbestände transportieren, verbietet sich demnach. Vielmehr müssen die Text- bzw. Schriftzeugnisse selbst als Gefäße, Instrumente und Requisiten politischen Handelns und politischen Denkens aufgefasst werden, die einen jeweils zeitspezifischen Gehalt besitzen und als solcher zeitgenössische Wahrnehmungen, Vorstellungen und Wertungen transportieren.

Hirten, Könige oder Priester? Politik und Religion in der Geschichtswissenschaft

Metaphern brauchen Kontexte, individuelle, soziale, gesellschaftliche. Im Folgenden geht es darum abzustecken, welchem die Hirtenmetapher zuzuordnen ist und ob bzw.

ggf. wie sie dort bereits wissenschaftlich untersucht wurde. Wenn man also nach ihrer gesellschaftlichen Relevanz und damit Diskursen sucht, in denen sie sich entfaltet, wird man Religion und Politik sowie deren Überschneidungen in den Blick nehmen müssen. Denn vor allem dort werden soziale Ordnungsvorstellungen entwickelt und erfolgt gesellschaftliche Sinnstiftung, denen das Hirtenmotiv Deutungsangebote macht; seit den frühen Hochkulturen hatte sich gerade im Mittelmeerraum eine Verflechtung von Politik und Religion als kulturübergreifendes Moment herauskristallisiert. Beide weisen insofern wohl nicht zufällig ähnliche, ja analoge Strukturen auf und werden ebenso lange als Kehrseiten ein und derselben Medaille betrachtet. In diese Kulturtraditionen reicht die Geschichte der Hirtenmetapher zurück.⁴⁹

Innerhalb der Geschichtswissenschaft hat man sich mit dem Grenzbereich von Religion und Politik vor allem über die Sakralität des Herrschers, insbesondere des Königs bzw. Kaisers, genähert⁵⁰ – der Hirte kommt dort nicht vor.⁵¹ Im Folgenden sei ein kurzer Blick auf den geschichtswissenschaftlichen Umgang mit dem Königtum geworfen, weil dieses den historischen wie wissenschaftlichen Rahmen der vorliegenden Studie mitgestaltet. Für Antike und Mittelalter galt *communis opinio* bei kultur- und epochenspezifischen Unterschieden die Vorstellung vom Sakralkönigtum: Durch ein Krönungsritual wurde der König als Stellvertreter Gottes auf Erden eingesetzt. Diese Sakralität verlieh ihm einen herausgehobenen Rang, der in christlicher Zeit kirchliche wie profan-politische Konsequenzen nach sich zog; seit dem früheren Mittelalter legitimierte sie seinen Träger als Spitze von „herrschaftlich“ gedeuteten Beziehungsgeflechten.⁵²

In jüngster Zeit ist jedoch immer wieder darauf hingewiesen worden, dass Legitimation insbesondere für das frühere Mittelalter eine unzureichende Kategorie ist, um das politische Moment des zeitgenössischen Königtums aufzuzeigen. Denn *gratia Dei* als Flucht- und Orientierungspunkt des Lebens unter christlichen Vorzeichen hatte dort unterschiedliche Dimensionen wie Vermittler bzw. Adressaten: Sie beeinflusste die theologische bzw. wissenschaftliche Reflexion von Gelehrten genau so wie die religiöse Alltagsgestaltung von Mönchen, Priestern, Bischöfen, Adligen und Bauern, oder war katechetischer Bestandteil der Spiritualität, die sich in Predigten und ebenso in Synodalprotokollen findet und sich prinzipiell an alle Christen richtete.⁵³

49 Siehe auch Kapitel 1.1.

50 Fears 1989; Hans Hubert Anton, „König, Königtum“, *Lexikon des Mittelalters* 5 (1999), 1298–1305; Günter Dux, *Die Genese der Sakralität von Herrschaft. Zur Struktur religiösen Weltverständnisses*, in: Erkens 2005, 9–21; Erkens 2006a.

51 Einzig listet m. W. Dvornik 1966, Bd. 2, 971, einzelne, disparate Quellenbelege für Könige bzw. Kaiser auf, die als Hirten bezeichnet werden. Diese wertet er auch nicht weiter aus.

52 Klassisch sind nach wie vor: Hellmut Kämpf (Hg.), *Herrschaft und Staat im Mittelalter* (Wege der Forschung 2), Darmstadt 1956; Otto Brunner, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, Wien ⁵1965; kritische Forschungsübersichten bei: Walter Pohl, „Herrschaft“, *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 14 (1999), 9–41, sowie ders. 2006.

53 Körntgen 2000, 20–29; ders. 2009, 371.

Die in den letzten zwei Jahrzehnten international boomende Ritualforschung eröffnete insofern neue Perspektiven, als sie soziale Rahmenbedingungen und besonders Handlungszusammenhänge insgesamt thematisiert, nach deren sozialer wie interaktiver Kohärenz und daher nach den – vielfach – unterschiedlichen Rollen fragt, die die Beteiligten einnahmen.⁵⁴ Dass auch mit diesem Ansatz die Grenzen seiner Erkenntnisfähigkeit erreicht sein dürften, ist wohl unumstritten⁵⁵; die vorgegebene Beschränkung auf die Handlungs- und Interaktionsebene ist methodisch unter Umständen sogar problematisch, ja „gefährlich“, wie es Philippe Buc vor einiger Zeit provokant formuliert hat⁵⁶; schließlich lässt die Beobachtung von Ritualen den Zugriff auf kognitive, das Denken und die Sprache gebundene Phänomene wie Metaphern nicht unmittelbar zu.

Trotz beachtlicher Forschungsanstrengungen bleiben also prominente Phänomene wie das Königtum als Raum, in dem sich Politik, Religion und Gesellschaft überschneiden und dabei Handlungs- und Denkmuster *sui generis* entfalten, – um im Bild zu bleiben –, seltsam zweidimensional und kaum ausgeleuchtet. Nur wenige historische Studien nehmen überhaupt eine solche Perspektive ein. Sie sind der in den 1920er Jahren in Frankreich von Soziologen und Ethnologen getragenen historischen Schule der „Annales“⁵⁷ verbunden und so berühmt wie beispielhaft, fanden aber kaum Nachahmer: Marc Blochs Studie über das Wunder der Skrofelheilung der französischen Könige (1924) sowie Ernst Kantorowicz' „Zwei Körper des Königs“ (1957).⁵⁸ Sie zeigen u. a., dass Sakralität in unterschiedlichen Erscheinungen dem König nicht als exklusives Machtinstrument vorbehalten blieb, sondern Bestandteil von Lebenswirklichkeit war, weil Religion und Politik innerhalb der Gesellschaft als Ganze eine kohärente wie komplementäre Einheit bildeten. Dadurch waren Person und Amt auf

54 Exemplarisch genannt seien aus der Literaturfülle: Jürgen Martschukat u. Steffen Patzold, „Geschichtswissenschaft und ‚performative turn‘: eine Einführung in Fragestellungen, Konzepte und Literatur“, in: dies., *Geschichtswissenschaft und „performative turn“*. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit (Norm und Struktur 19), Köln 2003, 1–32.

55 Pohl 2006, 19–21.

56 Philippe Buc, *The Dangers of ritual. Between early medieval texts and social scientific theory*, Princeton, N. J. 2001.

57 Prägend waren insbesondere Émile Durkheim und Marcel Mauss, die sich vor allem mit den so genannten primitiven oder archaischen Kulturen beschäftigten; Stephan Möbius, *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937–1939)*, Konstanz 2006; ders., *Marcel Mauss (Klassiker der Wissenssoziologie 2)*, Konstanz 2006; Daniel Suber, *Émile Durkheim (Klassiker der Wissenssoziologie 12)*, Konstanz 2012.

58 Bloch 1998; Kantorowicz²1966. Im Sinnes der „Annales“ ging es Bloch um die „Totalität“ der Macht, die Politik über ihren engen Sinn ausweitet auf alle ihre Erscheinungsformen und Begründungszusammenhänge, insbesondere die spezifisch anthropologischen Komponenten; siehe dazu auch das Vorwort zum Werk Blochs von Jacques Le Goff, 44: Er betreibe „die Suche nach einer totalen Geschichte der Macht in allen ihren Erscheinungsformen und mit allen ihren Werkzeugen, einer Geschichte der Macht, in der diese nicht von ihren rituellen Grundlagen abgeschnitten und ihrer bildlichen und sonstigen Ausdruckweisen der Selbstdarstellung beraubt ist.“

sozial umfassende, „totale“ Weise in zeitgenössische Denk- und Handlungszusammenhänge eingebunden.

Bloch ging es übrigens um den politischen Gehalt von Religiosität: Er wollte mit dem Buch zur „politischen Geschichte im weiten, das heißt wahren Sinne“ beitragen.⁵⁹ Dieses Anliegen setzten er und Kantorowicz methodisch um, indem sie ein religiöses Phänomen bzw. eine Metapher aufgriffen. Sie zeigten dabei, vereinfacht formuliert, welche Macht diese entfalteten, und zwar sowohl auf einer allgemeinen, gesamtgesellschaftlichen Ebene, als auch auf der Ebene des einzelnen Menschen, der als Mitglied der Gemeinschaft einen Platz fand.⁶⁰ Aus der Perspektive Blochs und Kantorowicz‘ erscheint demnach das die Fachwissenschaften nach wie vor dominierende Interesse an Fragen der Legitimation als religiöse Dimension des Königtums viel zu kurz gegriffen: Weil die Herkunft von Gottes Gnaden des Königs das selbstverständliche, genuine Moment seiner Selbstsicht und seines Ranges ausmachte, stand es aus zeitgenössischer Perspektive gerade nicht permanent zur Diskussion. Vielmehr begründete es seine „Popularität“, wie es Bloch am Beispiel der Wundertätigkeit der französischen Könige formulierte, dass sich nämlich aus einem sozial elitären Ritual ein Massenphänomen entwickelte.⁶¹

Die vorliegende Untersuchung der Hirtenmetapher bewegt sich innerhalb der Geschichtswissenschaft auf einem Feld, das mit Blick auf den König, bisher von politischer Organologie und Wunderheilern besetzt war. Der Hirte als Bestandteil mediterraner wie orientalischer Hochkulturen drängt die Frage auf, wie er sich denn gegenüber den Figuren, Typen, Bildern und Narrativen des Alten Testaments ausnimmt. Gibt es Bezüge zwischen diesen Motiven und Hirtendiskursen? Innerhalb verschiedener Geisteswissenschaften wurden jene sehr wohl immer wieder aufgegriffen.

Die zentrale Rolle des Alten Testaments für die Religions-, Theologie- und Geistesgeschichte des Mittelalters ist daher so gut erforscht wie unumstritten. Demnach boten Könige wie David und Salomon oder Propheten wie Samuel vor allem frühmittelalterlichen Herrschern und Bischöfen reiches Anschauungsmaterial dafür, in welchen Traditionen sie standen und wie sie ihre zu Ämter führen hätten. Denn sie galten aus heilsgeschichtlichen Gründen als Präfigurationen Christi.⁶² Die Metapher vom Hirten gehört in diesen religionsgeschichtlichen Kontext, sie sollte aber methodisch nicht in eine Reihe und damit auf die gleiche Stufe wie diese Figuren gerückt

⁵⁹ Bloch 1998, 58.

⁶⁰ Die Körpermetapher spielt für den „Hirten“ eine zentrale Rolle; s. dazu ausführlich Kapitel 2.2.

⁶¹ Bloch 1998, 130–146.

⁶² Beryl Smalley, *The study of the bible in the Middle Ages*, Oxford ³1984 (Oxford 1941), sowie die Gedenkschrift: Katherine Walsh (Hg.), *The Bible in the Medieval world. Essays in memory of Beryl Smalley* (Studies in Church History 4), Oxford 1985; Pierre Riché, *Le Moyen Age et la Bible* (Bible de tous les temps 4), Paris 1984 sowie Raymund Kottje, *Studien zum Einfluss des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters* (6.–8. Jahrhundert) (Bonner Historische Forschungen 23), Bonn 1964; Garrison 2000.

werden. Denn beim Hirten handelt es sich im Unterschied zu David, Josias oder Samuel nicht um eine konkrete Person oder einen bestimmten Typus, sondern um eine Metapher, die an der Schwelle zum Mittelalter zu einem Konzept ausgearbeitet wurde, um verschiedene Rollen, *personae* im gelehrten Jargon der Zeit, zu bedienen. Insofern greift sie auf einen David zurück wie über ihn hinaus: Dieser konnte immer wieder als Hirte präsentiert werden, er genügte jedoch nicht, um die Metapher als Figur zu unterlegen.

Personen des Alten Testaments wurden seit der Spätantike als konkrete Beispiele verstanden, wie sich ein König oder Bischof verhalten sollte. Dies setzte aber keineswegs voraus, dass jeder von ihnen mit einem solchen Vorbild praktisch wie im übertragenen Sinn allein gelassen wurde. Die Lektüre der Bibel galt zwar als ein wünschenswerter Ausdruck des Christ Seins auch im Frühmittelalter, war aber doch nicht für jeden gedacht und geeignet. Es bedurfte meist der buchstäblich inspirierten, fachkundig bzw. theologisch fundierten Begleitung, wie sie Gelehrte, Prediger und Priester gewährleisten konnten und die auf der *lectio divina* des Mönchtums aufsetzten.⁶³ Auch die Experten für das Wort Gottes fungierten dabei, wie zu zeigen sein wird, als Hirten.

Zugleich wird hier noch aus einem anderem Blickwinkel der Unterschied zwischen der Hirtenmetapher und den Figuren des Alten Testaments deutlich: Der Hirte oder vielmehr diejenigen, die die Metapher seit der Spätantike bis ins frühere Mittelalter teilten, wollten mehr als konkrete Beispiele für ein gutes Christenleben oder historische Argumente dafür präsentieren, dass Christus tatsächlich Gottes Sohn war, etc. Sie beabsichtigten, dass sich die Menschen, denen sie als Hirten gegenüber traten und denen sie (andere) Hirtenfiguren präsentierten, sich in ihrem Innersten veränderten, dass sie erzogen wurden und dadurch ihr Seelenheil sicherten. Gott sollte durch diesen erzieherischen Akt (wieder oder weiterhin) Macht über den einzelnen Menschen erlangen und ihnen insofern seine Gnade erweisen. In diesem Sinn handelten sie an anderen als Hirten und waren dabei auch und gerade Könige, Bischöfe, Priester, Propheten oder Gelehrte.

Texts and identities

Zentrale im Sinn von gewichtige wie alltägliche Bestandteile von Diskursen sind Texte, was für so gut wie jede über Schriftlichkeit verfügende Kultur gilt. Sie tragen individuelles und soziales Handeln mit und wirken insofern in vielschichtigen Prozessen von Identitätsbildung mit. Texte steuern dabei Wahrnehmungen, Denken und Handeln und stiften Sinn. In der Forschung sind „Texte und Identitäten“ seit einigen Jahren ein international diskutiertes Thema, insbesondere für die Spätantike und das frühere

⁶³ Henry de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, 4 Bde., Paris 1959–1964; Anogenndt ⁴2009, 174–182.

Mittelalter. In unterschiedlichen Kooperationen werden Einzelstudien zur Diskussion gestellt und weiter entwickelt. Ihre gemeinsame Basis liegt in dem Bestreben, die Schlüsselfunktion von Texten für die Bildung von unterschiedlichen Identitäten methodisch nutzbar zu machen. Dabei ist für die Interpretation auch die handschriftliche, materiale Überlieferung stärker als bisher üblich einzubeziehen.⁶⁴

Insofern passt die hier vorgestellte Hirtenmetapher in das Forschungsumfeld, denn sie ist über die in Texten und deren Rezeptionsprozessen sichtbar werdenden Diskurse fassbar. Ihre unterschiedliche Textgestalt spiegelt dabei, wie zu zeigen sein wird, immer auch den sozialen und gesellschaftlichen Kontext, in dem sie jeweils stand. Der Hirte wird nicht nur, aber auch mit und über Texte vermittelt, er lebt darin und gibt durch sie etwas von dem Denken und Handeln der Menschen, die an ihm partizipierten, preis. Dabei kreiert er zugleich so etwas wie Identität, die wiederum soziale wie individuelle Umwelten mitgestaltet.

Texts and Identities lassen keine Geistesgeschichte im Stil der Geschichte großer Denker und Ideen wieder auferstehen, indem ein gleichsam kanonischer Textbestand sowie dessen Spuren rekonstruiert werden. Nichtsdestoweniger bedarf es jedoch auch und gerade dieser Großerzählungen und ihrer Schöpfer, um Diskurse wie jenen um die Hirtenmetapher zu erkennen. Denn die historische Überlieferungssituation insbesondere am Ende der Antike und im früheren Mittelalter bleibt so wie sie ist, geprägt durch gelehrte wie wirkmächtige Narrative, aber auch durch Schriftlichkeit, deren Alltäglichkeit wie religiöse Färbung oftmals kaum übergreifenden Sinnzusammenhängen zuzuordnen sind. Insofern kann diese Untersuchung auch als ein Versuch betrachtet werden, aus dieser scheinbaren Not eine Tugend zu machen.

Foucaults „pastorale Macht“

Was aber passierte in den Hirten-Diskursen zwischen Antike und Mittelalter? Wie funktionierten sie? Ein moderner Deutungsversuch, dem man für das Verständnis des Hirten theoretische Qualitäten zubilligen kann, stellt der französische Philosoph Michel Foucault zur Verfügung. Er sagt: Hier wurde Macht ausgeübt. Ihre Entstehung und Entwicklung hat Foucault im Rahmen einer Vorlesungsreihe behandelt, in der er die kulturspezifischen Formen von Regierungen entfaltet hat. Ihm ging es darum zu analysieren, wie Macht auf den einzelnen Menschen wirkt, also wie „Regierung über Menschen“⁶⁵ funktioniert. Damit hat er substanziell die gleiche Frage aufgeworfen, die auch innerhalb der Religionswissenschaft diskutiert wird, nämlich worauf die subjektiv empfundene Verpflichtung für eine religiöse Bindung des Selbst beruht. Aus der

⁶⁴ Siehe das Vorwort des gleichnamigen Sammelbandes, *Texts and Identities*, hg. v. Corradini, Meens, Pössel u. Shaw (2006), von Mayke de Jong, Rosamond McKitterick, Walter Pohl und Ian Wood, 11–14, dort sind auch Hinweise auf die einzelnen Projekte bzw. die Literatur zu finden. McKitterick hat diesen Ansatz denn auch maßgeblich gestaltet; McKitterick 1989.

⁶⁵ Foucault 2006, 185.

Perspektive einer Historikerin wäre es sehr aufschlussreich gewesen zu erfahren, welche methodischen Werkzeuge Foucault bei der Suche nach Antworten benutzt hat. Weil er diese nicht preisgibt, darf man mit einer gewissen Plausibilität vermuten, dass er in einem nicht unerheblichen Maß Anthropologie, Ethnologie und Religionswissenschaft zu Rate zog.

Zum besseren Verständnis seiner Thesen seien aus diesem fachwissenschaftlichen Blickwinkel einige wenige Bemerkungen vorausgeschickt. Im Fokus soll dabei das Christentum stehen, weil es für Foucault und gleichermaßen für diese Untersuchung relevant ist, zugleich aber stellvertretend für andere betrachtet werden kann, vor allem so genannte monotheistische oder sekundäre Religionen. Der Ursprung von Macht befindet sich religionswissenschaftlich in Gott bzw. dem Göttlichen.⁶⁶ Die Ebene, auf der innerhalb des Christentums Macht entfaltet wird, ist letztlich die des Individuums. Der Einzelne, sein Verhalten, sein Glaube stehen im Zentrum der Religion und der religiösen Erziehung. Das wichtigste Ziel und damit der eigentliche Zweck des Christentums ist ein gleichsam pädagogischer, nämlich den Einzelnen zu Gott zu führen. Im Glauben wird jeder zum Respekt gegenüber dem göttlichen Willen angeleitet, so dass er auf diesem lebenslang zu beschreitenden Weg zum Heil findet und seine Seele rettet.

Zu diesem Zweck hat das Christentum verschiedene Instrumente entwickelt, die der Beherrschung des Selbst – anders gesagt: der gottgewollten Lebensführung des Menschen – dienen, wie etwa Askese, Bußübungen und Beichtpraktiken. Weil sie der Priester auf der Grundlage des Kirchenrechts kontrolliert, stellen sie vordergründig transitive Machtinstrumente dar. Doch mit dem unmittelbaren Bezug auf das Selbst wirken sie vor allem intransitiv, das heißt in der christlichen Diktion: auf das Gewissen oder die Seele.⁶⁷ Auf diese Weise richtet der Glaube das Innerste des Menschen neu aus, was wiederum Einfluss auf seine Disposition und seine Motivation zu handeln nimmt. So sorgt beides dafür, dass der Gläubige sein Leben in einer wie auch immer gearteten Weise gemäß den Vorgaben der Religion organisiert.⁶⁸ Umgekehrt dienen diese und andere Formen religiöser Machtausübung der Stabilisierung der gesamten Ordnung, indem sie Individuum und Gemeinschaften auf gemeinsame Ziele verpflichten, sie entsprechend erziehen und damit potenzielle Instabilitäten sozialer Beziehungen ausgleichen.⁶⁹

66 Nathan Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig 1926, 90: „Die Signatur des Göttlichen ist die Macht“; Geertz 1987, 73 f.

67 Michael Müller, *Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit: ein Längsschnitt durch die Geschichte der katholischen Moraltheologie*, Regensburg 1932, 33–68; Gerfried W. Hunold, „Identitätstheorie: Die sittliche Struktur des Individuellen im Sozialen“, in: Anselm Hertz, Wilhelm Korff, Trutz Rendtorff u. Hermann Ringeling (Hgg.), *Handbuch der christlichen Ethik. Aktualisierte Neuausgabe*, 3 Bde., Bd. 1, Freiburg i.Br. 1993, 177–195. – Hier setzt Foucault an, um Macht pastoral zu erklären.

68 Geertz 1987, 54 f.

69 Tanner 2005, 8.

Religion wie im Übrigen auch Politik machen Deutungs- und Sinnangebote, um die Welt zu verstehen und zu ordnen. Sie enthalten strukturell eine normative Ebene, die jeweils mit der Ausbildung von Ethik einhergeht. Diese bezieht besonders Fragen von Macht und Machtausübung ein, weil diese konstitutiver Bestandteil von politischen wie religiösen Ordnungen sind. Gegenstand, Begriffe und Argumentationen religiöser Sprache sind daher die Entstehung, die Ausübung und die Verteilung von Macht. Oder anders formuliert: Aus Machtfragen resultieren ethische Probleme.

Genau hier setzt auch Michel Foucault an. Er betrachtet dieses Bindeglied von Religion und Politik auf der Ebene des Individuums und beschreibt es mit dem Begriff der „pastoralen Macht“.⁷⁰ Macht gehörte zu den Phänomenen, die ihn Zeit seines Lebens beschäftigten. Diese Formulierung ist vielleicht insofern grundlegend falsch, als er genau das immer wieder in Frage gestellt hat – dass klar voneinander abgrenzbare, sozusagen vor-gegebene Gegenstände von Erkenntnisprozessen existierten. Methodisch lässt er grundsätzlich alle bisher überlieferten Traditionen, Mentalitäten, Entwicklungen, Vorstellungen von ‚Geist‘ etc. beiseite und geht stattdessen von Diskursen aus. Er versteht darunter die „Gesamtheit aller effektiven Aussagen ..., das Material, das man in seiner ursprünglichen Neutralität zu behandeln hat, eine Fülle von Ereignissen im Raum des Diskurses im allgemeinen“⁷¹. Man kann nach Foucaults Auffassung also nicht einfach ‚Wahnsinn‘ oder das ‚Königtum‘ untersuchen, sondern müsse als einziges Objekt von Diskursen ausgehen, deren spezifische Gegebenheiten erst Untersuchungsgegenstände konstituieren. Damit wollte er eine „Ethnologie der Kultur, der wir angehören“⁷², betreiben: der Blick von ‚außen‘, sozusagen die Perspektive des ‚Fremden‘, sollte die Gegenwart aus ihrer Verkettung mit allem Überlieferten lösen.

Foucaults Anliegen war nichts Geringeres, als die Humanwissenschaften zu erklären, also diejenigen Wissenschaften, die sich mit dem Denken und Handeln des Menschen beschäftigen. Foucault nutzt zu diesem Zweck den Diskurs und weist ihm einen doppelten Sinn zu: einerseits einen konkreten in Form von Sprache, die aus einzelnen Zeichen besteht, und andererseits einen abstrakten in dem Sinn, dass Sprache als Verbindung von Zeichen und Objekten erst im Prozess der sprachlichen Äußerung ihren Gegenstand hervorbringt. Kleinste Einheit des Diskurses ist die Aussage – im Unterschied zur Äußerung, die eine beliebige Form annehmen kann. Ein stabiles, d. h. wiederkehrendes und bestätigtes Geflecht von Aussagen bezeichnet Foucault als eine diskursive Formation bzw. Formationen gültigen Wissens. Sie dienen dazu, Wahres von Falschem, Normales von Abartigem usw. zu unterscheiden. Neben den sprachlichen gibt es die nicht-sprachlichen Praktiken, die Verbindungen zwischen ihnen sind, die so genannten Dispositive. Die Fähigkeit zur Differenzierung bildet nach

⁷⁰ Foucault 2006, 173–277. – Allgem. sei exemplarisch lediglich verwiesen auf die Arbeiten von Lemke ²2003; Ruoff 2007, bes. 161–165; R. Keller 2008.

⁷¹ Foucault 1981, 41.

⁷² Michel Foucault, Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori, Frankfurt a. M. ²1997, 37, zit. nach Daniel ²2006, 168.

Foucaults Ansicht den Kernbestandteil des Menschen, das, was ihn als Subjekt gegenüber anderen Lebensformen auszeichnet.⁷³ Unter Subjektivierung versteht er „eine der gegebenen Möglichkeiten der Organisation des Bewusstseins seiner selbst“.⁷⁴ Mit Hilfe von Reflexion und Rationalität ordnet der Mensch also Erfahrungen ein, und in diesem permanenten Prozess konstituiert er sich selbst als Subjekt, das wiederum Träger der Erfahrungen ist. Dabei trifft das Subjekt in erster Linie Aussagen über sich selbst, indem es mittels Differenzierungen und Abgrenzungen zeigt, wer oder was es selbst ist und wodurch es sich vom anderen unterscheidet.⁷⁵

Innerhalb von Diskursen, diskursiven Formationen und Dispositiven wird nach Foucault Macht entfaltet, wenn der Mensch selbst zum Gegenstand wird. Die Ähnlichkeiten des Diskurs- und Dispositivbegriffes zur anthropologischen Perspektive auf Phänomene von Macht werden hier offensichtlich. Aufgrund ihrer Regelmäßigkeit werden sie von Foucault weniger als Instrumente der Unterdrückung denn als produktive Kräfte bewertet, die erst Individuen bzw. Subjekte hervorbringen – oder eben die anthropologisch notwendige soziale Stabilität erzeugen. Und Subjekte bzw. soziale Stabilität bedingen gleichsam umgekehrt die Ausübung von Macht.⁷⁶ Macht ist mit den viel zitierten Worten Foucaults „der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt“⁷⁷.

Um die Funktionsweise von Macht zu erklären, wählt Foucault den „Hirten“. Kulturgeschichtlich blickt er zurück bis in die Blüte des Alten Orients, als der Hirte ein weit verbreiteter Beruf war und er bereits als Metapher genutzt wurde: Nach ihm hat man die Aufgaben des Königs gegenüber seinem Volk als die des Hirten über seine Herde beschrieben. Er hatte sowohl für den Einzelnen als auch für die Gesamtheit Sorge zu tragen, wofür jeweils unterschiedliche Herrschaftspraktiken eingesetzt wurden – Foucault bezeichnet sie als „Techniken“. In der Beziehung zwischen König und Volk, die dem Verhältnis von Hirt und Herde entspreche, spiegelte sich die Beziehung zwischen Gott und den Menschen. Aus der religiösen, speziell der christlichen Perspektive ist das Heil Ziel und Zweck des menschlichen Daseins. Dieses zu gewährleisten ist Aufgabe des Hirten. Das politische und das göttliche Pastorat fielen insofern zusammen, als beispielsweise der ägyptische Pharao stellvertretend für einen Gott regierte. Je nach Kultur entwickelten sich auch andere Hirtenämter, in der königslosen Zeit des alten Israel waren es beispielsweise die Propheten, die im Verhältnis zwischen Gott und den Menschen vermittelnd und lenkend wirkten.⁷⁸

73 Daniel 2006, 174–178.

74 Michel Foucault, „Die Rückkehr der Moral. Ein Interview mit Michel Foucault“, in: Eva Erdmann, Rainer Forst u. Axel Honneth (Hgg.), *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1990, 133–145, Zitat 144.

75 Ruoff 2007, 196–198 („Subjekt“).

76 Nonhoff 2004, 72–74.

77 Foucault 1981, 114.

78 Foucault 1981, 185 ff. – Siehe auch Kapitel 1.1.

Hirte und Schafe befinden sich nach Foucault in einer Beziehung wechselseitiger Verantwortung. Denn so wie der Hirte für seine Schafe Sorge, bemesse sich dessen Lohn. Nach diesem Modell ist auch das Heil des Seelenhirten davon abhängig, ob und wie er sich für die ihm anvertrauten Menschen engagierte. Daher werden Verfehlungen und heilswirksames Verhalten auf beiden Seiten gegeneinander abgewogen. Dementsprechend legt der Hirte nach den Vorstellungen der christlichen Religion beim jüngsten Gericht Rechenschaft darüber ab, wie viele Menschen er zum Glauben geführt, ob er in seinem Leben ein Vorbild im Gehorsam gegenüber den Gesetzen Gottes gewesen ist und ob er bereit war, sich für jedes einzelne seiner Schafe zu opfern, um dieses zu retten. Sein Heilsvorrat richtet sich schließlich danach, welche Schwierigkeiten und Herausforderungen ihm die Sorge um die Herde bereitet haben und wie er sich diesen gestellt hat.⁷⁹

Was bedeutet das praktisch für den Hirten und seine Schafe? Beide unterliegen einer dauerhaften und wechselseitigen Kontrolle: Der Pastor wacht darüber, dass sich die Menschen gemäß den Gesetzen des Glaubens verhalten, und er mahnt sie, wenn sie davon abzukommen drohen, auf den rechten Weg zurückzukehren. Dieser normative Ansatz des Christentums in Gestalt einer differenzierten Ethik verlangt vom Hirten, das Gewissen des einzelnen zu analysieren, um zu gewährleisten, dass der Mensch seinen Glauben ganzheitlich, in jeder Beziehung auch tatsächlich lebt, davon buchstäblich durchdrungen ist. Zugleich steht der Hirte als Vorbild wie als Mahner permanent im Fokus der Aufmerksamkeit und damit letztlich auch der Kontrolle – ob er seinerseits den mit seiner Funktion verbundenen Verpflichtungen nachkommt. Innerhalb dieses Beziehungsgeflechtes von Hirt, Herde und Gott wird wechselseitig Macht wirksam. Sie ist einerseits von den individuellen Dispositionen – der individuellen Bereitschaft zu einem Leben im Glauben beispielsweise – und andererseits von den sozialen und kulturellen Rahmenbedingungen – abhängig. Macht ist Foucault zufolge zielgerichtet, sie bezieht sich auf das Wohlergehen der Menschen insgesamt sowie des Einzelnen. Damit erweist sich pastorale Macht letztlich als prinzipiell unabhängig von politischen Gegebenheiten, etwa der Frage von Herrschaft oder Staatlichkeit, ragt aber in diese hinein und beeinflusst sie mit.⁸⁰

Foucault gilt innerhalb der Geschichtswissenschaft gewiss nicht als erste Adresse, um innovative Fragestellungen mit Hilfe von Theorieangeboten zu untermauern.⁸¹ Es ist ihm immer wieder der Vorwurf gemacht worden, das historische Subjekt von sozialen bzw. kulturellen Strukturen abzukoppeln, dabei die Strukturen zu verabsolutieren und gleichzeitig das Subjekt buchstäblich zu entmachten. Wohl aus diesem Grund wurde Foucaults Diskurs- und Machtanalyse nicht zu einem eigenen analytischen Verfahren weiter entwickelt. Lediglich einzelne Referenzen und Anregungen

⁷⁹ Foucault 2006, 245 ff.

⁸⁰ Dreyfus u. Rabinow 1987, 216 ff.

⁸¹ Maset 2002; ders. 2007; sowie: Ulrich Brieler, Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker, Köln 1998; Jürgen Martschukat (Hg.), Geschichte schreiben mit Foucault, Frankfurt a. M. 2002.

sind insbesondere für die Frühe Neuzeit aufgenommen worden.⁸² Auch diese Untersuchung kann und will nichts anderes leisten. Stattdessen wird Foucault beim Wort genommen, der eine Empfehlung zum Umgang mit seinen Werken gegeben hat: sich ihrer als „kleine Werkzeugkisten“ beliebig zu bedienen.⁸³

Foucaults Thesen zur Pastoralmacht bieten darin verschiedene Instrumente, um sie als Schlüssel zum Verständnis der Hirtenmetapher, deren Genese und Gestalt in Spätantike und früherem Mittelalter zu nutzen. Er selbst hat diese Epoche lediglich gestreift und dabei aus einschlägigen Texten wie aus einem Steinbruch wenige Stücke herausgeschlagen und sie ohne Rücksicht auf ihren Zusammenhang zusammengefügt.⁸⁴ Insofern bleibt seine Argumentation im Grunde defizitär, sowohl im Hinblick auf historische als auch auf metaphorologische wie sprach- und begriffsgeschichtliche Dimensionen, wie sie beispielsweise Skinner und Pocock interessieren. Was Foucaults Thesen für diese Untersuchung trotzdem anregend macht, ist seine konsequent am Diskurs orientierte Analyse: von der zeitgenössischen Erfahrung als Grundlage von subjektiver wie sozialer Deutung von Wirklichkeit auszugehen und sich dabei so weit wie möglich vom eigenen Standpunkt als Betrachter zu lösen; überkommene, vorgegebene Folien in Gestalt von aktuellen Begriffen, wie z. B. Staat, Ordnung, Konflikt, König etc., in den Hintergrund treten zu lassen, um die Denk- und Handlungsformen, kurz: Diskurse des früheren Mittelalters zu erkennen.

Den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung bildet – in klassischer methodischer Manier gesprochen – die Gesellschaft und Politik des früheren Mittelalters. Die Hirtenmetapher mit ihrem Mahndiskurs offenbart, wie sie König, Bischöfe, Adel und Intellektuelle gestalteten, was den *homo politicus* in dieser Zeit ausmachte, wie er politisch agierte und was seine Wahrnehmung bestimmte. Die Übernahme des Machtbegriffes vor allem in der spezifischen Prägung des Pastoralen eröffnet dabei ein tieferes Verständnis der Funktionsweise des Politischen, das sich in jener Epoche als ausgeprägt religiös darstellt.

Ein Letztes zuvor

An dieser Stelle sei eine letzte Bemerkung angefügt, die für die weitere Lektüre hilfreich sein könnte. Natürlich sollte am Anfang des Projektes, das diesem Buch zu-

⁸² Maset 2007, 64.

⁸³ Michel Foucault, *Mikrophysik der Macht*. Michel Foucault über Strafrecht, Psychiatrie und Medizin, Berlin 1976, 53: „Alle meine Bücher, sei es 'Wahnsinn und Gesellschaft' oder dieses da, sind, wenn Sie so wollen, kleine Werkzeugkisten. Wenn die Leute sie aufmachen wollen und diesen oder jenen Satz, diese oder jene Idee oder Analyse als Schraubenzieher verwenden, um die Machtssysteme kurzzuschließen, zu demontieren oder zu sprengen, einschließlich vielleicht derjenigen Machtssysteme, aus denen diese meine Bücher hervorgegangen sind – nun gut, umso besser“; vgl. ders. ¹⁵2005, 102ff., sowie dazu auch Daniel ⁵2006, 174 ff.

⁸⁴ Foucault 2006, 245–255.

grunde liegt, keine Genese einer Metapher in Spätantike und früherem Mittelalter erarbeitet werden, wie sie jetzt als Ergebnis vorliegt. Ursprünglich ging es darum, die – ziemlich intensiv – erforschte Politik des Frankenreiches während der Karolinger- und beginnenden Ottonenzeit insofern erneut zur Diskussion zu stellen, als dabei die Rolle der Bischöfe relativ marginal berücksichtigt war; lediglich als Spender der Königsweihe oder Inhaber weltlicher, zum Teil von König oder Adel delegierter Herrschaftsrechte spielten sie in den einschlägigen Untersuchungen eine eigene Rolle. Als Repräsentanten der Kirche, die eine letztlich religiös begründete Gesellschaftskonzeption vertrat, die auf Vorstellungen und Regelungen von Macht *sui generis* beruhte und die selbst wiederum weit in die damalige Welt hinein ragten, blieben sie weitgehend verkannt. Nur wenige Projekte widmeten sich zu dieser Zeit, im ersten 2000er Jahrzehnt, solchen Fragen und wurden tatsächlich vollendet.⁸⁵

Auch der Blick der Verfasserin blieb lange auf die fränkischen Bischöfe fokussiert, denn es erging ihr offensichtlich nur anders, aber nicht unbedingt besser als anderen, die sich zuvor mit der Epoche auseinandergesetzt hatten: Sie nahm die vielen Synoden und deren politische Funktionalität wie die dort entfaltete Macht der Bischöfe zur Kenntnis, die den König mit ihrer kirchenrechtlichen Kompetenz politisch leiteten. Aber warum die ihr offenbar Unterworfenen sie respektierten, warum Politik auf dieser religiösen Basis funktionierte, begriff sie nicht. Oder anders herum gesagt: auch sie sah den Hirten – natürlich, möchte man fast sagen – nicht.

Michel Foucaults Thesen von der Entstehung moderner Regierungen zu lesen war an diesem Punkt hilfreich, weil er immerhin das beschrieben hatte, auch wenn es weiterhin der Erklärung entbehrte. Der entscheidende Impuls, den in dieser Phase des Projektes die Lektüre seiner Beobachtungen darüber hinaus entfaltete, bestand darin, ebenfalls zurückzuschauen. So kam relativ schnell Papst Gregor I. mit seiner „Pastoralregel“ in den Blick. Dass es nicht genügte anzunehmen, der mit ihr verbundene bzw. auf ihr ruhende Hirtendiskurs sei dem gelehrten Bischof vom Himmel in Gestalt einer Taube übermittelt worden, wie es die Bildsprache der spätantiken und frühmittelalterlichen Frömmigkeit – übrigens tatsächlich an seinem Leben und Wirken – entwickelt hatte, war evident.

Und so hieß es, weitere und ältere Traditionslinien zu verfolgen, die zu dem mahnenden Hirten in Gregors *Regula pastoralis* so konzeptionell gereift wie rezeptionsfähig zusammengefasst erschienen: Der griechische Kirchenlehrer Gregor von Nazianz zählen dazu ebenso, wie die synodale Praxis im spätantiken oströmischen Reich oder die verwickelte wie weitgehend diffuse Entstehungsgeschichte des frühen Bischofsamtes in der Kirche. Diese und andere Traditionen lieferten Vorstellungen, Wahrnehmungen, Praktiken und Deutungszusammenhänge, die – aus der Retrospektive betrachtet – zum mahnenden Hirten beitrugen. Man erkennt diese oder besser: die Metapher, die sie bündelt, wenn man weiß, dass sie existierte, und zwar als Wirklichkeit *sui generis* jenseits einer rein faktischen oder fiktionalen Ebene. Aus

⁸⁵ Gemeint sind etwa Patzold 2008; Jong 2009a; eine Übersicht bei: Eldevik 2011.

einer solchen Perspektive des Wissens erschließt sich ihre historische Präsenz und Wirkmächtigkeit, und diese hat eine eigene Geschichte, die es lohnt erzählt zu werden.

1 Die Hirtenmetapher in den Kulturen der Antike und des Christentums

1.1 Der Alte Orient und der Mittelmeerraum

Die Hirtenmetapher gehört in Lebensbereiche, die man der Religion und der Politik oder deren Überschneidungen zuordnen würde. Denn sie ist geeignet, die Ordnung oder Organisation von Gemeinschaften zu beschreiben, die eine hierarchische Struktur aufweisen und in denen Rollenzuweisungen notwendig sind. Diese Kernbestandteile der Metapher überdauerten in jeweils spezifischen Ausprägungen über Epochen und Kulturen hinweg. Die folgenden Überlegungen sollen einen Eindruck von den kulturhistorischen Wurzeln der Metapher in den frühen Hochkulturen Mesopotamiens und in Israel sowie im antiken Griechenland vermitteln.¹ Denn sie machen nachvollbar, wie sich innerhalb des umfangreichen Pools an Wahrnehmungsmustern, Zuschreibungen und Deutungen, die der Hirte generieren kann, jene des Mahners entwickelte. Eine umfassende Frühgeschichte der Metapher ist hier weder möglich noch nötig.

Was ebenfalls nicht geleistet werden kann und soll, ist eine um die Hirtenmetapher erweiterte – oder auf diesen reduzierte – Geschichte der Herrschersakralität. Dieser Begriff ist ebenso wie die mit ihm verbundenen Begriffe des Gottesgnadentums oder des Priesterkönigtums für unsere Erkenntnisinteressen zu unspezifisch. Denn mit diesen Termini sind Merkmale verbunden, die ein viel zu weites Spektrum abdecken: der unübersichtliche Bereich der Herrschaftslegitimation, besonders mit Blick auf das Verhältnis von geistlich-priesterlicher und weltlicher Gewalt, Fragen der Herrscherethik oder der Herrscherideologie, aber auch die Entwicklung der Kirche und ihrer Ämter, besonders des Bischofs- und des Priesteramts. Die Metapher des Hirten gehört in diese Kontexte, ohne dass sie dabei – wie bereits einleitend erwähnt² – bislang systematisch verfolgt worden wäre. Am prominentesten tritt sie in den bisher vorgelegten Forschungen im Zusammenhang mit der Entwicklung des Bischofsamtes bzw. des Priestertums hervor.³ Auch in diesem Fall ist die Hirtenmetapher zweifelsohne geeignet und angemessen, darüber Aussagen zu treffen. Doch berühren diese Untersuchungen ebenfalls nur mittelbar unsere Fragen.

¹ In der Wissenschaftsgeschichte fehlt eine Monographie zur Hirtenmetapher. – Hock 2010, bes. 71, weist darauf hin, dass auch die Religionswissenschaft keinen Ansatz für den Umgang mit Metaphern anbietet, von der man besonders in diesem Zusammenhang ein passendes Angebot erwartet hätte.

² Kapitel 1.1.

³ Schneckenburg 1977; Perler 1964; Cachia 1997.

Der Alte Orient

Die Hirtenmetapher ist so alt wie der Beruf, der sie bezeichnet. Beider Spuren lassen sich bis in die frühen Hochkulturen des Alten Orients zurückverfolgen. Hirten waren in Mesopotamien weit verbreitet, denn die Lebensgrundlagen der Menschen beruhten vor allem auf der Viehzucht sowie dem Ackerbau, ob sie nun als Nomaden umherzogen oder sesshaft waren. Der Lebensraum des Zweistromlandes prägte Mensch und Kultur nachhaltig. Dabei legten Landschaft und Klima nicht nur die äußeren Bedingungen fest, denen die Menschen Tag für Tag ihre Existenz abrangen. Vielmehr stellte das Verhältnis von Mensch und Natur auch ein Reservoir an Interpretationsmustern bereit, um die Welt zu verstehen und darin dem menschlichen Dasein einen Platz, ja einen Sinn zu geben: Die Menschen entwickelten Metaphern, um Probleme jenseits der reinen Überlebenssicherung zu formulieren, um abstrakte Prozesse in konkretes Denken und Handeln zu transformieren. Name und Essenz einer Metapher existierten in diesen frühen Gesellschaften in einer unauflösbaren Verbindung. Vom „Hirten“ zu sprechen hieß deshalb immer auch, dessen Metaphorik gegenwärtig zu halten, und zwar jenseits des Empirischen.⁴ Die Welt in Metaphern wahrzunehmen und zu verstehen, kurz: mit Hilfe von Metaphern Wissen zu produzieren, zeichnete die Kulturen des Alten Orients geradezu aus. Auf diese Weise entwickelten sie Gesellschaftsvorstellungen und machten Politik.⁵

Weil die Nutzung und Pflege von Tieren eine zentrale Bedeutung für die Gesellschaft besaß, erschien die Hirtenmetapher prädestiniert, um die Beziehung zwischen dem Herrscher und seinem Volk zu beschreiben und zugleich zu gestalten. Mehr noch: In der Hirtenmetaphorik Mesopotamiens dominiert der Bezug zum Herrscher, und vor allem er ist es, der in den zeitgenössischen Quellen als Hirte erscheint. Kulturgeschichtlich betrachtet erhielt das Königtum im 3. Jahrtausend seine wesentlichen Prägungen aus der Lebenswelt der Hirten, vielleicht wurzelt es sogar buchstäblich im Hirten und dessen Metaphorik.⁶ Weil die Alltagswelt in Mesopotamien zugleich als Folie für die zeitgenössischen Vorstellungen von Transzendenz genutzt wurde, erhielten auch die Götter vielfach Rollenzuweisungen, die der Hirtenmetapher verpflichtet waren. Ausschlaggebend war auch hier das ausgeprägte hierarchische Gefälle, das man im Verhältnis von diesseitiger und jenseitiger Welt auszumachen glaubte: So wie ein Hirte als einzelner Mensch oder lediglich wenige Hirten über eine große Menge anderer Wesen, eine Herde von Schafen, gebot, bestimmten die Götter das Schicksal der Menschen.

Die ungeheure Machtfülle, die auf diese Weise in der Metapher zum Ausdruck gebracht wurde, hatte für den Rang des Herrschers Konsequenzen. Denn den König als

⁴ Selz 2001, 11 f.

⁵ Botterweck 1960; Schnitzler 1964/65, 260–262; Seibert, 1969, 1–3; Selz 2001, 11–14.

⁶ Seibert 1969, 1: „...das Königtum dürfte zur Zeit seiner Herausbildung und Manifestierung seine Terminologie und die Praktizierung bestimmter Rituale weitgehend vom Hirtentum und dem ihm innewohnenden Vorstellungskreis hergeleitet haben.“ Botterweck 1960, 348–350.

Hirten zu bezeichnen, konnte gerade auch dessen Göttlichkeit zum Ausdruck bringen und insofern eine Aussage über seine Legitimation treffen.⁷

Aus wissenssoziologischer Perspektive wurde in Sumer und Akkad mit der Hirtenbezeichnung innerhalb der eigenen kulturellen Lebenswirklichkeit Ordnung hergestellt und Sinn gestiftet. Der Hirte selbst entwickelte sich über einen Begriff im Sinn einer Bezeichnung hinaus zu einer Metapher, die dazu beitrug, Vorstellungen von Transzendenz – Religion – und Alltagserfahrung oder Lebenswirklichkeit – Gesellschaft bzw. Politik – aufeinander zu beziehen. Gedanklich wurde so in den antiken Hochkulturen göttliches und irdisches Königtum miteinander verflochten. Der Herrscher besaß nicht einfach nur profane Macht, sondern er repräsentierte umfassendes, transzendentes Heil. Das sumerische Wort *lu-gal*, „großer Mensch“, bündelt die Vorstellung, dass im König das Leben und das Wohlergehen seines Volkes konzentriert seien und er daher auch und gerade Sicherheit und Frieden garantiere (z. B. Marduk von Babylon). Diesseits und Götterwelt als Dualität oder Zweierlei zu betrachten, also beide Sphären zu differenzieren oder zu trennen, entsprach nicht den Traditionen dieser Kulturen.⁸

Es wäre jedoch ein Missverständnis, die Hirtenmetapher als ausschließliches Attribut von Herrschern und Göttern aufzufassen. Ihr inhaltlicher Bezug ist ein grundsätzlicher und weit gefasster, der sich daher auch nicht prinzipiell auf eine Zielgruppe oder –person wie den Herrscher beschränken konnte. Dies wird deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, worin die Aufgabe des Hirten bestand. Er leitete die Herde, indem er ihr Fürsorge zuteilwerden ließ und für ihren Schutz sorgte. Konkret bedeutete dies etwa, die Tiere dorthin zu führen, wo ausreichend Nahrung vorhanden war und sie vor Gefahren geschützt werden konnten. Weil das Land in der Regel karg und die Bedrohung durch wilde Tiere permanent präsent war, handelte es sich um eine ebenso schwere wie wichtige Arbeit. Die Lebensgrundlagen des Vorderen Orients, Ägyptens und Griechenlands hingen seit dem 3. Jahrtausend v. Chr. bis weit in das 1. Jahrtausend zu einem beträchtlichen Maß davon ab, dass Hirten für das Wohl ihrer Herden nicht nur professionell, sondern mit dem Einsatz ihrer ganzen Person sorgten. Der Hirte leitete die Herde also in einem umfassenden Sinn. Entsprechend bündelt die Metapher das Problem der Führung von Menschen und bietet mit dem Hirten eine Führungsrolle, die sich durch ein breites Spektrum an Zuständigkeiten und Kompetenzen auszeichnet. Daher wurden in analoger Weise nicht nur Könige oder Götter als Hirten verstanden, sondern auch Beamte, Priester oder Stammesfürsten.⁹ Insofern ähnelten sich wiederum die Vorstellungen, die man in den einzelnen, durchaus unterschiedlichen Kulturen des Alten Orients mit der Rolle des Hirten verband.¹⁰

⁷ Schnitzler 1964/65, 267; Seibert 1969, 6 f., 15 f.

⁸ Oberforcher 2000, 34–44; Scharbert 1964. – Die Perspektive von Judentum und Christentum war eine etwas andere.

⁹ Noch immer heranzuziehen für die frühen Hochkulturen ist: Kempf 1942, hier 15–19.

¹⁰ Engemann 1991, 578; Willmes 1996; Oberforcher 2000; Schottroff u. Schottroff 1995; Assmann 2000, 109 ff.; Cachia 1997, 29 f., jeweils mit weiteren Literaturhinweisen.

In den Bild- und Textzeugnissen der Sumerer bzw. Akkader lassen sich gerade beim Hirten-Herrscher bestimmte darstellerische und insofern inhaltliche Schwerpunkte ausmachen. Er übte seine Schutzfunktion gerade auch mit der Waffe aus, trat als Richter auf, sorgte für den Gottesdienst oder ließ Tempel bauen.¹¹ Sein konkretes Handeln zeichnete bei den Sumerern den Herrscher aus. Und diese Perspektive implizierte zugleich bestimmte Erwartungen, wie er diese Funktionen ausfüllen sollte. Die Herrscherdarstellungen und -beschreibungen setzen Wissen über eine bestimmte Ordnung oder den richtigen Gebrauch von Regeln voraus, wie ein Herrscher als Hirte agierte. In Sumer und Akkad wurde dabei vor allem die Weisheit des Königs herausgestellt und damit zum Ausdruck gebracht, dass der König den Anforderungen entsprach, die mit seinem Amt verbunden waren. Je nach Person waren die Akzente durchaus individuell gesetzt. So zeichnete sich der eine als Errichter von Tempeln aus, während der andere vornehmlich als Richter für Gerechtigkeit sorgte. Deutlich wird hier der ausgesprochen ethische Grundzug metaphorischen Denkens und Wahrnehmens. Besonders zum Tragen kommt er in den überlieferten sumerischen Sprichwörtern. Denn sie wurden offenbar genutzt, um Kritik oder sogar Widerstand gegen einen Herrscher zum Ausdruck zu bringen, insbesondere dann, wenn er den selbst gestellten Anforderungen nicht mehr nachkam.¹²

Darüber hinaus repräsentierte die Hirtenmetapher die Beziehung zwischen dem Herrscher und den Göttern. Er galt in den frühen Hochkulturen immer auch als „Gefäß des kollektiven Lebens“¹³, der mit seiner Physis, also seiner biologischen Lebensspanne, und zugleich mit seiner „Weisheit“, d. h. seinen ethischen Leistungen, das Wohlergehen des Volkes ebenso repräsentierte wie garantierte. Diese Vorstellung vom Hirten-Herrscher als Spender des Lebens beruhte auf dem Motiv des Selbstopfers, das die Metapher ebenfalls kodierte.¹⁴ Dieses Motiv begegnet in einer weiteren Variante, das auf die Beziehung zwischen Hirt und Herde Bezug nahm. Demnach waren beide immer auch moralisch aneinander gebunden, so dass sie in einer wechselseitigen Verantwortung standen. Konkret bedeutete dies, dass Verstöße des Herrschers gegen den Willen der Götter für das Volk negative Konsequenzen, ja Strafen nach sich zogen. Die Wechselfälle oder scheinbar unbeeinflussbaren Schicksalsschläge des Lebens wurden hier als Indikatoren für vermeintliche Verfehlungen des Hirten oder der Schafe gedeutet; auf diese Weise wurde ihnen ein Sinn verliehen. Umgekehrt konnten Opfer des einen bzw. der anderen als Sühneleistungen erbracht werden.¹⁵

11 Selz 2001, 14–16.

12 Selz 2001, 22–27.

13 Vereno 1970/71, 581.

14 Dieses Motiv findet in Mesopotamien auch in Darstellungen des Hirten-Königs als Lebensbaum seinen Ausdruck, der Fruchtbarkeit und Wohlergehen des Volkes symbolisiert; Seibert 1969, 18–22, 35–41.

15 Vereno 1970/71, 582. Dies ist bekanntlich ein Gedanke, den Jesus von Nazareth aufgreift und für sich als Garant des Neuen Bundes reklamiert.

Dieses Motiv beruhte darauf, dass der Hirte mit dem besten Opfertier aus seiner Herde gleichgesetzt wurde. Beide erhielten somit eine gemeinsame Identität. Diese Vorstellung muss auch vor dem Hintergrund der unmittelbaren sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse verstanden werden. Denn in der Regel führte der Hirte in den frühen Hochkulturen nicht die eigene Herde, sondern diejenige eines Herrn, dem er in irgendeiner Weise verpflichtet oder zu Diensten war, etwa als Sklave. Daher kontrollierte der Besitzer die Arbeit des Hirten, und dieser haftete umgekehrt für die Herde und jedes der ihm anvertrauten Schafe. Für den Hirten bedeutete dies, von seiner Herde abhängig zu sein; sein eigenes Wohl und sein Lebensunterhalt hingen vom Wohlergehen seiner Schafe ab. Ob die Beziehung zwischen beiden von gegenseitiger Zuwendung oder gar Liebe geprägt war, lässt sich nicht mit Sicherheit ausloten.¹⁶

Prinzipiell eröffnete die Hirten-Metaphorik die Möglichkeit, das hierarchische Beziehungsgefälle differenziert zu gestalten, d. h. nicht nur im Sinn einer rein hierarchischen, ausschließlich auf Über- und Unterordnung beruhenden Beziehung. Zwar brachte die Gleichsetzung von Schafen, also Tieren mit Menschen, die als Untertanen einem Hirten-Herrscher gegenüber standen, ein extremes machtpolitisches Ungleichgewicht zum Ausdruck. Aber Hirt und Herde konnten auch als Bestandteile einer Partnerschaft betrachtet werden. Der Rangunterschied sollte dabei keineswegs nivelliert werden. Doch ließ sich die darin enthaltene Abhängigkeit der Schafe auch positiv deuten, nämlich als eine Pflicht, ja Verantwortung des Hirten. Grundsätzlich erhielt die Hirtenmetapher ihre Verbindlichkeit auf der religiösen Ebene, die diese Kulturen in ihrer Alltagsgestaltung wie in ihrem Deutungswissen prägte. Nicht politische Theorie, sondern politische Theologie bildete insofern das konzeptionelle Rückgrat der frühen Hochkulturen.¹⁷

Griechenland, Hellenismus und Römisches Reich

Das Hirtenmotiv als Leitbild für Könige, hohe Funktionsträger und Götter, das in Mesopotamien und Ägypten verbreitet und geläufig war, lässt sich auch in der griechischen Welt nachweisen. Das älteste Zeugnis bieten die Epen Homers aus dem 8. Jahrhundert v. Chr., aber auch in den Tragödien des Aischylos, des Sophokles und des Euripides gehört es zum Repertoire. Wahrscheinlich spiegelte die Metapher hier ebenfalls die durch die agrarische Wirtschaftsweise geprägte Kultur, und möglicherweise lieferte der Orient selbst die entsprechenden Vorbilder, wie aufgrund von kunsthistorischen Befunden vermutet worden ist. Jedenfalls war die Bezeichnung als Hirte für Agamemnon ebenso geläufig wie für Zeus, so dass die Metapher für die archaische Zeit Griechenlands das einschlägige Modell für Leitungsaufgaben lieferte.¹⁸

¹⁶ Schnitzler 1964/65, 270 f.; für den liebenden Hirten plädiert Cachia 1997, 27 ff.

¹⁷ Grundlegend Assmann 2000.

¹⁸ Schulte 2001, 25 f., 104; zur kunstgeschichtlichen Dimension Engemann 1991, 579–581.

Seine herausragende Position im gesellschaftspolitischen Denken der Epoche büßte der Hirte jedoch mit der Entstehung der Polis ein. Er wurde als Leitbild durch die Philosophie verdrängt, in der nunmehr Gelehrte wie Xenophon und besonders Platon auf den eigenverantwortlich denkenden und handelnden, den vernünftigen Menschen setzten. Als Führungsrolle wurde nach Maßgabe des Ideals freier, gleichberechtigter Bürger der Staatsmann kreiert, der in einer Rollenverteilung zwischen Hirte und Herde keinen Raum zur Entfaltung hatte finden können. Der Herrscher erhielt hier, wenn man so will, eine unmittelbar auf die Stadtgesellschaft bezogene, bürgerliche Gestalt. Als solcher brauchte er Erziehung und Unterweisung, um seine Vernunft zu entfalten, wie sich bei Platon sowie Isokrates und Xenophon zeigen lässt. Als erzieherische Instrumente entwickelte die Philosophie Tugenden, durch die der Herrscher zugleich als Vorbild für andere wirken konnte.¹⁹

Hier wurde ein, wenn nicht gar das klassische Modell der Herrscherethik begründet, das die umfassende Bildung der Seele und die Gestaltung der Persönlichkeit in den Fokus rückte. Vom Monarchen wurde dabei vor allem Gerechtigkeit gefordert: er musste an erster Stelle dafür Sorge tragen, dass seine Herrschaft das Wohl aller gewährleistete.²⁰ Inhaltlich waren hier durchaus Aspekte der Hirtenmetapher angesprochen. Denn die Leitungsfunktion des Hirten wurde, wie gesehen in Mesopotamien, gerade auch durch die Sorge für das Wohlergehen der Schafe, nicht für das eigene bestimmt: Deren Bedürfnisse wie Bedarf bilden die Grundbestandteile seiner Aufgabe. Insofern ermöglichte, ja bedingte sogar die ethische Forderung an den Herrscher, den Untergebenen Gutes widerfahren zu lassen, den Vergleich mit dem Hirten. In einem solchen Kontext etwa ließ Platon Sokrates mit dem Sophisten Thrasymachos über Gerechtigkeit diskutieren. Dieser leugnet die Uneigennützigkeit des Hirten: Wenn er die Tiere pflege, Sorge er letztlich dafür, dass sie Nahrung und Rohstoffe produzierten, die ausschließlich seinem eigenen Vorteil dienten; in gleicher Weise handle auch ein Regent nicht für seine Untergebenen und seine Herrschaft sei insofern nicht gerecht.²¹ Auch Aristoteles vergleicht die Wohltaten, die der König den Untertanen zuteilwerden lässt, mit der Sorge des Hirten für die Herde.²²

Warum sich die Bedeutung der Hirtenmetapher in der griechischen gegenüber den Kulturen des Alten Orients signifikant verringerte, ist an dieser Stelle ohnehin nur anzureißen. Vielleicht lagen die Ursachen in veränderten Bindungsqualitäten zwischen Regierenden und Beherrschten bzw. Göttern und Menschen: Während Leitende und Geleitete in der Hirtenmetapher substanziell unterschieden, zugleich aber exis-

¹⁹ Schulte 2001, 104–118.

²⁰ Zusammenfassend Holzleithner 2009, 21f.

²¹ Platon, *Politeia*: Plato, *Der Staat*. Griechisch – deutsch, hg. und übers. v. Thomas Alexander Szlezák – Rüdiger Rufener, Düsseldorf 2000, I 343b–c und 345d–e. Genannt werden könnte hier auch noch Xenophon, *Memorabilia*. Griechisch – deutsch, hg. und übers. v. Peter Jaerisch, Düsseldorf 2003, I 2, Absatz 32.

²² Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*. Griechisch – deutsch, hg. und übers. v. Rainer Nickel u. Olof Gigon, Düsseldorf 2001, VIII 13.

tenziell aufeinander verwiesen wurden, entbehrte diese spezielle Form der Partnerschaft in der hellenistisch-römischen Welt einer gesellschaftlichen Grundlage. Hier erschienen Götter und Menschen zueinander gleichsam nivelliert, standen einander näher denn je. Die Götter traten dabei eben nicht mehr als die ausschließlich Bestimmenden auf, sondern als diejenigen, die unter einander prinzipiell Gleichgestellten die letzte Entscheidung gaben. Dem entsprach der gesellschaftliche Umstand, dass die Menschen, sofern sie sozial frei waren, auch untereinander prinzipiell gleich waren und sich lediglich durch persönliche Leistungen unterschieden.

Das Alte Israel

In Israel teilte man im Wesentlichen die Hirtenmetapher der orientalischen Nachbarkulturen und bezog sie sowohl auf Gott Jahwe als auch auf die menschlichen Inhaber von Führungsrollen, z. B. Richter und Propheten. Nach dem Zeugnis des Alten Testaments wurden bereits die Ursprünge des Volkes Israel mit dem Hirtenleben verbunden. Demnach besaßen Abraham und Isaak große Herden (Gen 13,2 und 26,1–4), Moses galt als der Hirte Israels schlechthin. Wie in Mesopotamien wurde auch in Israel mit der Hirtenmetapher eine Analogie zwischen Gott und König hergestellt, und zwar vor allem in der Person Davids. Dieser war selbst Hirte von Beruf (1 Sam 16,11) und präsentierte sich als solcher vor dem (noch) amtierenden König Saul (1 Sam 17,34–36). Bereits in den Psalmen (78,70–72) wird er als Hirte Israels dargestellt. Schließlich übernahm er als König die Hirtenaufgabe in Vertretung von Jahwe: „[Alle Stämme Israels sagten zu David:] Der Herr hat zu dir gesagt: Du sollst der Hirt meines Volkes Israel sein, du sollst Israels Fürst sein.“ (2 Sam 5,3)²³

Jahwe blieb jedoch nach den Vorstellungen des Alten Testaments der einzige, wahre Hirte des Volkes Israel. Moses und David agierten nur als seine Stellvertreter. In dieser Funktion erscheinen sie sakralisiert, allerdings vermeiden es die Texte, ihnen einen entsprechenden Titel beizulegen; vielleicht sollte verhindert werden, dass diese menschlichen Führungsrollen vergöttlicht und damit Jahwes Herrschaft in Frage gestellt würde. Indem die Hirtenmetapher auf die israelitischen Könige bezogen wurde, zeigt sie Gottes Handeln gegenüber seinem Volk Israel als eine historische Tatsache. Wie im Zweistromland zeichnet den Hirten in Palästina also das Tun aus. Aus dieser Perspektive wird zugleich etwas über die Qualität des Verhältnisses zwischen Jahwe und seinem Volk ausgesagt: Leiten hieß hier Fürsorge, Begleitung und Zuwendung.²⁴ Diese Funktionen der Sorge und des Schutzes sind sehr anschaulich bei Ezechiel beschrieben:

²³ Siehe auch die Designation Davids durch den Propheten Nathan, die beschrieben wird als Auftrag zur Übernahme des Hirtendienstes (2 Sam 7,5–16; auch 1 Chr 17,4–14); Botterweck 1960, 339; Schnitzler 1964/65, 267; Engemann 1991, 587f.; Hirt 2002, 17–21; Selz 2001, 11; Cachia 1997, 38–41.

²⁴ Botterweck 1960, 344–347, 351f.; Scharbert 1964, 81–99; Cachia 1997, 42ff.; Hirt 2002, 22.

Denn so spricht Gott der Herr: ‚Jetzt will ich meine Schafe selber suchen und mich selber um sie kümmern. Wie ein Hirt sich um die Tiere seiner Herde kümmert an dem Tag, an dem er mitten unter den Schafen ist, die sich verirrt haben, so kümmere ich mich um meine Schafe und hole sie zurück von all den Orten, wohin sie sich am dunklen, düsteren Tag zerstreut haben. Ich führe sie aus den Völkern heraus, ich hole sie aus den Ländern zusammen und bringe sie in ihr Land. Ich führe sie in den Bergen Israels auf die Weide, in den Tälern und allen bewohnten Orten des Landes ... die verloren gegangenen Tiere will ich suchen, die vertriebenen zurückbringen, die verletzten verbinden, die schwachen kräftigen, die fetten und starken behüten. Ich will ihr Hirt sein und für sie sorgen, wie es recht ist.‘ (Ez 34,11–16).²⁵

Die Zuwendung des Hirten zu seinen Schafen wird auch und gerade nach dem Zeugnis des Alten Testaments mit einem tieferen Wissen über die Bedürfnisse und das Wohl seiner Schafe geprägt.²⁶ In den folgenden Versen (Ez 34,17–22) wird ausführlich beschrieben, was diese Leitung von jedem Einzelnen fordert, der von Gott geführt wird, nämlich selbst dafür einzustehen, die Fürsorge des Hirten auch anzunehmen. So richtet dieser schließlich über jedes einzelne Schaf. Die persönliche Verantwortung jedes Menschen ist einer der Grundzüge des Buches Ezechiel.²⁷ Die Hirtenrolle Jahwes enthält hier schließlich auch ein eschatologisches Element, das Warten auf den Messias. Er gilt als der künftige, eigentliche Hirte, der als König sein Volk lenken wird. Diese Rolle wird zunächst David selbst, dann jemandem aus dem Hause Davids zugewiesen.²⁸

Fazit

Im gesamten altorientalischen Kulturkreis wurde das Verhältnis Gottes zu den Gläubigen nach dem Modell des Hirtenberufes beschrieben, ebenso die Beziehung zwischen dem König und seinem Volk. Zugleich wurden diese beiden Ebenen aufeinander bezogen. Neben diesen grundlegenden Gemeinsamkeiten lassen sich auch signifikante Unterschiede ausmachen. In Mesopotamien und Ägypten war es für die göttlichen Hirten nicht unbedingt selbstverständlich, jedes einzelne Schaf zu sammeln. Zudem hatte die Beziehung zwischen Jahwe und Israel eine besondere, exklusive Qualität, die sich nach dem Zeugnis des Alten Bundes in der Geschichte des Volkes immer wieder gezeigt habe. Insofern wurde die Hirtenmetapher in der Version, wie sie im Alten Testament vorliegt, im Hinblick auf die Bedürfnisse verändert, wie sie im Verlauf der vielfachen Wanderungen, Vertreibungen und religiösen Wirrungen der Israeliten entstanden waren. Gezeigt wird hier Jahwes Erlösungswille, der unbedingt

²⁵ Hirt 2002, 29–32; Willmes 1984.

²⁶ Cachia 1997, 60–62.

²⁷ Willmes 1984; Cachia 1997, 57.

²⁸ Ez 34,23–24 und 37,24–25 sowie Mich 5,1–5 und Jer 3,15; Willmes 1984; Hunziker-Rodewald 2005, 245 f.; Cachia 1997, 63 ff.; Lothar Ullrich, „Ämter Christi“, Lexikon für Theologie und Kirche 1 (1993), 561 f.

und trotz aller Brüche am Bündnis mit seinem Volk festhalten wollte. Diese Hirtenrolle Jahwes übernahmen stellvertretend Menschen, die Gott dazu auserwählt hatte, um das Volk zu führen. Dabei hatten sie Anteil an seinem Hirtendienst. Sie selbst wurden wiederum danach beurteilt, ob sie Gottes Willen erfüllten. Der künftige Hirten-König nach dem Muster Davids würde die falschen, betrügerischen Hirten ablösen und ausschließlich an Gott gebunden sein – nach dem Verständnis des Neuen Testaments war diese Person Jesus Christus.²⁹

Die ausgesprochen positive Konnotation des Hirtenbildes in den frühen Hochkulturen korrespondierte durchaus mit dem Ansehen, das der Beruf des Hirten genoss. Als er besonders in Israel zunehmend in Verruf geriet, weil er vornehmlich von Menschen niederen oder unfreien Standes ausgeübt wurde und nicht wenige ihre Verfügung über die Herde zum eigenen Vorteil ausnutzten, spielte auch die Metapher eine geringere Rolle in der Überlieferung. Die rabbinischen Texte und die jüdischen Gesetzeswerke verweisen nur noch vereinzelt darauf. Erst als Jesus auftrat und das Hirtenbild aufgriff, um Menschen an sich zu binden, erlebte dieses eine Renaissance und zugleich eine neuerliche Aktualisierung.³⁰

1.2 Das Neue Testament

Exklusivität und Messianismus: der Hirte Jesus Christus

Im Neuen Testament wird als Hirte so gut wie gar nicht mehr Gott bezeichnet, sondern fast ausschließlich Jesus sowie die Apostel. Die Hirtenfunktion Gottes wird jedoch weiterhin implizit vorausgesetzt. Denn Christus agiert gleichsam als wichtigster Hirte für Gott, und die Bindung zwischen ihnen wird daher als außergewöhnlich eng dargestellt. Davon zeugen etwa die zwei Redaktionen des Gleichnisses vom verlorenen Schaf (Mt 18,12–14 und Lk 15,4–7).³¹

Der Clou des Hirten in den Evangelien, die die Frohe Botschaft der Erlösung durch Jesus Christus verkünden, ist also der ausschließliche Christus-Bezug der Metapher. Sie präsentiert eine neue Qualität der Zuwendung Jesu zu den Menschen, die von herkömmlichen Herrschaftsverhältnissen abgesetzt wird, da diese sich vor allem durch autoritäre Leitung, Dominanz oder gar Despotie auszeichnen.³² Die synoptischen Evangelien präsentieren Jesus daher als Hirten, der auf die religiösen Bedürfnisse der Menschen reagiert, indem er für sie sorgt, weil sie hilflos sind und von denjenigen verlassen wurden, die sie eigentlich führen sollten; sie sind eben „wie

²⁹ Hirt 2002, 22–25; Cachia 1997, 71ff.

³⁰ Engemann 1991, 589.

³¹ Cachia 1997, 77–79. – In 1 Petr 5,2 wird lediglich Gott als Besitzer der Herde bezeichnet, und zwar in einem Zusammenhang, in dem es um Petrus' Anweisungen an die anderen Presbyter geht; damit wird wiederum an Ez 34 angeschlossen.

³² Schottroff u. Schottroff 1995, 168; Cachia 1997, 23.

Schafe ohne Hüter“ (siehe etwa Mt 9, 36 oder Mk 6,34). Insofern handelt er wie ein König und erweist sich als der von den Propheten des Alten Testaments verheißene Messias: Er weidet das Volk Israel (Mt 2,6); er ist dazu bestimmt, die Verlorenen zu sammeln (Mt 15,34); er nimmt den Tod auf sich, opfert sich für die Schafe, woraufhin diese wieder zerstreut werden, doch durch die Auferstehung sammelt er sie und führt sie erneut (Mk 14,27f.); am Ende der Zeiten wird er schließlich als Richter über jedes einzelne Schaf urteilen. (Mt 25,31f.) Sein messianischer Hirtendienst besteht also nach dem Zeugnis der Synoptiker darin, dass er für die verlassenen Schafe des Volkes Israel und seiner Nachbarvölker sorgt, indem er ihnen die Erlösung verkündet und predigt.³³ Die Bedeutung der Hirtenmetapher für Jesus korreliert jedoch nicht mit einer hohen Anzahl von Nennungen des Wortes „Hirte“ in den synoptischen Evangelien.

Bei Johannes nimmt nun auch die Metapher als Wort eine zentrale Funktion ein. Es bezeugt die Ausschließlichkeit und Exklusivität der messianischen Rolle Jesu Christi in der so genannten Hirtenrede (Joh 10) und überliefert in diesem Zusammenhang die Formel des „guten Hirten“ (Joh 10,11–14). Nur Christus sei der gute Hirte, weil er von Gottvater dazu den Auftrag erhalten habe; seine Aufopferung im Hirtendienst entspringe der Liebe zum Vater und zu den Schafen, denen er damit das ewige Leben ermögliche; andere Führer haben darauf keine oder nur falsche Ansprüche, weil sie nicht über diese Beziehung zu Gott verfügten (Joh 10,1–18,26–30). Reflektiert werden hier offensichtlich die historischen Erfahrungen des israelitischen Volkes mit Anführern, denen die Verantwortung für Vertreibung, Not und Exil zugeschrieben wird.³⁴

Delegation und Apostolizität: Wer ist Hirte?

Während die Hirtenbezeichnung im Neuen Testament – bis auf eine Ausnahme³⁵ – ausschließliche Christusprädikation bleibt, werden die mit dem Hirtendienst verbundenen Aufgaben auch auf die Apostel bezogen. Das wichtigste Zeugnis ist bei den Synoptikern das schon erwähnte Gleichnis vom verlorenen Schaf. Ausgangspunkt ist hier (Mt 18,1–35) die Frage der Jünger an Jesus, wer im Himmelreich der Größte sei. In seiner Antwort schärft dieser vor allem mit Hilfe von Gleichnissen die Verhaltensweisen ein, die für den Hirten unabdingbar sind: sich bedingungslos für jedes einzelne Herdenmitglied einzusetzen, sich selbst zurückzunehmen und demütig zu sein sowie diejenigen Brüder zu mahnen, die im übertragenen Sinn vom Weg abkommen, also sündigen (v. 15–17). Hier bei Matthäus sowie bei dem parallel überliefernden Lukas (Kap. 15) wird Gott als Hirte insofern von einem herkömmlichen Hirten abgehoben, als er jedes einzelne seiner Schafe besonders und persönlich schätzt; für die Jünger ergibt sich daraus die Forderung, in gleichem Maße Einsatz zu zeigen, und zwar besonders

³³ Engemann 1991, 589f.; Cachia 1997, 86; Hirt 2002, 34–40.

³⁴ Schottroff u. Schottroff 1995, 169; Cachia 1997, 113ff.

³⁵ Eph 4,11.

für die materiell wie moralisch Schwachen und Bedürftigen. Die Gemeinschaft der Apostel wird damit konzeptionell auf ein grundlegend erneuertes Fundament gestellt, das darüber hinaus für alle Menschen gelten sollte. Zugleich wird Gottes Sorge als Hirte der Menschen in der Darstellung der Person Jesu Christi durch die Synoptiker mit einer konkreten, anschaulichen und zur Nachahmung auffordernden Gestalt verbunden. Und jene, die in Zukunft die Gemeinschaften leiten sollten, erhalten hier eine „pastorale Instruktion“.³⁶

Die Hirtenfunktion wird demnach auf die Apostel und damit auf die Leiter der sich ausbildenden Gemeinden übertragen, deren Entstehungsprozess die Texte des Neuen Testaments in der ersten und zweiten Generation nach Jesus begleiten und reflektieren. Im Auftrag Christi erfüllen die Apostel seine Hirtenaufgabe. Bereits bei den Synoptikern finden sich Ansätze hierzu, indem die Aufträge Jesu an die Apostel, für ihn Dienst zu leisten, etwa die verlorenen Schafe zu sammeln (Mt 10,6; siehe auch Mk 6, 30 und 34 sowie Lk 10,3), als eine solche Delegation gedeutet werden.³⁷ Zentrales Zeugnis ist jedoch das Johannes-Evangelium, das überliefert, wie Petrus vom auferstandenen Christus damit beauftragt wird, dessen „Schafe zu weiden“ (Joh 21,15 ff.).³⁸

Neben den Evangelien sind es vor allem die Briefe des Paulus sowie die Pastoralbriefe, die Hirtenaufgaben den Führungspersonen innerhalb der Gemeinden zuweisen. So sei es beispielsweise Aufgabe der Ältesten, also wohl der Presbyter sowie der so genannten Wächter, „Episkopen“, die „Kirche Gottes“ als seine, also Jesu „Herde“ zu weiden.³⁹ Das aus der griechischen Verwaltungssprache stammende Wort *ἐπίσκοπος*, *episcopus*, bezeichnet in der Abschiedsrede des Paulus an die Ältesten der Gemeinde von Ephesus die Leiter der Gemeinde (Apg 20,17–38) und wird mit jenem Hirtenbild des Alten Testaments verbunden, wie es der Prophet Ezechiel (Ez 34,11–16) überliefert.⁴⁰ Christus ist insofern der eigentliche, gleichsam der oberste Hirte, für den die Gemeindevorsteher stellvertretend fungieren. Das christologische Hirtenmotiv wird also mit der implizierten Hirtenbezeichnung für die Ältesten verbunden, ohne dass sich wirklich nachweisen lässt, dass die Gemeindeleiter als Hirten bezeichnet wurden, weil sie für Christus handelten.⁴¹

Wie bereits angedeutet, weist lediglich eine Passage des Neuen Testaments die Hirtenbezeichnung direkt jemand anderem als Christus zu. Im Brief an die Epheser

³⁶ Cachia 1997, 80–84., Zitat 79.

³⁷ Cachia 1997, 106 ff.

³⁸ Johannes Beutler u. Robert T. Fortna (Hg.), *The Shepherd Discourse of John 10 and its Context* (Monograph series. Society for New Testament Studies 67), Cambridge 1991; Hirt 2002, 40–45.

³⁹ 1 Petr 5,2: *pascite [sc. seniores] qui est in vobis gregem Dei providentes non coacto sed spontanee secundum Deum neque turpis lucri gratia sed voluntarie*; Apg 20,28: *adtenedite vobis et universo gregi in quo vos Spiritus Sanctus posuit episcopos regere ecclesiam Dei quam adquisivit sanguine suo*.

⁴⁰ An dieser Stelle soll nicht die Diskussion geführt werden, ob mit dieser Passage in Kombination mit Joh 10 tatsächlich die Kirchenämter hergeleitet werden können; Wilmes 1984, 496 f. – Inwiefern die Hirtenmetapher die Entwicklung des Bischofs als Funktionsbezeichnung, Titel oder Amt beeinflusst, sei im folgenden Kapitel 1.3 diskutiert.

⁴¹ Willmes 1984, 492 f.

differenziert Paulus innerhalb der Gemeinden verschiedene Aufgaben: „Und er gab den einen das Apostelamt, andere setzte er als Propheten ein, andere als Evangelisten, andere als Hirten und Lehrer“ (Eph 4,11). Indem „Hirten“ und „Lehrer“ einander zugeordnet werden, werden diese offensichtlich in einen engen inhaltlichen Zusammenhang gerückt. Zu lehren heißt den Glauben zu predigen, und dies ist vermutlich in dem Sinn gemeint, dass die Befähigung zur Predigt eine Voraussetzung für den Hirtendienst ist – und nicht umgekehrt.⁴²

Hirte sein heißt also nach der Theologie des Neuen Testaments: d e r (einzige, wahre) Hirte Jesus Christus sein, und das wiederum bedeutet etwas anderes als die Aufgaben des Hirten zu leisten; zugleich aber wird beides als unauflösbare Einheit begriffen. Dies wird deutlich, wenn man sich die griechischen Wortbedeutungen ansieht. Das Substantiv ποιμήν (*poimēn*, griech. Hirte) bleibt für Jesus vorbehalten, während das entsprechende Verb ποιμαίνω (inf. *poimainein*, griech. Hirte sein) nur mit Bezug auf die von ihm beauftragten Hirten, also die Apostel sowie den Ältesten bzw. Leiter der Gemeinde, benutzt wird. Übersetzt bedeutet dieses Verb so viel wie „regieren“, „lenken“ oder „leiten“. Buchstäblich mit Leben erfüllt wurden diese Vokabeln durch das Leben und Werk des Apostels Paulus.

Leiten und Mahnen: Paulus

Die ältesten Zeugnisse der Frohen Botschaft Jesu und damit auch der Entwicklung der Hirtenmetapher sind historisch betrachtet die Briefe des Apostels Paulus. Er gehörte der ersten Generation nach Jesus an und übte durch seine Persönlichkeit und sein vielfältiges Wirken den vielleicht nachhaltigsten Einfluss auf die Gestaltung von Leitungspositionen in der entstehenden Kirche aus. Zu den Mitteln, durch die er wirkte, gehörten seine Predigten und vor allem seine zahlreichen Briefe, die einen zentralen Bestandteil des Neuen Testaments ausmachen.⁴³ Paulus schrieb diese Briefe⁴⁴ als Apostel, als höchste Autorität in der Nachfolge Christi, um dessen Botschaft zu bezeugen und weiterzugeben, also den Glauben auszubreiten und zu missionieren. Dabei waren die Briefe in doppelter Hinsicht Träger apostolischen Wirkens. Inhaltlich enthielten sie praktische Ratschläge für einzelne Gemeinden, etwa bei Streitigkeiten, oder sie bezogen grundsätzlich, gleichsam dogmatisch Stellung zu Glaubensfragen. Ihr Duktus und ihre Konzeption reflektieren die apostolische Autorität des Schreibers, da viele Briefe ausdrücklich oder implizit mahnen, sei es als ganze oder in einzelnen

⁴² Cachia 1997, 108 mit Verweis auf den Kommentar des Hieronymus: Hl. Jerome, Commentarius in Epheseos, in: Migne PL 30, Sp. 832C: *Pastores vero omnes, qui sunt idonei ad alios instruendos. Omnis ergo pastor, doctor: non omnis qui doctor est, et pastor.*

⁴³ Günther Bornkamm, Paulus, Stuttgart – Berlin – Köln 1993; Berger 2002; Wischmeyer 2006.

⁴⁴ Nicht alle Briefe stammen wohl von Paulus selbst, sind aber seiner Umgebung zuzurechnen und werden insofern als authentisch angesehen; vgl. auch die Hinweise in der folgenden Anm.

Passagen. Sie wurden an Gemeinden gerichtet und sollten dort vorgelesen werden.⁴⁵ Paulus setzte offensichtlich auch andere Apostel und Jünger dazu ein, Mahnungen Nachdruck zu verleihen oder sie in Erinnerung zu bringen. So schickte er z. B. seinen Schüler Timotheus zur Gemeinde von Korinth, die er einst gegründet hatte, bis er selbst dorthin gelangen wollte, um akute Missstände zu regeln (1 Kor 4,17–19).⁴⁶

Mahnen bildete demnach einen Kern der apostolischen Tätigkeit des Paulus, die er als Diskurs gestaltete und im Leben der Gemeinden etablierte. Auch die so genannten Pastoralbriefe, die zwei Briefe an Timotheus sowie der an Titus gerichtete Brief, die sich keinem Schreiber oder Autor zweifelsfrei zuordnen lassen, entsprechen grundsätzlich dieser Konzeption, obwohl sie sich im Unterschied zu den Paulusbriefen nicht an die Gemeinden selbst, sondern deren Leiter richteten und etwa der dritten Generation nach Jesus angehören.⁴⁷ Diese Briefe, die als Bestandteile der Bibel zum christlichen Glaubenskanon gehörten, bildeten also selbst Diskurse, die innerhalb von Gemeinden sowie zwischen Gemeinden und den Aposteln und deren Schülern geführt wurden, um konkrete Probleme zu lösen wie auch Führungsfragen zu regeln. Nicht zuletzt deshalb wurden die Briefe des Paulus gesammelt und verbreitet, damit man bei den neuen Gemeindebildungen Richtlinien zur Verfügung hatte. Briefe und die durch sie transportierten und repräsentierten Mahnungen entwickelten sich dabei zu einem wichtigen, vielleicht dem zentralen Instrument, um zu leiten oder eine Gemeinde zu führen.

Innerhalb der ersten christlichen Gemeinschaften bildete sich sehr schnell eine Aufgabenverteilung heraus, die sich in unterschiedlichen Titeln oder Funktionsbezeichnungen ausdrückte. Sie werden von Paulus, der wie kaum ein anderer bei der Ausbreitung des Glaubens engagiert und damit an der Gründung und Gestaltung von Gemeinden beteiligt war, als Charismen gedeutet.⁴⁸ Der Apostel geht von der Einzigartigkeit jedes Menschen aus, die er auf die Gnade Gottes zurückführt. Die damit einhergehenden unterschiedlichen Befähigungen bedeuten gleichsam unterschiedliche Berufungen, die soziale Konsequenzen nach sich ziehen. Dieser Zuordnung sollen die Menschen in ihrem Tun und ihren Diensten füreinander entsprechen – aus der Retrospektive formuliert heißt das: Sie sollen die Kirche aufbauen:

So hat Gott in der Kirche die einen als Apostel eingesetzt, die anderen als Propheten, die dritten als Lehrer; ferner verlieh er die Kraft, Wunder zu tun, sodann die Gaben, Krankheiten zu heilen, zu helfen, zu leiten, endlich die verschiedenen Arten von Zungenrede. (1 Kor 12,28)

⁴⁵ Röm 16,1–24; 1 Kor 1,10–17; Eph 4,1–6,20; Jost Eckert, „Paulus, Apostel. II. Briefe“, Lexikon für Theologie und Kirche 7 (1998), 1497 f. mit weiteren Hinweisen; Oda Wischmeyer, „Briefe. Theologische Themen – Einführung“, in: dies. 2006, 123–125.

⁴⁶ Berger 2006, 26 f.

⁴⁷ Lorenz Oberlinder, „Pastoralbriefe“, Lexikon für Theologie und Kirche 7 (1998), 1434–1436; Bernhard Heininger, „Die Rezeption des Paulus im 1. Jahrhundert“, in: Wischmeyer 2006, 322–328.

⁴⁸ Brockhaus 1987; Mödritzer 1994; Liebelt 2000.

Die in Vers 29 folgende Suggestivfrage, die ein „Nein“ als Antwort impliziert, ja provoziert, geht von einer deutlichen Hierarchie innerhalb der Gemeinschaft aus: „Sind etwa alle Apostel, alle Propheten, alle Lehrer? Haben alle die Kraft, Wunder zu tun? Besitzen alle die Gabe, Krankheiten zu heilen? Reden alle in Zungen? Können alle solches Reden auslegen? Strebt aber alle nach den höheren Gnadengaben!“ (1 Kor 12,29–31). Um alle Zweifel auszuräumen und zugleich anschaulich zu machen, dass es sich um eine hierarchische und zugleich funktionale Zuordnung aller Menschen in eine kosmische Ordnungsstruktur handelt, benutzt Paulus an anderer Stelle die Metapher vom Körper: „Er, Christus, ist das Haupt. Durch ihn wird der ganze Leib zusammengefügt und gefestigt in jedem einzelnen Gelenk. Jedes trägt mit der Kraft, die ihm zugemessen ist. So wächst der Leib und wird in Liebe aufgebaut.“ (Eph 4,15–16)⁴⁹ Die Leib-Christi-Metapher, die vielleicht die wichtigste Denkfigur des Neuen Testaments für Kirche, Gemeinde und Gemeinschaft überhaupt vermittelt, bleibt auch als grundlegender Bestandteil des mahnenden Hirten erhalten.⁵⁰

Leiten als Funktion: die Anfänge des Bischofsamtes

Die Hirtenmetapher gilt als konstitutiv für die Ausbildung des Priester- und des Bischofsamtes. Das ist unbestritten und soll im Einzelnen gar nicht nachvollzogen werden, weil unser Interesse weder dem Priestertum noch dem bischöflichen Amtscharakter, sondern dessen Leitungsfunktion gilt. Diese gehört auch und sogar wesentlich zum Amt des Bischofs, aber eben nicht ausschließlich. So entwickelte sich der *episcopus* als kirchliche Führungsrolle weder allein auf der Basis der Hirtenmetapher noch aufgrund der Verfügung über die Sakramente bzw. der Ausübung der priesterlichen Aufgaben. Diese Differenzierung spiegelt auch die christliche Überlieferung der ersten drei Jahrhunderte wider.⁵¹ Was Leiten demnach beinhaltet, welche Funktion die Texte, die damit in Zusammenhang stehen, dabei selbst ausfüllten und wie sich auf dieser Grundlage Führungsrollen in den Gemeinden der frühen Kirchengeschichte differenzierten, soll im Folgenden aufgezeigt werden.

Inhaltlich war das Spektrum an Aufgabenbereichen sowie Funktionen oder Titel, die das Zusammenleben prägten, in den ersten Gemeinden jeweils sehr ähnlich, wenn man den Briefen des Apostels Paulus folgt. Im Römerbrief zählt er Prophetie, Diakonie,

⁴⁹ Aus ekklesiologischer Sicht und stellvertretend für eine unüberschaubare Fülle an Literatur: Walter 2001; Lüdemann 2004, 88–100. – Ob Paulus den Brief an die Epheser wirklich verfasst hat, ist in der Fachwelt umstritten; die Theologie entspricht jedoch zweifelsfrei der des Apostels.

⁵⁰ Lubac ²1969 und Struve 1978, 21–24; aus metaphorologischer Perspektive: Lüdemann 2004, 88–100; Koschorke, Frank, Matala de Mazza u. Lüdemann 2007, 71–77.

⁵¹ Perler 1964, 72; Dassmann 1994a, 13f. – Eine wenig rezipierte, aber kompakte Übersicht bei: Chadwick 1980.

Lehre, Ermahnung, Almosen geben, Vorstehen und Barmherzigkeit üben auf⁵²; im 1. Korintherbrief sind es Weisheitsrede, Erkenntnisrede, Glaube, Heilung, Wunder wirken, Prophetie, Unterscheidung der Geister, Arten der Zungenrede und Auslegung der Zungenrede⁵³ sowie, wie oben zitiert, Wunder wirken, Heilung, Hilfeleistung, Verwaltung, Arten der Zungenrede (1 Kor 12,28–30). Im Brief an die Philipper werden Episkopen und Helfer (Diakone) genannt⁵⁴; Vorsteher sind es in 1. Thessalonicherbrief.⁵⁵ Vielleicht sind die als Episkopen, Vorsteher und Hirten bezeichneten Rollen identisch, und wahrscheinlich wurde eine Führungsposition praktisch lebenslang ausgeübt, so dass mit ihr auf der sozialen Ebene möglicherweise auch eine Art Rangordnung einherging. Sie brachte wohl keine strenge, funktionale Hierarchie, sicherlich jedoch die Ausgestaltung von Autorität hervor, die an die Führungsposition gebunden wurde.⁵⁶ Weil alle diese Aufgaben von Paulus als Charismen gedeutet werden, sich also im Handeln zeigen und nicht aus einem durch Ordination übertragenen Amt hervorgehen oder aus einem Amt ableiteten, besaßen die Personen, die sie ausübten, kaum eine formale Legitimation.

Auch wenn sich also eine sichere Zuordnung von Titeln und Aufgaben aus diesen frühen Zeugnissen nicht mit Sicherheit ableiten lässt, sind gleichwohl Strukturen zu erkennen. So erscheinen als charismatische Berufungen im engeren Sinn Prophetie, Lehre und Mahnung, die voneinander sowie vom eigentlichen Leiten der Gemeinde unterschieden werden. Diese Aufgabe, die vor allem Verwaltendes und Organisatorisches wie die Aufsicht über die Finanzen umfasste, erfüllten nach Ansicht der Forschung vor allem die Episkopen. Sie „wachten“ darüber, dass Ordnung und Friede zwischen den Gemeindegliedern herrschte, was beispielsweise bedeutete, Streitende zu versöhnen, die ansonsten von der Eucharistiefeyer ausgeschlossen gewesen wären.⁵⁷

In der zweiten Generation wurden, wie die Apostelgeschichte anhand der Jerusalemer Urgemeinde zeigt, die Bezeichnungen als Episkopen oder Presbyter synonym

52 Röm 12,6–8: „Wir haben unterschiedliche Gaben, je nach der uns verliehenen Gnade. Hat einer die Gabe prophetischer Rede, dann rede er in Übereinstimmung mit dem Glauben; hat einer die Gabe des Dienens, dann diene er. Wer zum Lehren berufen ist, der lehre; wer zum Trösten und Ermahnen berufen ist, der tröste und ermahne. Wer gibt, gebe ohne Hintergedanken; wer Vorsteher ist, setze sich eifrig ein; wer Barmherzigkeit übt, der tue es freudig.“

53 1Kor 12,8–10: „Dem einen wird vom Geist die Gabe geschenkt, Weisheit mitzuteilen, dem andern durch den gleichen Geist die Gabe, Erkenntnis zu vermitteln, dem dritten im gleichen Geist Glaubenskraft, einem andern – immer in dem einen Geist – die Gabe, Krankheiten zu heilen, einem andern Wunderkräfte, einem andern prophetisches Reden, einem andern die Fähigkeit, die Geister zu unterscheiden, wieder einem andern verschiedene Arten von Zungenrede, einem andern schließlich die Gabe, sie zu deuten.“

54 Phil 1,1: „Paulus und Timotheus, Knechte Christi Jesu, an alle Heiligen in Christus Jesus, die in Philippi sind, mit ihren Bischöfen und Diakonen.“

55 1Thess 5,12: „Wir bitten euch Brüder: Erkennt die unter euch an, die sich solche Mühe geben, euch im Namen des Herrn zu leiten und zum Rechten anzuhalten“; Martin 1972, 25.

56 Martin 1972, 26f. und 29. Eine ältere, detaillierte Übersicht bei: Colson 1964.

57 Ausführlich Dassmann 1994d; Demandt ²2007, 446 ff.

verwendet. Dies stützt die These, dass die wachende Aufgabe der „Bischöfe“ ursprünglich keine charismatische war. Denn das Amt des Presbyters, das in den gleichen Kontext gerückt ist, wurde aus dem Judentum übernommen; es handelte sich um den Gemeindevorstand, den Laien innehatten; sie leisteten keine Aufgaben im Kult und verkündeten daher auch nicht. Die Presbyter-Episkopen etablierten ihre Führungsrolle offensichtlich relativ rasch, innerhalb von etwa einer Generation, was die Forschung auf die Strukturen der christlichen Missionsgemeinden zurückführt: Die Konzentration der Gemeindeleitung auf den „Bischof“ war notwendig, weil die Apostel, Propheten und Missionare die Gemeinden verließen oder verlassen mussten, um den Glauben weiter auszubreiten. Diese brauchten aber weiterhin einen organisatorischen und vor allem auch liturgischen Mittelpunkt. So musste jemand verlässlich und zweifelsfrei dafür zuständig sein, um etwa Versammlungen einzuberufen und zu leiten, um den Vorsitz beim Abendmahl einzunehmen, um zu taufen oder die Kasse zu verwalten, kurz: um ein intaktes Gemeindeleben zu organisieren.⁵⁸

Diese Verwaltungsleute, die „leiteten“, unterschieden sich also ursprünglich von den eigentlichen Charismatikern, da sie keine göttliche Gnade im engeren Sinn besaßen, sie wurden aber mit ihnen buchstäblich in einem Atemzug genannt, weil auch sie Leitungsaufgaben für die Gemeinde erfüllten. Diese bischöflichen Gemeindeleiter standen zu Beginn wahrscheinlich in einem geringeren Ansehen als die Charismatiker. Wenn die Letzteren als Apostel, Lehrer und Propheten rasch von einer Gemeinde zur nächsten wechselten, um zu verkünden und zu missionieren, hinterließen sie ein sozialregulatives Vakuum. Dieses füllten die Presbyter-Episkopen, die sukzessive die Feier des Gottesdienstes sowie die Beilegung von Streitigkeiten übernahmen. Zudem war es notwendig, die Gemeinden vor falschen Charismatikern, die ebenfalls umherzogen und predigten, zu schützen. Alle diese Aufgaben reichten über rein Organisatorisches hinaus, sie setzten die Befähigung zu lehren voraus.⁵⁹

Die Bischöfe gestalteten also die Rolle der Charismatiker mit ihrem Aufgabenprofil um und eigneten sich darüber hinaus einen Teil von deren Funktionen an, nämlich Lehre als Weisung und Mahnung. Darüber hinaus behielten sie ihre ursprünglichen Funktionen. So wird in den Pastoralbriefen gefordert, der Bischof müsse auch über Lehrkompetenz verfügen, d. h. predigen und ggf. mahnen:

Ein Ältester soll unbescholten und nur einmal verheiratet sein. Seine Kinder sollen gläubig sein; man soll ihnen nicht nachsagen können, sie seien liederlich und ungehorsam. Denn ein Bischof muss unbescholten sein, weil er das Haus Gottes verwaltet; er darf nicht überheblich und jähzornig sein, kein Trinker, nicht gewalttätig oder habgierig. Er soll vielmehr das Gute lieben, er soll gastfreundlich sein, besonnen, gerecht, fromm und beherrscht. Er muss ein Mann sein, der sich an

58 1 Kor 12,28, wo die Bischöfe Verwaltungsaufgaben übernehmen: „So hat Gott in der Kirche die einen als Apostel eingesetzt, die anderen als Propheten, die dritten als Lehrer; ferner verlieh er die Kraft, Wunder zu tun, sodann die Gaben, Krankheiten zu heilen, zu helfen, zu leiten, endlich die verschiedenen Arten von Zungenrede.“

59 Beyer u. Karpp 1954; Pottmeyer 1994.

das wahre Wort der Lehre hält; dann kann er mit der gesunden Lehre die Gemeinde ermahnen und die Gegner widerlegen.⁶⁰

Die Pastoralbriefe werden der dritten Christengeneration zugeordnet. Dem unbekanntem Verfasser des Titusbriefes ging es darum, die von Paulus gewiesenen Pfade zu bewahren und auszubauen.⁶¹ Als Apostel predigte dieser nicht nur, sondern griff – wie gesagt – auch persönlich, durch Gesandte und vor allem Briefe mahnend in die Belange von Gemeinden ein. Die Lehre zu verbreiten bedeutete also auch zu mahnen. Die Pastoralbriefe greifen dieses Muster auf und wenden es auf den *episcopus* bzw. Presbyter als Gemeindeleiter an. Hier erfolgte also bereits eine weitere Adaption der Führungsrollen an die aktuellen Rahmenbedingungen: Als die Briefe geschrieben wurden, war Paulus vielleicht gerade verstorben, überdies hatte sich die Erwartung, dass Jesus unmittelbar zurückkehren und das Reich Gottes auf Erden verwirklichen werde, als Missverständnis herausgestellt. In dieser schwierigen Situation, in welcher die weitere Entwicklung unabsehbar war, erschien es vordringlich, vorhandene Strukturen abzusichern.⁶²

Der Hirte mahnt

In führender Position der Gemeinden zu mahnen wurde nunmehr nicht allein auf die Apostel, sondern auch auf Jesus selbst bezogen. Dazu bedienten sich die Apostelschüler der Hirtenmetapher. So wurde der Auftrag für die Gemeindeleiter in der Apostelgeschichte folgendermaßen gedeutet: „Gebt acht auf euch und auf die ganze Herde, in der euch der Heilige Geist zu Bischöfen bestellt hat, damit ihr als Hirten für die Kirche Gottes sorgt, die er sich durch das Blut seines eigenen Sohnes erworben hat.“ (Apg 20,28). Der Verfasser griff hier gezielt auf dieses Bild zurück, um deutlich zu machen, dass diejenigen, die an der Spitze der Gemeinden standen, bei der Erfüllung dieser Aufgabe Jesus Christus verpflichtet seien. Damit kristallisiert sich in diesen Zeugnissen der zweiten und dritten Generation ein weiteres Moment heraus: Mahnen als apostolische Qualität wird zur Aufgabe des Hirten. Die Mahnung bringt die apostolische Autorität zum Ausdruck, und zwar insofern die Apostel die Botschaft Jesu weiter tragen, predigen und missionieren. Damit erfüllen sie seinen Auftrag, an seiner Statt für die Menschen zu sorgen. So formuliert der Verfasser des so genannten 1. Petrus-Briefes an die Ältesten einer Gemeinde:

⁶⁰ Tit 1,6–9; vgl. auch 1 Tim 3,1–7: „Das Wort ist glaubwürdig; wer das Amt eines Bischofs anstrebt, der strebt nach einer großen Aufgabe. Deshalb soll der Bischof ein Mann ohne Tadel sein“; Beyer u. Karpp 1954.

⁶¹ Siehe oben die Hinweise in Anm. 47.

⁶² Diese Deutung der Führungsrollen in den Gemeinden ist als eine „historische Fiktion“ bewertet worden, weil die Verfasser Zustände ihrer eigenen Gegenwart als Entscheidungen des Apostels dargestellt haben; Martin 1972, 34–49.

Eure Ältesten ermahne ich, da ich ein Ältester bin wie sie und ein Zeuge der Leiden Christi und auch an der Herrlichkeit teilhaben soll, die sich offenbaren wird: Sorgt als Hirten für die euch anvertraute Herde Gottes, nicht aus Zwang, sondern freiwillig, wie Gott es will; auch nicht aus Gewinnsucht, sondern aus Neigung; seid nicht Beherrscher eurer Gemeinden, sondern Vorbilder für die Herde. Wenn dann der oberste Hirt erscheint, werdet ihr den nie verwelkenden Kranz der Herrlichkeit empfangen.⁶³

Die Hirtenaufgabe, die Jesus als einziger Hirte faktisch an Petrus übertragen hatte, gibt dieser nun weiter an die Gemeindeleiter, die hier als „Älteste“ – nicht als „Presbyter“ wie bei Paulus – bezeichnet werden. Der Hirte wacht und sammelt bekanntlich nach dem Verständnis dieser ersten Christengenerationen vor allem die verlorenen und schutzlosen Schafe, eben die Bedürftigen, und genau so haben Petrus, Paulus und andere Apostel diese Aufgabe verstanden. Zugleich wird die Hirtenmetapher hier offensichtlich benutzt, um Leitungsaufgaben innerhalb der Gemeinde zu konzentrieren und diejenigen, die sie ausübten, auf den Geist der Frohen Botschaft Jesu zu verpflichten. Die Vermutung liegt nahe, dass – angesichts der Entwicklung des Bischofs zur alleinigen Führungsspitze der Gemeinden, des so genannten Monepiskopates⁶⁴ – die Hirtenmetapher nicht unwesentlich zu dessen Durchsetzung beigetragen hatte, ließ sich diese doch unmittelbar mit Jesus und dem Auftrag an die Jünger verknüpfen.

Bisher sind die Veränderungen in den Blick genommen worden, welche die Vorstellungen über die Funktion und die Stellung der Episkopen im Verlauf der ersten Gemeindebildungen betrafen: Ihre ursprünglich ausschließlich verwaltende Leitungsaufgabe wurde durch die apostolischen Aufgaben der Predigt und der Mahnung erweitert. Weil die Apostel von Jesus den Auftrag erhalten hatten, für ihn die Menschen als Hirte zu leiten, erfolgte darüber hinaus eine Rückkopplung der apostolischen Leitungsaufgabe, wie sie die Episkopen versahen, mit der Vorstellung des Hirtendienstes. Die christologisch aufgeladene Hirtenmetapher wurde also auf die Ausübung der Gemeindeleitung durch die Bischöfe angewendet und veränderte dadurch deren Aufgaben sowie deren Rang und Autorität. Zugleich aber veränderte sich auch die Bedeutung der Metapher, denn der bischöfliche Hirte sorgte auch insofern für die Schafe, als er sich um ihren Zusammenhang als Gemeinde kümmerte, also verwaltete, organisierte und für Frieden und Sicherheit sorgte. Denn die nunmehr auch das bischöfliche Aufgabenspektrum bestimmenden, ursprünglich charismatischen Diensten machten den Bedarf an äußerer Leitung alles andere als überflüssig.

Fazit

Die Evangelien, die Apostelgeschichte, die Briefe des Paulus sowie die Pastoralbriefe wurden bisher im Wesentlichen als Zeugnisse der Entwicklung bischöflich-pastoralen

⁶³ 1 Petr 5,1–4. Martin 1972, 61f.; Cachia 1997, 222f.

⁶⁴ Martin 1972, 52; Pottmeyer 1994, 482.

Leitens herangezogen. Sie gehörten in Diskurse über Praxis und Prinzipien von innergemeindlichen Strukturen. Offensichtlich waren Streitigkeiten darüber, wer welche Aufgaben erfüllte und ob bzw. wie diese der Botschaft Jesu entsprachen, an der Tagesordnung. Dabei kristallisierte sich immer wieder das soziale Problem heraus, wer in den Gemeinden Autorität ausüben durfte und wie dies zu begründen war. Besonders Paulus und andere Apostel sowie Prediger reagierten darauf: Sie reisten umher, predigten, ordneten, schlichteten Streitigkeiten oder schrieben entsprechende Briefe. Dabei übersetzten sie, je nach den Erfordernissen der Situation, das Wirken Christi und gaben praktische Ratschläge, Weisungen und Mahnungen. Wie sich der Bischof innerhalb dieser Diskurse als Leitungsrolle etablierte und andere, charismatische Autoritäten verdrängte, repräsentiert insofern eine Variante der Hirtenmetapher, die als Mahndiskurs fassbar ist und das Leiten akzentuiert.

Diese Entwicklung war nach den ersten drei Generationen nach Jesu Tod noch nicht endgültig fixiert, schon gar nicht abgeschlossen. Welche Aufgaben der Bischof zu erfüllen hatte, auf welche Kompetenzen, auf welches Charisma er dabei zurückgreifen sollte, vor allem aber wie seine Stellung und Autorität zu verankern und dauerhaft zu festigen war, war keineswegs geklärt. Damit hing naturgemäß das grundsätzliche Problem der Deutung der Botschaft Jesu zusammen, die ebenfalls weiterhin im Fluss war. Die nächsten Generationen wandten sich daher auch und gerade der Formulierung und Begründung von Glaubensinhalten und Glaubensautoritäten zu. Dabei spielte auch die Hirtenmetapher eine Rolle, was im nächsten Abschnitt verfolgt wird.

1.3 Bischöfe, Priester und andere Hirten: Die Metapher aus der Sicht der frühchristlichen Autoren

Das Wirken und die Botschaft Jesu wurden durch die Apostel weitergegeben, sowohl mündlich durch Predigt und Mission, als auch schriftlich durch Briefe. Indem sie die Bibel als das lebendige Wort Gottes, das dieser an die Menschen und die sich ausbildende Kirche richtete, begriffen und dies als Aufforderung an sich selbst interpretierten, diese Botschaft in ihrer Zeit neu auszulegen und auf die veränderten Zustände anzuwenden, erwiesen sie sich buchstäblich als Kirchenväter. Weil ihre Texte also Gottes Wort interpretierten und aktualisierten, waren ihre Texte hochgradig aktuelle Produkte. Insofern waren sie von ihrer Konzeption her nicht universell, sondern zeitgebunden und kontrovers angelegt.⁶⁵

Auch frühchristliche Autoren der auf die Apostel folgenden Generationen, die später so genannten Kirchenväter, griffen die Hirtenmetapher auf und integrierten sie in ihre Deutungsmodelle. Der Hirte spielt bei ihnen eine zentrale Rolle im Zusammenhang mit dem Problem von Stellung, Autorität und Herleitung des Bischofsamtes. Die bedeutendsten Kirchenlehrer im Osten wie im Westen verfassten dazu einschlägige

⁶⁵ Cachia 1997, 292.

Texte.⁶⁶ Im Großen und Ganzen knüpften sie dabei an die Traditionen der Apostel an, wie wir sie im vorangegangenen Abschnitt kennen gelernt haben. Demnach ist der einzige und wahre Hirte Christus. Nach dessen Vorbild und zugleich für ihn üben die Bischöfe ihre Aufgabe in den Gemeinden aus. Christus ist dabei in seinen Stellvertretern gegenwärtig, weil ihnen bei der Einführung in ihre Funktion die Hände aufgelegt worden sind.⁶⁷ Ekklesiologisch betrachtet werden daher in der Kirchengeschichte das Bischofsamt und das Amtspriestertum ganz wesentlich aus der apostolischen Sukzession der Bischöfe bzw. der Priester in Stellvertretung Christi als dem eigentlichen, obersten Hirten hergeleitet. Die Hirtenmetapher wird daher in den bisherigen wissenschaftlichen Untersuchungen unter dem Gesichtspunkt der Entstehung des Amtspriestertums und insbesondere des priesterlichen Charakters des Bischofs als Kernbestandteil seines Amtes betrachtet.⁶⁸

Aus der Hirtenmetapher ließ sich jedoch nicht ausschließlich und eindeutig ein Amtspriestertum ableiten, noch dazu als maßgeblicher Bestandteil des Bischofsamtes. Aus dem wissenschaftlichen Blick geriet dabei vielfach, dass diese priesterliche nur eine mögliche Referenz darstellte, sowohl für den Bischof als auch für andere Führungsträger.⁶⁹ Um anzudeuten, welche Bandbreite die Metapher nach den ersten Christengenerationen, etwa um das Jahr 100, besaß, seien im Folgenden wenige einschlägige Texte kurz vorgestellt. Sie zeigen, wie die ersten Kirchenväter die apostolische und die priesterliche Komponente in Texten mit der Hirtenmetapher verbunden und nutzten, um dem Bischof die Leitungsfunktion in den Gemeinden zuzuschreiben.

Zu diesen Autoren gehörte Bischof Clemens von Rom (ca. 88–97). Er führte konsequent zu Ende, was in den Pastoralbriefen und der Apostelgeschichte bereits erkennbar geworden war, nämlich die Verknüpfung des Auftrages Jesu an die Apostel mit dem Hirtendienst und damit auch mit dem Mahndiskurs. Mit einem (dem so genannten

66 Innerhalb der syrischen Kirche zählen dazu ihre wohl bedeutendsten Gelehrten, Aphrahat, der persische Weise (geboren zwischen 260 und 275, gestorben kurz nach 345), sowie Ephräm (um 306 bis 373); in der griechischen Kirche sind der „Hirte des Hermas“, vermutlich um 145 in Rom geschrieben, die zweite Rede Gregors von Nazianz (um 329 bis 390), *De fuga*, sowie das Traktat *De sacerdotio* des Johannes Chrysostomus (347–407) zu nennen. Im Westen sind es Ambrosius' von Mailand (337–397) *De officiis ministrorum*, ein Brief des Kirchenvaters Hieronymus (347–420) an Kaiser Nepotianus (gestorben 350), die *Regula Pastoralis* Papst Gregors I. (um 540–604), verschiedene Reden des Augustinus (354–430) sowie Traktate über das Johannes-Evangelium, der Traktat *De vita contemplativa* des Julianus Pomerius (gestorben nach 500), außerdem Isidors von Sevilla (560–636) *De ecclesiasticis officiis* sowie die Schrift *De ecclesiastica hierarchia* des Pseudo-Dionysius (frühes 6. Jahrhundert); Übersicht bei Cachia 1997, 229 f.

67 Zusammenfassend Cachia 1997, 228 bzw. 242 ff.

68 Dies ist etwa das Anliegen der instruktiven und gründlichen Studie von Cachia 1997, bes. 228. – Weil die Forschungsliteratur theologisch erschöpfend und daher unüberschaubar geworden ist, sollen deren Ergebnisse an dieser Stelle nicht wiederholt oder zusammengefasst werden.

69 Perler 1964, 72.

ersten) Brief an die Gemeinde von Korinth, der um das Jahr 96 entstand⁷⁰, griff der Bischof in massive innergemeindliche Streitigkeiten ein, nachdem die Presbyter von unzufriedenen oder gar aufrührerischen Mitgliedern abgesetzt worden waren. Clemens verurteilte das Vorgehen, weil es seines Erachtens gegen Gottes Ordnung verstoße; denn diese schließe die Funktionen ein, die innerhalb der Gemeinde ausgeübt würden. Clemens schreibt eigentlich die Kultordnung des Alten Testaments aus, indem er die Priester des Alten Testaments mit den Funktionsträgern christlicher Gemeinden gleichsetzt, also etwa den Bischof als *summus sacerdos* bezeichnet. Substanziell begründet er zugleich die Ausübung einer Funktion mit der Einsetzung durch die Apostel: Die Welt als Gottes Schöpfung sei überall ablesbar, weil alle Strukturen und Gaben der Menschen aufeinander bezogen seien, so dass im Tun bzw. in den „Werken“, die die Menschen gemäß ihren von Gott gegebenen Charismen leisteten, dessen Wille offenbar werde. Damit werden die von Gott an Jesus Christus übermittelten Aufträge von diesem an die Apostel und von diesen wiederum an die Bischöfe und Diakone weitergegeben.⁷¹

Der Dienst in der Gemeinde wird so auf einen apostolischen Ursprung zurückgeführt, was sich jedoch weder historisch noch ekklesiologisch herleiten lässt. Neu ist bei Clemens die Kopplung von Diensten und Funktionen an traditionelle Strukturen sowie deren theologische Begründung. Aus dem Auftrag Jesu an die erste Generation seiner Schüler wird das Prinzip der apostolischen Sukzession abgeleitet. Wahrscheinlich ist diese Traditionsbildung auch dem Zweck des Briefes geschuldet, die Streitigkeiten innerhalb der Gemeinde zu schlichten, indem gegebene Sozialstrukturen und Autoritäten vor Ort im Rekurs auf den Auftrag Jesu an die Apostel fester verankert und damit legitimiert wurden.⁷²

Kurz vorgestellt sei auch, wie die älteste liturgische Vorschrift für die Wahl und Weihe des Bischofs, die *Traditio Apostolica* aus dem ersten Drittel des dritten Jahrhunderts⁷³, das Amt als Führungsposition in Traditionen verankert. Ihr mutmaßlicher

⁷⁰ Martin 1972, 71–74; Georg Schöllgen, „Clemensbriefe“, Lexikon für Theologie und Kirche 2 (1994), 1229–1231, 1229f.

⁷¹ Clemens von Rom, *Epistola ad Corinthios*, 35: „Die Apostel sind für uns mit dem Evangelium beauftragt worden vom Herrn Jesus Christus; Jesus, der Christus, ist von Gott ausgesandt worden. Christus also von Gott her, und die Apostel von Christus her. Es geschah also beides in guter Ordnung nach dem Willen Gottes. Da sie also Aufträge empfangen hatten und mit Gewissheit erfüllt worden waren durch die Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus und Vertrauen gefasst hatten durch das Wort Gottes, zogen sie mit der Fülle des Heiligen Geistes aus, verkündigend, dass das Reich Gottes kommen werde. In Ländern und Städten also predigend setzten sie ihre Erstlinge ein, nachdem sie sie im Geist geprüft hatten, zu Episkopen und Diakonen derer, die künftig glauben würden. Und dies war nichts Neues; denn es war ja seit langen Zeiten geschrieben über Episkopen und Diakonen. So nämlich sagt irgendwo die Schrift: ‚Ich werde einsetzen ihre Episkopen in Gerechtigkeit und ihre Diakonen in Treue.‘“ Dassmann 1994c, 12f.

⁷² Martin 1972, 72–74; ders. 2010, 15–17.

⁷³ Edition von Geerlings in den *Fontes Christiani* 1, 143–343; das Ordinationsgebet ist auch abgedruckt bei Perler 1964, 63–65. Weitere Hinweise bei Bruno Steimer, „Traditio apostolica“, Lexikon für Theologie und Kirche 10 (2001), 147f., sowie Dassmann 1994b, 99; zuletzt Martin 2010, 31–35.

Verfasser Hippolyt von Rom (um 175–230) leitet wie Clemens die Apostelgewalt von Gott ab, indem er den *principalis spiritus* der Schöpfung als eigentlichen Regenten präsentiert. Er werde durch Christus und die Apostel vermittelt. Damit geht letztlich alle Macht von Gott aus, der sowohl „Fürsten“ als auch „Priester“ zum „Dienst“ in seinem „Heiligtum“ einsetze. Könige und Priester tragen insofern auch gemeinsam die Verantwortung für die Welt, oder anders herum: Diese Aufgabe ist eine gemeinsame von – anachronistisch gesprochen – geistlicher und weltlicher Gewalt.

Die Bischöfe erfüllen gemäß der *Traditio Apostolica* die Aufgabe eines Hirten, indem sie als „Hohepriester“ wirken, dabei die Eucharistie feiern sowie die Binde- und Lösegewalt ausüben, wie sie den Aposteln von Jesus übertragen worden ist. Der Hirtendienst des Bischofs wird hier also als Feier der Eucharistie und Vergebung der Sünden interpretiert und dabei aus hohepriesterlichen Traditionen abgeleitet. Zugleich klingt in der Gleichordnung von Königen und Priestern als Stellvertreter Gottes noch das ursprüngliche Hirtenmotiv des Alten Orients an, das Herrschaft als Fürsorge und Delegation göttlicher Macht versteht. Weil der Bischof hier aber nicht ausschließlich kultische Aufgaben hat, unterscheidet er sich wiederum vom Hohepriester. Vorausgesetzt wird vom Verfasser der *Traditio apostolica* dabei im paulinischen Sinn, dass es in der Gemeinde verschiedene Aufgaben gibt.⁷⁴

Betrachtet man die Gesamtentwicklung bis zum Ende des 3. Jahrhunderts, wurden Verständnis und Begründung des Bischofsamtes als kirchlicher Dienst auf verschiedene Elemente der hellenistisch-antiken Welt zurückgeführt, die auch aus anderen Zusammenhängen geläufig waren.⁷⁵ Insofern wurde das Amtsverständnis nicht präzise gefasst. Man bediente sich vielmehr bekannter, traditionsbehafteter Begriffe und Vorstellungen, um Positionen oder Aufgaben zu erläutern und damit Autorität zu beanspruchen. Indirekt wurden hier Vergleiche angestellt und damit neue Traditionsstränge geknüpft, welche die Auffassungen von den Aufgaben des Bischofs – wie auch den zeitgenössischen Inhalt der damit verbundenen Hirtenmetapher – aktualisierten und damit veränderten.⁷⁶ Aus metaphorologischer Perspektive bietet die skizzierte Entwicklung des Bischofs- als Hirtenamt ein signifikantes Beispiel für die Umstrukturierung vorhandener Vorstellungen, das zur Kreation neuen Handlungswissens genutzt wurde. Für den Bischof bedeutete das konkret, dass ihm hohepriesterliche und pastorale Aufgabenbereiche zugewiesen wurden, die miteinander verknüpft, aber gerade nicht exakt deckungsgleich waren oder gar sein sollten.

In diesen ersten drei Jahrhunderten der Kirchengeschichte wird der Hirte nur vereinzelt als Metapher für Leitungsaufgaben genutzt. Generell wird dabei an die altorientalischen Traditionen der Metapher angeknüpft. Ein Fall sei im Folgenden kurz vorgestellt: die acht Bücher der *Stromateis* („Teppiche“, „Flicken“), die Clemens von

⁷⁴ Perler 1964, 69. – Heranziehen könnte man auch noch die *Didascalia*, eine Kirchenordnung aus dem syrischen Kulturraum, die als authentisches Zeugnis der Bischofsweihe gilt; Dassmann 1994b, 105–108.

⁷⁵ Dassmann 1994c, 13f.

⁷⁶ Dassmann 1994b, 99.

Alexandria (um 150 bis um 215) in seinem Hauptwerk zusammenträgt und in denen er den „Hirten“ als „Gesetzgeber“ (νομοθέτης, *nomothētēs*, griech.) präsentiert.

Wie wir es nun für die Aufgabe des Hirten erklären, für die Schafe zu sorgen („der gute Hirte setzt sein Leben für die Schafe ein“ Joh 10,11), so werden wir es auch als die Aufgabe des Gesetzgebers bezeichnen, bei den Menschen ein tugendhaftes Verhalten zu bewirken, dadurch, dass er das im Menschen vorhandene Gute so viel wie möglich zur Entfaltung bringt, da es ja seine Aufgabe ist, die „Menschenherde“ zu beaufsichtigen und für sie zu sorgen.⁷⁷

Fürsorge und Schutz, kombiniert mit einem ausgeprägten Kontrollmoment, zeichnen also Clemens' Hirten aus. Indem er die christologische Hirtenmetapher auf den Gesetzgeber bezieht, wird ein wesentliches Moment pastoraler Fürsorge konkret herausgearbeitet, das die Übertragung von der Schaf- auf die Menschenherde generell mit sich bringt: Anders als bei den Tieren geht es beim Bewachen von Menschen darum, diese zu erziehen und sie dabei zu verbessern, wenn sie – im übertragenen Sinn – vom rechten Weg abgekommen sind. Hier zeigt sich der ethische Grundzug des Christentums, das keine starren Vorschriften durchsetzen, sondern den Menschen als selbstbestimmtes Wesen, das prinzipiell über die Freiheit Entscheidungen zu treffen verfügt, zum Bessern führen und vom Bösen erlösen will. Clemens formuliert das folgendermaßen:

An einer anderen Stelle zeigt der Herr deutlich, dass die Fehlritte und Vergehen von unserer eigenen Entscheidung abhängen, indem er uns die den Krankheiten entsprechenden Arten der Heilung vor Augen führt. Da er nämlich wünschte, dass wir durch die Hirten auf den rechten Weg gebracht würden, machte er einigen von ihnen, wie ich meine, durch die Worte des Ezechiel Vorwürfe, weil sie seine Befehle nicht erfüllten.⁷⁸

Das Christentum ist nach Clemens' Ansicht der Philosophie insofern überlegen, als es den Schlüssel zu dieser Selbstbefreiung in der Parusie Christi besitze – so der Grundzug der Argumentation in seinem „Flicken“-Werk. Mit diesem verfolgt er zugleich das Grundanliegen, Christentum und pagane Philosophie aufeinander zu beziehen und insofern miteinander zu versöhnen.⁷⁹

Menschen zu führen ist aus der Sicht des Clemens eine umfassende, ganzheitliche Aufgabe, die in verschiedenen Bereichen sichtbar wird. So bezieht er im nächsten Absatz die Tätigkeit des Gesetzgebers reziprok auf Christus als einzigen, wahren guten Hirten – und er greift dabei ausdrücklich auf die Metapher zurück: „Wenn aber die Herde, von der der Herr in einem Bilde redet (Joh 10,16), nichts anderes ist als eine Menschenherde, so wird der nämliche sowohl guter Hirte als auch Gesetzgeber einer

⁷⁷ Clemens von Alexandria, *Stromata*, I c. 26, 169. – Dabei wird offensichtlich Bezug genommen auf *Stromata*, I 156, 3 bzw. Platon, *Politikos*, 266 C.

⁷⁸ Clemens von Alexandria, *Stromata*, II c. 15.

⁷⁹ Siehe im Zitat die Bezugnahme auf Platons *Politikon* mit dem christologischen Hirtenmotiv gemäß der einschlägigen Passage des Johannes-Evangeliums; Dietmar Wyrwa, *Die christliche Platonaneignung in den Stromata des Clemens von Alexandrien*, Berlin 1983.

einzigsten Herde der auf ihn hörenden Schafe sein, jener wirklich einzigartige Fürsorger, der das Verlorene mit Gesetz und Wort aufsucht und findet (Lk 15,4; 19,10; Mt 18,11), da ja das ‚Gesetz geistlich‘ (Röm 7,14) ist und zur Glückseligkeit führt. Denn was durch Heiligen Geist entstanden ist, das ist geistlich“ (Joh 3,6).⁸⁰ Im Leiten Jesu findet also jegliche Führung von Menschen ihre Grundlage wie auch ihr Vorbild. Jeder, der Menschen führt, sollte sich am pastoralen Vorbild Christi orientieren.

Ausdrücklich erläutert Clemens die Vorbildfunktion des Hirten für den König, indem er auf das Beispiel Mose verweist: „Da flieht er aus dem Lande und weidet Schafe, indem er durch die Hirtentätigkeit für sein Herrscheramt vorgebildet wurde. Denn eine Vorübung für die Tätigkeit eines Königs ist der Beruf eines Hirten für den, der einmal der Leiter der zahmsten Herde, der der Menschen, werden will, ebenso wie die Jagd eine Vorübung ist für den, der von der Natur dazu bestimmt ist, einmal Kriege zu führen. Von dort führt ihn Gott zu der Aufgabe, das Heer der Hebräer zu führen.“⁸¹ Interessanterweise war Moses gar kein König, und das wussten natürlich alle, die sich mit Clemens‘ Werk auseinandersetzten. Dies kann aber mit Blick auf die Metapher und ihren Gebrauch nur bedeuten, dass sie im Verständnis dieser Zeit gar nicht auf eine bestimmte Funktion – König, Priester, Gott, Gesetzgeber – zielte, sondern für sie eine grundsätzliche, gleichsam abstrakte Geltung, gleichsam als Modell für Leitung überhaupt, beansprucht wurde.

Wer Führungsaufgaben übernahm, war hierzu in besonderer Weise berufen: Ganz offensichtlich ist Clemens der paulinischen Unterscheidung von Leitenden und Gehorchenden verpflichtet, die er in der Metapher vom Körper fasst. Eine Leitungsfunktion zu übernehmen gründete also seines Erachtens letztlich auf Gottes Gnade und damit auf einer Berufung, und dieses galt universell für alle Arten der Sorge um eine Menschenherde. Ethik durch die Erziehung zur Tugend, die für den Platonismus zentral ist, wird hier aufgegriffen, um diese christliche Konzeption auch und gerade innerhalb einer paganen Bildungstradition vermitteln zu können:

1. Der Hirte sorgt jedenfalls auch für jedes einzelne seiner Schafe, und vor allem wird allen denen unmittelbare Fürsorge zuteil, die durch ihre Naturanlage hervorrangen und fähig sind, der großen Menge zu nützen. 2. Das sind aber die zu Führern und zu Erziehern Geeigneten, durch die die Wirkung der Vorsehung besonders deutlich zutage tritt, wenn Gott entweder durch Erziehung oder durch besondere Führung und Leitung den Menschen etwas Gutes tun will. 3. Er will dies aber zu jeder Zeit. Deshalb regt er die Geeigneten dazu an, in nützlicher Weise das auszuführen, was zur Tugend und zum Frieden und zu rechtschaffenem Handeln anleitet. 4. Alles Tugendhafte geht aber von der Tugend aus und führt auf die Tugend zurück, und es ist entweder dazu gegeben, dass man sittlich tüchtig wird, oder dazu, daß man, wenn man dies schon ist, die natürlichen Vorzüge gut verwendet; denn das Tugendhafte hilft mit sowohl bei dem Allgemeinen als auch bei den Einzelheiten.⁸²

80 Clemens von Alexandria, *Stromata*, I c. 26. Dem „Fürsorger“ entspricht im Griechischen der Begriff ὁ κηδεμών, *ho kēdemón*, was dem Begriffsfeld von „Besorger“, „Beschützer“ sowie „Fürsprecher“ zuzuordnen ist und insofern die Verantwortung des Hirten konkret fasst.

81 Clemens von Alexandria, *Stromata*, I c. 23.

82 Clemens von Alexandria, *Stromata*, VI c. 17.

Prägnant und im Stil paulinischer Diskurse fasst der Kirchenlehrer in einer Mahnrede an die Heiden, welcher Zweck hinter diesem Erziehungswerk steht: das Seelenheil zu retten oder diejenigen vor dem Jüngsten Gericht zur Rechenschaft zu ziehen, die sich – trotz ihrer Erziehung – gegen die Gebote des Glaubens gewandt haben. Den entsprechenden Weg weist Christus als Hirte, und er wird von Clemens daher gleichsam als Blaupause für alle anderen Leitungsrollen präsentiert: „Es ist aber Gott immer am Herzen gelegen, die Menschenherde zu retten. Deshalb sandte der gute Gott auch den guten Hirten. Indem aber der Logos die Wahrheit enthüllte, zeigte er den Menschen die Größe des Heiles, damit sie entweder, wenn sie Buße tun, gerettet oder, wenn sie nicht gehorchen, gerichtet würden. Dies ist die Predigt der Gerechtigkeit: für die Gehorsamen frohe Botschaft, für die Ungehorsamen Androhung des Gerichtes.“⁸³ Die hier aufscheinende, um es mit Foucault zu sagen, Diskursformation: Mahnen, um das Seelenheil zu sichern, sollte sich als grundlegend und nachhaltig für die Genese unserer Variante der Hirtenmetapher erweisen.

Fazit

Paulus und andere Autoren des Neuen Testaments hatten mit ihrem Wirken und ihren Texten Diskurse über das Leiten von Menschen und Organisieren von Gemeinden geführt. Dabei bedienten sie sich so gezielt wie variantenreich der Metaphern. Unter ihnen ragen in Bezug auf Bedeutung und Rezeption jene des Leibes Christi und des Hirten hervor, zumal sie in ihrem sozialen Entstehungskontext eng miteinander verflochten waren. Hier erwies sich die praktische Notwendigkeit als ursächlich, innerhalb von Gemeinden als sozialen Gebilden Streitigkeiten zu schlichten und Führungsaufgaben zu organisieren. Auf der Grundlage der paulinischen Theologie wurde es zur zentralen Aufgabe des Hirten als christliches Führungsmodell zu mahnen.

1.4 Leiten in der paganen Kultur der Spätantike – Von der Erziehung zur Bildung zur Erziehung zum Glauben

Die Hirtenmetapher kursierte in einem religiös disparaten kulturellen Umfeld christlicher und paganer Strömungen, das jedoch über einen gemeinsamen Nenner verfügte: eine hohe Wertschätzung für Bildung, insbesondere als Bestandteil von sozialen und politischen Ordnungsvorstellungen. Die dafür verantwortlichen historischen Traditionen reichten weit zurück. Schon der Aufstieg Griechenlands seit dem 6. und 5. Jahrhundert vor Christus war eng verbunden mit der Entfaltung grundlegender Fragen des Menschseins und des Kosmos sowie der Entwicklung von Methoden, wie sie vor allem die Philosophie des Sokrates, Platons und Aristoteles' zur Verfügung

⁸³ Clemens von Alexandria, *Protrepitokos*, c. 11.

gestellt hatte. Politik und Philosophie waren in der attischen Demokratie untrennbar miteinander verbunden, Denken und Handeln waren nicht allein Gegenstand weniger Gelehrter, sondern wurden vor allem in der Öffentlichkeit des Stadtstaates ausgeübt. Die Rhetorik wurde unter diesen Bedingungen zu einem Instrument ausgebildet, um gelehrtes Wissen zu produzieren und in die politische Praxis umzusetzen.

Der Stellenwert der Philosophie und insbesondere der Redekunst blieb auch erhalten, als sich die politischen Rahmenbedingungen im Verlauf der folgenden Jahrhunderte fundamental wandelten: Griechenland wurde durch Rom als Vormacht abgelöst, die griechische Demokratie wie die römische Republik mündeten in Monarchien. *Paideia* als Ausweis sozialer und politischer Vorrangstellung behauptete sich jedoch. Auch wenn es nicht mehr der machtpolitischen Realität der heraufziehenden Spätantike entsprach, insbesondere von Seiten des Princeps, blieb der Lebensentwurf des Philosophen, der nunmehr den Imperator beriet, als politisches Leitbild erhalten. Denn die Rhetorik verlieh dem autoritären System Glanz und schien die zunehmende Korruption des Dominats und seiner Netzwerkstrukturen zu verdecken. Umgekehrt kontrollierte und zügelte die autoritäre Staatsführung zugleich die an ihr haftende Kritik, indem öffentliche Reden in das kaiserliche Zeremoniell integriert wurden. So personifizierte der reine Philosoph, der mittlerweile sozial als Außenseiter galt, weiterhin das Ideal der freien Meinungsäußerung, indem er scheinbar frei und offen Ratschläge erteilen konnte – im Unterschied zu den Ministern und Ratgebern des Kaisers, die man vor allem für öffentliche Missstände verantwortlich machte. Zudem vertrat er inhaltlich mit Idealen wie Selbstdisziplin einen Kontrast zur politischen Praxis, die durch Gewalt oder mindestens einen autoritären Stil geprägt war.⁸⁴

Der Herrschaft der Ratsherren in den *civitates*, die die politische Geographie des späten römischen Imperiums besonders im Osten außerhalb der Hauptstadt Konstantinopel bestimmten, entsprach die rhetorische Praxis nach wie vor. *Paideia* als Leitbild verband hier unterschiedliche Gruppen in ihrem Selbstverständnis zu einer relativ einheitlichen, weil gebildeten sozialen Oberschicht, deren Angehörige trotz aller Grenzen, die zwischen zentralen Verwaltungsbeamten und regionalen Honoratioren bestanden, ein Elitebewusstsein teilten.⁸⁵

Dieses Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einer Elite teilten auch jene, die sich zum Christentum bekannten und durch ihre theologischen Werke zu „Kirchenvätern“ avancierten. In der Regel verfügten sie über eine entsprechende soziale Herkunft aus der Oberschicht und die damit verbundene Ausbildung. Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomus, aber auch Clemens von Alexandria sind einschlägige Beispiele. Wenn sie sich mit dem Leitungsproblem auseinandersetzen, nahmen sie an bestehenden Diskursen teil und gestalteten diese mit. Ihre Beiträge – geformt als Rede, Dialog oder Traktat – mit ihrer dialogischen oder mahnenden Grundstruktur waren also nicht allein den Traditionen der kanonischen Texte des Christentums, insbe-

⁸⁴ P. Brown 1995, 45 f., 60 und 86 ff.; Demandt ²2007, 298–303.

⁸⁵ P. Brown 1995, 56 und 98; Demandt ²2007, 451–467, 467–492.

sondere den Evangelien, den Paulus- oder den Pastoralbriefen geschuldet. Hier kommen vielmehr auch Kernbestandteile der paganen Bildung zum Tragen. Verantwortlich dafür war der banale, aber elementare Umstand, dass sich auch die Rhetorik religiöser Themen annahm, denn sie verfolgte wie die Religion den Zweck, ihre Adressaten zu überzeugen.⁸⁶

Insofern teilen sich beide Disziplinen – oder besser: Lebensentwürfe – methodisch ein gemeinsames Fundament. Sowohl die pagane Philosophie als auch die christliche Religion gehen von der Macht des Wortes aus. Denn Wörter transportieren Bedeutungen und bauen dabei Brücken zwischen den Menschen, die bis in deren Innerstes reichen. So wurde die Rhetorik entwickelt, um zu disziplinieren und das Selbst zu beherrschen, und zwar vor allem durch die Vermittlung von Tugenden.⁸⁷ Im Christentum wird das Wort sogar mit Gott gleichgesetzt, die Überlieferung des Wirkens Gottes, wie sie die Heiligen Schriften vorhalten, sind der Schlüssel zum Glauben. Nur wer diese kennt und versteht, dem offenbart sich Gott und der findet den Weg zur Erlösung. Praktisch wird der Gläubige ebenso wie der Rhetor in seinem Denken und Handeln geformt, eben erzogen, um sich selbst zu disziplinieren und zu beherrschen, und zwar durch die Tugenden. Deren Vermittlung weisen die Kirchenväter eine zentrale Rolle für den Glauben zu. Als Erben der paganen Philosophie greifen sie auch die antiken Vorbilder auf und adaptieren sie, indem sie sie mit christlichen Inhalten füllen. Dafür steht besonders das Werk des Augustinus, der systematisch und gezielt Platonismus und christliche Positionen aufeinander bezieht.⁸⁸

Christliche Religion und pagane Philosophie unterscheiden sich jedoch in ihren inhaltlichen Fundamenten. Jene beruht auf dem Willen Gottes, der sich in Jesu Wirken auf Erden offenbarte. Demgegenüber geht die pagane Ethik von der menschlichen Vernunft als Prinzip aus. Beide zielen wiederum auf die Herausbildung von Ethik. Die Philosophie setzt dafür die Rhetorik ein, welche die pagane Bildung vermittelt und insofern nicht nur Wissen weitergibt und neues produziert, sondern den Menschen als vernünftiges Wesen erzieht. Letzteres trifft prinzipiell auch auf den christlichen Glauben zu. Als Gottes Geschöpf hat der Mensch Anteil am Heil und ist fähig, Gottes Willen zu erkennen und umzusetzen. Der Weg zum Heil führt über den Glauben und ein gottgemäßes Leben, vermittelt durch die Erziehung in der Predigt.

Aufgrund zweier Traditionen war Erziehung daher für die Kirchenväter ein zentrales Anliegen, das sie entsprechend ausbauten. Indem sie die kanonisierte Überlieferung deuteten und auf die Probleme ihrer Gegenwart bezogen, wollten sie das Innerste der Menschen verändern. Die Fülle an unterschiedlichen Konzeptionen ist groß und kann hier gar nicht diskutiert werden. Relevant ist vielmehr, dass sich pagane Bildung und Rhetorik sowie die christliche Glaubensvermittlung auf einen gemeinsamen pädagogischen Ansatz bringen lassen: die Erziehung des Selbst, das ein Ge-

⁸⁶ Burke 1970.

⁸⁷ Grundlegend Burke 1970, 7–10; P. Brown 1995, 62ff.

⁸⁸ Lane Fox 1986; P. Brown ²2003, 84–92; Kyrtatas 1988; Cameron 2011.

wissen ausbildet und sich über diese Instanz reguliert und intrinsisch motiviert. Als erzieherische Instrumente sind in der Philosophie wie im Christentum Reden und Predigten geläufig. Deren formende, steuernde und kontrollierende Funktion ergibt sich aus ihrer jeweils mahnenden Grundstruktur. Oder anders herum formuliert: Weil sowohl pagane neuplatonische Rhetorik als auch die Kirchenväter zum Glauben erziehen wollten, sind ihre Produkte, die mündlichen wie die schriftlichen, vor allem als Mahnungen angelegt.⁸⁹ Die christliche Rezeption der Hirtenmetapher passte in diesen diskursiven Ansatz insofern sehr gut und erfuhr eine entsprechende Adaption: Denn der Hirte war fürsorglich, sah den Wert der Menschen als vernunftbegabte und zugleich autonome Geschöpfe Gottes, die er zur Entscheidungs- bzw. Gewissensfreiheit im Glauben anleiten sollte.

Predigten – und analog Reden – entfalten daher Macht über die Menschen, indem sie auf deren Gewissen einwirken. Johannes Chrysostomos etwa arbeitet das heraus und begründet auf dieser Basis die hohen Anforderungen an alle, die in der Kirche Leitungspositionen einnehmen.⁹⁰ Moral und Ethik gehen also mit der Ausübung von Macht einher, die der Priester, Bischof, König oder der Berater (als Redner) ausüben, wenn sie den Willen Gottes interpretieren oder philosophische Positionen erläutern und die Menschen auf diese Weise erziehen. Indem sie dabei mahnen, formen sie das Selbstverständnis und Handeln jedes Einzelnen. Im 4. Jahrhundert waren viele und vor allem die bedeutendsten Redner Bischöfe. Rhetorik in dieser Epoche wurde zunehmend vom Christentum und deren wichtigsten Vermittlern besetzt. Damit ging der Umstand einher, dass die politischen Schlüsselpositionen in den Provinzen des Römischen Reiches, sowohl in den urbanen als auch den agrarischen Regionen, an die Bischöfe übergingen.⁹¹

Die als Redner ausgebildeten Bischöfe übernahmen zunehmend öffentliche Aufgaben in der Verwaltung, fungierten als Schlichter in Streitigkeiten zwischen den Bürgern einer *civitas*, traten als Vermittler zwischen den Einwohnern und der Regional- oder der kaiserlichen Regierung auf und engagierten sich in sozialen Angelegenheiten wie der Armensorge und dem Schutz von Witwen und Waisen. Dabei machten sie ausgiebig von der paganen Tradition der Rhetorik Gebrauch, wie es für antike Funktionsträger gang und gäbe war, indem sie regelmäßig und öffentlich auf den Plätzen der Stadt Reden hielten. Dies mehrte wiederum ihr eigenes Ansehen.⁹² Als Inhaber von Führungsämtern gewannen Bischöfe im öffentlichen Leben sowie in der Erziehung gegenüber der Zeit des *Dominates* allmählich wieder an Bedeutung, zumal die Verwaltung und damit der Bedarf an gut ausgebildeten Funktionsträgern, wie sie die klassischen Rhetorikschulen immer hervorgebracht hatten, stetig wuchs. Rhetorik entwickelte sich insofern sowohl in den paganen als auch in den sich ausbreitenden

⁸⁹ Kyrtatas 1988, 379.

⁹⁰ Johannes Chrysostomos, *De sacerdotio*, II c. 2; Kyrtatas 1988, 381.

⁹¹ Averil Cameron 1991, 120 ff.; Dassmann 1994d.

⁹² Averil Cameron 1991, 135.

christlichen Lebensumfeldern zum Machtinstrument.⁹³ Sozial schlossen die Bischöfe, soweit sie nicht schon der Oberschicht angehörten, über die Rhetorik zu diesen Eliten auf.⁹⁴

Auch im Westen des Römischen Reiches lässt sich diese Entwicklung ablesen. Ein berühmtes Beispiel dafür ist Bischof Ambrosius von Mailand.⁹⁵ Er gilt als Vertreter beider Lebenswelten und versuchte in seinem Leben und Wirken, das Ideal paganer Intellektualität mit christlichen Vorstellungen zu einer spezifischen Form geistlich inspirierter Führung zu vereinen. Davon zeugt auch seine Schrift *De officiis ministrorum*, die sich in erster Linie an Priester richtete.⁹⁶ In der Tradition von Ciceros *De officiis* und der Mittleren Stoa unterscheidet Ambrosius ein *medium officium* und ein *perfectum officium*: Weil Gottes Gebote für jeden Christen Gültigkeit besitzen, fordern sie auch jeden Gläubigen grundsätzlich; darüber hinaus waren einige wenige zu einem „spiritual leadership“⁹⁷ prädestiniert, was konkret bedeutet, dass sie das damals hochgeschätzte Frömmigkeitsideal der Askese praktizierten und mit einem bedingungslosen Engagement für andere verbanden. Philosophisch transferiert Ambrosius damit ein stoisches Ideal in die Vorstellungen des *athleta Christi* und des *miles Christi* und kreiert dabei eine christliche *vita perfecta*. Der weise Philosoph wird durch die Rhetorik wiedererweckt und ist zugleich ein Heiliger, der sich von der Masse der Gläubigen abhebt.⁹⁸

Ambrosius' Anliegen ist es, eine herausgehobene Gruppe spiritueller Führer bzw. Heiliger zu konturieren. Demgegenüber bleibt das *medium officium* innerhalb der Schrift relativ uninteressant.⁹⁹ Innerhalb der Gesellschaft besteht für diese Spitzengruppe und insbesondere den Klerus einerseits die Notwendigkeit, den Kaiser zu unterstützen, weil das Imperium und das Glaubensbekenntnis von Nicaea durch die kaiserliche Regierung miteinander verflochten waren. Zugleich zeichnete sich das Christentum durch eine in der Transzendenz begründete ethische Verantwortung aus, so dass der Glaube gebieten konnte, gegenüber Missständen Kritik zu üben und Alternativen zu weisen.¹⁰⁰ Anders als noch in den ersten Generationen des Christentums identifizierten sich die Bischöfe zunehmend mit ihren Positionen an der Spitze, sie nahmen die Forderung an, welche der Glaube an den Erlöser Jesus Christus ihnen stellte, und überzeugten andere davon. Daher erhielten Reden wie Predigten sowohl

⁹³ Averil Cameron 1991, 140.

⁹⁴ Averil Cameron 1991, 152.

⁹⁵ Zu Ambrosius: Groß-Albenhausen 1999, bes. 134–143; Hartmut Leppin, Theodosius der Große, Darmstadt 2003, 135–167.

⁹⁶ Ambrosius von Mailand, *De officiis ministrorum*.

⁹⁷ Davidson, Einleitung, 86.

⁹⁸ Ambrosius, *De officiis ministrorum*, III c. 27, wo der Weise mit dem Gläubigen gleichgesetzt wird: *vir Christianus et iustus et sapiens*; Cox, 1983, 20–30.

⁹⁹ Davidson, Einleitung, 85f.

¹⁰⁰ Davidson, Einleitung, 92f.

aus christlichen als auch aus paganen Traditionen eine ausgeprägt moralische Ausrichtung.¹⁰¹

Leiten mit der Hirtenmetapher zu beschreiben lässt sich also vornehmlich aus christlichen Traditionen verstehen. Die Ausprägung des damit einhergehenden Diskurses zu lehren und zu mahnen finden sich jedoch nicht ausschließlich in der präsentierten Überlieferung der Glaubenszeugnisse. Analoge pädagogische Grundzüge stellte – wie gesehen – auch die antike Rhetorik bereit, die sich in der Spätantike einer neuen Beliebtheit erfreute.

1.5 Leiten in der Politik des Imperiums: Kaiser und Kult

Die wichtigste politische Leitungsfunktion der Antike nahm zweifellos der Kaiser wahr. Verstand er sich dabei als Hirte? Und wenn dem so wäre, mit welchen Konnotationen der Metapher? Teilten der Kaiser und seine Beamten in irgendeiner Weise den Diskurs über verantwortliches Leiten, wie ihn die frühchristlichen Autoren vorführten und die gebildeten Führungsgruppen praktizierten? Schließlich hatten sie eine gemeinsame Sozialisierung, weil sie in der Regel den gleichen höheren Schichten angehörten, und überdies pflegte der kaiserliche Hof mit den regionalen Eliten intensive Kontakte.

Antike Herrscherideologie: Kein Platz für Hirten?

Die religiöse Stellung des Kaisers hatte ihre historischen Wurzeln in republikanischer Zeit. Dort veränderten Caesar und Augustus das politische Gefüge massiv zu ihren Gunsten, das bis dahin durch ein Gleichgewicht von Senat und Magistraten einerseits sowie dem Volk andererseits getragen wurde. Nunmehr übernahm der *princeps* die Rolle von Senat und Magistrat, und in der Folgezeit bildete sich der Prinzipat zu einer Alleinherrschaft aus, die sich auch religiöse Elemente zu Eigen machte.¹⁰²

Dazu trugen zum einen die Eigenheiten der antiken Religiosität bei, die zwischen dem Bereich der Menschen und der Götter keine prinzipielle Grenze zog. Götter und Menschen waren in sehr ähnlicher Weise Teil des Kosmos und dessen Gesetzmäßigkeiten unterworfen. Daher waren die Götter überall im Alltagsleben präsent, bestimmten vieles, aber bei weitem nicht alles. In der Politik wurde die Ausübung von Macht jedoch bevorzugt mit einem Wirken der Götter in Verbindung gebracht. Aus dieser Perspektive galten seit dem Hellenismus menschliche Leistungen jeder Art als Ausweis von Charisma und damit des Göttlichen. Politisch betrachtet blieb menschliches Handeln in der griechischen wie in der römischen Antike in der Wahrnehmung

¹⁰¹ Liebeschuetz 1990, 177 ff.

¹⁰² Grundlegend noch immer: Alföldy 1970.

auch als autonome, persönliche Leistung bestehen: Die Taten und die Fortune eines Herrschers, Feldherrn oder Beraters, d. h. Ruhm, militärische Erfolge oder die Erfüllung von Tugenden wurden als profane Motive, philosophische Erkenntnisse oder humanitäre Leistungen durchaus gesehen und als solche anerkannt.¹⁰³

Nach dem Ende der Republik führte der römische Kaiser das Beispiel Caesars fort und nahm die Funktion des *Pontifex maximus*, also des obersten Wächters über den Kult, und die damit verbundene Stellung als Oberpriester an. Indem er den Kult als Praxis überwachte, war er aufgrund des engen Konnex von menschlicher Leistung und Gunst der Götter an erster Stelle für die *salus imperii* zuständig.¹⁰⁴ Das Amt des *Pontifex maximus* verlor jedoch seit der Christianisierung für den Kaiser zunehmend an Bedeutung und wurde wenige Generationen später von den Päpsten – erstmals von Leo I. – reklamiert und gilt seit Gregor I. als inoffizieller Papst-Titel (*summus pontifex*). Vor allem im 2. und 3. Jahrhundert erfuhren die – nach wie vor – heidnischen Kaiser eine zunehmende Sakralisierung, sie wurden jeweils als *deus praesens* betrachtet, gleichsam wie herkömmliche Götter auch. Ihnen wie anderen Göttern galten Kult-handlungen.¹⁰⁵

Dies änderte sich unter Diocletian, der die Götter in den „politischen Diskurs“ holte.¹⁰⁶ Er machte sein Wirken als Kaiser sowie das Wohlergehen des Staates voneinander unmittelbar abhängig. Philosophisch entwickelte sich zugleich ein harter Monotheismus, indem die einzelnen Götter entpersönlicht und zu einer einzigen, alle kosmischen Kräfte bzw. Macht umfassenden Gottheit, dem Sonnengott (*sol invictus*), zusammengefasst wurden. Nun machte man Gott für praktisch alles verantwortlich, was mit der Forderung nach einem strengen Kult und dessen genauer Beachtung sowie mit einem deutlichen Rückgang der Toleranz einherging, auch und gerade gegenüber dem Christentum. Macht verortete man weniger zwischen den Menschen als zwischen den Menschen und Gott.¹⁰⁷ Herrschaftstheologisch betrachtet bildete sich um den Kaiser ein Gottesgnadentum aus. Denn er verfügte über eine Ähnlichkeit mit Gott und insofern über übernatürliche, numinose Kräfte. Mimesis sowie herausragende Leistungen, Verdienste, Tugenden und Wohltaten wurden als Indizien für das Gottesgnadentum des Betreffenden gedeutet und machten den Kaiser sogar zum *θεός* (*deós*, griech. Gott). Umgekehrt verpflichtete ihn diese offensichtliche Erwählung, in einer Art rückkoppelnder Schlussfolgerung, für Gott zu handeln, was wiederum seine Mimesis konkret ausgestaltete.¹⁰⁸

103 Martin 1984; zuletzt Jörg Rüpke, *Von Jupiter zu Christus. Religionsgeschichte in römischer Zeit*, Darmstadt 2011; Walter Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart ²2011.

104 Martin 1984, 116 f.

105 Fears 1989, 1120–1127.

106 Martin 1984, 117; Fears 1989, 1127 f.

107 Martin 1984, 117, mit Verweis auf Simon R. F. Price, *Rituals and Power. The imperial cult in Asia minor*, Cambridge 1983, 241–243.

108 Fears 1989, 1127–1132; Erkens 2006a, 49–58; Leeb 1992, 124–126.

Das Verhältnis zwischen Kaiser bzw. Mensch und Gott in der Form eines Gottesgnadentums bildete den Schwerpunkt antiker Herrscherideologie. Die Beziehung des Kaisers zu seinen Untertanen spielte in der hellenistischen wie in der römischen Monarchie für das Verständnis seiner Rolle nur eine nachgeordnete Rolle. Sie ergab sich wie selbstverständlich aus seinen Leistungen und musste daher gemäß den zeitgenössischen kosmischen Deutungsmustern gar nicht eigens ausformuliert werden. Der Fokus auf die Göttlichkeit des Kaisers, wenn er diese durch seine Leistungen unter Beweis stellte, sicherte von selbst das Wohlergehen des Staates. Insofern erübrigte ein buchstäblich übermächtiger Alleinherrscher eine detaillierte funktionale Weltdeutung, weil sie sich schon in seiner Herrschaft personifiziert und damit verwirklicht hatte. Folgerichtig beriefen sich die Kaiser zunehmend auf Götter und suchten insofern eine göttliche Legitimation.

Die Hirtenmetapher bediente demgegenüber Vorstellungen von einem Beziehungsdreieck zwischen Gott bzw. den Göttern, dem Regenten und den Untertanen, für die das kaiserliche Gottesgnadentum keinen Raum ließ. Daher ist es wohl kaum ein Zufall, dass man in den Quellen aus dem Umfeld der hellenistischen und der römischen Kaiser nur vereinzelt Texte findet, in denen die Hirtenrolle überhaupt erwähnt wird.¹⁰⁹

Konstantin als „Bischof“

Daran änderte auch die Christianisierung so gut wie nichts.¹¹⁰ Zu Beginn des 4. Jahrhunderts wurde unter der Regierung Konstantins (306–337) die Herrscherideologie mit christlichen Elementen besetzt und heilsgeschichtlich ausgerichtet.¹¹¹ Konstantin wurde, auch wenn das nicht unumstritten war, eine herausgehobene, gleichsam göttliche Stellung eingeräumt, die in dieser Ausprägung mit den Grundlagen des Christentums eigentlich nicht zu vereinbaren war. Davon zeugen auch und gerade die Schriften des Bischofs und Kirchenvaters Eusebius (um 263 bis 339), vor allem seine *Vita des Kaisers* sowie eine aus Anlass des dreißigjährigen Regierungsjubiläums verfasste Rede.¹¹² Auf Münzen wurde der Kaiser als Gott dargestellt, in der heidnischen wie der christlichen Panegyrik wurde er ebenso vergöttlicht.¹¹³ Konstantin

109 Die wenigen Belege finden sich bei Hunger 1964, 100–102; Dvornik 1966, 597f, 616, 624, 677, 700.

110 Ausführlich und grundlegend: Dvornik 1966.

111 Zusammenfassend: Leeb 1992, 124–126; Bellen 1994; Girardet 2010.

112 Kolb 2001, 59 ff., 130 f.

113 Thomas Grünewald, *Constantinus Maximus Augustus. Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überlieferung* (Historia. Einzelschriften Heft 64), Stuttgart 1990, 173, sowie Charles E. V. Nixon u. Barbara Saylor Rodgers, In *Praise of Later Roman Emperors: the „Panegyrici Latini“*. Introduction, translation, and historical commentary with the Latin text of R. A. B. Mynors (The transformation of the classical heritage 21), Berkeley 1994; Mary Whitby (Hg.), *The propaganda of power. The role of panegyric in late antiquity* (Mnemosyne. Supplementum Bd. 183), Leiden 1998.

verstand sich in der Tradition seiner kaiserlichen Vorgänger als exklusiver Vermittler zwischen der göttlichen und der Sphäre der Menschen. Daher war er prädestiniert, den Willen Gottes auf Erden durchzusetzen. Dies beinhaltete auch, die in der Tetrarchie vorgesehene Rotation zu übergehen, Rivalen auszuschalten und politisch die alleinige Macht zu usurpieren. In seinem Verständnis praktizierte er damit eine Form von *pietas*.¹¹⁴

Die theologische Komponente der Regierung Konstantins, insbesondere sein Verhältnis zur Kirche, wie sie Eusebius in der *Vita* sowie der Tricennalienrede beschreibt, ist nach Ansicht der Forschung authentisch.¹¹⁵ Diese erstmals von einem christlichen Bischof konzipierte Rede ist formal ein klassischer Panegyrikos, wie er in der neuplatonisch geprägten politischen Kultur der Spätantike üblich war. Eusebius versah die Herrschertheologie hier jedoch mit christlichen Vorzeichen: Das irdische Römische Reich bildet das himmlische ab, und Konstantin ahmt Christi Herrschaft nach. Dem Kaiser fallen daher die Aufgaben zu, den Glauben zu lehren und zu übersetzen.¹¹⁶ In Eusebius' Präsentation übt Konstantin gleichsam ein Priestertum und ein Lehramt aus. Als seinen Stellvertreter schützt Christus den Kaiser und verhilft ihm zu Siegen. Christusmimesis und -vikariat, eine singuläre Stellung Konstantins innerhalb der Heilsgeschichte, Messianität, Siegestheologie sowie religiös-priesterliche Vollmachten kennzeichnen demnach in der Sicht des Bischofs Konstantins Regierung.¹¹⁷ Damit entspricht er offensichtlich dem Selbstverständnis des Kaisers, der beispielsweise seinen Sarkophag in die Mitte von zwölf Apostelfiguren innerhalb eines von ihm selbst errichteten Mausoleums in Konstantinopel platzieren ließ, das wiederum der Apostelkirche nachgebaut war. Ein ähnlicher Befund kann für Briefe, Erlasse und Münzen konstatiert werden. Auch wenn dieser nicht genauso eindeutig ausfällt, lässt er jedoch keinen gegenteiligen Schluss zu.¹¹⁸

In der *Vita* weist Eusebius dem Kaiser sogar zwei Mal die Bezeichnung „Bischof“ zu, wobei es sich in einem Fall angeblich um die Wortwahl des Kaisers selbst handelte: „Deshalb hat er auch einmal mit Recht bei einem Festmahl, als er die Bischöfe bewirtete, das Wort verlauten lassen, dass er also auch selbst ein *episcopus* sei. Ungefähr mit folgenden Worten, die unseren Ohren zuteil wurden, meint er zu ihnen: ‚Ihr aber seid Aufseher über diejenigen, die innerhalb der Kirche sind, ich aber bin wohl von Gott als Aufseher über diejenigen, die außerhalb sind, eingesetzt worden.‘ Entspre-

114 Bleckmann, Einleitung der *Vita Constantini*, 98f.

115 Kolb 2001, 68; Barnes 1981, 261–271. – Damit soll nicht in Frage gestellt werden, dass Eusebius' mit seiner spezifischen Darstellung des Kaisers eigene Positionen und Interessen innerhalb von innerkirchlichen Auseinandersetzungen bezieht bzw. vertritt.

116 Eusebius, *De vita Constantini*, X c. 4, IX c. 10. – Zur Lehrfunktion Konstantins: Bernd Isele, Moses oder Pharao? Die ersten christlichen Kaiser und das Argument der Bibel, in: Pecar u. Trampedach 2007, 103–118, 104–107.

117 Leeb 1992, 170f.; Kolb 2001, 68.

118 Brief Konstantins in der *Vita Constantini*, III c. 17, in dem der Kaiser die Einheitlichkeit des Glaubens als sein höchstes Ziel bezeichnet; Kolb 2001, 71.

chend der Rede dachte er und beaufsichtigte alle seine Untertanen und ermunterte sie, soweit es in seiner Macht stand, das gottesfürchtige Leben zu verfolgen.“¹¹⁹

Tatsächlich erstreckten sich die Autorität und die Regierung des Kaisers auch auf „diejenigen innerhalb der Kirche“, die Bischöfe selbst. So beschreibt Eusebius an anderer Stelle, dass Konstantin den Vorsitz von Synoden geführt und Entscheidungen aufgrund seiner Autorität „wie ein von Gott eingesetzter, allgemeiner Bischof“ gefällt habe.¹²⁰ Seine bischofsgleiche Würde reichte also über einen Sprengel hinaus, und wenn seiner Autorität Widerstand entgegengesetzt wurde, sanktionierte er dies mit Gunstentzug. Umgekehrt bedeutete diese Praxis aber auch politisch, dass die Bischöfe ihm gleiche Kompetenzen und sogar eine Vorrangstellung einräumten, sei es, weil die kaiserliche Autorität ein fester Bestandteil ihrer Kultur war, sei es, weil die Bischöfe oder einige von ihnen sich davon Unterstützung für die eigene Position erhofften.

Nach Einschätzung der Forschung hat dieser Vorrang des Kaisers oder zugespitzt: die Herrschaft des Kaisers über die Kirche innerhalb der Kirchengeschichte in dieser Kombination keine Vorbilder. Er überschritt also das herkömmliche Aufgabengebiet des *princeps*, was seiner Regierung den sperrigen Terminus des Caesaropapismus eingetragen hat.¹²¹ Die Bischofsbezeichnung für Konstantin wird also als „sakrale Vollmacht“¹²² verstanden, die Christen und Heiden im Imperium als Einheit von Staat und Kirche vereinigte. Begründet lag sie in Konstantins christianisierter Herrscherideologie, der gemäß der Kaiser Christus verkörperte, was auch und gerade hieß, den Willen der Götter umzusetzen, für den rechten und einheitlichen Kult innerhalb einer Religion zu sorgen und entsprechende Gesetze, Beschlüsse und Willensäußerungen hervorzubringen. In seiner Regierung führte der Kaiser den Willen Gottes aus, so wie Christus Ursprung des Gesetzes bzw. Wortes Gottes ist. Für diesen ging damit ein außerordentlicher Rang bzw. eine alle, auch die Bischöfe überragende Autorität einher. Dabei wurde das Christentum mit seinem entstehenden Kirchenrecht in das geltende Römische Recht hinein genommen und entsprechend geprägt. Gegenüber der Kirche erhielt so der kaiserliche Wille umgekehrt einen gleichsam sakralen Status; kaiserlicher Wille und göttliches Gesetz – was immer das substantiell auch sei, es wird in den zeitgenössischen Quellen bewusst diffus gehalten – sie fielen vielfach politisch wie selbstverständlich zusammen.¹²³

Diese gängige herrschaftstheologische Einschätzung der viel zitierten Passagen aus der Vita Konstantins ist nicht unwidersprochen geblieben. So wird für die spätantiken Kaiser grundsätzlich in Rechnung gestellt – und dies gilt ebenfalls als *communis opinio* –, dass Konstantin und seine Vorgänger für die Ausübung kultischer und

119 Eusebius, *De vita Constantini*, IV c. 24, 434; siehe auch den Anfang des vorangegangenen Kapitels, an das angeschlossen wird: „Auf diese Weise nun versah er seinen heiligen Dienst für seinen Gott.“ (IV c. 23, 434).

120 Eusebius, *De vita Constantini*, I c. 44, 205.

121 Exemplarisch: Demandt ²2007, 93; Dagron 2003, 131.

122 Leeb 1992, 148.

123 Leeb 1992, 143–149.

dann kirchlicher Funktionen kein weiteres, spezifisches Amt benötigten, weil diese bereits in ihrer monarchischen Position inbegriffen waren.¹²⁴ Auch Christus hatte ja kein Amt, sondern eine aufgrund seines Charismas herausgehobene Würde, und genau dort schließt Eusebius sein Konstantin-Bild an. Dieses Verständnis Christus nachzufolgen bringt für den Kaiser die Aufgabe mit sich, die Menschen zum Glauben zu führen, konkret Gott zu erkennen und fromm zu sein, und insofern wirkte er als *κοινὸς ἐπίσκοπος* (*koinos episcopus*, griech. gemeinschaftlicher Bischof).¹²⁵

Wenn Eusebius Konstantin den Titel „Bischof“ also mehrfach und ausdrücklich zubilligt, dies noch dazu als bezeugte Selbstsicht des Kaisers darstellt, handelt es sich um Vergleiche, mit denen der Gelehrte seinen Brüdern die Stellung des Kaisers vermittelte, indem er sie in kirchliche Funktionsstellen übersetzt. „Die christianisierte, in ihren Grundzügen aber in der paganen Kaiserideologie geprägte Auffassung vom Kaiser als besonderem, auserwähltem Wesen mit göttlicher Mission hatte sich in der dreißigjährigen Regierungszeit Konstantins so verfestigt, dass Eusebius notwendig bei seiner Darstellung Konstantins von ihr ausgehen musste. ... Die *Vita Constantini* stellt ... einen Versuch dar, zeitgenössische Kaiserideologie mit dem eigenen theologischen Denken zu verbinden.“¹²⁶

Allerdings rief Konstantin mit seiner Art zu regieren auch massiven Widerstand hervor, gerade unter den Bischöfen, insbesondere jenen, die andere Leitungskonzepte vertraten: Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomos.¹²⁷ Mit der *Vita Constantini* begründete Eusebius daher vielleicht doch keinen Caesaropapismus, sondern er verarbeitete die Erfahrung der dreißigjährigen, einzigartigen Regierung Konstantins, die auch er für unwiederholbar und als den Anfang vom Ende der Zeiten deutete, weil sich hier seiner Ansicht nach bereits Gottes Herrschaft auf Erden gezeigt hatte.¹²⁸ Wenn dabei die Frömmigkeit des Kaisers als zentrale Tugend herausgestellt wurde, so dass sie das „Leitmotiv“ des Werkes bildet, gestaltete Eusebius zugleich ein Exemplum eines christlichen Kaisers, das sich vielleicht auch an dessen Söhne richtete.¹²⁹

Es versteht sich von selbst, dass im Rahmen dieser Untersuchung, noch dazu auf wenigen Seiten, die kaiserliche Herrscherideologie und insbesondere jene Konstantins kaum angemessen gewürdigt werden kann. Wir haben uns trotzdem auf dieses schwierige Terrain gewagt, weil die Frage nach dem Verbleib des Hirten am Kaiserhof grundsätzlich naheliegt und sinnvoll ist. Die Suche konzentrierte sich auch deshalb

124 Bleckmann, Einleitung der *Vita Constantini*, 100.

125 Girardet 2009, 301f.; ders. 2010, 147–149; Dagron 2003, 127–135; vgl. auch Eusebius, *De vita Constantini*, IV c. 45 und 55, sowie Konstantins *Oratio ad sanctorum coetum*, S. 149 ff., wo er nach dem Vorbild Christi als Lehrer wirke; Girardet 2010, 108–123.

126 Bleckmann, Einleitung der *Vita Constantini*, 101.

127 Kolb 2001, 130 f.

128 Bleckmann, Einleitung der *Vita Constantini*, 106. – Anders wiederum Groß-Albenhausen 1999, 15, stellvertretend für andere, die mit Bezug auf Konstantins Handeln in Nicaea 325 von einer nachträglichen Glättung ausgeht, um dieses „verträglich“ zu vermitteln.

129 Leeb 1992, 175 f., Zitat 172.

auf Eusebius, weil er mit Konstantins zweifacher Bischofsbezeichnung einschlägig ist. Das Ergebnis war – absehbar – ernüchternd: Der Hirte besaß zu dieser Zeit für die Vorstellungen vom christlichen Kaiser keine nennenswerte Relevanz. Der Kaiser blieb weitgehend auf seine bisherige Rolle festgelegt und konnte und wollte daher den Hirten nicht mehr übernehmen.

Dessen spezifischen sakralen Rang akzeptierten auch die Christen und ihre Gelehrten im Großen und Ganzen; ihr unter den gesellschaftspolitischen Bedingungen der Spätantike geprägter Denkstil stellte keine Assoziation mit pastoralen Leitungsdiskursen her. Insgesamt war man zu diesem Zeitpunkt überdies auf die Toleranz von Seiten des Staates praktisch nicht vorbereitet, so dass man sich über das Verhältnis zu den Kaisern so gut wie keine Gedanken gemacht hatte. Denn anders herum betrachtet war auch das Christentum durch die religiösen Grundvorstellungen der Antike geprägt, so dass man mit dem Kaiser in der Funktion des *Pontifex maximus*, also in einer priesterlichen Stellung, vertraut war.¹³⁰ Das Gottesgnadentum als kulturübergreifender Gemeinplatz der spätantiken Gedankenwelt war in den Köpfen der Christen tief verankert. Nicht zuletzt hatte ihnen das Paulus im Römerbrief (Kapitel 13) bestätigt.¹³¹ Der Gedanke an einen imperialen Hirten lag daher fern.

Kaiser und Bischöfe auf Synoden

Allerdings erscheint eine generelle, die gesamte Spätantike sowie das Imperium als Ganzes zutreffend beschreibende Aussage schwierig, weil die Perspektive der Regierung Konstantins sowie der byzantinischen Kirchen die Forschungs- wie Quellenlage dominiert. Zudem waren Situation, Rang und Interessen der einzelnen Kirchen und ihrer Bischöfe durchaus heterogen. Daher lässt sich die Wirklichkeit des jeweiligen Verhältnisses zum Kaiser eigentlich nur aus der Präsentation vieler Einzelfälle differenziert beschreiben, was sich in unserem Kontext wiederum auch verbietet. Daher seien lediglich die folgenden Entwicklungen skizziert, weil sie für die weitere Genese der Hirtenmetapher relevant gewesen sein könnten.

Schon im Verlauf des späten 4. Jahrhunderts sind signifikante Veränderungen im Verhältnis zwischen dem Kaiser und den Bischöfen zu beobachten. Die Buße des Theodosius im Jahr 390 machte deutlich, dass auch und gerade der Kaiser der einen Wahrheit und deren Auslegung durch die Bischöfe untergeordnet war. Während Konstantin als irdisches Pendant zu Christus auftrat, wurde Theodosius mit David verglichen – jedoch in dessen Eigenschaft als Sünder, nicht als Hirte. Entsprechend wurden etwa die Leichenreden nicht mehr in der Tradition des antiken Herrscherlobes gehalten, sondern der Kaiser als Geschöpf Gottes und als Mensch in seiner Sünd-

¹³⁰ Girardet 1975, 2.

¹³¹ Demandt ²2007, 223. – Mit Blick auf die Dogmatik: Affeldt 1969.

haftigkeit dargestellt.¹³² Demut erweiterte nun den Kanon kaiserlicher Tugenden und machte ihn zum *Imperator christianissimus*.¹³³ Im Verlauf der Spätantike erlitten die Kaiser insgesamt – nicht zuletzt aufgrund der wachsenden Autorität der Bischöfe – erhebliche Verluste an der sakralen Substanz ihrer Herrschaft, was auch ihren politischen Gestaltungsspielraum einschränkte.¹³⁴

Trotzdem blieb man innerhalb der kirchlichen Strukturen auf den Kaiser angewiesen, vor allem im Hinblick auf die Formen der Entscheidungsfindung. Denn im 4. Jahrhundert löste das Ringen um die Grundpositionen des Glaubens schwerwiegende Konflikte aus. Sie wurden in erster Linie von den Bischöfen geführt, deren zentrale Aufgabe die Ausbreitung des Glaubens war. Weil es noch keine Lehrsätze und Regeln gab, brauchte man nach wie vor eine übergeordnete Autorität, um sich gegenüber anderen Glaubens- und Amtsbrüdern durchzusetzen.¹³⁵ Bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts hatte sich noch keine Regel über *Procedere*, Geltung und Gegenstandsbereich von Synoden verbindlich herausgebildet. Gleichwohl mussten Glaubensfragen und Disziplinprobleme gelöst werden. Die Einheit der Kirche als solche stand zu dieser Zeit immerhin nicht (mehr) im Zentrum, weil das Wirken des Heiligen Geistes als selbstverständliches, Einheit stiftendes Moment respektiert wurde. Für die Ausbildung von Entscheidungsstrukturen war dieser Umstand nicht vorteilhaft, denn in der Konsequenz wurde nicht zwischen (regionaler) Synode und (reichsweitem) Konzil unterschieden – beider Beschlüsse waren ja gleichermaßen inspiriert – und galten selbstverständlich für die gesamte Kirche. Entscheidungen wurden daher möglichst weit und mindestens an die wichtigsten Bischofssitze verschickt.¹³⁶

Diese Praxis lief jedoch meist ins Leere, denn die Akzeptanz eines synodalen *Procederes* endete an den Grenzen der Patriarchate. Die Haltung der Kirchen und Bischöfe gegenüber dem Kaiser war daher auch meist davon abhängig, ob man als Partei in einem Streit, in dem man diesen zu Hilfe gerufen hatte, unterlag oder nicht. Hier machte sich oft sehr deutlich bemerkbar, wie unterschiedlich die Erwartungen und Interessen jeweils waren. Inhaltlich zeichneten sich dramatische Konsequenzen ab, bedeutete dies doch, dass dogmatische Probleme, die immer mehr in den Vordergrund traten, durch den Zufall der Zusammensetzung einer Synode entschieden wurden. Zugleich knüpfte man an theologische Positionen oft auch Personalentscheidungen, so dass inhaltliche Streitigkeiten unmittelbar zu Schismen führten.¹³⁷ In den Auseinandersetzungen um die Lehre des Presbyters Arius bürgerte es sich ein, dass sich auf einer Synode stets nur die Bischöfe einer Partei versammelten, so dass

132 Kolb 2001, 136f., dort auch sein Resümee: „Ambrosius ... hat das Kaisertum endgültig am Christentum und an der Kirche festgenagelt. In der christlichen Theokratie des Ambrosius ist der Kaiser auf kirchliche Vermittlung zum Göttlichen angewiesen.“ (137).

133 Bellen 1994; Bowersock 1986, 305–307.

134 Barceló 2013, 111–128.

135 Groß-Albenhausen 1999, 11f., 16.

136 Brennecke 1989, 36f.; Girardet 2010.

137 Brennecke 1989, 37–40.

erst gar keine Diskussion stattfand. Als Beschluss folgte die Verurteilung der Abwesenden, die anderer Meinung waren. Damit zerbrach im Osten de facto die Einheit der Kirche.¹³⁸

Verbindliche Entscheidungen waren daher nur durch die Unterstützung des Kaisers zu erzielen. Wegweisend war der Streit um die Absetzung des Bischofs Caecilian von Karthago im Jahr 312. Konstantin griff ein, weil dieser von der Regierung finanziell entschädigt werden sollte, was sein von den Donatisten eingesetzter Nachfolger Maiorinus nicht akzeptieren wollte. Konstantin beauftragte nun kein weltliches Gericht, sondern den Bischof von Rom. Dieser berief 313 eine Synode von fünfzehn Bischöfen ein – allerdings nicht um nicht die finanzielle Entschädigung zu regeln, sondern um das ganze Verfahren neu aufzurollen. Im Verlauf der Verhandlungen wurde die Entscheidung der afrikanischen Synode, die Caecilian abgesetzt hatte, verworfen und dieser wieder eingesetzt. Die Bischöfe in Rom agierten dabei einerseits als Synodalteilnehmer, andererseits aber als *consilarii* des Kaisers, der die Fragestellung – eben die Einsetzung des Caecilian – vorgegeben hatte. Wegen der kaiserlichen Mitwirkung galt dieses Forum als Reichssynode. Denn sie wies die dafür notwendigen Merkmale auf: Der Kaiser berief sie ein, gab Zeit, Ort und Gegenstand vor, finanzierte die Anreise der Bischöfe; die Beratungen erfolgten nach synodalen Gepflogenheiten; der Kaiser beendete die Synode und setzte die Beschlüsse um.¹³⁹

Nur wenig später berief Konstantin die Reichssynoden von Rom 313, Arles 314, Nicaea 325 und Tyrus 335. Dieses Vorgehen fand bei Zeitgenossen Zustimmung, als sei es selbstverständlich. Der Kaiser wirkte als *iudex*, während die Bischöfe als seine *consilarii* auftraten: Kaiser- und Bischofsgericht bzw. Synode fielen zusammen, so wie der Kaiser dort als *episcopus episcoporum* handelte.¹⁴⁰ Er selbst war zwar noch gar kein Christ, handelte insofern als *Pontifex maximus*, weil dessen Aufgabe eben die Aufsicht über den Kult bedeutete, der durch den konkreten Konflikt – den Streit über Arius' Lehren – gegeben war. Die Bedrohung für die Einheit des Glaubens war aus kaiserlicher Sicht eine Bedrohung der Ausübung des Kultes und stellte somit eine Gefahr für die *salus imperii* dar. Der *Pontifex maximus* hatte ursprünglich die Aufsicht über ein solches Verfahren, während die anderen *pontifices* als seine Berater ein *consilium* fällten, und genau dies passierte auf den Synoden, indem die Bischöfe an deren Stelle treten. Nach drei Jahrhunderten christlicher Geschichte galt also auch und gerade den Bischöfen – aus gleichsam kirchenrechtlichen Gründen – die Verbindung der Kaiserwürde mit priesterlichen Funktionen als selbstverständlich. Anders als ihnen ging es dem Kaiser jedoch nicht um die Frage der Häresie, sondern um die äußere Einheit. Ihm fehlte das Verständnis dafür, dass der Streit um eine kleine Textstelle eine Bedrohung darstellte. Trotzdem oder gerade deshalb blieben die Ostkirchen gespalten, und dies verlangte vom Kaiser ein Eingreifen, so dass er 325 das Konzil von Nicaea

¹³⁸ Brennecke 1989, 41–43; Martin 2010, 47–51.

¹³⁹ Brennecke 1989, 45–47; Martin 2010, 45–47.

¹⁴⁰ Girardet 2009, 302f., mit Bezug auf ders. 1975. *Episcopus episcoporum* wird von Tertullian und wohl auch von anderen Christen automatisch mit *Pontifex maximus* gleichgesetzt (Girardet 2009, 298).

einberief. Auch dort ging es ihm um die Einheit, nicht um inhaltliche Fragen. Er setzte maßgeblich den Beschluss durch, den Heiligen Geist als Stifter von Einheit zu betrachten.¹⁴¹ Den Kaiser als *praedicator* anzusehen, wie es Eusebius in der Tricennalienrede formuliert hatte¹⁴², blieb in der Folge für die Bischöfe des Ostens wie des Westens bis ins 5. Jahrhundert hinein selbstverständlich.¹⁴³

Fazit

Im Osten des spätantiken Imperiums wurden unterschiedliche Traditionen zu einem gemeinsamen politischen Diskurs von Kaiser und Bischöfen auf den Synoden verbunden. Sie etablierten für den Monarchen eine Leitungsverantwortung innerhalb der Kirche, die vornehmlich auf seinem paganen Vorrang bzw. seiner Autorität als hellenistisch-römischer Alleinherrscher beruhte. Das Verhältnis beider erscheint nicht ohne weiteres einschätzbar. Zweifelsfrei wurde dem Kaiser ein Vorrang eingeräumt, er und die Bischöfe agierten zugleich aber auch als *fratres*. Das bedeutete ganz konkret, dass sie den Kaiser berieten und dabei belehrten, damit er seiner bischöflichen Lehraufgabe auch gerecht wurde und sich nach Gottes Wort richtete – ihre Fachkompetenz war somit eine andere, weil theologisch und damit einschlägig höherwertig. Ob die Bischöfe dabei lediglich als vom Kaiser abhängige Mandatsträger zu bewerten sind, erscheint aber fragwürdig, zumal sie ihrerseits eine andere Sicht auf ihre Funktion hatten. So verglich der Bischof Lucifer von Calaris, der sich wegen der Verurteilung des Bischofs Athanasius mit einer eigenen Schrift gegen Konstantius II., den Sohn Konstantins, wandte und deswegen verbannt wurde, den Kaiser mit dem König Josaphat. Dieser habe sich mit Mahnungen an die Priester gewandt, damit sie gerecht über das Volk Gottes urteilten. Lucifer mahnte nun selbst den Kaiser, was heißt, dass ihm aufgrund seiner herausragenden Stellung zwar eine lehrende und mahnende Funktion zukomme, er selbst aber auch der Mahnung bedurfte.¹⁴⁴

Vorstellungen von der Gottesähnlichkeit oder Gottesgleichheit des Monarchen, die in der hellenistisch-paganen Kultur verwurzelt waren, lebten also auch in der Spätantike fort und wurden mit christlichen Deutungen von weltlicher Herrschaft verwoben. Sie waren vor allem im Osten des Imperiums ausgeprägt und bestimmten dort den Rang und das Selbstverständnis des Kaisers bis zum Ende des Byzantinischen Reiches im 15. Jahrhundert. Fassbar sind sie in den Kompetenzen und Funktionen des Basileus in der Kirche. Sie gründeten aus paganer wie aus christlicher Perspektive auf der

¹⁴¹ Brennecke 1989, 50–53.

¹⁴² Eusebius, Tricennalienrede, c. 10 und 5.

¹⁴³ Siehe das Konzil von Chalcedon 451; Davidson, Einleitung zu Ambrosius, *De officiis ministrorum*, 96 ff.

¹⁴⁴ 2 Chron 19,4–11, wo der König in Jerusalem Leviten und Priester als Richter in religiösen und herausragende Persönlichkeiten als Richter in weltlichen Angelegenheiten einsetzt; Girardet 2009, 320 f., Zitat 321.

Notwendigkeit, den Kult und die Orthodoxie zu wahren oder zumindest für ihren Schutz zu sorgen. Ein Gesamturteil fällt jedoch schwer, noch dazu in der hier gebotenen Kürze. Denn die Kirchen im Osten des Imperiums lassen sich kaum auf einen Nenner bringen, zumal deren Bischöfe oft eigene Ziele verfolgten. Die Gestaltung ihres Verhältnisses zum Kaiser wurde damit nicht einfacher, und das gilt erst recht auf der Ebene eines Sprengels oder Patriarchats.

Wissenssoziologisch betrachtet, und zwar ganz konkret auf der Handlungsebene, gab es zwischen beiden Gruppen größere Übereinstimmungen. Die von den Bischöfen als Führungspersonen zu leistenden Hirtenaufgaben zu lehren und zu mahnen trafen auf analoge pagane Vorstellungen zur Erziehung, so dass diese Elemente christlichen Leitens dort relativ problemlos integriert wurden. Auch die Verschmelzung von kaiserlicher und bischöflicher Gerichtsbarkeit lässt sich in diesem Zusammenhang als Indikator für ein religionsübergreifendes Führungsverhalten deuten. Oberflächlich spielte die Hirtenmetapher dabei nur eine sehr untergeordnete Rolle, so dass die skizzierten synodalen Verfahren und politischen Entscheidungsstrukturen vielleicht weniger von pastoraler Führung denn situationsabhängigem Ringen zwischen bischöflicher und kaiserlicher Autorität zeugen. Allerdings wird uns die Kombination von Hirtendienst und Synodalarbeit im weiteren Verlauf der Geschichte der Metapher wieder begegnen.

Im Westen waren die geographischen, politischen und theologischen Rahmenbedingungen andere. Die kaiserliche Macht war hier seit dem Beginn der Spätantike deutlich schwächer ausgeprägt, bis die westlichen Kaiser im 5. Jahrhundert ganz von der politischen Bühne verschwanden. In deren Rolle schlüpfen zum Teil die Bischöfe von Rom, die Aufgaben und Rangvorstellungen des Imperiums in den Aufbau einer päpstlichen Vorrangstellung einbrachten. Zudem wirkten die Kaiser im Westen nie so frühzeitig und weitreichend in die Christianisierung hinein, wie dies im Osten seit der Regierung Konstantins möglich war. Daher gab es im Westen vor allem seitens der Bischöfe von Rom eine gewisse Distanz oder sogar Widerstand gegenüber der kaiserlichen Gewalt, wie es etwa von Ambrosius von Mailand vorgemacht hatte. Hier eröffnete sich mehr geistig-spiritueller sowie politischer Handlungsspielraum, den Päpste wie Leo I. oder Gregor I. später nutzen sollten.

2 Die Hirtenmetapher als Leitungskonzept

2.1 Die Schöpfer des Hirten, der mahnt und leitet: Gregor von Nazianz und Gregor der Große

Die Metapher des mahnenden Hirten, die im Neuen Testament verdichtet und von Paulus durch sein Leben und Wirken mit einem Mahndiskurs versehen wurde, entfaltete nach wenigen Generationen im Alltag der christlichen Gemeinden, bei deren Leitung, in der Liturgie der Bischofsweihe oder innerhalb der sich herausbildenden Dogmatik eine spürbare Präsenz. Sie passte wie das Christentum insgesamt in ein soziokulturelles Milieu, das von Bildung und der mit ihr einhergehenden Affinität zur paganen Philosophie geprägt war. Darüber hinaus besaß sie aber wohl kaum Gestaltungskraft im Denken und Handeln der spätantiken Menschen, insbesondere ihrer tatsächlichen und potenziellen Führungspersonen. Und für uns, fast zwei Jahrtausende später, wäre sie ausschließlich aufgrund der bislang ausgebreiteten Befunde vermutlich gar nicht mehr sichtbar gewesen, bleiben doch hier *texts and identities* zu wenig signifikant.

Diese erhielt der mahnende Hirte erst durch zwei der bedeutendsten Kirchenlehrer, Gregor von Nazianz (um 329–390) und Papst Gregor der Große (590–604). Man könnte die Beiträge beider für die Gestaltung der Metapher interpretatorisch als arbeitsteilig deuten: Der Grieche verlieh den vorhandenen Wissensbeständen, die in das Umfeld der Metapher gehörten, seien es dogmatische, diskursive oder alltags- und erfahrungstaugliche, klare Strukturen und diskrete Inhalte. Der Römer gab ihnen mit der *Regula Pastoralis* ein rezeptionsfähiges Format und sorgte so gründlich wie gezielt dafür, dass mit und durch diesen Text entsprechende Diskurse geführt wurden.

Beide Männer sahen sich mit dem gleichen Problem konfrontiert, Menschen zu leiten. Doch zwischen ihnen und ihren jeweiligen Hirtenvariationen liegen unterschiedliche Lebenszusammenhänge und Kulturen, Charaktere und, last but not least, zwei Jahrhunderte. Sie haben sich mit derselben Metapher auseinandergesetzt, doch der Diskurs, den sie daran knüpften, war ein jeweils anderer. Dem sollen die folgenden Ausführungen Rechnung tragen: Die Metapher wird in ihrer inhaltlichen Substanz nach systematischen Kriterien präsentiert. Von den Texten wird die *Regula Pastoralis* als Ausgangsbasis gewählt, weil ihr Format für die Rezeption der Metapher von ausschlaggebender Bedeutung war. Die jeweils zugrunde liegenden, kompatiblen Positionen Gregors von Nazianz werden entsprechend zugeordnet, um unterschiedliche Akzente und Gestaltungsmerkmale der Texte als Träger des Diskurses zu erläutern. Auch der mahnende Hirte Gregors von Nazianz und Gregors von Rom ist ein Produkt ihrer sozialen und letztlich biographischen Umwelten, die seine Diskursformationen bestimmten. Daher seien in aller Kürze die dafür notwendigen Skizzen aus dem Leben beider Männer vorausgeschickt.

Ein Hirte auf der „Flucht“: Gregor von Nazianz

Die erste und wohl bedeutendste Auseinandersetzung mit dem Problem der Führung von Menschen in der Geschichte des frühen Christentums legte Gregor von Nazianz mit einer Rede vor, die als zweite seines Gesamtwerkes gezählt wird.¹ Den Anlass für die Abfassung dieses Textes lieferte eine persönliche Krisensituation des jungen Gelehrten und Rhetoriklehrers. Gregor, der aus der Familie eines reichen Grundbesitzers stammte und dessen Vater gleichzeitig Bischof von Nazianz war, hatte die beste Erziehung genossen und lange in Caesarea, der Hauptstadt der Provinz Kappadokien, im palästinensischen Caesarea, in Alexandria sowie in Athen studiert und gearbeitet. Nach seiner Rückkehr wurde er von seinem gleichnamigen Vater gegen seinen Willen um 361/62 zum Priester geweiht. Der Sohn floh zunächst, um sich dem Amt zu entziehen, kehrte aber nach kurzer Zeit zurück und hielt Ostern 362 die erste seiner zahlreichen Reden, in der er sich mit seiner Flucht auseinandersetzte. Im Anschluss kehrte Gregor dem priesterlichen Alltag erneut den Rücken und meditierte in der Einöde von Annesi mit dort lebenden Mönchen.

Aus dieser Phase ist die später so genannte *Oratio 2* als Traktat hervorgegangen, die aber in dieser Form wohl nie vorgetragen worden ist. Der Text ist als Rede aufgebaut und entspricht insofern den gelehrten Gepflogenheiten wissenschaftlichen Arbeitens in dieser Zeit, rhetorisch zu analysieren und Ergebnisse zu präsentieren. Die Intention, die Gregor dabei verfolgte, ist offensichtlich: Er war als Persönlichkeit an den Forderungen gescheitert, die seine – unfreiwilligen – Berufungen mit sich brachten. Seine Flucht aus der Verantwortung machte ihm als Gelehrten, Gläubigen und Menschen zu schaffen, und er musste sie vielleicht auch gegenüber seinem unmittelbaren sozialen Umfeld rechtfertigen.

Das Problem, das er als erster als solches formuliert, systematisch entfaltet und analysiert, war ein grundlegendes, das über die persönlichen Belange Gregors hinausging, nämlich Menschen zu leiten. Es war im 4. Jahrhundert virulent, das nicht zuletzt von tief greifenden Veränderungen in den Köpfen wohl aller Menschen geprägt war, die mit den strukturellen Umwälzungen im Römischen Reich einhergingen. Zudem belasteten Konflikte über elementare Glaubenswahrheiten das Alltagsleben vieler Christen und damit das soziale Gefüge ihrer Gemeinden. Sie besaßen – und das war für die Zeitgenossen deutlich spürbar – das Potenzial, das Projekt der Christianisierung insgesamt zu gefährden. Auch Gregor war sich der Problematik bewusst, noch dazu als

¹ Gregor von Nazianz, *Oratio 2*. – Auch in anderen Reden beschäftigt er sich mit den Herausforderungen des kirchlichen Dienstes: *Orationes* 9–12 über seine eigene Amtsführung, die Reden über seinen Vater (18, 24, 21, 43), *Oratio* 6, 22 und 23 über den Frieden, die für eine pastorale Leitung argumentieren, die die Einheit wiederherstellt, *Oratio* 42 über seinen Abschied vom Konzil sowie in verschiedenen autobiographischen Dichtungen, bes. *Carmina* 2.1.11 und 12; auch in *Oratio* 14 über die Armen, die den Dienst aller Getauften umschreibt; Beely 2008, 237f. – Zu Gregor: Beely 2008; McLynn 1998; Daley 2003 sowie die Einleitung von Hermann Josef Sieben zu den *Orationes theologicae* Gregors.

sie für ihn konkrete persönliche Konsequenzen mit sich brachte, und zwar sowohl aus der Perspektive der eigenen Verantwortung als auch mit Blick auf die Kluft, die vielfach zwischen den Menschen herrschte, die zwischen paganer und christlicher Kultur standen, zwischen Arianismus und Nicenischem Glaubensbekenntnis schwankten oder einfach nicht wussten, wie sie ihren persönlichen Streit mit dem Nachbarn beilegen sollten. In jedem dieser Fälle waren die Anforderungen an Führungspersönlichkeiten wie ihn sehr hoch. Gregor formuliert das folgendermaßen:

Wenn einer ein vielartiges Ungeheuer von vielerlei Formen, das aus vielen großen und kleinen, zahmen und wilden Tieren zusammengesetzt wäre, leiten und bändigen wollte, so obläge ihm wahrlich keine kleine Arbeit und kein kleiner Kampf, um über ein solch seltsames, unnatürliches Wesen Herr zu werden, da nicht alle Tiere die gleiche Stimme, die gleiche Nahrung, die gleiche Berührung, den gleichen Pfiff, die gleiche Behandlung lieben, sondern jedes je nach seiner Natur und Anlage wieder andere Freuden und andere Launen hat. Was hätte ein solcher Tierbändiger zu tun? Vielseitig und umfassend müsste seine Geschicklichkeit sein; jedem Tiere müsste er entsprechende Behandlung angedeihen lassen, damit es gut erzogen werde und lange am Leben bleibe. In gleicher Weise ist es absolut notwendig, dass der Vorsteher dieses einheitlichen, aus vielen und verschiedenen Bräuchen und Lehren zusammengesetzten Kirchenkörpers, der einem einzigen, aber zusammengesetzten und vielartigen Wesen gleicht, einerseits etwas Einheitliches sei, wenn es gilt, auf die Masse einzuwirken, andererseits aber recht geschmeidig und vielseitig sich zeige, wenn es sich um Einzelseelsorge handelt und um eine Belehrung, von welcher jeder Vorteil und Nutzen haben soll.²

Die hier exemplarisch aufscheinende, überaus anschauliche, ja plastische Metaphorik Gregors, die der Technik zu Eigen ist, die er nutzt, nämlich die Rhetorik, darf nicht über das Grundlegende seiner Analyse hinwegtäuschen, ganz im Gegenteil. Sie erscheint vielmehr als Bestandteil einer – wohl zeittypischen – Wissensproduktion, die vertiefte Argumentation anstrebte und sie anschaulich zu gestalten suchte, um sie anschlussfähig zu machen. Beides konnte Gregor von Nazianz mit *De fuga* unter Beweis stellen. So war es seine originelle Leistung, das Thema Führung zu durchdringen, mit der Hirtenmetapher zu verbinden und systematisch aufzubereiten.

Gregor selbst bewältigte mit dieser Rede das Problem, dieser Aufgabe nicht gewachsen zu sein, letztlich psychologisch: „Wir sind überzeugt, dass es besser ist, die Zügel geschickteren Männern zu überlassen, als ungeschickt andere am Zügel zu führen, besser, willig Gehör zu schenken als unerfahrener Zunge Freiheit zu lassen. Dies haben wir überlegt bei uns selbst, die wir uns wohl keine schlimmen, vielmehr wohlwollende Ratgeber sind, und haben es für besser befunden, in unserer Unwissenheit das Reden und Handeln zu lernen als es trotz unserer Unkenntnis zu lehren.“³ Es erscheint insofern konsequent, dass sein eigener, griechischer Text wahrscheinlich mehr oder minder unter Verschluss blieb und völlig in Vergessenheit geraten wäre, wenn nicht ein Zeitgenosse, der Mönch Rufinus von Aquileja (um 345–411/412), davon

² Gregor von Nazianz, *Oratio 2*, c. 44.

³ Gregor von Nazianz, *Oratio 2*, c. 47.

eine lateinische Übersetzung angefertigt hätte. Diese fand, wie etliche andere seiner Werke auch, eine relativ weite Verbreitung; insgesamt wurde Gregors „Flucht“ jedoch über mehr als zwei Jahrhunderte nur vereinzelt rezipiert⁴ – bis sie in die Hände des gleichnamigen Römers fiel.

„Gekommen um zu bleiben“⁵: Gregor der Große

Mit ähnlichen Problemen konfrontiert und vergleichbar sozialisiert, nahm das Leben Gregors, des noch zu Lebzeiten als „groß“ gewürdigten Papstes, doch einen ganz anderen Verlauf. Mit Blick auf seinen griechischen Amtsbruder, dessen Schicksal ihm bekannt gewesen sein dürfte, zog er Konsequenzen, die man geradezu als Kontrapunkte verstehen muss. Wo der Grieche floh, nahm sich der Römer den an ihn gestellten Herausforderungen umso mehr an. Leitungspositionen auszufüllen wurde zum zentralen Fluchtpunkt der Persönlichkeit und Biographie Gregors des Großen, die sein Selbstverständnis und sein Handeln bestimmten. Nur einige Stationen seines Lebensweges seien an dieser Stelle in Erinnerung gebracht, um dieses prägende Moment aufzuzeigen.⁶

Er wurde um 540 geboren und gehörte einer der angesehensten Familien der Stadt Rom an, erhielt eine entsprechende Erziehung in einer traditionellen Rhetorikschule und erwarb darüber hinaus wohl juristische Kenntnisse. Es folgte der Einstieg in eine angemessene Karriere, indem er um 572/573 die Stadtpräfektur übernahm.⁷ Allerdings erscheint es zweifelhaft, ob Gregor mit diesem Schritt ausschließlich den Traditionen Genüge tat und damit die Erwartung verband, diese Position als Ausgangspunkt für einen weiteren, steilen politischen und sozialen Aufstieg zu nehmen. Denn zu dieser Zeit genoss das Amt nur noch aufgrund seiner tiefen Verwurzelung in der Geschichte der städtischen Verfassung Ansehen. Faktisch war seine soziale und vor allem politische Relevanz so gut wie bedeutungslos, weil es an den Senat gekoppelt war, dem seinerseits die Macht so gut wie entglitten war. Als Gregor knapp zwei Jahrzehnte später Papst werden sollte, lösten sich der Senat und die Stadtpräfektur sogar auf. Insofern ist es schwer zu beurteilen, welche Absichten Gregor mit der Übernahme des Amtes verband. Vermutlich sah er darin keinen wichtigen Schritt innerhalb einer Verwaltungskarriere; vielleicht trieb ihn ein mit seiner vornehmen Herkunft verbundenes Traditionsbewusstsein, möglicherweise auch ein damit einhergehendes

4 Immerhin von Johannes Chrysostomus und von Augustinus; Lochbrunner 1993, 39–66; Rapp 2005, 42–44; Beely 2008, 237.

5 Titel eines Songs von „Wir sind Helden“ auf dem Album „Von Hier An Blind“ (2005).

6 Die Literatur über Gregor ist Legion, daher sei an dieser Stelle lediglich exemplarisch oder mit besonderem Bezug auf die *Regula Pastoralis* hingewiesen auf: Gessel 1990; Speigl 1993; P. Brown ²2003, 190–215; Markus 1997; Heinz 1991; Floryszczak 2005; Wiesheu 2007, 33–60; Müller 2009, 119–144.

7 Leppin 2000, 101–111; Müller 2009, 19 ff.

Pflichtgefühl gegenüber den Geschicken seiner Heimatstadt.⁸ In jedem Fall unterstrich der Karriereschritt, dass mit seiner sozialen Herkunft und seiner Erziehung traditionell und selbstverständlich die Übernahme von Führungsrollen verbunden war.

Gregors Jugend muss zugleich aus der Erfahrung der Ostgotenherrschaft begriffen werden, die generell als Bedrückung empfunden wurde, auch und gerade von Seiten der Führungsschichten. Damit einher ging über Jahre der Versuch des Kaisers Justinian, die Ostgoten aus Italien zu vertreiben, was die bürgerkriegsähnlichen Zustände und damit die Erfahrung von existenzieller Not und politischem Chaos verstärkte. Seit 568 drangen die Langobarden auf die Halbinsel vor und erzielten rasche und nachhaltige Erfolge. Erst vor Rom scheiterten sie deutlich.⁹ In diesen unruhigen Zeiten führte Gregor die Stadtpräfektur relativ erfolgreich, auch gegenüber diesen Bedrohungen von außen. Schon nach zwei Jahren gab er sie allerdings auf, um – ganz im spirituellen Trend der Zeit – Mönch zu werden. Seiner Herkunft und dem Reichtum seiner Familie angemessen gründete er praktisch seine eigene Gemeinschaft und nutzte dafür die elterliche Villa. In diesen Jahren übte die Benediktsregel wohl einen nachhaltigen Einfluss auf seine spirituelle Entwicklung aus.¹⁰ Auch hier nahm also der noch junge Gregor wie selbstverständlich das Heft in die Hand und organisierte eine Gemeinschaft, so wie er es in seinen früheren Lebensabschnitten praktiziert hatte.

Bereits wenige Jahre später zog es Gregor wieder aus diesem Lebensumfeld heraus. Ob es die kirchlichen Amtsträger waren, die sich seiner Dienste zu versichern suchten, sei dahingestellt. Jedenfalls erhielt er 579 die Weihe zum Diakon und wurde Berater des Bischofs von Rom. Als seinen Stellvertreter, Apokrisiar, schickte ihn der Papst um 586/87 nach Konstantinopel, um die Hilfe des Kaisers gegen die Langobarden zu organisieren. Gregor blieb sechs Jahre. Obwohl seine Mission scheiterte, weil der Kaiser alle Kräfte auf die Abwehr der Perser konzentrierte, konnte er seine herausgehobene Stellung weiter festigen. Denn dieses Amt galt allgemein als „Sprungbrett“¹¹ auf den Papststuhl, was auch Gregor bekannt gewesen sein dürfte. Vielleicht hatte er diesen Weg sogar gezielt eingeschlagen, weil er erkannt hatte, dass der Bischof von Rom als einzige politisch handlungsfähige Führungsperson in der Stadt und dem Umland verblieben war – und vielleicht sogar, dass er berufen sein konnte, diese Position einzunehmen.

Als sich die Situation in Italien um 590 durch die Pest verschärfte, an der auch Papst Pelagius II. starb, wurde fast erwartungsgemäß Gregor zu seinem Nachfolger erhoben. Man kann also davon ausgehen, dass er gedanklich und spirituell darauf in irgendeiner Weise vorbereitet war.¹² Vielleicht kann aus dieser Perspektive auch die stadtweite Bußprozession gedeutet werden, die bald nach seiner Inthronisation organisiert wurde. Sie sollte den Zorn Gottes besänftigen, als deren Ausdruck man die

⁸ Müller 2009, 23f.

⁹ P. Brown ²2003, 190–193.

¹⁰ Richards 1983, 257–264; P. Brown ²2003, 201; C. Leyser 2000.

¹¹ Müller 2009, 66.

¹² Müller 2009, 112f.

Seuche gedeutet hatte. In ihrem Verlauf erschien angeblich der Erzengel Michael in der Burg über dem alten Kaisergrab, so dass diese von nun an dessen Namen trug. Das baldige Nachlassen der Pest wurde als Erfolg des Papstes gewertet, zumal er Getreide bereitstellen ließ, so dass sich die Situation der breiten Bevölkerung deutlich verbesserte.¹³ So gestaltete Gregor den Auftakt seines Pontifikates, spirituell grundlegend und zugleich innovativ, also auch im besten christlichen Sinn karitativ. Hierauf nehmen die „unzähligen guten Taten“, die sein Epitaph hervorheben sollte, unmittelbar Bezug.¹⁴ Ein deutlich praktischer, Verantwortung für die Menschen seiner Bischofsstadt übernehmender Führungsstil des neuen Papstes entfaltete sich, der sich konsequent aus den sozialen Rahmenbedingungen und persönlichen Erfahrungen Gregors herleiten lässt.

Als Schwerpunkte seines Pontifikates kristallisierten sich vor allem die Verwaltung und Versorgung Roms heraus. Gregor sorgte für die Armen und Bedürftigen, indem er „den Hunger durch Speisen überwand und die Kälte durch Kleidung“, wie es auf seinem Epitaph formuliert ist. Dafür nutzte er intensiv Besitz der Kirche, den er effizienter verwaltete. Er reformierte zugleich den Klerus, weil sich viele Geistliche, vor allem Bischöfe, in ihrer Position wie Großgrundbesitzer gebärdeten und in ihrer Führungsposition lediglich eine Einkommensquelle oder ein Machtinstrument sahen, aber nicht den dahinter stehenden Wertehorizont glaubwürdig vertraten. Darüber hinaus kontrollierte und organisierte der Papst auch die staatlichen Beamten, wie es seit Justinian für den Bischof von Rom üblich war. Nach außen, besonders gegenüber den Langobarden, versuchte er, die Autonomie Roms zu bewahren. Dies gelang ihm zu Beginn seines Pontifikates dadurch, dass er die Stadt von der Belagerung freikaufte. In Byzanz erzeugte dieser Pragmatismus Neid und Misstrauen. Vertieft wurden damit jene Gräben, die sich im Verhältnis zwischen dem römischen Bischof und dem Kaiserhof bereits im Hinblick auf den Umgang mit dem Arianismus und dem heidnischen Glauben aufgetan hatten. Grundsätzlich bestritt jedoch Gregor dem Kaiser seinen Vorrang auch in religiösen und kirchlichen Angelegenheiten nicht.¹⁵

Caritas und Reform des Klerus erscheinen im päpstlichen Wirken Gregors als zwei Seiten derselben Medaille, als seine Art und Weise, die Führungsrolle als Bischof von Rom auszufüllen. Daran orientierte er sein irdisches Leben, in der Hoffnung, sich so einen Heilsvorrat anlegen zu können, der ihm beim Jüngsten Gericht der Erlösung näher bringen würde. Eine im Gebot der Nächsten- und Gottesliebe verwurzelte Caritas beinhaltet jedoch nicht den Kern von Gregors Auffassung über Leitung, wie er sie Zeit seines Lebens auszuüben gewohnt war, auch wenn ihr potenzieller, gleichsam himmlischer Lohn vor Gottes Gericht ein mächtiges, wenn nicht gar das mächtigste Motiv überhaupt für Christen bildete, sich dem Nächsten zuzuwenden. Die spezielle, mit seiner Herkunft und seiner Lebenserfahrung verbundene Perspektive des jungen

¹³ Richards 1983, 49–51; Müller 2009, 111–118.

¹⁴ Der Text des Epitaphs ist überliefert bei Beda, *Historia ecclesiastica*, II c. 1; Sanders 1992.

¹⁵ Jenal 1988; Richards 1983, 92–114.

Römers der Spätantike war es vielmehr, die Notwendigkeit zu leiten als zentrales Problem und dringlichste Forderung seiner Zeit zu begreifen und immer wieder neu anzunehmen. Sein Pontifikat auf der einen und seine gelehrte Tätigkeit auf der anderen Seite, in erster Linie die *Regula Pastoralis*, waren Gregors Antworten darauf.¹⁶

2.2 Leiten heißt, die Seelen zu führen: das *regimen animarum* der *Regula Pastoralis* Gregors des Großen

Die Erfindung des Leitungsproblems

An herausgehobener Position zu stehen und Menschen zu leiten war eines der drängendsten gesellschaftspolitischen und über viele Generationen ungelösten Probleme der Spätantike. Weil Gregor von Nazianz und Gregor von Rom das an Leib und Seele erfahren hatten, setzten sie sich damit bewusst und systematisch auseinander. Ihre Überlegungen erwiesen sich als so grundlegend, dass man sie als diejenigen ansehen muss, die das Thema in die Ideengeschichte¹⁷ sowie in das Bewusstsein ihres Kulturkreises gebracht haben. Geradezu programmatisch formuliert es der Grieche¹⁸:

Mag einer auch frei von Sünden sein und auf dem Gipfel der Tugend stehen, ich kenne nicht das Wissen und nicht die Kraft, welche ohne Furcht dieses Amt übernehmen lassen. Denn mir scheint es wahrlich die Kunst der Künste und die Wissenschaft der Wissenschaften zu sein, den Menschen, das vielseitigste und unbeständigste Wesen zu leiten.¹⁹

Gregor geht es aber nicht um ein bestimmtes „Amt“ (*praefectura*), wie die Übersetzung des Wortes *προστασία* (*prostatía*, griech. Vorstandschaft, Leitung) suggeriert. Dies wird auch deutlich, wenn man sich die beinahe zeitgenössische Übersetzung des Mönches Rufinus von Aquileja, eines Gelehrten und Übersetzers, ansieht, die eine weite Verbreitung fand und ganz wesentlich zur Vermittlung der Vorstellungen Gregors beigetragen hat.²⁰ Denn Rufinus gibt den Terminus mit dem unspezifischen *res* wieder

¹⁶ P. Brown ²⁰⁰³, 66, resümiert: „Diese ‚Hirtenregel‘ war Gregors Wort zu den Problemen der Zeit.“ Statt Leiten oder Führen, wie es Gregor formuliert, spricht Brown in der Regel von Macht, nimmt aber Bezug auf diese Termini und entsprechende Erklärungszusammenhänge Gregors.

¹⁷ Bewusst sei diese in der Geschichtswissenschaft methodisch derzeit überholte Kategorie gewählt, um deutlich zu machen, dass die konzeptionelle Durchdringung, die besonders Gregor von Nazianz leistete, seine eigene, originelle Leistung darstellte, auf der dann Gregor der Große aufbaute.

¹⁸ Foucault 2006, 221 f., weist zu Recht darauf hin, dass Gregor von Nazianz als erster überhaupt damit pastorale Machtausübung als Technik beschreibt.

¹⁹ Gregor von Nazianz, Oratio 2, c. 16; Cachia 1997, 239. – Die Übersetzung stammt aus der „Bibliothek der Kirchenväter“, Bd. 59.

²⁰ Rufinus, Apologeticus, c. 16, 18: *Sed est aliquis neque malus neque qui ad uirtutis summam peruenit, et non uidetur esse ars artium et disciplina disciplinarum hominem uel regere uel inbuere, qui certe et inter omnes animantes maxime et moribus uariis uoluntate diuersus.*

und akzentuiert damit den generellen Charakter der Leitungsfrage; darüber hinaus übersetzt er „leiten“ (im Griechischen ἄνθρωπον ἄγειν, *ánthrōpon ágein*) mit *regere uel imbuere*. Und eine weitere Positionierung des Themas nimmt er damit vor: dass es nicht irgendeine Aufgabe oder „Technik“ im Sinn Foucaults, sondern die anspruchsvollste und damit wichtigste überhaupt sei.

Aufbau und Anlage der *Regula Pastoralis* Gregors von Rom

Gregor sah das mehr als zwei Jahrhunderte später ganz genau so. Er griff dafür die „Kunst“-Formel auf und erweiterte sie prägnant um das, was er unter dem Leitungsproblem verstand: „Die Kunst der Künste ist es Seelen zu leiten“ (*Ars est artium regimen animarum*)²¹. „Seelen“ als Objekte des Leitens weisen auf den ersten Blick auf liturgisch-sakramentale bzw. dogmatische Zusammenhänge hin, konkret auf die dem Priester aufgrund seiner sakramentalen Vollmachten obliegende Sorge um das Seelenheil der Menschen.²² In der Tat geht es Gregor dem Großen in der *Regula Pastoralis* vor allem um kirchliche Würdenträger und deren Aufgaben, und zwar aus Anlass der eigenen Erhebung zum Bischof von Rom. Dieser Würde wollte er sich vielleicht doch entziehen, so wie es Gregor von Nazianz getan hatte. Denn in dem vorangestellten Widmungsschreiben an einen Mitbruder Johannes – vielleicht Erzbischof Johannes II. von Ravenna oder Patriarch Johannes IV. von Konstantinopel²³ – greift der frisch erhobene Papst²⁴ die Frage des Mitbruders auf, warum er sich seiner Hirtenaufgabe habe entziehen wollen. Er konstatiert dabei einerseits, dass Kirchenämter für viele eine attraktive berufliche, wirtschaftliche und soziale Perspektive darstellten, andererseits aber – gerade wohl deshalb – in ihren Anforderungen unterschätzt würden, zumal insbesondere Bischöfe vielfach an den damit verbundenen Schwierigkeiten verzwei-

²¹ Gregor der Große, *Regula pastoralis*, I c. 1, 128. – Das Beispiel illustriert im Übrigen anschaulich, worin sich die „Flucht-Rede“ und die „Pastoralregel“ konzeptionell unterscheiden, weil ihre Autoren unterschiedliche Absichten mit ihnen verfolgten. Was in dem einen Text so rhetorisch ansprechend wie argumentierend präsentiert wird, kommt in dem anderen so anschaulich wie auf das Wesentliche, ja fast Formelhafte komprimiert daher.

²² Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, II c. 2: ... *qui hoc suscepit officii, ut in alienis quoque cordibus pollutionis maculas tergat ...* .

²³ Judic, Einleitung zur Edition der *Regula Pastoralis*, 16 f.; Floryszczak 2005, 75 ff.

²⁴ Gregors Erhebung auf den Römischen Bischofsstuhl bildet offensichtlich den Anlass, die *Regula Pastoralis* zu schreiben. Man kann sie recht genau zwischen seinem Amtsantritt am 3. September 590 und dem damals üblichen Amtsantrittsschreiben datieren, das der Investierte an die Brüder in den anderen Patriarchaten verfasste; dieses stammt vom Februar 591 und stellt gleichzeitig eine Kurzfassung des Werkes dar. Dieser Brief ist gerichtet an Johannes von Konstantinopel, Eulogios von Antiochien, Gregor von Antiochien, Johannes von Jerusalem sowie den ehemaligen Patriarchen von Antiochien, Anastasios (Gregor der Große, *Registrum Epistolarum*, I 24); Speigl 1993, 59–66; Müller 2009, 195–199; die Parallelstellen von *Regula Pastoralis* und dem Antrittsschreiben hat Judic, 21 f., in der Edition zusammengestellt.

felten.²⁵ „Da aber jetzt durch Gottes Fügung alles, was in der Welt hoch steht, in Ehrfurcht der christlichen Religion sich zuneigt, so gibt es viele, die in der heiligen Kirche unter dem Vorwand, das Hirtenamt zu erstreben, nur nach Ehre und Ruhm haschen.“²⁶ Von derartigen Fehleinschätzungen konnte und wollte sich Gregor offensichtlich nicht ausnehmen, vielleicht weil er bei der Lektüre der „Flucht“-Rede Gregors von Nazianz darauf gestoßen war, dass dessen Situation seinerzeit ganz ähnlich ausgesehen hatte.

Rhetorisch nutzt Gregor das Widmungsschreiben an den Mitbruder Johannes und die von ihm aufgeworfene Frage, um den Aufbau seines Buches zu erläutern. In vier Teilen will er die „Spitze unter den Leitungspositionen“, das *culmen regiminis*, diskutieren. Dabei ordnet er diese Problematik konsequent einer übersichtlichen, auf mögliche Fragen der Betroffenen zugeschnittenen Struktur zu: Der erste Teil beschreibt Qualitäten, Voraussetzungen und Vorbedingungen der Übernahme einer Leitungsfunktion (*qualiter ueniat*), der zweite die Anforderungen an die Lebensführung (*qualiter uiuat*), der dritte Lehren und Predigen, insbesondere psychologische Fragen des Umganges mit den Menschen, also der Vermittlung der Lehre (*qualiter doceat*), und in einem vierten, kurzen Teil mahnt Gregor erneut und eindringlich, bewusst mit den eigenen Schwächen umzugehen.²⁷

Buchstäblich die „Qualität“ war es also, die beide Gelehrten mit Leiten in Beziehung setzten und problematisierten, und zwar mit Blick auf das „Wer“ und das „Was“. Gregor von Nazianz und Gregor von Rom brachten somit die Qualifizierung bzw. die Kompetenz des (kirchlichen) Führungspersonals sowie das – abstrakt formuliert – Wissen, das dafür notwendig war, erstmals grundlegend und systematisch in Diskurse ein, in denen Menschen in vergleichbaren Positionen eingebunden und gefordert waren. Die unterschiedlichen Herangehensweisen lassen sich auch hier unschwer erkennen. Der Grieche geht von seinem unmittelbaren, persönlichen Scheitern aus, der Flucht aus dem Amt, seiner „Feigheit“ und der psychologisch existenziellen Notwendigkeit, dies zu bewältigen²⁸. Dazu holt er weit aus, indem er vom paulinischen Gesellschaftsmodell ausgeht²⁹, das mit der Körpermetapher den gebildeten wie gläubigen Christen seiner Zeit geläufig war. Anders der römische Bischof, der sich gerade wohl bewusst entschieden hatte, im Amt zu bleiben: Er geht eingangs der *Regula Pastoralis* in medias res und initiiert gleichsam einen neuen Diskurs, indem er das Leitungs- als ein Qualitätsproblem klassifiziert und den Rezi-

²⁵ Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, Widmungsbrief, 124–127.

²⁶ Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, I c. 1, 130: *Sed quia auctore deo ad religionis reuerentiam omne iam praesentis saeculi culmen inclinatur, sunt nonnulli qui intra sanctam ecclesiam per speciem regiminis gloriam affectant honoris.*

²⁷ Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, Widmungsbrief, S. 124; vgl. auch. die Überschriften der einzelnen Teile.

²⁸ Gregor von Nazianz, *Oratio 2*, c. 1.

²⁹ Gregor von Nazianz, *Oratio 2*, c. 3.

pienten, den er bei seinen potenziellen Bedürfnissen anspricht, mit den indirekten Fragesätzen in eine Kommunikationssituation zieht.

Der *rector*

Das Qualitätsproblem von Führung ist also für Gregor von Nazianz wie für Gregor von Rom unmittelbar mit den Personen verbunden, die sie ausüben. Diese Überzeugung beider lässt sich daran ablesen, dass Leiten mit einer eigenen Funktionsbezeichnung versehen worden ist, dem *rector*. Der griechische Gelehrte hat wiederum die inhaltliche Vorarbeit geleistet. Es geht ihm grundsätzlich um „alle, die wir über andere gesetzt sind“³⁰. Und dazu gehören verschiedene Rollen, wie „König und Führer“ oder „Priestertum“³¹ sowie „Beamte und Vorsteher“³².

Dies gilt auch für die Kirchen. Denn die lateinische Übersetzung der „Flucht“-Rede durch Rufinus offenbart, dass Leiten innerhalb der *ecclesia* mit dem gleichen Wort wiedergegeben wird wie das Leiten als generelles Prinzip, nämlich mit dem Verb *regere*. Eigentlich müsste man die Perspektive wenden und formulieren: Die Kirche liefert das Modell, das Gesellschaft überhaupt verstehen lässt, nämlich die von Paulus vertretene Körpermetapher: „Wie im Körper das eine Glied eine beherrschende und überragende Bedeutung hat, während ein anderes beherrscht und geführt wird, so hat Gott in den Kirchen teils in seiner vergeltenden Gerechtigkeit, teils in seiner das Ganze zusammenfassenden Fürsorge bestimmt, dass die einen, für die es so nützlich ist, geweiht und regiert und durch Wort und Tat zur Pflicht angehalten werden, die anderen aber, welche sich vor dem Volke durch Tugend und durch innige Beziehung zu Gott auszeichnen, zur Verwirklichung der Kirche Hirten und Lehrer seien als Seele des Leibes oder als Geist der Seele. Beide Teile, die Nichtbevorzugten und die Bevorzugten, sollen nämlich gleich Gliedern miteinander vereint und verbunden und durch das Band des Geistes zusammengefügt und zusammengekettet als ein einziger vollkommener Körper erscheinen, welcher Christi, unseres Hauptes, würdig ist.“³³

Über Gregor von Nazianz hinaus wird der *rector* vereinzelt benutzt, um eine Funktion der Stellvertretung zu beschreiben, und zwar sowohl für Jahwe als auch für

30 Rufinus, *Apologeticus*, c. 4, 25: *Huius ergo nos medicinae et curationis ministri et adiutores sumus, quicumque praeesse populis uidemur.*

31 Rufinus, *Apologeticus*, c. 9: *... ut non sit rex neque princeps neque sacerdotium neque sacrificium.*

32 Rufinus, *Apologeticus*, c. 15.

33 Rufinus, *Apologeticus*, c. 3, 8: *noui etenim quia, sicut in corpore nostro alia sunt membra quae regunt corpus atque omnibus eius motibus praesident, alia sunt quae reguntur et obsequium rectoribus praebent, ita etiam in ecclesia statuit deus aequitatis eam lege dispensans et per diuinam prouidentiam suam, qua uniuersa conponit, meritorum temperans priuilegia. alios constituit regi et gubernari – quibus hoc utilius est –, ut uerbo et opere rectorum ad id quod expedit inbuantur; alios pastores dedit et doctores ad perfectionem ecclesiae, eos scilicet qui prae ceteris uirtute animi praediti familiaris deo adsistant et id officii in ecclesia gerant, quod uel anima in corpore uel mens et ratio operatur in anima, ut*

die Könige des Alten Bundes.³⁴ Ganz offensichtlich handelt es sich für Gregor außerdem um eine Leitungsrolle, die vom Hirten abgehoben werden soll, um den Aspekt der Stellvertretung hervorzuheben. *Pastor* und *rector* waren demnach für ihn verwandte, aber eben nicht deckungsgleiche Funktionen.

Gregor von Rom übernimmt diese Positionen. Konsequenterweise findet er als Quelle dieses *regimen animarum* letztlich Gott, den er als *Summus rector*³⁵ präsentiert. Dessen Gebote bilden insofern die Grundlage für jede Art der Ausübung von Führungsrollen. Es geht auch ihm grundsätzlich um das Problem der richtigen im Sinn einer schöpferischen- und gottgemäßen Leitung, was die Bezeichnung ihres Trägers als *rector* bedingt. Daher ist jeder, der leitet und damit für Gott als *rector* fungiert, dazu angehalten, sich ständig an den *divinae ammonitionis verba* Gottes zu orientieren, nämlich der Bibel.³⁶ Gregor bietet hier heilsgeschichtliche Vorbilder als Autoritäten auf, um dieser Anforderung Geltung zu verschaffen: Die Israeliten, die ständig die Bundeslade mit sich führten, sowie Petrus, der als „erster Hirte“ „die übrigen Hirten“ mahnte, jederzeit über die frohe Botschaft berichten zu können (1 Petr 3,15).³⁷

Organologische Gesellschaftskonzeption: die Metapher vom Körper

Gregor von Rom teilt – selbstredend – das an der Metapher vom Körper gebundene organologische Gesellschaftsmodell, wie es Paulus in die Theologie und Glaubenspraxis eingeführt und Gregor von Nazianz in seine eigenen Überlegungen einbezogen hatte. Ausdrücklich erläutert er die schöpfungsgeschichtlichen Zusammenhänge. Demnach sei der (irdische) *ordo naturalis* aufgrund des Sündenfalls durch selbstsüchtiges Machtstreben der Menschen und ein damit einhergehendes Chaos geprägt. Dieses konnte und musste seines Erachtens durch verantwortliches Leiten überwunden werden, indem die irdische Welt nach den Vorstellungen vom Reich Gottes umgestaltet würde. Eine hierarchische Struktur, der die Dichotomie von Führern und Gehorchenden gemäß dem Epheser-Brief zugrunde liegt, bildet dafür die unabdingbare Voraussetzung.³⁸

Interessanterweise formuliert Gregor der Große dies im Zusammenhang mit der Art und Weise aus, wie Inhaber von Führungsrollen mit den Fehlern der ihnen An-

³⁴ Siehe etwa Jes Sir 10,4. – Zum *rector*: Markus 1986; ders. 1997, 26–33; Müller 2009, 119–140.

³⁵ Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, I c. 1. – Reydellet 1981, 463; Markus 1986, bes. 142f.

³⁶ Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, II c. 11: *Sed omne hoc rite a rectore agitur, si supernae formidinis et dilectionis spiritu afflatus, studiose cotidie sacri eloquii praecepta meditetur; ut in eo uim sollicitudinis, et erga caelestem uitam prouidae circumspectionis, quam humanae conuersationis usus indesinenter destruit, diuinae admonitionis verba restaurent.*

³⁷ Ebd.

³⁸ Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, II c. 3; Markus 1986, 140; Müller 2009, 136 ff., bes. 138 f.: Im Unterschied zu Gregor von Nazianz, der eine kirchliche Herrschaftsstruktur konzipiere, gehe es Papst Gregor um einen weiteren Ordnungsbereich und damit auch um einen anderen Ordnungsbegriff.

vertrauten umgehen sollen: Die ursprüngliche, durch die Schöpfung gegebene Gleichheit der Menschen sei durch die Sünde aufgehoben worden. Denn das göttliche Gericht sorgt dafür, dass es „aufgrund ihrer Verdienste unterschiedliche Stände“ (*uariante meritorum ordine*) gebe. Die mit dem christlichen Glauben verbundene Hoffnung auf Erlösung lässt für Gregor mit Blick auf das Leitungsproblem nur eine Konsequenz zu: sich gegenseitig zu mahnen, vor allem diejenigen, die weniger sündhaft waren als andere. Allerdings müssten sich Führungspersonen bewusst sein, dass sich letztlich alle Menschen als Sünder in der gleichen Situation befänden – dereinst Rechenschaft vor Gott ablegen zu müssen. Modern formuliert: Alle, Leitende wie Geleitete, Regierende wie Untergebene, tragen füreinander Verantwortung. Daher solle man sich prinzipiell immer gegenseitig helfen. Konkret müsse der *rector* auf die Fehler und Schwächen der Menschen Rücksicht nehmen und entsprechend handeln, also einmal mit *humilitas*, einmal mit *iustitia* auftreten. Dieser Auftrag entspreche nicht dem herkömmlichen Königtum, sondern dem Hirtendienst.³⁹

Der Hirte, der mahnt und korrigiert

Gregor der Große verbindet also leiten, die Tätigkeit des *rector*, nicht mit bloßer Machtausübung oder Herrschaft, sondern mit dem Hirten, der mahnt. Der Paulus-Bezug dieser Variante der Metapher wird in der *Regula Pastoralis* noch dadurch unterstrichen, dass auch dessen organologisches Gemeindemodell zitiert wird. Dies ist zugleich der eigene Akzent, den der gerade erhobene Bischof von Rom gegenüber dem älteren Namensvetter aus der griechischen Provinz vornimmt. Mahnen und Korrigieren präsentiert Gregor als Grundbestandteile von Leitung, die dessen Qualität ausmachen. Es ging dem Römer also primär nicht um ein Rang- oder gar Herrschaftsverhältnis – nämlich des „Vorstehers“ (*rector*), des Hirten oder Priesters über die Menschen –, sondern um die Beziehung zwischen Leitenden und Geleiteten nach Maßgabe der Gebote Gottes. Für ihn haben Hierarchien lediglich die Funktion, Fehler zu korrigieren und dadurch vor Sünde zu bewahren: „Die höchste Stelle ist also dann gut geleitet, wenn der Vorsteher seine Herrschaft mehr auf die Fehler als auf die Brüder ausdehnt.“⁴⁰ Daher fährt Gregor fort: „Wenn aber die Vorsteher Untergebene, die sich verfehlt haben, zurechtweisen, so sollen sie allen Ernstes darauf sehen, dass sie zwar die Fehler der Disziplin wegen kraft ihres Amtes rügen müssen, aber um der Bewahrung der Demut willen sich den Brüdern, die sie tadeln, gleichmachen sollen; ja oft sollen wir sogar im stillen diejenigen, die wir zurechtweisen, uns selbst vorziehen.“⁴¹

³⁹ Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, II c. 6.

⁴⁰ Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, II c. 6, 210: *Summus itaque locus bene regitur, cum is qui praeest, uitiiis potius quam fratribus dominatur.*

⁴¹ Ebd.

Skizziert wird demnach eine Art von Machtausübung, die sich grundlegend von herkömmlichen Herrschaftsverhältnissen unterscheidet, denen es um den Vorrang und damit die Machtausübung selbst, nicht aber um einen am Nächsten ausgerichteten Zweck gehe:

Es muss das unablässige Bestreben der Vorsteher sein, umso mehr in ihrem Innern das Machtbewusstsein zu zügeln, je größer die Macht nach außen erscheint, weil diese sonst auch ihre Gedanken beherrscht und sie zur Freude daran verleitet, so dass die Seele dann diese Macht nicht mehr in ihrer Gewalt hat, wenn sie sich ihr einmal aus Liebe zum Regieren ganz überlassen hat. Damit aber die Seele des Vorstehers sich nicht zu eitler Freude an seiner Macht verlocken lasse, sagt der Weise sehr richtig: ‚Hat man dich zum Vorsteher gewählt, so erhebe dich nicht, sondern sei unter ihnen wie einer aus ihrer Mitte.‘ (Sir 32,1) Deshalb sagt auch Petrus: ‚Weidet die euch anvertraute Herde nicht als solche, die über das Erbe Gottes herrschen, sondern die Vorbild der Herde geworden sind von Herzen.‘ (1 Petr 5,3) Darum sagt auch die ewige Wahrheit selbst, uns zu höherer Tugendübung aneifernd: ‚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 Knecht, gleichwie der Menschensohn nicht gekommen ist, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen.‘ (Mt 20,25–28).⁴²

Gregor der Große vertritt hier die Hirtenmetapher des Neuen Testaments, wie sie auch von Gregor von Nazianz in *De fuga* formuliert wird: Christus ist der oberste, gleichsam wahre Hirte, der für die Menschen umfassend sorgt. Diese Sorge ist auf die Erlösung aller ausgerichtet. Nachdem Christus zum Vater gegangen und die Zeit des Wartens bis zu seiner Rückkehr beim Jüngsten Gericht gekommen war, müssen andere diese Aufgabe übernehmen.⁴³ Für ihn übernehmen alle, die leiten (*rectores*), die damit verbundenen Aufgaben, und zwar in jeweils unterschiedlichen Rollen. Immer aber bezieht sich die Führungsaufgabe des Hirten auf die Seelen.⁴⁴ Oder anders formuliert: Hirten sind alle, die an leitender Stelle, als *rectores*, für andere zuständig sind. Ihre Sorge gilt vor dem Hintergrund eines christlich-neutestamentarischen Weltbildes, das das Diesseits verändern soll, dem gesamten Menschen, insbesondere dem Heil seiner Seele.

„Pastorale Macht“

Gregor von Rom zielte mit der *Regula Pastoralis* nicht ausschließlich auf kirchliche Leitungsfunktionen oder gar Priester. Sicherlich waren die Probleme des Klerus und

⁴² Ebd. – In diesem Zusammenhang diskutiert Gregor ausführlich die Gefahr der Selbstüberschätzung und Überheblichkeit, die sogar mit der Sünde einhergehe.

⁴³ Gregor von Nazianz, *Oratio 2*, c. 6: „Der gute Hirte, der sein Leben für seine Schafe hingibt, schenkt euch, wie ihr seht, einen Hirten“; gemeint sind hier ganz konkret Gregor selbst sowie sein Vater, weil der Sohn zu diesem Zeitpunkt gewillt ist, den älteren Gregor zu unterstützen.

⁴⁴ Gregor von Nazianz, *Oratio 2*, c. 9.

insbesondere seiner eigenen römischen Geistlichen gravierend und erforderten Maßnahmen. Und zweifellos war das Werk geeignet, sie jedem seiner Untergebenen als Leitfaden und Orientierungshilfe für die eigene Amtsführung buchstäblich in die Hand zu drücken.⁴⁵ Gregors Leitungsverständnis sowie die Ziele, die er damit verfolgte, reichten jedoch weiter. Ihm ging es um eine – plakativ und in Anlehnung an Peter Brown formuliert – Moralisierung der Macht, und zwar ganz grundsätzlich.⁴⁶ Er wollte diejenigen erreichen, die Macht, also ein *regimen* ausübten, Laien genauso wie Adlige oder Könige. Denn er handelte aus einem heilsgeschichtlichen Welt- und Wertehorizont, kombiniert mit der eschatologischen Erwartung, dass das irdische Dasein bald ein Ende im Jüngsten Gericht finden werde.⁴⁷

Führungspersonen konnten ihre Aufgaben nach der Vorstellung Gregors nur dann erfüllen, wenn sie sie mit ihrer ganzen Persönlichkeit lebten und sie mit ihrem gesamten Denken und Handeln ausfüllen. Dies gewährleistete der „innere Richter“, das Gewissen, das nach den Geboten Gottes erzogen worden ist. Und insofern „regieren“ diese Gebote eigentlich die Menschen – die *rectores* buchstäblich vor allen anderen –, indem sie Respekt und Schrecken vor den negativen Folgen des Jüngsten Gerichts erzeugen: „Man soll vielmehr im Hinblick auf die Furchtbarkeit des obersten Gerichtsherrn, des inneren Richters nämlich, die Untergebenen nicht ohne große Furcht regieren.“⁴⁸

Pastorale Macht beruht auf dem Prinzip der Bindung des Selbst – Gregor der Große beschreibt dies so, wie es Foucault nicht treffender hätte formulieren können.⁴⁹ Und dies gilt aus seiner Sicht für alle *rectores*: „An diesen [der für andere sorgt] aber ist das furchtbar ernste Wort gerichtet: „Mein Sohn, hast du dich für deinen Freund verbürgt, hast du einem Fremden deinen Handschlag gegeben, so bist du durch die Worte deines eigenen Mundes gebunden und gehalten durch dein eigenes Versprechen.“ (Sprichwörter 6,6) Bürgschaft leisten für einen Freund heißt die Gefahr für das Verhalten einer fremden Seele auf sich nehmen. Einem Fremden hat man daher die Hand gegeben, weil der Geist sich in der Übernahme einer Sorge, die vorher nicht da war, bindet. Durch seine eigenen Worte ist er jetzt gebunden und in seiner eigenen Rede festgelegt,

45 So Floryszczak 2005, 236 mit Verweis auf Judic, Einleitung, 87 f. und Gregor I., Reg. V 53 und Brief II 54, in: Migne PL 77, 509–602. Sie ordnet die *Regula Pastoralis* vor allem als Bestandteil seiner Personalpolitik ein: „Gregors Interesse an der Besetzung von Bischofsstühlen erklärt die Erstellung eines Personalkonzeptes in Form der *Regula Pastoralis*“ (252); Gessel, 1990. – Maßgeblich verantwortlich für ein solches Urteil ist wohl auch die Retrospektive, sprich: der unbestreitbare Einfluss des Werkes auf die Spiritualität von Bischöfen und Priestern durch die gesamte Kirchengeschichte hindurch und die Pastoraltheologie bis in die Gegenwart; Cachia 1997, 231.

46 P. Brown ²2003, 166–171; C. Leyser 2000, 160–187.

47 Richards 1983, 60–62.

48 Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, II c. 2, 180: *Sed dum consideratur terror eius qui super omnia praesidet, uidelicet iudicis intimi, non sine magno regantur timore subiecti.*

49 Foucault 2006, 224 (u. ö.), zitiert Gregors *Regula Pastoralis* tatsächlich, fasst sie aber missverständlich zusammen, indem er die Differenzierung zwischen *rector* und *pastor* übersieht, und er bezieht das Werk ausschließlich auf Bischöfe.

weil er durch die Pflicht, den ihm Anvertrauten Gutes zu sagen, gehalten ist, das Gesagte selbst erst zu beobachten. Gebunden ist er durch sein eigenes Wort, weil er nun selbstverständlich gezwungen ist, sich in seinem Leben keine größere Freiheit zu gestatten, als mit seinen Ermahnungen vereinbar ist. Deshalb ist er vor dem strengen Richter genötigt, so viel auch selbst zu leisten, als er nach seinen Worten andern aufgetragen hat.“⁵⁰ Der Wille Gottes hat also direkten Einfluss auf die Seele, weil der Mensch selbst ihn für sich als verbindlich bestimmt.

Die Einheit von Worten und Taten

Diese anspruchsvollste aller Aufgaben, Hirte für Christus zu sein und dabei zu leiten, verlangte von seinem Träger eine umfassende Qualifizierung, die an den Geboten Gottes orientiert war. Voraussetzung war ein entsprechend gründliches religiöses Wissen, das intensiver und länger Studien der Heiligen Schriften bedurfte. Darüber hinaus musste der Hirte fähig sein, dieses Wissen zu vermitteln, also über pädagogische Fertigkeiten verfügen, um Glaubensinhalte zu transportieren und verständlich zu machen. Schließlich brauchte er persönliche Authentizität, um das in seinem Leben zu verwirklichen, was er im Wort vertrat. Die Einheit der Persönlichkeit, die glaubt und entsprechend handelt, mit der Leitungsfunktion, die sie in Taten und glaubensgemäßer Lehre ausübte, machte demnach den Hirten aus, wie schon Gregor von Nazianz klargestellt hat: „Demgegenüber bedarf es eines starken und vollkommenen Glaubens, reichlichen göttlichen Beistandes und, wie ich glaube, nicht geringer Anstrengung unsererseits in Wort und Tat, wenn die Seele, unser kostbarster Besitz, gut geheilt und gereinigt und recht wertvoll werden soll.“⁵¹

Das Leben des *rector* umfasste also Worte und Taten, Predigen und Handeln. Beides war unumgänglich für die Erfüllung seiner Aufgaben, und als Komponenten ergänzten sie sich gegenseitig. So bietet das Handeln des *rector* ein Vorbild für das, was er den Menschen durch Worte vermittelt. Die Begründung, die Gregor der Große dafür liefert, ist eine ganz lebenspraktische, dem Alltagswissen geschuldete, dass am überzeugendsten die Botschaft wirke, die auch vorgelebt werde: „Der Seelenführer sei musterhaft im Wandel, damit er den Untergebenen durch sein Leben zeigt, wie sie selbst leben müssen, und damit die Herde, die der Stimme und dem Beispiel (*mores*) des Hirten nachgeht, mehr noch nach seinem Vorbild als nach seinen Worten sich richten kann. Denn da seine Stellung (*summa loci*) ihn nötigt, die erhabensten Wahrheiten zu verkündigen, so tritt gerade deshalb die Notwendigkeit an ihn heran, das erhabenste Beispiel zu geben. Jenes Wort findet nämlich leicht den Weg ins Herz der Zuhörer, das der Prediger durch sein Leben schon empfiehlt; denn er verhilft dem

⁵⁰ Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, III c. 4:

⁵¹ Gregor von Nazianz, *Oratio* 2, c. 21.

Werke, das er durch sein Wort befiehlt, dadurch zur Ausführung, dass er es vor-macht.“⁵²

Für den Umgang mit Worten, Predigen und Lehren verweist Gregor von Rom auf das Vorbild der Propheten, die die Geschichte des Alten Israel über Generation hinweg prägten. Er betrachtet sie zugleich als Prototypen von Gelehrten überhaupt, weil sie nicht nur die Kompetenz besaßen, das Wort Gottes auszulegen und zu verkünden, sondern weil sie auch auf die Menschen zugehen konnten und sich dabei nicht durch die möglichen Konsequenzen ihres Tuns abbringen ließen. Sehr differenziert und mit zahlreichen Beispielen aus dem Alten Testament versehen, weist Gregor in diesem Zusammenhang darauf hin, wie wichtig es ist, auf Situationen und Menschen angemessen zu reagieren und vor allem auch, in bestimmten Situationen schweigen zu können.⁵³

Für den römischen Bischof hat das Handeln gegenüber den Worten eindeutig Vorrang, und damit setzt er sich deutlich von seinem griechischen Amtsbruder ab: „Aber hierbei müssen wir aus Liebeseifer wieder auf das zurückkommen, was wir schon früher gesagt haben, dass nämlich der Prediger mehr durch seine Werke als durch seine Worte zum Volke sprechen soll; er muss nämlich vor allem denen, die ihm nachfolgen sollen, durch sein Leben Fußstapfen hinterlassen und darf ihnen nicht bloß mit Worten sagen, wohin sie zu gehen haben. Denn auch der Hahn, den der Herr in seiner Rede gebraucht, um das Bild eines guten Predigers zu zeichnen, schüttelt zuerst die Flügel, wenn er seinen Ruf ertönen lassen will, und schlägt sich selbst, um seine Wachsamkeit zu erhöhen.“⁵⁴

Paulus der Muster-Hirte

Eigentlich kann diese Aufgabe, für Christus als Hirten zu leiten, ausschließlich von den beiden Apostelfürsten bewältigt werden.⁵⁵ Dabei hält Gregor von Nazianz Paulus sowohl für den maßgeblichen Interpreten der göttlichen Gebote als auch für einen musterhaften Hirten, weil er Wort und Tat, Predigen und Vorbild in sich vereint: „Doch wozu soll ich alte Zeugnisse erwähnen? Wenn sich einer nach den Regeln und Vorschriften Pauli richtet, welche er über Bischöfe und Priester erlassen hat, dass sie nämlich nüchtern und besonnen seien, nicht dem Trunke ergeben, nicht streitsüchtig, aber gelehrig, tadellos in allem, unangreifbar für die Bösen (1 Tim 3,2 f.; Tit 1,7,9), wird er da nicht vieles finden, was von der geraden Linie dieser Vorschriften abweicht? Wozu soll ich die Vorschriften erwähnen, welche Jesus seinen Jüngern gab, als er sie aussandte zu predigen? Der Hauptinhalt derselben – um nicht auf Einzelheiten einzu-

⁵² Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, II c. 3, 180.

⁵³ Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, II c. 4: *ut sit rector discretus in silentio, utilis in uerbo.*

⁵⁴ Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, III c. 40: *... ut praedicator quisque plus actibus quam uocibus insonet, et bene uiuendo uestigia sequacibus imprimat quam loquendo quo gradientur ostendat.*

⁵⁵ Gregor von Nazianz, *Oratio* 2, c. 51.

gehen – ist, sie sollen so tugendhaft, so bescheiden und genügsam und, um es kurz zu sagen, so himmlisch sein, dass das Evangelium ebenso sehr durch seine Wahrheit wie durch ihren Wandel wachse und gedeihe.“⁵⁶

Paulus wird als Muster für diejenigen präsentiert, die Menschen führen; sie tun dies im Auftrag Gottes, sind aber dabei eben nicht ausschließlich Priester oder Bischöfe. So wird auch der Apostel durch das attributive „übrigen“ in eine Reihe von Männern gestellt, die mit einer jeweils speziellen Führungsposition Menschen leiteten: „Da wir Pauli und seinesgleichen gedacht haben, wollen wir, wenn es gestattet ist, alle übrigen Männer übergehen, welche als Gesetzgeber, Propheten, Feldherren oder in anderer derartiger Stellung das Volk führten wie Moses, Aaron, Josua, Elias, Elisäus, die Richter, Samuel, David, die Schar der Propheten, Johannes, später die zwölf Apostel, welche alle unter viel Schweiß und Mühe zu ihrer Zeit ihre Leitungsposition ausgeübt hatten. Unter Übergehung all dieser Männer wollen wir Paulus allein als Zeugen auftreten lassen, um an ihm zu sehen, welche Bedeutung die Seelsorge hat, ob sie nämlich wenig Arbeit und geringes Verständnis erfordert.“⁵⁷ Anders betrachtet scheint hier der universale Bezug der Hirtenmetapher als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt, zumal es ja Paulus selbst war, der diese maßgeblich mitgestaltet und in seinen apostolischen Mahnbriefen in Anbetracht der unterschiedlichen Führungsrollen in den Gemeinden vertreten hatte.

Leiten ist Pflicht

Auch für Gregor von Rom ist Paulus der vorbildliche Hirte und *rector* schlechthin. Er gilt ihm als das erste und wichtigste Vorbild in der Nachfolge Jesu und bezeichnet ihn als *Magnus ... regendi artifex*.⁵⁸ Er positioniert Paulus noch in einem anderen Zusammenhang, der seinen Hirten gegenüber der Vorlage seines griechischen Namensvetters auszeichnet. Für den gerade erhobenen Bischof von Rom ist Leiten Pflicht, eine Leitungsrolle eine von Gott gewährte Gabe, die als Gegenleistung die ohnehin gegebene Verpflichtung des *rector* noch verschärft. Nichts Geringeres als den apostolischen Auftrag Jesu an Petrus gemäß Joh 20,16 bemüht Gregor, um diese Dimension der Hirtenaufgaben zu illustrieren. Wenn man sich der damit verbundenen Aufforderung zu entziehen versuchte, würde dies dem Betroffenen beim Jüngsten Gericht buchstäblich in Rechnung gestellt. Als Hintergrund muss man hier offensichtlich den für die spätantike Frömmigkeit typischen Konflikt zwischen Weltzuwendung und Kontemplation als scheinbare Gegensätze einbeziehen, wie er den damaligen Christen vielfach als einander ausschließende Lösungswege erschien und

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Gregor von Nazianz, *Oratio 2*, c. 52; Rufinus, 42f.: ... *ceteros omnes qui uel per leges lationem uel per prophetiam uel per militiae magisterium uel per aliquam huiuscemodi procuracionem populis praefuerunt, sicut ...*

⁵⁸ Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, I c. 8, 154.

sie zu einer radikalen Entscheidung – für oder gegen ein gottgefälliges Leben – nötigten. Gregor von Rom bezieht sehr deutlich Stellung, indem er die Hinwendung zum Nächsten als Kern des Vorbildes Jesu herausarbeitet. Er konkretisiert dies mit dem geläufigen Modell des tugendhaften Lebens, das auch das Ideal paganer gebildeter Führungsschichten über Jahrhunderte geprägt hatte, und disqualifiziert Kontemplation in ihrer Ausschließlichkeit de facto als Sektiererei und vor allem als Egoismus.⁵⁹

Pädagogik des Leitens oder: Leiten bedarf der Pädagogik

Für Gregor von Nazianz sollte sich Leitung durch Qualität auszeichnen, die einen ausgeprägt pädagogischen Impetus hatte. Er verlangt vom Seelenführer, sich auf die unterschiedlichen Bedürfnisse und Dispositionen der Menschen einzustellen. Um dies zu verdeutlichen, bemüht er – wie an vielen anderen Stellen auch – den Vergleich mit dem Arzt: „Gleichwie nicht für alle Körper ein und dieselbe Medizin und Kost verordnet wird, sondern bald diese, bald jene, je nach dem Gesundheits- oder Krankheitszustand, so müssen die Seelen, um zu heilen, immer wieder anders belehrt und geleitet werden. Die Kranken beweisen es: die einen werden durch Worte geleitet, andere durch Beispiele bestimmt; die einen bedürfen der Sporen, andere des Zügels; die Trägen und Schwerfälligen müssen durch scharfe Worte geweckt werden; die aber ungewöhnlich hitzig und schwer zu bändigen sind gleich Füllen, die über das Ziel hinausseilen, werden durch besänftigende und beruhigende Worte gebessert.“⁶⁰ Es spricht für sich, dass Gregor eine ganze Reihe von Kapiteln mit praxisbezogenen Differenzierungen anschließt.⁶¹

Detail- und fallgetreue Anweisungen genügen jedoch Gregors Ansicht nach nicht, sondern es bedarf darüber hinaus der tief greifenden Erfahrung, damit auch diese Pädagogik zum Erfolg führt: „Es kommt wohl auf Zeit und Umstände und auf den Zustand des Kranken an. Eine Kasuistik zu lehren und in exakter Übersicht die Heilkunde zusammenzufassen, ist unmöglich, mag einer noch so fleißig sein und über reichstes Wissen verfügen. Erst Erfahrung und Praxis geben der Heilkunde und dem Arzte Aufklärung.“⁶² Gregor setzt hier offensichtlich um, was er sowohl in der christlichen Theologie – etwa bei Clemens von Alexandria – als auch in der griechi-

⁵⁹ Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, I c. 5, ist überschrieben mit: *De his qui in regimine prodesse exemplo uirtutum possunt, sed quietem propriam sectando refugiunt* (144). *Qui nimirum culmen regiminum si uocati suscipere renuunt, ipsa sibi plerumque dona adimunt, quae non pro se tantummodo, sed etiam pro aliis acceperunt.* (Ebd.) *Qua enim mente is qui proximis profuturus enitesceret, utilitati ceterorum secretum proponit suum, quando ipse summi patris unigenitus, ut multis prodesset, de sinu patris egressus est ad publicum nostrum?* (148).

⁶⁰ Gregor von Nazianz, *Oratio 2*, c. 30. – Zur Metapher des Arztes: Struve 1978, 14; Koschorke u. a. 2007, 64f.

⁶¹ Gregor von Nazianz, *Oratio 2*, c. 31–32.

⁶² Gregor von Nazianz, *Oratio 2*, c. 33.

schen Rhetorik gelernt hat. So differenziert er nach dem Vorbild von Origenes (185– um 254) unterschiedliche Stufen des Christ Seins, die den menschlichen Alters- und Entwicklungsstufen entsprechen und mit unterschiedlichen Formen der Nahrung und Fürsorge einhergehen.⁶³

Gregor von Rom ist ihm darin gefolgt und weist in der *Regula Pastoralis* ausdrücklich auf den griechischen Amtsbruder als seine Quelle hin: „Wie nämlich schon lange vor uns Gregor von Nazianz seligen Andenkens gelehrt hat, eignet sich eine und dieselbe Ermahnung nicht für alle, da nicht alle die gleiche Sittenbeschaffenheit besitzen. Oft nämlich schadet dem einen das, was dem andern nützt ... 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 rühren.“⁶⁴ Mit der „Pastoral-Regel“ ein differenziertes, pädagogisches Mahn-Werk vorzulegen verfolgte er als Projekt offenbar bereits länger, wie sein Hinweis in den *Moralia* gedeutet werden muss, „...die den verschiedenen Hörern je angemessene Ermahnung in einem anderen Werk [gemeint ist die *Regula Pastoralis*] erschöpfend darzustellen“⁶⁵. Wenn man die *Regula Pastoralis* zur Hand nimmt, ist seine Pädagogik des Mahnens auf den ersten Blick erkennbar. Denn den Haupt- und mit Abstand umfangreichsten dritten Teil des Werkes, 40 differenzierte und detaillierte Kapitel, widmet er dem Problem, „Wie der Seelsorger, der ein gutes Leben führt, seine Untergebenen lehren und ermahnen muss“.⁶⁶

Aus diesem konzeptionellen Blickwinkel ergibt das Widmungsschreiben einen weiteren, ebenfalls pädagogischen Sinn. Insofern stünde der nicht genauer identifizierte Mitbruder Johannes stellvertretend für all die anderen, die ebenfalls Führungspositionen innehatten und bis dahin mit ihrer Verantwortung allein gelassen waren. Diese spricht Gregor in doppelter Weise an, formal mit dem Brief und inhaltlich aus der eigenen persönlichen Betroffenheit heraus, so dass er mit dieser Struktur seinem Werk bzw. dessen Rezeption ein höheres Akzeptanzpotenzial verschaffen konnte. Damit hätte er auch den Umgangs- und Kommunikationsformen einer Kultur entsprochen, die weitgehend – auch hinsichtlich der Wissensvermittlung – auf persönlicher Interaktion beruhte, weil das unmittelbare Verhältnis von Lehrern und Schülern in der Tradition paganer antiker Gelehrsamkeit einen zentralen Platz einnahm. Auch die christliche Wissensvermittlung, die Lektüre heiliger Bücher bzw.

⁶³ 1 Kor 9,19–23; Clemens von Alexandria, *Stromata*, c. 7; Beely 2008, 244 ff., mit dem Hinweis auf Gorgias und Platon sowie Athanasius.

⁶⁴ Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, III Prolog, 259 und 260: *Quia igitur qualis esse debeat pastor ostendimus, nunc qualiter doceat domonstremus. Vt enim longe ante nos reuerendae memoriae Gregorius Nazanzenus edocuit, non una eademque que cunctis exhortatio congruit, quia nec cunctos par morum qualitas astringit. Saepe namque aliis officium, quae aliis prosunt. ... Vnde et doctor quisque, ut in una cunctos uirtute caritatis aedificet, ex una doctrina, non una eademque exhortatione tangere corda audientium debet.*

⁶⁵ Gregor der Große, *Moralia*, 30,13; Müller 2009, 119.

⁶⁶ Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, III, 258: *Qualiter rector bene vivens debeat docere et ammonere subditos.*

Autoritäten der Heilsgeschichte sowie deren Auslegung und Verbreitung durch die Predigt, war in diese Rahmenbedingungen eingebettet.

Der *rector* war nach Ansicht Gregors mit dem Alltag und den Sorgen der menschlichen Seelen vertraut, damit seine Mahnungen authentisch wirkten und überzeugten: „Darum muss der Seelsorger, um das innere Leben einpflanzen zu können, sich auch der äußeren Dinge annehmen, ohne seine Gedankenwelt zu zerstören; und die Hirten müssen sich so die Pflege des inneren Lebens bei ihren Untergebenen angelegen sein lassen, dass sie darüber die Sorge für deren äußeres Leben nicht vergessen.“ In jedem Fall geht es wiederum um eine ausgewogene, funktionale Mischung von *vita activa* und *vita contemplativa*. Erläuternd und illustrierend fügt Gregor am Schluss dieses Kapitels eine Vorschrift aus dem Alten Testament an, dass der Priester eine frisierte, nicht aber eine ungeschnittene Haarfülle oder eine Glatze tragen dürfe.⁶⁷

Was die Inhalte und Gegenstände seiner Mahnpädagogik betrifft, erübrigt sich eine ausführliche Diskussion des umfangreichen dritten Teiles der *Regula* an dieser Stelle.⁶⁸ Nur zwei Beispiele seien herausgegriffen, um zu zeigen, wie subtil Gregor Menschen bewertete und über welches psychologische Geschick er offensichtlich verfügte – und damit auch von anderen Führungspersonen erwartete. So erläutert er, dass man „Kleinmütige“ nach dem Grundsatz, positive Ansätze und Erfolge zu verstärken, unterstützen solle; Fehler und Misserfolge solle man konstruktiv, nämlich mit dem Hinweis auf die Möglichkeit späterer Besserung angehen: „Man führt sie am geeignetsten auf den rechten Weg zurück, wenn man nebenbei ihre guten Seiten berührt und so einiges anerkennt und lobt, während man anderes an ihnen rügen muss; auf diese Weise soll ihr schwaches Selbstgefühl wieder gehoben werden, das durch die Rüge niedergedrückt wurde. Gar oft aber kommen wir bei ihnen am besten zum Ziel, wenn wir auch ihre guten Werke erwähnen. Ferner, wenn sie irgendetwas nicht recht gemacht haben, so soll sich unsere Ermahnung nicht auf das schon Geschehene beziehen, sondern wir wollen gleichsam etwas für die Zukunft verhindern. Durch dieses wohlwollende Lob, das man den Kleinmütigen spendet, wird einerseits der Eifer im Guten gesteigert, andererseits wirkt die sanfte Ermahnung, wenn etwas zu tadeln war, umso sicherer.“⁶⁹

Eine Führungsperson soll dabei grundsätzlich auch und gerade diejenigen im Blick haben, die im übertragenen Sinn weit vom Weg abgekommen sind. Damit fordert Gregor von Rom das Pastorale des *rector* ein, der alles daran setzen soll, dass keines seiner Schafe verloren geht. Dabei muss ihm fast jedes Mittel Recht sein, besonders was die Präsentation der göttlichen Botschaft angeht, so dass Gregor eindringlich fordert, so weit wie nötig Inhalte zu vereinfachen: „Der Prediger muss aber wissen, dass er an seine Zuhörer keine zu hohen Anforderungen stellen darf, damit nicht

⁶⁷ Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, III, 228–231.

⁶⁸ Dies leistet Floryszczak 2005, 139–175.

⁶⁹ Gregor, *Regula Pastoralis*, III c. 6.

sozusagen durch die zu gewaltsame Spannung die Saiten der Seele springen. Die erhabenen Dinge muss man vor vielen Zuhörern übergehen und darf sie kaum vor wenigen erörtern. ... Der angemessene Unterhalt bedeutet die Angemessenheit des Wortes; denn wenn man einem engen Herzen etwas Unfassbares bieten will, wird es daneben verschüttet.“⁷⁰

Die dunkle Seite der Macht

Die Gefahr der Überforderung war kurz gesagt allgegenwärtig und übermächtig, und sowohl für Gregor von Nazianz als auch für Gregor von Rom war das evident, vielleicht sogar eine ihrer Motivationen zu schreiben. Beide hatten sie die Erfahrung gemacht, dass viele ihre Leitungsposition ganz anders ausfüllten: „Manchmal hat es nämlich den Anschein, als würden Seelenhirten ganz vergessen, dass sie um der Seelen der Brüder willen zu Vorstehern gemacht wurden ...“.⁷¹

Ganz offensichtlich bargen Leitungsaufgaben für ihre Träger besondere „Gefahren“: „Ist es für den Menschen schon schwer, gehorchen zu lernen, so ist es für ihn noch viel schwieriger, das Befehlen zu verstehen, namentlich in unserem Berufe, der auf göttlichem Gesetze gegründet ist und zu Gott führt, und der in den Augen der Vernünftigen entsprechend seiner Erhabenheit und Würde auch Gefahren in sich birgt.“⁷² Denn: „Darin übertrifft vor allem – was ich von ganzem Herzen bedaure – die Schlechtigkeit die Tugendhaftigkeit, dass die Sünde so leicht Nachahmung oder Nachfolge findet und dass nichts leichter ist als sündigen, mag uns auch niemand dazu verleiten.“ Der von beiden Gelehrten für unabdingbar gehaltenen Einheit von Worten und Taten, Lehre und Leben wird in diesem Zusammenhang also ein weiterer, tieferer Sinn verliehen.

So beschreibt Gregor von Nazianz sehr genau, dass der Grat zwischen *vitia* und *virtutes* schmal ist: „Der Seelsorger muss auch wissen, dass die Laster sich meistens für Tugenden ausgeben. So verbirgt sich der Geiz oft unter dem Titel der Sparsamkeit, während die Verschwendung sich unter dem Namen der Freigebigkeit versteckt.“⁷³ Wenn der *rector* ein mustergültiges Leben für die ihm Anvertrauten führt, bringt er sich selbst in die Gefahr, der Gefallsucht und damit der Eigenliebe zu verfallen. Gregor von Rom differenziert insofern subtil, wie man als *rector* dabei jeweils Maß halten solle. So solle er geliebt werden und dies auch fördern, aber vor allem zu dem Zweck, dass die Menschen seine Botschaft bereitwillig annehmen: „Auch ist zu bemerken, dass guten Seelsorgern allerdings daran gelegen sein muss, den Menschen zu gefallen, aber nur, um durch den guten Klang ihres Namens die Mitmenschen zur Liebe der Wahrheit

⁷⁰ Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, III c. 39.

⁷¹ Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, II c. 7, 218: *Saepe namque nonnulli uelut obliti quod fratribus animarum causa praelati sunt ...*

⁷² Gregor von Nazianz, *Oratio* 2, c.10.

⁷³ Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, II c. 9.

anzulocken, nicht aus Verlangen, selbst geliebt zu werden, sondern um die ihnen erwiesene Liebe gleichsam als Weg zu benützen, auf dem sie die Herzen der Gläubigen zur Liebe des Schöpfers führen können. Denn schwerlich wird man einen Prediger, obschon er die Wahrheit verkündet, gerne hören, wenn er nicht beliebt ist.⁴⁷⁴ Auch mit Bezug auf den Umgang mit den Menschen plädiert Gregor für ein differenziertes Abwägen, und zwar vor allem gegenüber Fehlern und Verfehlungen (*discretio*), indem man z. B. nicht überreagieren dürfe: „Gar oft kommt es vor, dass die Lehrer, wenn sie an einem Untergebenen einen Fehler mit großer Aufregung tadeln, sich in ihren Ausdrücken zu Übertreibungen fortreißen lassen. Wenn man zu heftig wird und beim Tadel die Selbstbeherrschung verliert, geraten die Herzen derer, die sich vergangen haben, förmlich in Verzweiflung.“⁴⁷⁵

Der Römer geht das Problem darüber hinaus beinahe managementtauglich an und zieht die – insofern vielleicht modern anmutende – Konsequenz, dass Aufgaben delegiert werden müssten, und zwar von oben nach unten, um das grundsätzliche Überlastungsproblem von Spitzenfunktionen zu entschärfen. Hier bemüht Gregor wiederum die Körpermetapher: „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 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. Wie kann aber der Seelenhirt die Ehre eines Hirten unter den übrigen beanspruchen, wenn er selbst in irdischen Geschäften, die er an anderen tadeln sollte, ganz aufgeht?“⁴⁷⁶

Gregor der Große gewichtet die Gefahr der dunklen Seite der Macht so stark, dass er ihr den abschließenden, wenn auch kurzen vierten Teil der *Regula Pastoralis* widmet. Dabei hebt er auf die grundsätzliche, theologische bzw. philosophische Ebene, die Frage der Machtausübung, ab: Seelenführung durch Mahnen geht mit der Ausübung göttlicher, pastoraler Macht einher. Die menschliche Erfahrung oder in christlicher Diktion: Sündhaftigkeit zeigt die damit verbundene Gefahr, dass der *rector* die vorbeugende Demut vernachlässigt und sein eigenes Seelenheil in Gefahr bringt: „So kommt es dann, dass vor den Augen des gerechten Richters die Erinnerung an ein

74 Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, II c. 8.

75 Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, II c. 10.

76 Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, II c. 10, 222: *A subiectis ergo inferiora gerenda sunt, a rectoribus summa cogitanda; ut scilicet oculum, qui prouidendis gressibus praeminet, cura pulueris non obscurat. Caput namque subiectorum sunt cuncti qui praesunt; et ut recta pedes ualeant itinera carpere, haec procul dubio caput debet ex alto prouidere, ne a prouectus sui itinere pedes torpeant, cum curuata rectitudine corporis caput sese ad terram declinat. Qua autem mente animarum praesul honore pastoralis inter ceteros utitur, si in terrena negotia quae reprehendere in aliis debuit, et ipse uersatur?*

Tugendwerk der Seele zum Falle wird; denn in der Erinnerung an das, was sie getan, macht sie sich groß und sinkt so in den Augen dessen, der der Urheber der Demut ist.⁷⁷

Gregor verleiht mit diesem Schlussabschnitt seiner Position großen Nachdruck, dass das Handeln bzw. die Werke ein wesentliches Moment verantwortlichen Leitens seien, und warnt zugleich eindringlich und neuerlich vor dem schmalen Grat zwischen *vitia* und *virtutes*, der damit beschritten wird. Mit der *Regula Pastoralis* als Ganze hat der Bischof von Rom ein Mahnwerk kreiert, das ihn selbst mit diesem Problem der Selbstüberhebung konfrontierte wie diejenigen, an die er sich damit wandte. Er bedurfte also selbst der Demut und der Mahnung sowie der Gebetshilfe. Nicht zufällig schließt Gregor daher wohl das Werk mit der Bitte darum.⁷⁸ Im spirituellen Sinn bekannte er sich damit zu der Hirtenmetapher, wie er sie in der *Regula Pastoralis* formuliert hatte, und der mit ihr verbundenen Verantwortung. Und als hoher, vielleicht ranghöchster und angesehenster Mahner der zeitgenössischen Kirche bedurfte er, da er mit dem Werk mahnte, selbst in gleicher Weiser der Korrektur.

Fazit

Gregor übernimmt mit der *Regula Pastoralis* inhaltlich praktisch vollständig die Hirtenmetapher und damit die Leitungsvorstellung Gregors von Nazianz. Leiten ist Verantwortung für die Seelen und deren Heil. Es beinhaltet daher grundsätzlich die Ethik, jeden Menschen zu erziehen, damit er Gottes Geboten in seinem Denken und Handeln, kurz in seinem Leben entspreche. Dies betrifft auch und gerade Leitungspersonen, die in Worten und Werken ein Vorbild liefern, an dem sich die Menschen orientieren sollen und müssen. Zum Seelenheil führen alle, die irgendwo an der Spitze stehen – diese allgemeine, alle *summi loci* betreffende ist eine Variante der Hirtenmetapher, die Gregor der Große von Gregor von Nazianz übernimmt. Beide nehmen dabei jeweils den gesamten Menschen in den Blick, was Wissen und Erfahrung sowie buchstäblich Inspiration erfordert. Der Grieche hat das zuerst erkannt, deutlich artikuliert – und für sich als Überforderung gedeutet, die auszuschlagen er als Notwendigkeit ethisch, theologisch und persönlich bewältigen musste. Der Römer hat dies genau so gesehen, aufgrund seines persönlichen und sozialen Hintergrundes jedoch völlig andere Konsequenzen gezogen. Er war bestimmt von der Erfahrung und Einsicht, dass es not-

⁷⁷ Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, IV, 534 f.: *Vnde agitur, ut ante iusti iudicis oculos, fouea mentis sit memoria uirtutis, quia reminiscendo quod gessit, dum se apud se erigit, apud humilitatis auctorem cadit.*

⁷⁸ Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, IV, 540: „Siehe, lieber Freund, veranlasst durch deinen Tadel habe ich zu zeigen versucht, wie ein Seelsorger beschaffen sein muss; ich, ein schlechter Maler, habe einen schönen Mann gemalt und den Weg zu den Gestaden der Vollkommenheit gewiesen, während ich noch mit den Fluten der Sünde kämpfe. Aber ich bitte dich, halte mich in dem Schiffbruch dieses Lebens durch das rettende Brett deines Gebetes über Wasser, damit doch die Hand deines Verdienstes mich hält, wenn meine eigene Last mich niederzieht.“

wendig war, Spitzenpositionen wahrzunehmen und entsprechend zu handeln, und dass dies eine Herausforderung war, die er annehmen konnte – und musste.

Gegenüber dem Vordenker löste Gregor von Rom dessen Überlegungen insofern von der Hirtenmetapher, als er deren allgemeinen, alle Führungsrollen betreffenden Bezug stärker als bisher in den ihm geläufigen Traditionssträngen herausarbeitete. Daher spricht er konsequent vom *rector*, den er in der lateinischen Übersetzung des Rufinus vorfand und der eine gängige Bezeichnung für verwaltungsorientierte Führungspersonen darstellte. Den Hirten als Begriff bemüht er vor allem in solchen Traditionszusammenhängen, in denen er die bedingungslose und umfassende Fürsorge für die gesamte Herde akzentuiert. Pädagogisch hat Gregor umfassend den Ansatz Gregors von Nazianz übernommen und konsequent vollendet, von den Menschen und ihren unterschiedlichen Bedürfnissen und Problemen auszugehen und zugleich Personen in Leitungspositionen darin zu fordern, dass sie auf diese zugehen und für sie sorgen sollten. An den weiteren Kernbestandteilen der Hirtenmetapher änderte der Papst nichts. Deren pastorale Verantwortung bedeutete, und dies macht er mit den Parallelen deutlich, die er immer wieder aus den politischen Erfahrungen seiner Zeit zieht, vor Gott Rechenschaft für die Schafe abzulegen, für sie zu vermitteln und Fürsprache zu halten. Auch aus dieser Perspektive zielt Gregor nicht allein auf den priesterlichen Hirten. Leiten konnte und durfte sich aus seiner Perspektive nicht auf die Feier der Eucharistie beschränken, sondern musste die Menschen mit Wort und Tat erreichen.

Gregor von Rom ging es zweifelsohne vor allem um kirchliche Leitungsfunktionen. Wie der griechische Amtsbruder diskutiert er sie jedoch grundsätzlich. Denn aus seiner Perspektive eines christlichen Schöpfungsglaubens sind irdische Ordnungen gottgewollt und auf Gott hin ausgerichtet, sie reichen buchstäblich in den Himmel, sind transzendent. Insofern sind auch Positionen außerhalb der Kirche in diese als organisatorische Größe, modern formuliert: Institution, eingebunden. Leiten hat daher seine Begründung und zugleich sein Vorbild in Gottes Herrschaft über die Welt: er ist der *summus Rector*. Dem entspricht Gregor mit dem *rector* als generellem Bezugsbegriff sowie mit einer insgesamt vermeintlich unpräzisen Terminologie.⁷⁹ Seine Begriffe sind positiv gewendet: universal, allgemein und nicht prinzipiell auf Priester, Bischöfe, Diakone etc. beschränkt.⁸⁰

Die originäre Leistung Gregors von Rom besteht also nicht in dem offenen Machtbegriff, wie Peter Brown meint, weil sein Leitungskonzept vollständig dem Vorbild der Hirtenmetapher Gregors von Nazianz verpflichtet ist.⁸¹ Was den Papst auszeichnet, sind vielmehr die Konsequenzen, die er daraus für sich und seinesgleichen, also alle Menschen in Leitungspositionen, ableitet. Gregor folgert aus den

⁷⁹ Judic, Einleitung der Edition, 63 f.; Floryszczak 2005, 188–197; Müller 2009, 125 ff.

⁸⁰ Darauf wird in der Forschung auch ein Teil des Erfolges des Werkes zurückgeführt, vor allem seine relativ weite Verbreitung im Mittelalter; Floryszczak 2005, 271, die hier auch auf P. Brown ²2003, 170, verweist; Müller 2009, 123 f.

⁸¹ P. Brown ²2003, 171.

Problemen seiner Zeit, dass Menschen gebraucht werden, die im Brownschen Sinn Macht ausüben – und dass sie sich diesen nicht wie sein theologischer Vordenker Gregor von Nazianz entziehen sollen. Um diese zu kanalisieren und damit alle Menschen zum gottgewollten Heil zu führen, bedarf es der Ethik als grundlegendes Ordnungs- und Verhaltensmuster. Dem muss nach Auffassung des Papstes auch ein entsprechendes Handlungs- und Denkmuster für alle, die Menschen leiten, entsprechen. Leitung vollzog sich in dieser Zeit weniger in Theorien oder Traktaten denn in der zeitgenössischen Öffentlichkeit, den Theatern, den Kirchen, in Zirkeln innerhalb von politischen Führungsschichten, gegenüber anderen Herrschern etc.

Dafür mussten die Inhaber von Führungsrollen vorbereitet werden. Gregor hat dies inhaltlich und konzeptionell in der *Regula Pastoralis* umgesetzt. Sie leistet dies aufgrund ihrer komprimierten, handlichen Form sowie der pädagogischen Durchdringung des Stoffes. Denn sie bietet aus der Sicht eines Betroffenen und für Betroffene Antworten auf aktuelle und persönliche, weil aufgabentypische Probleme. Der Bischof von Rom hatte die Metapher des mahnenden Hirten mit der „Pastoralregel“ so weit verdichtet, dass sie als Leitungskonzept vorlag, das zur Verbreitung und Vermittlung gleichermaßen geeignet wie bestimmt war.

Persönlich und als Bischof von Rom wurde Gregor mit ihr seiner mahnenden Verantwortung auch insofern gerecht, als er für die Verbreitung des Textes und ihrer Pädagogik sorgte. Gregor von Rom konturierte mit der *Regula Pastoralis* Mahnen als Diskurs-Technik des Hirten. Wenn Gregor von Rom Menschen als Untergebene wie als Leitende mahnte und korrigierte und wenn andere für ihn selbst gegenüber Gott als Fürsprecher eintraten, leistete der Bischof von Rom als Hirte auch einen Beitrag, um das eigene Seelenheil zu sichern. Das Epitaph bringt dies treffend zum Ausdruck:

Zum Konsul Gottes geworden durch diese Triumphe, freue Dich,
Denn den Lohn der Arbeit hast Du schon ohne Ende.⁸²

Anders als die „Flucht“-Rede Gregors von Nazianz verschwand die „Pastoralregel“ des Bischofs von Rom nicht in den exklusiven Wissensbeständen weniger Bibliotheken, wofür ihr Schöpfer so tatkräftig wie persönlich sorgte: durch die Mission der Angelsachsen.

2.3 Die Mission der Angelsachsen

Die Mission der Angelsachsen als eines der wichtigsten Anliegen des Papstes zu betrachten⁸³, geht wohl vornehmlich auf die Darstellung Bedas in seiner „Kirchenge-

⁸² Beda, *Historia ecclesiastica*, II c. 1: *Hisque Dei consul factus laetare triumphis nam mercedem operum iam sine fine tenes.*

⁸³ Jones 1928; Mayr-Harting ³1991; Cubitt 1995, 10–13; Richards 1983, 245–256; Wood 1994b; Markus 1997, 177–187; Gameson 1999; Padberg 2006, 28–35; Wood 2001, 9f.

schichte des englischen Volkes“ zurück. Dieser Umstand wird jedoch erst in neueren Untersuchungen reflektiert, was dazu führt, dass man mittlerweile die Bedeutung des Unternehmens in mehrfacher Hinsicht relativiert⁸⁴: Es war weder die erste noch die einzige Missionsinitiative des Papstes – Sardinien, Korsika, Sizilien und die italische Halbinsel selbst mit ihren langobardischen Eroberern hatten längst Gregors Eingreifen gefordert. Außerdem war England für die Päpste kein missionarisches Neuland, denn bereits in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts waren Missionare dorthin sowie zu den Schotten geschickt worden⁸⁵; zugleich war und blieb die Insel in der Vorstellung und dem Alltagsgeschäft eines Bischofs von Rom ein fernes, unbekanntes Land, das als solches nicht die höchste Priorität einnahm. Das Engagement Gregors bei der Mission der Angelsachsen wird in jüngerer Zeit zunehmend in den Kontext seiner Kontakte ins Frankenreich gerückt – ein Zusammenhang, den Bede in seiner Darstellung nicht herstellt, was wohl dazu geführt hat, dass dieser in der Forschung lange nicht wahrgenommen worden ist.⁸⁶

Gregor und die Merowinger

Der Papst führte eine umfangreiche Korrespondenz mit fränkischen Bischöfen sowie Angehörigen der merowingischen Königsfamilie.⁸⁷ Sie zeigt, dass die Kirchen im Frankenreich aus der Sicht Roms in einem dringend reformbedürftigen Zustand waren: Es herrschten Simonie und – damit unmittelbar einhergehend – vielfach inkompetente oder ausschließlich machtorientierte Hirten. Gregor mahnte diese Missstände in seinen Briefen an und drang auf Abhilfe. Denn die Merowinger traten innerhalb ihres *regnum* nach dem Muster Konstantins als Herren über die Kirchen auf und bestimmten insofern auch personale Entscheidungen, sprich: sie besetzten die Bischofsstühle vor allem mit den ihnen genehmen, befreundeten oder gehorsamen Kandidaten. In gleicher Manier beriefen sie Synoden als wichtigstes Entscheidungs- und Handlungsorgan.⁸⁸

Gregor hatte Brunichild, die Regentin über Austrien und Burgund, zunächst darum gebeten, seine Legaten zu dulden, damit sie sich über die Missstände informieren konnten⁸⁹; bald darauf forderte der Papst sie auf, Reformen in Gang zu bringen und selbst Synoden einzuberufen.⁹⁰ Gregor wandte sich nicht nur an die Herrscherin, weil sie für die inkriminierten Zustände ursächlich mitverantwortlich war. Für ihn war sie darüber hinaus ganz offensichtlich ein *rector*, der gegenüber Gott und den Menschen in der Pflicht stand. So erinnert er Brunichild daran, dass sie ihre Erfolge wie

⁸⁴ Wood 1994b, 1; Müller 2009, 334.

⁸⁵ Richards 1983 235 ff.; Müller 2009, 333 ff.

⁸⁶ Wood 1994b, 7, 16 u. ö.; Markus 1997, 185 f.; Müller 2009, 332.

⁸⁷ Ausführlich: Richards 1983, 219–223; Markus 1997, 168–177; Pietri 1991; Müller 2009, 366 ff.

⁸⁸ Barion 1931, 212–215; Geary ²2004, 168 f.; Pietri 1991; Müller 2009, 375 f.

⁸⁹ Gregor der Große, *Registrum Epistolarum*, XI 46.

⁹⁰ Gregor der Große, *Registrum Epistolarum*, XI 49; Müller 2009, 376.

ihren Rang als Königin Gottes Gnade verdanke; dabei überrage sie auch andere Völker; abhängig sei dies von ihrer Glaubensstärke, die sie vor allem darin offenbare, dass sie den Mahnungen des Papstes entspreche, wie ihre Briefe zeigten. Die Züge des Hirten innerhalb eines Mahndiskurses zeichnen sich in dem Brief ab: Jeder der beteiligten Hirten erfüllte also, salopp gesprochen, seinen Job – Gregor als bischöflicher Mahner, Gott als Richter und die Königin als Herrin über Kirche und Gefolgschaft, wenn sie Synoden einberief, mit denen die Sünde der Simonie bekämpft werden konnte.⁹¹

Noch deutlicher macht Gregor diesen Zusammenhang in einem Brief an Brunichilds Enkel Theuderich. Auch ihn hatte der Papst zum Vorgehen gegen die bekannten Missstände gemahnt, worauf dieser versprochen habe, alle geforderten Reformen umzusetzen.⁹² Denn damit kämpfte er sowohl gegen die äußeren als auch gegen den inneren Feind, also den Teufel bzw. die Sünde, und leiste auf diese Weise einen Beitrag zu seinem ewigen Heil.⁹³ Gregor führt dem König hier die Möglichkeit vor Augen, die Mission der Angelsachsen zu unterstützen.⁹⁴ In ähnlicher Weise motiviert der Papst Theuderichs Bruder Theudebert: Er habe die Mahnungen des Hirten Gregor aufgenommen und selbst als Anstoß zur Besserung und Korrektur des bisherigen Kurses benutzt, also Synoden einberufen, und sei gegen Simonie vorgegangen.⁹⁵

Was hatte dieses Engagement im fränkischen Reich mit der angelsächsischen Mission zu tun? Zum einen sollten fränkische Geistliche die Missionare Gregors unterstützen, die mittlerweile auf der Insel wirkten. Daher beklagte sich der Papst bei den Merowingerbrüdern Theuderich und Theudebert 596 über den unzureichenden Einsatz der Kleriker „in der Nachbarschaft“, und damit ist wohl das benachbarte Reich

91 Gregor der Große, *Registrum Epistolarum*, XI 49: *Itaque synodum congregari praecipite et peccatum simoniaca haereseos de regno uestro inter alia, sicut ante scripsimus, definitione concilii studiosius prohibete.*

92 Gregor der Große, *Registrum Epistolarum*, XI 47: *Et quoniam adhortationem nostram adeo regis animis per laudis praedicamenta placuisse signastis, ut, quicquid ad dei nostri cultum, quicquid ad ecclesiarum reuerentiam, quicquid ad honorem pertinere cognoscitis sacerdotum, et studiose statui et uelitis in omnibus custodire, iterata uos pro uestra magis mercede adhortatione pulsamus, ut congregari synodum iubeatis et, sicut dudum scripsimus, corporalia sacerdotibus uitia et simoniaca haereseos prauitatem omnium episcoporum definitione damnari atque de regni uestri amputari finibus faciatis nec plus illic pecuniam obtinere quam praecepta dominica permittatis.*

93 Ebd.: *Sicut ergo contra exteriores hostes, ita quoque contra interiores animarum aduersarios studete esse solliciti, ut per hoc, quod dei nostri inimicis fideliter repugnatis, et hic feliciter ipsius protectione regnetis et ad aeterna postmodum gaudia eius duce gratia ueniatis.*

94 Ebd.: *Quanta praeterea bona reuerentissimo fratri et coepiscopo nostro augustino ad anglorum gentem proficiscenti excellentia uestra praebuerit, reuertentes ab eo quidam monachi retulerunt. Vnde uberes gratias referentes, petimus ut his quoque monachis, qui ad eum directi sunt, suffragia uestra copiosius praebere atque eos ad proficiscendum iuuare dignemini, ut, quanto beneficia uestra eis amplius exhibetis, tanto maiorem uicissitudinem ab omnipotente deo, cui seruiunt, exspectetis.*

95 Gregor der Große, *Registrum Epistolarum*, XI 50: *Gregorius theodeberto regi francorum qui paternae adhortationis uerba libenti animo suscipit et sinu cordis amplectitur, emendatorem se uitiorum fore procul dubio profitetur..*

König Aethelberhts von Kent gemeint.⁹⁶ Bei Brunichild, der Regentin über Austrien und Burgund, hatte der Papst um Unterstützung für die zweite Gruppe von Missionaren zu den Angelsachsen gebeten, nachdem sie vielleicht schon der ersten Gruppe geholfen hatte.⁹⁷ Gregor konkretisierte damit in doppelter Weise, was er von Führungspersonen erwartete, weil er sie als Hirten sah – von sich als Bischof sowie von den Merowingern als König oder Königin: Gregor schickte Mönche seines eigenen Klosters zu den Angeln und ließ sie den Glauben predigen, er warb bei den weltlichen Herren um materielle wie um politische Unterstützung; und diese als weltliche *rectores* sollten ihrerseits die entsprechenden kirchenpolitischen Voraussetzungen schaffen, kompetente Geistliche einsetzen und diese schützen. Die in der Forschung oft gestellte Frage nach der Motivation Gregors oder der Initiative für die Mission der Angelsachsen erscheint unter dem Blickwinkel der Qualität von Leitung höchstens zweitrangig, zumindest liefern die vorhandenen Zeugnisse darauf keine unmittelbaren Antworten.⁹⁸

Gregors Aethelberht von Kent: ein Mahner des Schreckens

Als Gregor Mönche seines Klosters unter der Führung des Augustinus auf die britische Insel schickte, war diese unter der Herrschaft verschiedener Kleinkönige weitgehend aufgeteilt.⁹⁹ Sie gehörten vornehmlich den seit dem 5. Jahrhundert eingewanderten germanischen Stämmen an, unter denen die Angeln und Sachsen noch am wahrscheinlichsten als ethnische Verbände auszumachen sind; sie hatten die keltisch-römische Bevölkerung entweder verdrängt oder integriert. Die Herrscher dieser Stämme konkurrierten um die Vorherrschaft, und zu Beginn der römischen Mission nahm der northumbrische König Aethelberht von Kent (560–616), der als *bretwalda* bezeichnet wurde, wohl eine Art Vorrangstellung ein. Auf Seiten der Angelsachsen gab es für die Missionsinitiative des Bischofs von Rom wahrscheinlich ein erkennbares Interesse, gepaart vielleicht sogar mit einem religiösen Bedürfnis, das Christentum anzunehmen.¹⁰⁰

⁹⁶ Wood 1994b, 8f. mit Verweis auf Gregor der Große, *Registrum Epistolarum*, VI 49 sowie VI 57 an Brunhild.

⁹⁷ Gregor der Große, *Registrum Epistolarum*, XI 48; Wood 1994b, 6; Müller 2009, 375 f.

⁹⁸ Die berühmte, legendäre Darstellung, die in der im Kloster Whitby entstandenen Vita Gregors erzählt wird und die auch bei Beda aufgenommen worden ist, lässt sich in diesem Zusammenhang wohl kaum deuten: Gregor begegnete noch vor seiner Erhebung in Rom Angeln, die er, da sie helle Haut und blondes Haar besaßen und sich ihr Name überdies als „Engel Gottes“ deuten ließ, bekehren wollte; Anonymus von Whitby, *Vita Gregorii*, S. 9f.; Beda, *Historia ecclesiastica*, II c. 1; Richards 1983, 245 ff.; Müller 2009, 333.

⁹⁹ Padberg 2006, 30f.

¹⁰⁰ Gregor der Große, *Registrum Epistolarum*, VI 51 an Theuderich und Theudebert, in dem der Papst die Brüder um Unterstützung für seine erste Missionsgruppe um den Mönch Augustinus bittet: *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* (424); Gregor

Für König Aethelberht dürfte es verschiedene Argumente für eine Konversion gegeben haben. So hatte er politisch die fränkischen Könige vor Augen, die sich gegenüber konkurrierenden Adelsgruppen nicht zuletzt deshalb durchgesetzt hatten, weil es ihnen gelungen war, die Kirche in ihre Vorherrschaft zu integrieren – aus der Sicht Gregors waren dies natürlich auch Fälle von Simonie, bei denen Gefolgsleute als Bischöfe eingesetzt worden waren.¹⁰¹ Aethelberht selbst war durch die Heirat mit der Tochter Chariberts, Bertha, mit den Merowingern verbündet, was ihn gegenüber Begehrlichkeiten nach dem Thron durch andere adlige Konkurrenten abgesichert haben dürfte. Bertha war katholisch und durfte ihren Glauben praktizieren, was so weit ging, dass sie einen Bischof als persönlichen Geistlichen auf die Insel mitbrachte, der in Canterbury eine kleine christliche Gemeinde leitete und am Hof in Kent eine Vertrauensposition einnahm.¹⁰² Möglicherweise versprach sich Aethelberht von einem Übertritt zum Christentum auch einen weiteren, gleichsam erneuerten Schutz gegenüber möglichen Zugriffen der Franken, die in der Person Childeberts II. nach Dominanz über Gallien hinaus zu streben schienen. Denn der mögliche Konversionswunsch fiel in die Zeit nach dem Tod Liudhards, eines Angehörigen der neustrischen Kirche.

Für die fränkischen Merowinger wiederum, besonders Brunichild und ihren Sohn Childebert, brachte das römische Missions- und Reformprojekt die Gelegenheit mit sich, mit der Unterstützung des Papstes den eigenen Einflussbereich auf die austrische Kirche weiter auszudehnen.¹⁰³ Aus diesem Blickwinkel war auch die Angelsachsenmission ein indirekter Bestandteil der Machtkämpfe innerhalb der Merowingerfamilie und der mit ihnen verbündeten Adelsgruppen.

Gregor dürfte dies nicht verborgen geblieben sein, vermutlich suchte er die Konstellation sogar insofern positiv zu wenden, als er die Mitwirkung der königlichen *rectores* auf Seiten der Franken, wie oben skizziert, sowie auf Seiten der Angelsachsen zu kanalisieren und zu kontrollieren suchte. Dass er auch sie nachhaltig auf sein Führungskonzept verpflichten wollte, zeigt ein Blick in Briefe an Bertha und Aethelberht. So bestärkt er die Königin im Jahr 601 in ihrem Engagement für die Christianisierung. Konkret und ausdrücklich spricht Gregor wiederum eine Mahnung aus, dass Bertha weiterhin ihren Ehemann Aethelberht im Glauben bestärken und darauf hinwirken solle, dass er sich als König für die Mission einsetze. Dabei erinnert er sie an ihre Verantwortung für das Seelenheil des Königs, von dessen Wirken wiederum das Wohl des Volkes abhinge. Der Vergleich der Königin mit der Kaiserinmutter Helena, die als wichtigste Glaubensvermittlerin für ihren Sohn Konstantin gilt, sowie Gregors

der Große, *Registrum Epistolarum*, VI 60 in ähnlicher Absicht an Brunhild: *Ex qua re bene confidentes, paterna caritate salutantes, indicamus ad nos peruenisse Anglorum gentem Deo annuente uelle fieri christianam, sed sacerdotes qui in uicino sunt pastorem erga eos sollicitudinem non habere.* (433).

101 Wood 1994b, 11.

102 Richards 1983, 248; Higham 1997, 86 ff.

103 Ian Wood, *The Merovingian North Sea*, Alingsas 1991; Higham 1997, 80 ff. mit Bezug auf Gregor der Große, *Registrum Epistolarum*, VI 49 sowie VI 57.

Hinweis auf das Ansehen, das Bertha damit erwerben und ihren Ruf bis nach Konstantinopel verbreiten würde, entspricht ganz offensichtlich seiner Motivationspädagogik, nämlich positive Ansätze und Erfolge durch Lob zu bestärken und zu vertiefen.¹⁰⁴

Gregor wandte sich zugleich an Aethelberht selbst. Auch hier mahnt der bischöfliche Hirte, dass der König seine Verantwortung für sein eigenes sowie das Seelenheil der ihm anvertrauten Menschen wahrnehme:

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. Wir haben erfahren, dass dies beim Volk der Engländer geschehen ist, an dessen Spitze Eure Herrlichkeit deswegen gestellt wurde, damit durch das Gute, das Euch gewährt wurde, auch dem Euch unterstellten Volk die himmlischen Wohltaten gewährt werden. Und deshalb, ruhmreicher Sohn, bewahre besorgten Geistes die Gnade, die du durch göttliche Fügung empfangen hast; beeile dich, den christlichen Glauben bei den dir untergebenen Völkern zu verbreiten; vergrößere den Eifer deiner Rechtschaffenheit bei ihrer Bekehrung; verfolge die Götzenverehrung; zerstöre die Gebäude der Heiligtümer; stärke die Sitten der Untertanen aus großer Lauterkeit des Lebens durch Ermahnung, Schrecken, Schmeichelei, Zurechtweisung und Vorführen von Beispielen guter Werke, damit du im Himmel den Belohner findest, dessen Namen und Kenntnis du auf Erden verbreitet hast.¹⁰⁵

Hier wird also ausdrücklich nicht von König oder Königtum, *rex* bzw. *regnum* gesprochen, sondern Gregors pastorales Führungsverständnis eines *regimen animarum* auf Aethelberhts Herrschaft angewendet. Dabei vermischt er ganz offensichtlich den Kern pastoraler Führungsaufgaben, Mahnen und Korrigieren, die an der Unterweisung im Glauben und der Präsentation eines christlich vorbildlichen Lebens orientiert sind, mit Formen der gewaltsamen Mission. Auch in anderen Fällen ging der Papst ähnlich vor: Er befürwortete die Beibehaltung kulturspezifischer Handlungspraktiken, um die Annahme des christlichen Glaubens, gleichsam in einer vertrauten Verpackung, zu erleichtern. Darüber hinaus ließ er weltlichen Herren weitgehend freie Hand in der Art und Weise, den Glauben durchzusetzen, und dies war vielfach mit der Anwendung von Gewalt verbunden¹⁰⁶ – der Metapher des Hirten widersprach ein solches Handlungsmuster auch in dieser Zeit offenbar nicht. Zugleich führt Gregor dem Angelsachsen aber auch Konstantin als Vorbild und Vergleich vor Augen, gleichsam als Pendant zur Rolle Helenas für Bertha, um über diese so geläufige wie hoch angesehene

104 Gregor der Große, *Registrum Epistolarum*, XI 35: *Nam sicut per recordandae memoriae helenam matrem piissimi constantini imperatoris ad christianam fidem corda romanorum accendit, ita et per gloriae uestrae studium in anglorum gentem eius misericordiam confidimus operari. Et quidem iam dudum gloriosi filii nostri coniugis uestri animos prudentiae uestrae bono, sicut reuera christiana, debuistis inflectere, ut pro regni et animae suae salute fidem quam colitis sequeretur, quatenus et de eo et per eum de totius gentis conuersione digna uobis in caelestibus gaudiis retributio nasceretur.* (924); Wood 1994b, 10; Higham 1997, 93 ff.; Müller 2009, 379 f.

105 Beda, *Historia ecclesiastica*, I c. 32, bzw. Gregor der Große, *Registrum Epistolarum*, XI 37.

106 Müller 2009, 353–356.

Figur den König bei seinem Ehrgeiz zu packen und dadurch dessen Motivation zu vertiefen.¹⁰⁷

Zugleich wird Aethelberth dazu verpflichtet, sich in Glaubensdingen dem Anführer der Missionare, dem Mönch Augustinus, zu fügen – in der Diktion des pastoralen Leitungskonzeptes: seinen Mahnungen zu folgen. Denn dieser besitze die theologische Kompetenz, den Willen Gottes zu deuten, zumal er als Geistlicher bei Gott für den König eintreten könne. Mönchsmissionar und König erfüllten also einander ergänzende Führungsrollen, die der Ausbreitung des christlichen Glaubens und damit der Rettung der Seelen aller dienten; Aethelberth trat in seiner traditionellen Rolle auf, die an der Hirtenmetapher orientiert wird und den König zum Mahner und Korrektor machte, während Augustinus für die Mission im engeren Sinn zuständig war und darüber hinaus gegenüber dem König als Mahner und Fürsprecher bei Gott wirkte. In diesem Sinn erfüllen beide ein „Bündnis im und für den Glauben“.¹⁰⁸

König und Mönch bzw. Bischof werden also in ihren Funktionen einander angeglichen und zugleich voneinander abgegrenzt, zumal der Brief selbst eine Mahnung des Bischofs von Rom an Aethelberth darstellt, die ebenfalls Bestandteil dieses Mahndiskurses war. Sie alle übten ein *regimen* über die Menschen aus, das ihnen als *rectores* von Gott gleichsam als seine Stellvertretung anvertraut worden ist. Darin wurde notwendigerweise Macht entfaltet, da dieser Diskurs letztlich auf einem persönlichen Verhältnis zwischen Gott und jedem einzelnen Menschen gründete und sich auf die Seelen bezog. In ihrer gemeinsamen Verantwortung kamen den Geistlichen und den Königen lediglich unterschiedliche Arbeitsbereiche zu. Die Bischöfe, Priester und Mönche hatten aufgrund ihrer theologischen Kompetenz die Aufgabe, für die Menschen bei Gott einzutreten, und zwar insbesondere für jene, die wie sie das *regimen animarum* trugen. Auch der Papst selbst wurde dieser Aufgabe gerecht, indem er die Mission bei den Angelsachsen förderte und sich mit dem Brief mahnend an Aethelberth wandte, damit dieser wiederum seiner christlichen Verantwortung als königlicher Hirte gerecht wurde.

Am Ende des Briefes an Aethelberth ordnet Gregor die Mission der Angelsachsen heilsgeschichtlich ein: Sie dient der Vorbereitung auf das Jüngste Gericht, das der Papst unmittelbar nahe glaubte. Indem er sie innerhalb des Textes als Ergebnis einer dichten Argumentation mit Hilfe von einschlägigen Passagen aus der Heiligen Schrift präsentiert, will er dem Unternehmen nicht nur gegenüber einem möglicherweise zweifelnden und im Glauben noch nicht gefestigten König Autorität verleihen.¹⁰⁹ Die Erwartung des bevorstehenden Endes der Welt war vermutlich eine Grundüberzeugung des Papstes, die sein Selbstverständnis, sein Handeln und damit auch sein Leitungskonzept massiv beeinflusste. Die Sorge um das Seelenheil musste unter diesen Umständen, da die Gegenwart durch Naturkatastrophen und Kriege bestimmt

¹⁰⁷ Beda, *Historia ecclesiastica*, I c. 32, bzw. Gregor der Große, *Registrum Epistolarum*, XI 37.

¹⁰⁸ Gregor der Große, *Registrum Epistolarum*, XI 37, 930f.: *Tota igitur mente cum eo uos in feruore fidei stringite ...*

¹⁰⁹ Ebd., 931f.

war, für Gregor als Hirte als das wichtigste und drängendste Problem überhaupt erscheinen: „... denn diese Zeichen für das Ende der Welt werden vorausgeschickt, damit wir um unsere Seelen besorgt und der Stunde des Todes eingedenk sein mögen und durch gute Taten auf das Kommen des Richters vorbereitet angetroffen werden.“¹¹⁰

Der handschriftliche Befund: die Verbreitung der *Regula Pastoralis* in Europa

Über die Korrespondenz hinaus nahm der mahnende Hirte auch ganz unmittelbar und praktisch von Rom seinen Weg auf die britische Insel. So gibt es Hinweise darauf, dass die Missionare die *Regula Pastoralis* von ihrem päpstlichen Oberhirten gleichsam als Grundausrüstung erhielten. Um 597 schickte Gregor erstmals vierzig Mönche aus dem römischen Antonius-Kloster unter der Führung ihres – bereits erwähnten – Priors Augustinus auf die Insel. Texte und liturgisches Gerät waren für die Missionspraxis unabdingbar. Entsprechend stattete auch Gregor seine Mönche aus. Wahrscheinlich hatten sie von Anfang an die Benediktsregel sowie die *Regula Pastoralis* dabei.¹¹¹ Eine zweite Gruppe Missionare nahm später viele „Bücher“ sowie liturgisches Gerät, Priestergewänder und ein Pallium mit; in einem Begleitbrief erläuterte der Papst Augustinus, für den das Pallium bestimmt war, wie er Bischöfe einsetzen sollte.¹¹²

Gregor sorgte also bereits zu Lebzeiten dafür, dass die „Pastoralregel“ dort hingelange, wo sie unmittelbar gebraucht wurde. Allerdings sind nur wenige Exemplare aus dieser Zeit erhalten, zumindest gibt es nur Nachweise für Italien und Spanien sowie für Canterbury, Luxeuil und Konstantinopel. Dies lässt sich aus den persönlichen Danksagungen an den Papst ablesen, die von den Bischöfen Licinianus von Cartagena¹¹³ und Leander von Sevilla¹¹⁴ sowie dem irischen Mönch Columban¹¹⁵ erhalten sind. Darüber hinaus übersetzte der Patriarch Anastasius II. von Antiochia das Werk auf Wunsch des Kaisers Maurikios ins Griechische¹¹⁶, so dass man davon aus-

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Darauf weist die englische Übersetzung unter bzw. durch König Alfred ausdrücklich hin; Jones 1928, 345; Judic, Einleitung der Edition, 89; Augustinus hatte ein Exemplar dabei.

¹¹² Beda, *Historia ecclesiastica*, I c. 29. – In der ersten Hälfte des 15. Jh. listet der Historiograph der St. Augustinus-Abtei, Thomas Elmham, diese Bücher auf: eine zweibändige gregorianische Bibel, ein Psalterium Augustini, Texte der Evangelien, ein anderer Psalter mit Evangelientexten, zwei Martyrologien sowie eine Expositio über Briefe und Evangelien zu den Tagen zwischen Auferstehung und Pfingsten (Jones 1928, 345 f.); Robert A. Markus, „Augustine and Gregory the Great“, in: Gameson 1999, 41–49.

¹¹³ MGH Epp 1, Nr. 41a, 58: *librum regularum a sanctitate tua editum et ad nos ... perlatum tanto libentius legimus, quanto in eo spiritalis regulas inesse cognovimus.*

¹¹⁴ Gregor der Große, *Registrum Epistolarum* V 53, 348.

¹¹⁵ Columban, *Epistola* 1, in: *Sancti Columbani opera*, S. 10: *Legi librum tuum pastorale regimen continentem, stilo brevem, doctrina prolixum, mysteriis refertum; melle dulcius egenti opus esse fateor.*

¹¹⁶ Gregor an den Subdiakon Johannes von Ravenna (Gregor der Große, *Registrum Epistolarum*, XII 6, 976): *Nam quia ... Anatolius diaconus quaerenti ac iubenti domno iperatori librum regulae pastoralis*

gehen kann, dass es auch in der oströmischen Kirche bekannt war. Gregor hat also *rectores* in ganz Europa mit einem Exemplar der *Regula Pastoralis* versorgt.

Zeitgenössische Exzerptsammlungen und Bibliothekskataloge zeugen davon, dass die „Pastoralregel“ auch nach Gregors Tod im 7. Jahrhundert zügig und weit verbreitet wurde, so dass sie seit dem 8. Jahrhundert in zahlreichen Klöstern des Kontinents sowie in England vorhanden war.¹¹⁷ Herausgehoben seien lediglich die Nennungen in englischen Texten: Sie erstrecken sich vor allem auf die Werke und Briefe des Beda Venerabilis (u. a. an Erzbischof Ecgberht von York) sowie die Briefe des Bonifatius an Erzbischof Cuthberth von Canterbury 747, der darin seine Wertschätzung der *Regula Pastoralis* als Predigthandbuch zum Ausdruck bringt. Eine altenglische Übersetzung, die König Alfred der Große (848–900) zum Teil von eigener Hand anfertigte und die er auch jedem Bischof zukommen ließ, dürfte dafür gedacht gewesen sein, Versorgungslücken zu schließen, die sich vor allem aus der unzureichenden Kenntnis des Lateinischen innerhalb des Klerus ergeben hatten. Daher kann man davon ausgehen, dass sie grundsätzlich „jedem Gebildeten im Mittelalter zugänglich“ war.¹¹⁸

dedit, aegre suscepi. Quem sanctissimus frater et coepiscopus meus Anastasius Antiochenus in graeca lingua transtulit; et sicut mihi scriptum est, ei valde placuit, sed mihi valde displicuit, ut qui meliora habent in minimis occupentur.

117 Judic, Einleitung der Edition, 91–93; Wertz 1936; Anton Scharer, „The Gregorian Tradition in Early England“, in: Gameson 1999, 187–201; Clement 1984.

118 Wertz 1936.

3 Die Verbreitung des pastoralen Leitungskonzeptes Gregors I. am Beginn des Frühmittelalters

Gregor von Rom hatte die Metapher des Hirten, wie sie Gregor von Nazianz auf die Frage von Führung als grundlegendes Problem bezogen hatte, aufgegriffen, und mit der *Regula Pastoralis* konzeptionell verdichtet. Für beide Gelehrten besaß das Leiten von Menschen die zentrale Orientierung am christlichen Glauben, es bedeutete ein *regimen animarum*. Besonders Gregor als Leiter der römischen Kirche sah sich in der Verantwortung, das Christentum auszubreiten. Denn nur ein Leben im Glauben bildete seiner Auffassung nach die unabdingbare Voraussetzung für jeden einzelnen, das Gericht Gottes am nicht mehr fernen Ende der Zeit zu bestehen und damit Erlösung zu finden. Dorthin mussten die Menschen buchstäblich geführt werden, doch nicht allein von den Kirchenleuten, sondern von allen, die im paulinischen Sinn als *rectores* in den Städten, Grundherrschaften oder Klöstern über andere Menschen bestimmten. Die *Regula Pastoralis* hatte er zu diesem Zweck verfasst und verbreitet. Als Werk fügt sie sich in ein päpstliches Oeuvre ein, das in erster Linie nicht der Entwicklung innovativer theologischer Positionen innerhalb von gelehrten Disputen dienen sollte, sondern christliche Lehrinhalte in die Lebenswirklichkeit übersetzen und den Glauben für konkrete wie persönliche Erfahrungen fruchtbar machen sollte.¹

Wie die Angelsachsen vom 7. bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts die *Regula Pastoralis* und ihr Leitungskonzept weiterentwickelten und verbreiteten, sei in den folgenden Abschnitten präsentiert.

3.1 Die Rezeption bei den Angelsachsen: Beda Venerabilis und Erzbischof Egberht von York

Die weitere Geschichte des Leitungskonzeptes Gregors des Großen ist ein wesentlicher Bestandteil dessen, was wir als Geschichte des 7. Jahrhunderts kennen: Die Angelsachsen rezipierten es mit den römischen Missionaren und gaben es ihrerseits weiter.² Davon zeugen neben den Papstbriefen vor allem die Werke des Beda Venerabilis, eines Gelehrten, der über seine eigene Lebensspanne (um 672–735) und seine insulare Heimat hinaus hohen Respekt als Persönlichkeit und Kirchenlehrer genießt. Denn

1 Richards 1983, 269f.

2 Barbara Yorke, „The Reception of Christianity at the Anglo-Saxon Royal Courts“, in: St Augustine, 152–173; dies., „Anglo-Saxon gentes and regna“, in: Goetz, Jarnut u. Pohl 2003, 381–408; dies., „The Bretwaldas and the origins of overlordship in Anglo-Saxon England“, in: Stephan Baxter, Catherine E. Karkov, Janet Nelson u. David Anthony Pelteret (Hgg.), *Early Medieval Studies in Memory of Patrick Wormald* (Studies in Early Medieval Britain), Aldershot 2009, 81–95; Padberg 2006, 35–41, sowie Patrick Wormald, „Bede, the Bretwaldas and the Origins of the Gens Anglorum“, in: ders. 2006, 106–134; Fanning 1991.

neben diesen ist das Angebot an zeitgenössischen Quellen mehr als dürftig. Dieser vermeintliche Mangel lässt sich auch positiv als Indiz für die Durchsetzungsfähigkeit und Präsenz dieser römischen Initiative in den folgenden Generationen deuten.

Es ist bereits herausgearbeitet worden, dass Beda Venerabilis in seinen kirchenpolitischen Vorstellungen den Positionen Gregors verpflichtet war.³ Die Sorge um die Gläubigen und ihr Seelenheil prägte den gelehrten Mönch in seiner Arbeit und seinem Selbstverständnis. Diese Sorge verstand er wie der Papst nach dem Vorbild des Gregor von Nazianz als Aufgabe einer spirituellen Elite, die er in seinen Texten als *sancti doctores* oder *praedicatores* bezeichnet. Lehre und Predigt greifen demnach über die reine Glaubensvermittlung hinaus und bestimmen das Leben und Selbstverständnis des Hirten, der sowohl der Kontemplation als auch der *vita activa* verschrieben sein soll. Rezipiert hat der Angelsachse hier ganz offensichtlich vor allem die *Moralia*, die Homilien zu Ezechiel sowie Gregors *Regula Pastoralis*.⁴

Beda schreibt aus der unmittelbaren Erfahrung von Kirche, wie er sie in seiner Heimat erlebte. Dort wurden Bischof, Priester und Mönch nicht in ihren Funktionen scharf voneinander abgegrenzt, so dass Mönche Asketen und zugleich Prediger sein konnten.⁵ Dabei sah Beda wie der Papst auf der Seite der Gläubigen einen enormen spirituellen Bedarf, weil viele Menschen am Beginn des 8. Jahrhunderts zwar oberflächlich, aber doch nicht nachhaltig christianisiert waren. Die Taufe hatte, selbst wenn sie erfolgt war, kaum oder gar keine Konsequenzen für ihre konkrete Lebensgestaltung und ihr Selbstverständnis. Für diejenigen, die vor allem als kirchliche Führungsleute, also als Geistliche und Mönche, wirkten, forderte Beda daher, dass sie umherziehen sollten, um zu predigen und zu taufen, und dass sie außerdem dafür zu sorgen hatten, dass ein Verhalten nach den Geboten Gottes oder genauer: der Kirche in ihrem Leben Einzug hielten. Sie sollten also regelmäßig Messen feiern, fasten und beichten, ggf. büßen und eine entsprechende sexuelle Abstinenz halten.⁶

Dass und wie Beda die Leitungskonzeption Gregors rezipiert und wie er sie für seine eigene Arbeit als Gelehrter umgesetzt hat, sei im Folgenden am Beispiel seines Hauptwerkes, der *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, gezeigt. Was wir über Bedas Person und Arbeit wissen, beruht zum größten Teil auf ihr und seinen anderen Wer-

³ Robert A. Marcus, „The Chronology of the Gregorian Mission to England. Bede’s Narrative and Gregory’s Correspondence“, *Journal of Ecclesiastical History* 14 (1963), 16–30; DeGregorio 2010a; ders. 2010b.

⁴ Thacker 1992, 152. Er weist mit Bezug auf eine unveröffentlichte PhD Thesis von Judith McClure, *Gregory the Great. Exegesis and audience*, Oxford 1978, darauf hin, dass Gregor keine klare Terminologie entwickle, sondern den Hirtenbegriff mehrdeutig auf Regenten, Lehrer und Prediger beziehe, um zu verdeutlichen, dass spirituelle Autorität nicht auf kirchliche Amtsträger beschränkt ist; entscheidend sei vielmehr die jeweilige Spiritualität, die nur auf entsprechenden Voraussetzungen beruhen kann, nämlich Askese bzw. Meditation und Kontemplation.

⁵ Thacker 1992, 153; er sieht bei Beda ausgeprägter als bei Gregor, dass der Prediger ein Mönch sei; Lawrence T. Martin, „Beda and preaching“, in: DeGregorio 2010a, 156–169.

⁶ Thacker 1992, 155; Calvin B. Kendall, „Beda and education“, in: DeGregorio 2010a, 99–112.

ken.⁷ Die Quellenlage schränkt die Möglichkeiten, auf die Faktizität seiner Aussagen zu schließen, stark ein. Weil Vorstellungen und Praktiken von Leitungsaufgaben als Bestandteil von Diskursen aufgefasst werden, halten sich die erkenntnisrelevanten Verluste jedoch in Grenzen. Aufbau, Inhalte und Verbreitung des Werkes sowie der Konnex mit anderen Quellen sind Kernelemente des Diskurses und insofern Kernbestandteile der folgenden Interpretation.

Ein Mönch mahnt: Bedas „Kirchengeschichte des englischen Volkes“

Die Rezeption des gregorianischen Leitungskonzeptes lässt sich in Bedas Person und Werk auf unterschiedlichen Ebenen zeigen. Die *Historia ecclesiastica* ist in mehr als 160 Handschriften überliefert und wurde bereits unter den Zeitgenossen, besonders den angelsächsischen Mönchen sowie den Königen, stark nachgefragt. Bonifatius und Lullus, später auch Alfred der Große, baten um Exemplare.⁸ Schriftlichkeit war Bestandteil ihres Missionskonzeptes, wie der Blick auf die Tätigkeiten des Bonifatius noch zeigen wird.⁹ Dass die „Kirchengeschichte des englischen Volkes“ dafür geeignet war, ja dafür auch konzipiert worden ist, offenbart die Anlage des Werkes. Beda widmete sie König Ceolwulf von Northumbria (729–737), der um das Werk „zur Lektüre und Begutachtung“ sowie „zum Abschreiben und, je nach Umständen, zum gründlicherem Studium“ gebeten hatte.¹⁰ Beda bestimmte es also für eine intensive geistige Auseinandersetzung, in diesem Fall eines Königs, der „aus Sorge um das allgemeine Wohl“ erfahren wolle, dass „die Geschichte von den Guten Gutes berichtet“, „damit der Zuhörer zur Nachahmung des Guten angeregt“ und gleichzeitig vor dem Schlechten gewarnt werde.¹¹

Diese *historia*, die das gesamte Werk umfasst, zeichnet inhaltlich den Weg der Angelsachsen zum Glauben nach und hebt dabei besonders die Taten der Missionare sowie der Könige hervor.¹² Dies entspricht in doppelter Weise dem gregorianischen Leitungskonzept, wird darin doch den Führungsrollen die praktisch ausschließliche Verantwortung für die ihnen anvertrauten Seelen zugewiesen. Und dieser wurden sie insofern gerecht, als ihre Worte (des Glaubens und der Glaubensunterweisung) mit

7 Zuletzt: Michelle P. Brown, „Bede’s life in context“, in: DeGregorio 2010a, 3–24.

8 Patrick Wormald, „The Venerable Bede and the ‚Church of the English‘“, in: ders. 2006, 207–228; Merrills 2005, 234–309; sowie Spitzbart (Hg.), Beda, S. 5f., mit weiteren Hinweisen auf einschlägige Arbeiten.

9 Kapitel 3.2.

10 Beda, *Historia ecclesiastica*, Praefatio, 16.

11 Ebd.: *Sive enim historia de bonis bona referat, ad imitandum bonum auditor sollicitus instigator; seu mala commemoret de prauis, nihilominus religiosus ac pius auditor siue lector deuitando quod noxium est ac peruersum, ipse sollertius ad exsequenda ea, qua bona ac Deo digna esse cognouerit, accenditur.*

12 Beda, *Historia ecclesiastica*, Praefatio, S. 18: *Exinde autem usque ad tempora praesentia, quae in ecclesia Cantuariorum per discipulos beati papae Gregorii siue successores eorum, uel sub quibus regibus gesta sint, memorati abbatis Albini industria, Nothelmo ... perferente, cognouimus.*

ihren Taten übereinstimmen sollten. Pädagogisch sieht Gregor in den positiven Beispielen das wichtigste Instrument, um richtiges Verhalten zu bestärken, während negativen eine abschreckende Wirkung zugeschrieben wird. Beda folgt ihm darin, indem er buchstäblich nach dem Vorbild der Heiligen Schrift die Geschichte seines eigenen Volkes schreibt, versteht er dieses doch analog zum Volk Israel als „neues Israel“¹³, das Gott sucht. So wie die Schriften des Alten Testaments das Schicksal der Israeliten festhalten, zeichnet Beda die Suche der Angelsachsen nach Gott auf: Die angelsächsischen Könige führen daher in der Rolle von Hirten, wie die heiligen Könige und Apostel, das Volk.¹⁴ Ausdrücklich erinnert Beda Ceolwulf an dieses *regimen*, das er von Gott empfangen habe und durch das er dem „allgemeinen Wohl“ dienen solle.¹⁵ Die konkreten positiven Vorbilder aus der Glaubensgeschichte der Angelsachsen sollten den König in seiner Hirtenrolle unterweisen und auf diese Weise dazu beitragen, dass er seiner gottgegebenen Aufgabe gerecht wurde, den Menschen zum Heil zu verhelfen.

Die besondere Rolle Gregors als „unser Apostel“ findet Raum in einem eigenen, ausführlichen Kapitel am Beginn des zweiten Buches, das als eine Art Kurzvita des Bischofs von Rom gelesen werden kann.¹⁶ In seiner Amts- und Lebensführung habe er die Rollen von Mönch und Hirte vereint, ja sogar die eigentlich „perfekte“ mönchische Lebensweise verbessert, indem er Mission betrieb.¹⁷ Ausdrücklich hebt Beda auch das gelehrte Werk Gregors hervor, darunter die *Regula Pastoralis*. Bedas kurze, aber doch detaillierte Beschreibung entspricht der Struktur des Buches mit seinen vier Hauptteilen; sie lässt darauf schließen, dass er das Werk nicht nur zur Hand, sondern sich intensiv damit auseinandergesetzt hatte.¹⁸ Zur Lektüre bestimmt ist es seiner Auffassung nach für diejenigen, die ein *regimen ecclesiasticum* ausübten; dies bedeutet im Kontext der Widmung der *Historia ecclesiastica* an den König von Northumbria, dass kirchliche und königliche Hirten auf ihre Aufgaben in unterschiedlicher Weise vorbereitet, „instruiert“, wurden: Für Ceolwulf hielt Beda offensichtlich einen handlungsorientierten, mit konkreten Beispielen aus dem Leben angefüllten Text für

13 Thacker 1992, 169.

14 Ebd.; den erzieherisch-ethischen Ansatz Bedas sieht er überwiegend auf monastischen Verhaltensregeln gegründet (ebd. bzw. 170: „a strict monastic pastoral code“). – Zu diesem Aspekt auch neuerdings Scott DeGregorio, „Bede and the Old Testament“, in: ders. 2010a, 127–141.

15 Beda, *Historia ecclesiastica*, Praefatio, 16: *Quod ipsum tu quoque uigilantissime deprehendens, historiam memoratam in notitiam tibi simul et eis, quibus te regendis diuina praefecit auctoritas, ob generalis curam salutis latius proparari desideras.*

16 Beda, *Historia ecclesiastica*, II c. 1.

17 Beda, *Historia ecclesiastica*, II c. 1, 126: *... nos credere decet nihil eum monachicae perfectionis perdisse occasione curae pastoralis, immo potioem tunc sumsisse profectum de labore conuersionis multorum, quam de propriae quondam quiete conuersionis habuerat.*

18 Beda, *Historia ecclesiastica*, II c. 1, 128: *Alium quoque librum composuit egregium, qui uocatur Pastoralis, in quo manifesta luce patefecit, quales ad ecclesiae regimen adsumi, qualiter ipsi rectores uiuere, qua discretionem singulas quasque audientium instruere personas, et quanta consideratione propriam cotidie debeant fragilitatem pensare.*

passend, was auch im Wesentlichen der Regierungspraxis eines Königs entsprochen haben dürfte, der weniger mit Katechese, Sakramenten oder Kirchen- und Gemeindeaufbau als mit Schutz, Gericht, und Repräsentation beschäftigt gewesen sein dürfte. Demgegenüber sind den Geistlichen und allen voran der Spitze der römischen Kirche, dem Papst, die letzte, höchste Verantwortung für die Seelen anvertraut, weshalb Beda denn auch als Würdigung des Lebenswerkes Gregors dessen Epitaph zitiert, das die Rettung der Seelen, *lucra animarum*, als den buchstäblich zentralen Verdienst des Verstorbenen präsentiert.¹⁹

Der gregorianische Hirte mahnt, und dies greift auch Beda in der „Kirchengeschichte“ auf und setzt es in mehrfacher und spezifischer Weise ein. Zum einen erscheint es als ein wesentlicher Bestandteil des Wirkens Bischof Cuthberts von Lindisfarne, dem in längeren Kapiteln innerhalb des Werkes eine weitere, eigene Vita gewidmet wird.²⁰ Als sei dies nicht genug, um Cuthbert zu würdigen, weist Beda ausdrücklich darauf hin, dass er ihm eine ausführliche Lebensbeschreibung als autonomes Werk gewidmet habe.²¹ Die Elemente in der „Kirchengeschichte“, mit denen Cuthberts Arbeit gekennzeichnet wird, entsprechen der gregorianischen Paradigmatik: Zum Bischof von Lindisfarne (685–687) erhoben, wirkte er als Hirte, da er seine Herde durch die Fürbitte schützte und sie zugleich „mahnte“ und „lehrte“; in seinem eigenen Leben setzte er dies auch durch sein Handeln um und wirkte dabei als Vorbild: „Die übernommene Bischofswürde schmückte er in Nachahmung der seligen Apostel mit Tugendwerken aus. Denn das Volk, das ihm anvertraut war, beschützte er durch beharrliche Gebete und rief es durch heilsame Ermahnungen zu den himmlischen Dingen; und, was Lehrern am meisten zu helfen pflegt: das, was er zu tun lehrte, führte er selbst zuerst durch die Tat vor.“²²

Beda bezieht also das gregorianische Hirtenkonzept auf Cuthbert und kreiert damit einen Heiligen, der die Funktionen eines Vorbildes und Kultobjekts erfüllt. Dieser zeige, so seine Botschaft, wie der Wille Gottes gelebt werden sollte, und damit gab er an die Menschen weiter, was zeitgemäßes Christ Sein hieß. Mit Blick auf das Seelenheil demonstrierte Cuthbert, wie sich Gott in den Menschen offenbarte, was er in ihnen bewirken konnte. Es gibt auch andere Beispiele in der *Historia ecclesiastica* für die pastorale Einheit von Lehre und Leben, so etwa die Kurzcharakteristik des Lau-

¹⁹ Beda, *Historia ecclesiastica*, II c. 1; Kapitel 2.2.

²⁰ Beda, *Historia ecclesiastica*, IV c. 27–30.

²¹ Ebd., S. 412; Coates 1996, 612–618.

²² Beda, *Historia ecclesiastica*, IV c. 28, 418: *Qui susceptum episcopatus gradum ad imitationem beatorum apostolorum uirtutum ornabat operibus. Commissam namque sibi plebem et orationibus protegebat assiduis, et admonitionibus saluberrimis ad caelestia uocabat; et, quod maxime doctores iuuare solet, ea, quae agenda docebat, ipse prius agendo praemonstrabat.* – Dieselben Formulierungen hat Beda in fast wortwörtlicher Übereinstimmung in der von ihm verfassten Vita gebraucht; Beda, *Vita Cuthberti*, c. 26, 240f.: *Susceptum autem episcopatus ordinem uenerabilis uir Domini Cuthbertus, iuxta praecepta et exempla apostolica uirtutum ornabat operibus. Commissam namque sibi plebem et orationibus protegebat assiduis, et ammonitionibus saluberrimis ad coelestia uocabat, et quod maxime doctores iuuat, ea quae agenda docebat, ipse prius agendo praemonstrabat.*

rentius, Nachfolger des ersten Missionars Augustinus, der mahnte und eine vorbildliche *vita activa* präsentierte.²³ Cuthbert und andere Hirten wie Gregor, Augustinus oder Laurentius sind mit Blick auf die inhaltlichen Schwerpunkte des Gesamtwerkes also Hauptakteure, sie stehen im Fokus des Erzählinteresses. Darin spiegelt sich die Verantwortung, die die gregorianische Hirtenmetapher vor allem den geistlichen *rectores* zuweist. Ihr gleichsam weltliches Pendant, vor allem die Könige und hochrangigen Krieger, denen der Papst ein ähnlich hohes Gewicht beimisst, erhalten in Bedas Deutung der Missionsgeschichte seines Volkes eine entsprechende Funktion. Ihr Wirken, aber auch ihr Fehlverhalten als Leiter des ihnen anvertrauten Volkes, bildet die zweite Säule der Darstellung, indem ihrer jeweiligen Regierungsweise breiter Raum beigemessen wird.²⁴

Erzählerisch wird Regieren bei Beda vor allem durch mahnende Briefe fassbar. Hier greift er offenbar den Kernbestandteil der pastoralen Leitungsaufgabe sowohl geistlicher als auch weltlicher *rectores* auf, nämlich Mahnen und Gemahnt werden. Erinnert sei etwa an den Brief Gregors I. an König Aethelberht von Northumbria, der als Bestandteil des päpstlichen Missionskonzeptes gedeutet werden muss.²⁵ Darüber hinaus sind mahnende Briefe einheimischer Geistlicher sowie weitere Briefe des Bischofs von Rom im Werk enthalten, in denen sich die Nachfolger Gregors in ähnlicher, mahnender Absicht an einzelne Könige auf der Insel wandten, um sie an ihre Rolle als tragende Kräfte der Christianisierung zu erinnern. Mahnen per Brief gehörte also zur Praxis und zum Selbstverständnis der Geistlichkeit, daher wird es in der Kirchengeschichte Bedas wahrgenommen und dokumentiert. Der breite und prominente konzeptionelle Raum, den diese Mahnschreiben innerhalb des Werkes einnehmen, ist nur dadurch zu erklären, dass Beda die Rezeption und Umsetzung des gregorianischen Hirten als Mahner spiegelt. Dass die Kirchengeschichte Bedas und damit sein Wirken als Gelehrter selbst Bestandteil dieses mehrdimensionalen Mahndiskurses war, sei im Folgenden erläutert.

Die in die „Kirchengeschichte“ inserierten Mahnschreiben – vor allem diejenigen von römischen Bischöfen an angelsächsische Könige – bieten inhaltlich selbst eine praxisorientierte Umsetzung des gregorianischen Leitungsmodells. Exemplarisch sei der Brief des Papstes Honorius (625–638) an König Edwin von Northumbria (616–633) vorgestellt.²⁶ Der Angelsachse erhält das Schreiben in einer ähnlichen Situation wie Aethelberht eine Generation zuvor, nachdem er nämlich – in diesem Fall von Paulinus, der von Gregor mit der zweiten Missionarsgruppe nach Britannien gesandt worden war²⁷ – missioniert worden war; mit dem Brief erhielt dieser das Pallium. Beide werden damit gemeinsam in ihre neue Hirtenaufgabe eingeführt:

²³ Beda, *Historia ecclesiastica*, II c. 4.

²⁴ Padberg 2005, 190–194.

²⁵ Kapitel 2.3.

²⁶ Beda, *Historia ecclesiastica*, II c. 17; Higham 1997, 184–187.

²⁷ Beda, *Historia ecclesiastica*, I c. 29.

So wisst ihr ja, dass ihr Könige seid, solange ihr, durch rechthgläubige Predigt erzogen, verehrungsvoll an euren König und Schöpfer durch die Verehrung Gottes glaubt und ihm die aufrichtige Ergebenheit eures Geistes erweist, soweit es ein Mensch kann. Was also können wir unserem Gott anderes opfern, als bei guten Taten zu verharren, ihn als Schöpfer des Menschengeschlechts anzuerkennen und uns zu beeilen, ihn zu verehren und ihm unsere Gebete darzubringen? Und deshalb, vorzüglicher Sohn, ermutigen wir Euch in geziemender väterlicher Fürsorge: Beeilt euch, die Tatsache, dass euch das göttliche Erbarmen zu seiner Gnade zu rufen geruht hat, mit eifrigem Bemühen und beständigen Gebeten in allem zu bewahren, damit der, der euch in der gegenwärtigen Welt von jedem Irrglauben befreit und zur Anerkennung seines Namens zu führen geruht hat, für euch auch eine Bleibe in der himmlischen Heimat bereite. Ihr seid häufig mit dem Lesen eures Predigers und meines Herrn apostolischen Angedenkens, Gregors, beschäftigt und sollt die Zuneigung in seiner Lehre vor Augen haben, die er für eure Seele willig hegte, damit sein Gebet euer Reich und Volk mehre und euch dem allmächtigen Gott als untadelig vorstelle.²⁸

Die einschlägigen Elemente der Hirtenmetapher sind evident: Der König werde durch den Glauben erzogen, und diesen solle er in seinen Taten zeigen. Gottesdienst feiere er daher in doppelter Weise, im engeren Sinn die Messe sowie im übertragenen Sinn einer grundsätzlichen Haltung der Devotion gegenüber dem Schöpfer. Wesentlich erscheint bei Beda das Moment von Gabe und Gegengabe für die Stellung des Königs: Sie habe er Gott zu verdanken, der dafür eine angemessene Gegengabe erhalten solle, und zwar in Gestalt von Gebeten. Honorius formuliert in diesem Brief also prägnant die Grundzüge dessen, was in dieser Zeit von der modernen Forschung ausschließlich als Gottesgnadentum gefasst und meist auf den einmaligen Akt der Einsetzung fokussiert wird. Die Perspektive der Hirtenmetapher erweitert demgegenüber das Verständnis zeitgenössischen Königtums auf dessen ganzheitliche Dimension, die daran umfassend geknüpfte Forderung nach einer Einheit von Glaube und Leben des Königs durch ein gottgefälliges Regieren.

Inhaltlich ähnlich ist übrigens ein anderes inseriertes Schreiben konzipiert, das der Abt Ceolfrith von Wearmouth und Jarrow (ca. 642–716) an einen König Nechtan richtete, weil dieser ihn um Erläuterungen für eine korrekte Berechnung des Osterdatums gebeten hatte.²⁹ Am Schluss enthält dieser Brief die ausdrückliche Mahnung an den König, seinem Gottesgnadentum insofern zu entsprechen, als er die Einheit des Glaubens ganz praktisch bewahren solle, indem er das liturgische Jahr und damit den konkreten Alltag durch einen korrekten Ostertermin gestalte. Dieser Aufgabe solle er seine Macht, die er von Gott erhalten habe, widmen; sie wird dabei als Verantwortung für den Glauben gedeutet, für die er eine entsprechende Gegengabe erwarten dürfe, nämlich das Reich Gottes.

Die Macht eines Königs war also aus der Sicht pastoraler Mahner ein Indiz für das Maß der Glaubensausbreitung. Das heißt, an der irdischen *potestas* eines Königs war ablesbar, ob und wie sich der Glaube unter seiner Herrschaft ausbreitete, wenn der König denn zuvor missioniert worden war. Dabei korrelieren irdischer und (zukünft-

²⁸ Beda, *Historia ecclesiastica*, II c. 17, 192.

²⁹ Beda, *Historia ecclesiastica*, V c. 21.

tiger) himmlischer Rang. So resümiert Beda mit Bezug auf König Edwin von Northumbria, der durch Paulinus missioniert wurde: „Für diesen König wuchs als Vorzeichen für die Übernahme des Glaubens und des himmlischen Reiches auch die Macht der irdischen Herrschaft, indem er wie kein Engländer vor ihm das ganze Gebiet Britanniens, wo sich sowohl die Länder der Seine, als auch die der Briten befanden, unter seine Botmäßigkeit brachte.“³⁰ Diese Korrelation von irdischem und himmlischem Königreich ergab sich dann, wenn der König in seiner Leitungsposition die Ausbreitung des Glaubens betrieb, sich also im gregorianischen Sinn als Hirte verstand und entsprechend handelte.

Zurück zum Papstbrief. Der Hinweis Honorius' auf seinen Vorgänger Gregor I. und dessen *doctrina* ist zwar an sich unspezifisch, im Kontext des Wissens um die Schriften, die der Papst seinen Missionaren mit auf die Insel gab, aber eindeutig und eindrücklich. Und deren Lektüre war – notwendiger Weise – eine angeleitete, weil die Geistlichen das Lesen beherrschten und den Text theologisch verstanden bzw. verstehen sollten. Somit ergibt sich hier ein Blick auf den inneren Diskurs der Erziehung im Glauben, der in der direkten Lehrer-Schüler-Konfrontation von Missionar und König erfolgt sein dürfte. Über diesen hinaus mahnte Honorius mit diesem Brief den König, weil es in der apostolischen Nachfolge allgemein und in jener Gregors insbesondere seine Aufgabe war, die Verantwortung für das Heil genau dieses Herrschers wahrzunehmen. Die Rolle Gregors innerhalb des hier aufscheinenden Diskurses erschöpfte sich aber offensichtlich nicht mit der des Vorbildes und Vordenkers. Er selbst wird von Honorius gleichsam als Heiliger präsentiert, der aufgrund seiner Taten Gott näher als andere kam und insofern geeignet war, Fürbitte zu leisten für den königlichen Hirten Edwin. Dies ist nicht allein die Perspektive des Nachfolgers auf dem Stuhl Petri, sondern auch die Rolle, in der ihn Beda sah, wenn er ihn in der „Kirchengeschichte“ ausführlich als „unser Apostel“ würdigt.³¹

Der Brief des Papstes an Edwin enthält außerdem konkrete kirchenpolitische Anweisungen an den König, die in einem eigenen Brief des Honorius an Paulinus übermittelt werden, der ebenfalls von Beda inseriert wird.³² In der „Kirchengeschichte“ wird also der mit der Leitungskonzeption Gregors verbundene Mahndiskurs zwischen den unterschiedlichen Hirtenrollen gespiegelt. Darüber hinaus dürfte aber auch das Werk als Ganzes als Bestandteil dieses Prozesses konzipiert und benutzt worden sein. Dafür spricht zum einen die in der Widmung angesprochene Funktion, die sie für König Ceolwulf haben sollte. Beda hatte das Werk nicht ursprünglich und ausschließlich für ihn verfasst (zumal er es ihm ja auf dessen Wunsch zur Abschrift geschickt hatte, es lag also bereits vor). Am Schluss des Vorwortes wendet er sich nämlich allgemein an „alle Leser oder Hörer, zu denen diese Geschichte unseres Volkes ge-

³⁰ Beda, *Historia ecclesiastica*, II c. 9, 160: *Cui uidelicet regi, in auspiciis suscipiendae fidei et regni caelestis, potestas etiam terreni creuerat imperii, ita ut, quod nemo Anglorum ante eum, omnes Britanniae fines, qua uel ipsorum uel Brettonum prouinciae habitabant, sub ditione acciperet.*

³¹ Beda, *Historia ecclesiastica*, II c. 1, 124.

³² Beda, *Historia ecclesiastica*, II c. 18.

langen könnte“, mit der Bitte um eine Gegengabe für dieses Werk: eigens für Beda als dessen Vollbringer zu beten.³³

Beda schreibt also aus der Perspektive der Mission und der Christianisierung seines Landes, zu der er mit seinem gelehrten Werk einschließlich der *Historia ecclesiastica* einen Beitrag leisten wollte. Diese Leistung eröffnete ihm die Hoffnung, seine Bilanz im Jüngsten Gericht zu verbessern, noch dazu unterstützt durch die Gebete derer, deren Glauben er durch die Mission stärkte und die als Gegenleistung für ihn bei Gott eintraten. Vor diesem spirituellen und zugleich praktischen Anliegen wird auch die in der Einleitung vorgenommene, sehr differenzierte Darstellung derjenigen deutlich, die zu dem Werk beigetragen haben: nicht nur Beda selbst, sondern besonders Abt Albinus von St. Augustinus in Canterbury (gest. 732) als *auctor*.³⁴ Ähnlich hat Beda das Vorwort der *Vita Cuthberti* gestaltet, die er an Bischof Eadfrid von Lindisfarne (698–721) richtete. In diesem Fall wurde offensichtlich noch als Gegenleistung ein Eintrag in das Totenbuch der Klostersgemeinschaft von Lindisfarne vereinbart.³⁵ Auch den oben zitierten Brief des Abtes Ceolfrith an König Edwin verfasste Beda wohl selbst.

Wenn der angelsächsische Mönch mahnte, leistete auch er Führungsarbeit, trug zur Erlösung aller bei, so dass etwa Ostern am richtigen Tag gefeiert wurde.³⁶ Beda nahm also selbst an einem Mahndiskurs zwischen den römischen Bischöfen, Missionaren, Geistlichen und Ordensleuten auf der Insel sowie den angelsächsischen Königen teil. Damit nahm auch er, der praktisch nie die Mauern seines Klosters verließ und Mission betrieb, pastorale Verantwortung wahr. Sein Beitrag zur Ausbreitung des Glaubens und damit zur Vorbereitung auf das Reich Gottes war ein anderer, komplementärer, der das praktische Wirken der umherwandernden, predigenden und Kirchen bauenden Brüder ergänzte, indem er mit seiner gelehrten Tätigkeit und deren Produkten das notwendige spirituelle und intellektuelle Rüstzeug lieferte.

³³ Beda, *Historia ecclesiastica*, V c. 24, 546.

³⁴ Beda, *Historia ecclesiastica*, Praefatio, 16.

³⁵ Beda, *Vita Cuthberti*, Prolog, 144 f.: *Dehinc ammonendum uestrae almitatis coronam ratus sum, ut sicut ipse munus oboedientiae meae quod iubere estis dignati promptus soluere non distuli, ita uos quoque ad reddendum mihi uestrae intercessionis praemium pigri non sitis, sed cum eundem librum relegentes, pia sanctissimi patris memoria uestros animos ad desideria regni coelestis ardentius attollitis, pro mea quoque paruitate meminere diuinam exorare clementiam, quatinus et nunc pura mente desiderare, et in futuro perfecta beatitudine merear uidere bona Domini in terra uiuentium, sed et me defuncto pro redemptione animae meae quasi pro familiaris et uernaculi uestri orare et missas facere, et nomen meum inter uestra scribere dignemini. Nam et tu sanctissime antistes hoc te mihi promississe iam retines. In cuius etiam testimonium futurae conscriptionis religioso fratri nostro Gudfrido mansionario praecepisti, ut in albo uestrae sanctae congregationis meum nunc quoque nomen apponeret.*

³⁶ Beda, *Historia ecclesiastica*, V c. 21, 526 f.: *Sed et tuam nunc prudentiam, rex, admoneo, ut ea, quae unitati catholicae et apostolicae ecclesiae concinant, 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.*

Bedas Brief an Erzbischof Ecgberht von York (734)

Welch immense inhaltliche und praktische Bedeutung das gregorianische Hirtenkonzept in der angelsächsischen Kirche besaß, zeigt ein Brief Bedas vom 5. November 734, den der Gelehrte am Ende seines Lebens an seinen einstigen Schüler, Erzbischof Ecgberht von York (732–766), adressierte.³⁷ Diesem Schreiben ist bereits die Bedeutung eines Bischofsspiegels und mit Bezug auf das Werk Bedas der Rang eines Testamentes eingeräumt worden.³⁸ Zugleich offenbart der Brief, wie eng die persönlichen und geistlichen Verbindungen innerhalb der angelsächsischen Kirche geknüpft waren, um den Glauben auszubreiten und Gemeinden aufzubauen. Ecgberht gehörte der Familie an, die die Könige in Northumbria stellte – sein Cousin Ceolwulf regierte dort und hatte von Beda die „Kirchengeschichte“ erbeten, sein Bruder Eadberht (725–748) trat dessen Nachfolge an.³⁹ Die hochrangigen Geistlichen verfügten also über enge Verbindungen zu den dominierenden Familien, aber man kann es auch anders herum formulieren: Innerhalb der mächtigen Kriegerfamilien strebten offensichtlich etliche in geistliche Führungspositionen.

Als ehemaliger Schüler Bedas, als Freund und nun als Bischof, der für die Seelen der Menschen Verantwortung trug, wird Ecgberht von seinem alten Lehrer durch den Brief gemahnt. Im ersten Kapitel begründet Beda ausführlich, dass er dies in schriftlicher Form tun müsse, obwohl sie sich – wie schon im Jahr zuvor – treffen wollten, denn seine Gesundheit erlaube die Reise nicht mehr.⁴⁰ Gleichsam paradigmatisch schwört Beda den einstigen Schüler auf seine Hirtenrolle ein, die ihm vom „höchsten Hirten“ zum Schutz der Schafe übertragen worden sei.⁴¹ Der bedingungslose Einsatz des bischöflichen Hirten, der für den eigentlichen Hirten Jesus Christus die Seelen schützt, wird hier beschworen, so wie ihn Gregor wirkungsvoll und nachhaltig für Petrus und dessen Nachfolger propagiert hatte.

Die Seelen der Menschen werden durch ganz konkrete kirchenpolitische Maßnahmen zum Heil geführt, und diese listet Beda dem Erzbischof im Einzelnen auf: nicht zu große Diözesen, jährliche, flächendeckende Visitationen, Beachtung des Kirchenrechts, Zusammenarbeit mit den Herrschern sowie die Einsetzung von Priestern, die vor Ort lehren, predigen und Vorbild waren.⁴² Damit reflektiert Beda offen-

³⁷ Beda, *Epistola ad Ecgberctum*, in: Baedae Opera Historica, 2, 446–489.

³⁸ Padberg 2003b, 328–331; dass die Hirtenmetapher den Tenor des Briefes ausmacht, konstatiert Padberg (336; ders. 2005, 193f.), allerdings nur als allgemeines Motiv, ohne Bezüge zu konkreten Traditionszusammenhängen herzustellen.

³⁹ Mayr-Harting 2004; Padberg 2003b, 329.

⁴⁰ Beda, *Epistola ad Ecgberctum*, c. 1, 446.

⁴¹ Beda, *Epistola ad Ecgberctum*, c. 14, 474: *Et iam iamque te multum deprecor atque obtestor in Domino, ut commissum tibi gregem sedulus ab irruentium luporum improbitate tuearis: teque non mercenarium, sed pastorem constitutum esse memineris, qui amorem summi Pastoris solerti ovium ipsius pastione demonstres, proque eisdem ovibus, si ita res poposcerit, cum beato apostolorum principe animam ponere paratus sis.*

⁴² Beda, *Epistola ad Ecgberctum*, cc. 8, 9, 10, 15.

sichtlich Missstände oder zumindest einen noch immer nicht ausreichenden Stand an Christianisierung und kirchlichen Strukturen. Hier versucht er der Erfahrung zu begegnen, dass die Mission allein nicht ausreichte. Sie musste durch den Aufbau kirchlicher Infrastruktur sowie den flächendeckenden Einsatz von Priestern in Lehre und Seelsorge nachhaltig verankert werden.⁴³

Für Ecgberht persönlich besteht der Kern des pastoralen Leitungsmodells darin, in seinem Leben und Wirken als Bischofs wie ein Hirte Lehrverkündigung und Lebensführung zu verknüpfen.⁴⁴ Dabei solle er, so mahnt Beda den einstigen Schüler, die Apostelgeschichte, die Briefe des Neuen Testaments, besonders des Paulus an Timotheus und Titus, sowie die Schriften Gregors I. lesen, besonders die *Regula Pastoralis*.⁴⁵ Eindringlicher und direkter kann man das pastorale Leitungskonzept nicht einfordern. Diese Intensität und Ausführlichkeit ist ganz offensichtlich der von Beda für sich selbst in Anspruch genommenen Verantwortung für das Seelenheil anderer geschuldet, in diesem Fall seines Freundes und Schülers Ecgberht. Sie resultierte wahrscheinlich weniger aus der Sorge, dass dieser mit dem Modell nicht ausreichend vertraut war, also der Unterweisung bedurfte, sondern sie erklärt sich vielmehr vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Weltdeutung. Die Schwierigkeiten in der praktischen Missionsarbeit, vor allem das Problem, das Christentum in allen Lebensbereichen und zugleich in jeder menschlichen Seele, im Denken und Handeln zu verankern, waren Aufgaben von Generationen – und grundsätzlich den Anfeindungen des Bösen ausgesetzt. Diese zu überwinden, überstieg in der Regel einen Einzelnen, auch einen bestens ausgebildeten Mönch wie Ecgberht, der daher der permanenten unterstützenden Mahnung sowie des Gebetes bedurfte. Gebetshilfe für den Erzbischof als Christen, die dazu beitrug, seine Bilanz im Jüngsten Gericht zu verbessern, war insofern die andere Dimension pastoraler Verantwortung, die Beda mit diesem Brief wahrnahm.⁴⁶

43 Beda, *Epistola ad Ecgerbertum*, c. 7, 458: *Attende quid gravissimi sceleris illi commiserint qui et terrena ab auditoribus suis lucra diligentissime requirere, et pro eorum salute aeterna nihil omnino praedicando, vel exhortando, vel increpando, laboris impendere contendunt. ... nec solum talibus locis desit antistes qui manus impositione baptizatos confirmet, vuerum etiam omnis doctor qui eos vel fidei veritatem vel discretionem bonae ac malae actionis edoceat, absit.*

44 Beda, *Epistola ad Ecgerbertum*, c. 2, 446 f., mit der einleitenden Mahnung: *Exhortor itaque tuam, dilectissime in Christo antistes, sanctitatem, ut gradum sacrosanctum quem tibi Auctor graduum et spiritualium largitor charismatum committere dignatus est, sacrosancta et operatione et doctrina confirmare memineris. Neutra enim haec virtus sine altera rite potest impleri: si aut is qui bene vivit docendi officium negligit, aut recte docens antistes rectam exercere operationem contemnit;* Padberg 2003b, 329.

45 Beda, *Epistola ad Ecgerbertum*, c. 3, 448 f.: *Divinis autem eloquiis ac meditationibus scripturarum linguam simul et mentem occupes, et maxime legendis beati Pauli apostoli epistolis ad Timotheum et Titum, sed et verbis sanctissimi papae Gregorii, quibus de vita simul et vitiis rectorum sive in libro Regulae Pastoralis, seu in homeliis evangelii multum curiose disseruit, ut sermo tuus semper sapientiae sale conditus, eminentior vulgari locutione, ac divino auditui dignior elucescat;* Padberg 2003b, 329

46 Beda, *Epistola ad Ecgerbertum*, c. 17, 488, mit dem abschließenden Segenswunsch, dass Ecgerht durch den „obersten Hirten“ bewahrt werde.

Aspekte eines bischöflichen Hirtenlebens: Ecgberht von York

Ecgberht versuchte, diese pastorale Leitungsaufgabe in mehrfacher Hinsicht zu erfüllen. Neben seiner aktiven Rolle beim Aufbau kirchlicher Strukturen tat er sich auch als Gelehrter hervor, ja in seiner Kathedrale schuf er erst die institutionellen Voraussetzungen dafür, dass Wissen und Bildung, die zur Umsetzung des gregorianischen Leitungskonzeptes nötig waren, weitergegeben werden konnten. Er baute dort eine Schule auf, die sich als „a prototype court school“ (Mayr-Harting) entwickeln sollte. Aus ihr ging unter anderem Alkuin, der wohl bedeutendste Vermittler kirchlicher Bildungstraditionen im Frankenreich, hervor. Dieser lobte Ecgberht in einem Gedicht über diese Schule als *egregius doctor*.⁴⁷ Darüber hinaus war Ecgberht im kanonischen Recht ausgebildet, so dass er an der Herstellung einer Bußsammlung mitwirken konnte. Außerdem verfasste er einen *Dialogus ecclesiasticae institutionis*, in dem er die Stellung des Klerus in der Gesellschaft in Form von Fragen und Antworten analysiert.⁴⁸

Ecgberhts Wirken als Erzbischof reichte also über die herkömmlichen Bereiche von Pastoral, Verwaltung und Sakramentenspendung hinaus, indem er gelehrte Basisarbeit leistete. Denn eine verantwortliche Sorge um das Seelenheil der Gläubigen bedurfte auch eines kanonischen abgesicherten Bußkataloges, um die Sünder zu korrigieren. Anders herum betrachtet zeigt die Gelehrtentätigkeit des Erzbischofs, dass der Stellenwert von Buße und Eucharistie – an der ja nur teilhaben konnte, wer frei von Fehlverhalten war – für Alltag und Lebenspraxis Englands im 8. Jahrhundert hoch einzuschätzen ist, und zwar weniger mit Blick auf deren faktischen Vollzug als auf die Wahrnehmung der Verantwortlichen: Das Christentum zu verankern hieß für die Geistlichen, möglichst viele Seelen vor dem Bösen zu bewahren und mit Gott zu versöhnen.⁴⁹

Ecgberht übte seine Hirtenrolle als Lehrer und Multiplikator zugleich aus. Denn indem er die Kathedralschule, die sein Vorgänger Aelberht gegründet hatte, in Bezug auf Ausstattung und Personen ausbaute, sorgte er dafür, dass Mission und Christianisierung des Landes vorangebracht werden konnten. York zog zahlreiche und qualifizierte Schüler an, sorgte für deren Ausbildung – damit sie ihr Wissen weitergaben und als Prediger, Bischöfe, Gelehrte, Berater oder alles in einer Person arbeiteten. Zugleich bewahrte es die dafür notwendigen einschlägigen Werke, die Heiligen Schriften, die Kirchenväter, kanonische oder andere Sammlungen, Handbücher sowie zeitgenössische Texte. So wandte sich Bonifatius an Ecgberht mit der Bitte, ihm Schriften Bedas zu schicken, insbesondere solche, die für ihn als Prediger verwendbar, also sowohl handlich als auch als Materialbasis nützlich seien.⁵⁰ Das bekannte Lehrer-

⁴⁷ Mayr-Harting 2004, 636.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Allen J. Frantzen, *The Literature of Penance in Anglo-Saxon England*, New Brunswick 1983; Adriaan H. Gaastra, „Penitentials and canonical authority“, in: Corradini, Meens, Pössel u. Shaw 2006, 191–203, 192–195.

⁵⁰ Bonifatius, Briefe, Nr. 75, 230, und Nr. 91, 308 ff.

Schüler-Verhältnis zwischen Beda und Ecgberth sowie zwischen diesem und Alkuin, ebenso die Kontakte des Erzbischofs zu Bonifatius lassen sich also auch so deuten, dass die angelsächsischen gelehrten Geistlichen einen intensiven und über Generationen reichenden Austausch pflegten, sich mit Rat und Schriften unterstützten, sich gegenseitig unterwiesen und mahnten, weil es nach dem verbindlichen Vorbild Gregors des Großen ihrem Verständnis als Hirten entsprach.⁵¹

3.2 Von der angelsächsischen Missionspraxis zum päpstlichen Leitungskonzept im Frankenreich des 8. Jahrhunderts

Auf dem Kontinent den Glauben zu verbreiten, Kirchen zu bauen und die fränkische Gesellschaft umfassend und buchstäblich zu reformieren⁵² war für die Angelsachsen in Verbindung mit den römischen Petrusnachfolgern eine Konsequenz, die sie aus ihrer pastoralen Verantwortung zogen.⁵³ Hier wurde zugleich das vieldiskutierte Bündnis zwischen ihnen und den Karolingern vorbereitet.⁵⁴ Dieses Beziehungs- und Kommunikationsdreieck von Missionaren, Päpsten und Karolingern lässt sich methodisch als Mahndiskurs deuten, der im Folgenden für die Mission des Bonifatius (um 673–754) vorgestellt wird.

Bonifatius und das *ministerium exhortationis*

Bekanntlich reiste Bonifatius im Zusammenhang mit seiner Missionstätigkeit auf dem Kontinent drei Mal nach Rom, 718/19, 722/23 und 737/38.⁵⁵ Bei diesen Aufenthalten wurden seine Aufgaben präzisiert und erweitert, jeweils in Kombination mit Akten, die als Begründung oder Legitimation für seine Tätigkeit betrachtet werden können. So erhielt er während des ersten Besuches den Auftrag zur Mission, und zugleich nahm der als Wynfret getaufte Angelsachse für sein neues Leben einen neuen Namen an, und zwar des Heiligen Bonifatius von Tarsus (gestorben um 306). Wenige Jahre später wurde er von Papst Gregor II. (715–731) zum Bischof ohne festen Sitz geweiht, und während seines letzten Besuches weitete der Nachfolger Gregor III. (731–741) Bonifatius' Missionsauftrag auf ganz Germanien aus und verlieh ihm damit die Würde eines päpstlichen Legaten. Wesentliche Bestandteile dieser Maßnahmen und zugleich

⁵¹ Zu den wechselseitigen Kontakten und Einflussnahmen: Wood 2001, 42–45, mit dem Hinweis auf Malcolm Beckwith Parkes, *The scriptorium of Wearmouth-Jarrow* (Jarrow Lecture 1982), Jarrow 1982.

⁵² Brief Papst Zacharias' an Bonifatius (Nr. 58); siehe unten bei Anm. 72.

⁵³ Hingewiesen sei allgemein auf die immer noch heranziehenswerte Arbeit von Levison 1949 sowie die zahlreichen einschlägigen Arbeiten von Lutz E. von Padberg.

⁵⁴ Kapitel 4.3.

⁵⁵ Zu Bonifatius: Levison 1949, 70–93; T. Schieffer 1954; Padberg 2003a; ders. 2006, 60–70; Angenendt 2002, 39f.; Wood 2001, 55–73; ders. 2004; Moore 2011, 203–218.

Quellen für die damit verbundene Stellung des Bonifatius und dessen Verhältnis zum Bischof von Rom sind vor allem die Texte, die in diesem Kontext geschrieben wurden. Formal als Briefe gestaltet und benutzt, war deren Funktion komplexer und umfassender als die eines reinen Trägermediums für den Daten- und Informationsaustausch. Zugleich lässt sich an diesen Briefen verfolgen, wie Bonifatius' Missionsauftrag präzisiert und verbindlich gemacht wurde.

Der Brief, den der zum Bischof geweihte Missionar 722 von Papst Gregor II. erhielt, ist ein an die geistlichen und weltlichen Großen des Reiches gerichtetes Empfehlungsschreiben, das die Adressaten zur Unterstützung des Projektes aufruft.⁵⁶ Es ist offensichtlich, dass Gregor die Praxis fortsetzte, die sein großer Namensvetter systematisch und flächendeckend betrieben und damit in die Politik der römischen Bischöfe eingeführt hatte: sich vor allem an die „Mächtigen“ direkt zu wenden, um sie in die Ausbreitung des Glaubens einzubinden, mindestens aber ihre Unterstützung für die Missionare einzufordern und insofern deren pastorale Verantwortung anzumahnen.

Der Auftrag, den der gerade geweihte Bischof als Missionar erfüllen sollte, ist in diesem Schreiben nur diffus bzw. gar nicht fassbar, Bonifatius wird lediglich als Überbringer des Briefes benannt, der vom Papst zur Mission entsendet worden sei.⁵⁷ Ausführlicher und deutlicher formuliert Gregor II. seine eigene Funktion in diesem Prozess. Weil er sich selbst buchstäblich als Wächter über den Glauben verstehe (*pro speculatione credita*), habe er den Angelsachsen zu den Stämmen Germaniens geschickt. Denn die dort vorherrschenden heidnischen Kulte bedeuteten eine existenzielle Gefahr für das Seelenheil aller. Daher solle Bonifatius das Wort Gottes in der Predigt verkünden und die Menschen korrigieren, und zwar nach der Direktive Roms.⁵⁸ Dafür solle er von allen Geistlichen, weltlichen Herren sowie überhaupt von allen Gottesfürchtigen Unterstützung erhalten. Um seiner Position Nachdruck und damit seinen Forderungen Verbindlichkeit zu verleihen, stellt Gregor II. nach dem Muster eines geistlichen Geschäftes sowohl Gegenleistung als auch Sanktionen in Aussicht: die päpstliche und apostolische Fürbitte für jene, die Folge leisten, damit sie die *consortia* mit „dem Märtyrer Jesus Christus“ erlangten, und für diejenigen, die sich verweigern, das Anathem.⁵⁹ Sich an die Führungspersonen zu wenden, also an Geistliche und weltliche Große, entsprach der Praxis des prinzipiell standesunabhängigen Hirtenkonzeptes Gregors I., ebenso wie die Differenzierung dieser Verant-

⁵⁶ Bonifatius, Briefe, Nr. 17.

⁵⁷ Bonifatius, Briefe, Nr. 17, 30: ... *necessario pro utronum inluminacione ad predicandum recte fidei verbum harum litterarum portitorem Bonifatium reverentissimum fratrem nostrum episcopum apud eisdem partibus dirigere studuimus*

⁵⁸ Ebd.: ... *ut et illis predicando verbum salutis vitam provideat sempiternam et, si quos forte vel ubicumque a recte fidei tramite destitisse cognoverit aut astutia diabolica suosque erroneos reperit, corrigat atque sui edocatione ad portum reportet salutis eosque ex apostolicae sedis huius doctrina informet et in eadem catholica fide permanere instituat*.

⁵⁹ Bonifatius, Briefe, Nr. 17, 31.

wortung in unterschiedliche Aufgaben: Bonifatius sollte predigen und korrigieren, in erster Linie also für die Glaubensvermittlung zuständig sein, während jene ihn dabei unterstützten.

Die Bischofsweihe des Bonifatius begleitete Gregor II. mit weiteren Briefen. Inhaltlich akzentuieren sie die päpstliche Direktive für die damit verbundene Missionsarbeit im Frankenreich. Funktional handelt es sich dabei um weitere Mahnschreiben, die direkt an die Beteiligten gerichtet wurden und unmittelbar die Unterstützung für den Missionar einwarben. Dass Bonifatius dies im Auftrag, ja in Stellvertretung des Papstes tat, wird in weiteren Briefen deutlich. So richtete Gregor einen Brief an thüringische Große, in dem er sie ausdrücklich ermahnt, Bonifatius zu gehorchen:

Wir wollen auch und fordern Euch auf, dass Ihr Euch mit dem, was der gegenwärtige geliebte Bruder Bonifatius macht, den wir zu Euch als geweihten Bischof geschickt haben mit der Aufgabe eines Missionspredigers, nachdem er unsere apostolischen Weisungen erhalten hat, um Euren Glauben auszurichten, einverstanden zeigt, indem er ihm gehorsam seid in allem zur Vervollständigung Eurer Rettung im Herrn.⁶⁰

Bonifatius wird seinerseits durch den Bischof von Rom unterwiesen, „instruiert“; insofern erfüllt er die dem päpstlichen Hirten zukommende Aufgabe der Mission. So bezeichnet ihn der Papst in einem weiteren begleitenden Mahnschreiben, das an die Ältesten der Altsachsen gerichtet ist, als *fidelis minister et conservus in Domino*, den er zu ihnen geschickt habe als *coepiscopum meum*.⁶¹ Auch Karl Martell, als Hausmeier der eigentliche Regent des Frankenreiches, erhielt eine entsprechende Ermahnung. Darin erbittet Gregor die *benevolentia* des Frankenfürsten gegenüber dem Prediger und weist ausdrücklich darauf hin, dass er diesen theologisch instruiert habe. Indem Gregor wiederum Karl konkret zur Unterstützung sowie zum Schutz des Missionars aufforderte, verteilte er auf beider Schultern die Mission, wie es schon sein Namensvetter gegenüber den Angelsachsen gehalten hatte: die Geistlichen predigten und erzogen, während die Fürsten das Unternehmen sicherten. Gregor II. weist in diesem Brief Karl indirekt, aber deutlich darauf hin, dass er sich damit auf ein lukratives geistliches Geschäft mit Gott einlasse: Er erweist damit Gott selbst eine Gabe, weil Bonifatius als Apostel wirke, und diese seien ja von Christus ausgesandt worden, um Gottes Wort zu verkünden. Damit impliziert der Papst eine entsprechende Gegengabe Gottes, ohne dies wörtlich weiter auszuführen.⁶²

Missionare übten also für den Bischof von Rom die pastorale Führungsrolle gemeinsam mit weltlichen Herren aus, die deren katechetische und pädagogische Arbeit

⁶⁰ Bonifatius, Briefe, Nr. 19, 33: *Ministerio quoque praesentis fratris karissimi Bonifatii, quem ad vos episcopum consecratum in sorte praedicationis destinavimus apostolicis institutionibus informatum ad instruendam fidem vestram, in omnibus volumus et hortamur oboedientes ei consentire ad complementum in Domino vestrae salvationis.*

⁶¹ Bonifatius, Briefe, Nr. 21, 35.

⁶² Bonifatius, Briefe, Nr. 20, 34.

sicherten. Damit machten die Adligen die Ausbreitung des Glaubens zugleich zum Gegenstand ihrer spezifischen Machtausübung als Hausmeier, Herzöge, Grafen oder Älteste, wodurch sie selbst zum *lucrum animarum* beitrugen⁶³, das nach dem Konzept Gregors I. den Kernbestandteil von Führungsarbeit ausmachte. In diesen differenzierten Mahndiskurs bezieht Gregor II. auch Bonifatius ein, indem er ihn schriftlich über seine verschiedenen Briefe informiert.⁶⁴ Umgekehrt wandte sich dieser mit zum Teil detaillierten Anfragen an den Papst, auf die jener ebenfalls brieflich – und konzeptionell mahnend – antwortete.⁶⁵ Übrigens reagierte Karl Martell in angemessener Weise, indem er Bonifatius seinen Schutz schriftlich übermittelte und garantierte. Dabei sagte er ihm sein *mundeburdium* und seine *defensio* zu⁶⁶, was wohl bedeutete, dass er den Missionar in den Geltungsbereich seiner Gefolgschaft einbezog, ihn also, wie es seiner Stellung und der damit einhergehenden soziokulturellen Prägung entsprach, als Anführer einer Waffengemeinschaft beschützte.

Der Nachfolger Gregors II., Gregor III., weitete die Kompetenz des Bonifatius im Jahre 737 aus, indem er ihn mit der Mission aller Stämme Germaniens beauftragte⁶⁷ und wiederum mit entsprechenden Empfehlungs- oder genauer: Mahnbriefen ausstattete⁶⁸. Ausdrücklich wird hier der Missionsauftrag als *ministerium exhortationis sanctae catholicae fidei* gekennzeichnet.⁶⁹ Diesen führe der Angelsachse im Auftrag des Papstes (konkret des Vorgängers Gregor II.) und damit Jesu selbst aus.⁷⁰ Deutlicher kann man die Verbindung von Hirtenauftrag und Mahnung und damit den Kern des gregorianischen Leitungskonzeptes nicht formulieren.⁷¹ Der Nachfolger Gregors III., Papst Zacharias (741–752), bezeichnete diese Stellvertretung als *ius praedicationis* und umschrieb sie inhaltlich gleichsam wörtlich als Kirchenreform.⁷² Damit nahm er, aus der historischen Retrospektive betrachtet, scheinbar vorweg, was erst mit dem Königtum der Karolinger verbunden werden sollte.⁷³

Der aus diesen und anderen Briefen ablesbare Diskurs enthält inhaltlich und konzeptionell die bekannten Elemente: Gregor weist in dem oben genannten, an die Geistlichkeit gerichteten Brief darauf hin, dass die Unterstützung für Bonifatius ein

63 Bonifatius, Briefe, Nr. 25, an das thüringische Volk; die Formulierung entspricht jener auf dem Epitaph Gregors I., um das Zentrum seines Wirkens auf den Punkt zu bringen.

64 Bonifatius, Briefe, Nr. 24, als Antwort auf einen Tätigkeitsbericht des Bonifatius.

65 Bonifatius, Briefe, Nr. 26.

66 Bonifatius, Briefe, Nr. 22. – Zu Karl Martell ausführlich Kapitel 4.1.

67 Bonifatius, Briefe, Nr. 28, 43.

68 Bonifatius, Briefe, Nr. 42.

69 Bonifatius, Briefe, Nr. 42, 67.

70 Ebd.: *Domino cooperante et sermonem confirmante ad delatandum per presentem sanctissimum virum Bonifatium fratrem ac coepiscopum nostrum verbum veritatis, sicut a decessore nostro sanctae recordationis Gregorio presule in illis partibus missus fuerat predicare verbum Dei ...*

71 Bonifatius, Briefe, Nr. 35, in dem Bonifatius Petrus als seinen Herrn bezeichnet.

72 Bonifatius, Briefe, Nr., 58, 108: ... *quae reppereris contra christianam religionem vel canonum instituta, spiritaliter studeas ad normam rectitudinis reformare.*

73 Kapitel 4.3.

spirituelles Geschäft mit sich bringe, dass sie dafür nämlich einen entsprechenden Lohn im Himmel erhalten würden; konkret sollen ihm Brüder aus Kirchen und Klöstern zur Verfügung gestellt werden, die ihn bei der Predigtarbeit als *adiutores* unterstützten. Auch die direkt Betroffenen erhielten eigene Briefe, so Große und Volk in Hessen und Thüringen mit der Aufforderung, dem Bonifatius und dessen Mahnungen Folge zu leisten.⁷⁴ Dies zeugt wiederum konzeptionell von der mehrfachen Verschränkung des Mahnens: Bonifatius füllt dieses „Amt“ in Stellvertretung für den Papst aus, und zugleich wendet sich dieser mit separaten Mahnungen an seine Schafe. Auch für Bayern und Alemannien lässt sich ein solches Vorgehen rekonstruieren. Der Papst mahnt die Bischöfe dort und fordert sie auf, wiederum den Mahnungen des Bonifatius als „unserem Stellvertreter“ zu folgen.⁷⁵ Kirchenpolitisch wurden diese Kirchen offensichtlich auf Rom ausgerichtet; die Angesprochenen selbst sollten ihrerseits die Menschen mahnen sowie regelmäßig Synoden abhalten. An Bonifatius ergingen detailliertere Anweisungen, wie er die bayerischen Kirchen strukturieren und führen sollte.⁷⁶

Gegenüber Bonifatius nahm der Papst die Rolle Jesu als Hirte ein, der den Menschen, den Untergebenen wie den Leitenden im paulinischen Sinn, den Weg des Glaubens wies und dabei mahnte; seine Äußerungen hatten daher eine autoritative, direktive und zugleich Verbindlichkeit herstellende Funktion, lassen sich insofern aber kaum auf einen begrifflich einheitlichen Nenner bringen. Als Träger dieses Austausches fungierten Briefe. So greift Papst Zacharias in einem Brief an Bonifatius vom Mai 748 eine – nicht erhaltene – Anfrage des Missionars auf, der *iudicium et consilium atque solacium*⁷⁷ bei ganz konkreten Problemen erbeten hatte.⁷⁸ In diesem Zusammenhang fasst der Papst das Hirtenkonzept komprimiert und mit konkretem Bezug auf die Mission des Frankenreiches zusammen; den Hirtenbegriff selbst konnte er sich dabei offensichtlich ersparen, hatte er sich doch längst im Denkstil der Beteiligten etabliert:

[Wir haben ersehen,] dass Deine Brüderlichkeit einen schweren Kampf führt und sich angestrengt abmüht in der Verkündigung des Evangeliums Christi, unseres Gottes, und in der Ermahnung zum heiligen katholischen rechten und wahren Glauben, den wir von unserem Erlöser, unserem Gott und Herrn Jesus Christus, durch den von ihm eingesetzten seligen Apostelfürsten Petrus, durch Paulus, das auserwählte Werkzeug, und durch alle Apostel überkommen haben. Auf Grund dieser Nachrichten [d.i. ein Brief von Bonifatius] haben wir, obwohl wir Sünder sind, mit zum Himmel erhobenen Händen dem allmächtigen Gott unendlichen Dank gesagt und dabei seine unaussprechliche Gottheit gebeten, sie möge das Herz Deiner Brüderlichkeit noch viel mehr stärken und kräftigen und Dich gesund und körperlich rüstig bleiben lassen, solange seine Gottheit Dich in diesem Leben erhalten will, um die Dir übertragene Aufgabe zu Ende zu führen und mit dem

⁷⁴ Bonifatius, Briefe, Nr. 43.

⁷⁵ Bonifatius Briefe, Nr. 44.

⁷⁶ Bonifatius, Briefe, Nr. 45.

⁷⁷ Bonifatius, Briefe, Nr. 80, 173.

⁷⁸ Zu einzelnen Aspekten wie Taufe oder Firmung: Arnold Angenendt, „Bonifatius und das Sacramentum initiationis. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Firmung“, in: ders. ²2005, 35–87.

Gewinn an Seelen Dich am Tage Jesu Christi einzufinden, damit Du jenen erwünschten Ruf hören darfst, den der Herr an die ihn Liebenden richten wird: ‚Kommet, ihr Gesegneten meines Vaters, nehmt das Reich in Besitz, das Euch bereitet ist von Anbeginn der Welt‘ [Mt 25,34].⁷⁹

Demnach wird das neutestamentliche Verständnis Jesu als einzigem und obersten Hirten aufgegriffen, der die Apostel zur Nachfolge berufen und dazu beauftragt hat zu predigen, d. h. zu verkündigen, und zu mahnen, den Glauben nachhaltig im Prozess der Christianisierung zu verankern. Für den Papst als Apostelnachfolger habe Bonifatius diese Aufgabe (*ministerium*) bei den Franken übernommen. Deshalb erbittet er Gottes Hilfe für den Missionar, durch den die Seelen der Menschen gerettet werden sollen. Als Gegenleistung für diesen *lucrum animarum* verheißt Zacharias dem Bonifatius das Reich Gottes, also die Rettung des eigenen Seelenheiles. Die Leitungsfunktion des Papstes umfasste also verschiedene Facetten, so wie die Aufgaben des Hirten differenziert und komplementär waren. Diesem Umstand dürfte die Variationsbreite an zeitgenössischen Begriffen entsprechen, mit denen diese bezeichnet werden – *auctoritas*, *consilium*, *iudicium* oder *solacium*.⁸⁰ Für die historische Deutung bleibt damit immer ein signifikantes Quantum Ungewissheit, das den Blick auf die tiefsten Wendungen der zeitgenössischen Diskurse nie ganz frei geben wird, für die Beteiligten aber vielleicht nie ein substanzielles Problem darstellte, weil sie selbst Bestandteile dieses Denkkollektivs waren.

Brüder in pastoraler Ermahnung: Bonifatius und Erzbischof Cuthberth von Canterbury (747)

Innerhalb des gregorianischen Leitungskonzeptes waren alle Christen, besonders aber die Inhaber von Führungsrollen dazu aufgefordert, ja geradezu in der Verantwortung zu mahnen, was die *admonitio* methodisch als Diskurs greifbar macht. Daher lassen sich wechselseitige Mahnungen auch über die Beziehung von Papst und Missionar hinaus nachweisen. Als ein exemplarisches und zugleich programmatisches Zeugnis sei daher der Brief diskutiert, den Bonifatius 747 an Erzbischof Cuthberth von Canterbury (740–760) geschrieben hatte und der in den einschlägigen Forschungen zur Mission des Frankenreiches breiten Raum eingenommen hat.⁸¹ Denn der Missionserzbischof informiert den Amtsbruder darin vordergründig über Verlauf und Ergebnisse von mehreren Synoden, die zwischen 745 und 747 über Probleme der Kirchenverfassung und der bischöflichen Amtsführung verhandelt hatten. Die einleitenden Absätze legen jedoch nahe, dass es sich bei diesem Schreiben um mehr als eine

⁷⁹ Bonifatius, Briefe, Nr. 80, 172f.

⁸⁰ Siehe auch unten bei Anm. 125 sowie Anm. 114 ff.: Der Rat des Bischofs Daniel von Winchester beispielsweise wird mit einem fast identischen Begriffsrepertoire erbeten (Briefe, Nr. 63, 130: *...decernere et iudicare et mandare ad consilium ...*).

⁸¹ Bonifatius, Briefe, Nr. 78; Cubitt 1995, 102–110; Padberg, 2003b, 332ff.; Floryszczak 2005, 287 ff.

Übermittlung von Informationen handelt. So verweist Bonifatius ausführlich auf die Beziehung, die beide verbindet. Demnach pflegten sie eine Art geistliche Verwandtschaft (*spiritualis adfinitatis necessitudine copulando*)⁸². Diese bestand darin, sich regelmäßig auszutauschen, und zwar vor allem in Form von Briefen, die noch von anderen Geistlichen überbracht und erläutert wurden. So geht dieses Schreiben offensichtlich auf einen Brief Cuthberths zurück, der von dem Diakon Cynebert überbracht worden war.⁸³ Bonifatius betont ausdrücklich, dass er an diesem „geistigen Austausch über Ratschläge“ weiterhin festhalten wolle, dass dieser ein wechselseitiger sei und insofern darin bestehe, sich um die Belehrung durch den anderen zu bemühen.⁸⁴ Dahinter steht das Grundproblem bischöflicher Existenz, noch dazu als Träger von Pallien, eine hohe Belastung zu tragen, und diese formuliert Bonifatius ganz offensichtlich als pastorale Verantwortung, wenn Bischöfe als „Wächter“ lehren und mahnen:

Unsere Bemühung im Amt (*labor nostri ministerii*) gilt bekanntlich ein und derselben Sache, und eine gleiche Umschau (*speculatio*) ist uns in der Fürsorge für Kirchen und Völker anvertraut, sei es im Lehren, sei es im Einschränken und Mahnen oder in der Verteidigung kanonischer oder plebeischer Grade. Deshalb bitte ich demütigst, dass, wenn Euch Gott einen heilsamen Rat eingibt oder durch seine Einwirkung auf Synodalbeschlüsse, Ihr es Euch nicht verdrießen lasst, uns davon Mitteilung zu machen. Und ebenso wollen wir, wenn Gott unserer Wenigkeit etwas Derartiges eingibt, was Euch notwendig oder gefällig ist, das Gleiche zu tun. Denn auf uns lastet wegen der uns anvertrauten und überreichten Pallien eine größere Besorgnis wegen der Kirchen und Fürsorge für die Menschen als auf den übrigen Bischöfen, weil diese nur ihre eigenen Sprengel versehen.⁸⁵

Daher werden Cuthberth die fränkischen Synodalentscheidungen *emendanda et corrigenda* übersandt⁸⁶ – Kernbegriffe der Reformen, die programmatisch die Regierung Karls des Großen prägten, sind bereits hier abermals scheinbar vorweggenommen. Der Austausch beinhaltete also auch und ausdrücklich die gegenseitige Korrektur und Mahnung der Hirten. Innerhalb des Briefes folgt eine Paraphrase der Cuthberth zur Korrektur übermittelten fränkischen Synodalbeschlüsse.

82 Bonifatius, Briefe, Nr. 78, 161 (Anrede).

83 Bonifatius, Briefe, Nr. 78, 162: *Cum muneribus munificentiae vestrae dulcissimas litteras vestras fraterna caritate interlitas magnas Deo et vobis gratias agentes filio vestro diacono Cyneberhto offerente suscepimus. Vive vocis quoque melliflua conloquia vestra de fraternis consiliis per illum nobis caritas vestra mandavit.*

84 Ebd.: *Quae consiliorum spiritalia conloquia optamus, ut Deo volente quamdiu in hac mortali vita vivamus, inter nos iugiter insinuentur illo prestante, a quo solo sancta desideria, recta consilia et iusta sunt opera. Vos melius et plenius, quibus Deus multis donavit et prudentius nosse et melius et plenius posse, nos quasi in paucis fideles vestri et devoti studeamus instrui, aureo celestis amoris vinculo, quod rumpi non potest, invicem catenati.*

85 Bonifatius, Briefe, Nr. 78, 162f.

86 Bonifatius, Briefe, Nr. 78, 163.

Im Anschluss diskutiert Bonifatius ausführlich und exegetisch die mit dem Hirtenamt verbundenen Belastungen. Er geht dabei von den verschiedenen Bezeichnungen für den Bischof aus. Als solcher nahm er eine Vorbildfunktion ein; darüber hinaus sei er buchstäblich ein Wächter, der mahne; als Metropolit müsse Cuthberth die anderen Bischöfe immer wieder entsprechend erinnern; als „Hirte“ heile, kräftige, sammle und schütze er die Gemeinde.⁸⁷ Dabei zitiert Bonifatius die für die Metapher des mahnenden Hirten zentralen Stellen beim Propheten Ezechiel sowie im Johannes-Evangelium.⁸⁸ Außerdem bekräftigt er ausdrücklich die Vorbildfunktion des Lehrers sowie die damit verbundene Einheit von Worten und Taten bzw. Lehren und Leben. Dann folgt eine Fülle von Bibelzitate zur pastoralen Aufgabe, die er auf die Hirten seiner Zeit bezieht. Diese zeigten sich den damit verbundenen Anforderungen nicht gerecht oder missachteten sie bewusst. Ausdrücklich wolle er seine Brüder „aufwecken und ermahnen mit den ehrwürdigen Worten des heiligen Apostels Petrus ...“.⁸⁹ Dieser den erzbischöflichen Bruder eindringlich mahnende Abschnitt des Briefes kulminiert im Hinweis auf die Quelle dieses Hirtenkonzeptes, die *Regula Pastoralis* Gregors I., und dem Appell, die eigene Verantwortung dementsprechend anzugehen: „Wir wollen nicht stumme Hunde sein, nicht schweigende Späher, nicht Mietlinge, die vor dem Wolf fliehen, sondern besorgte Hirten, die über die Herde Christi wachen, die dem Großen und dem Kleinen, dem Reichen und dem Armen, jedem Stand und Alter, ob gelegen oder ungelegen jeden Rat Gottes verkünden, soweit uns Gott die Fähigkeit dazu verliehen hat, so wie der heilige Gregorius das in seinem Buch über das Hirtenamt beschrieben hat.“⁹⁰

Dabei bezieht sich Bonifatius ganz offensichtlich auf Passagen im zweiten und dritten Buch der *Regula Pastoralis*, wo der Umgang mit dem Wort diskutiert und in dem Sinn erläutert wird, dass Reden und Schweigen zu Gelegenheit und Anlass passen müssten. Auch hier wird die Verantwortungslosigkeit von Leitungspersonen mit derselben Metaphorik von Mietling und Wolf kritisiert.⁹¹

Dieser späte Brief (Bonifatius war zu diesem Zeitpunkt seit einem Menschenalter im Einsatz) bietet die erste ausdrückliche Bezugnahme des Missionars auf das Werk,

⁸⁷ Bonifatius, Briefe, Nr. 78, 165.

⁸⁸ Ez 3,17: „[Der Herr an Ezechiel:] ‚Menschensohn, ich gebe dich dem Haus Israel als Wächter. Wenn du ein Wort aus meinem Mund hörst, musst du sie vor mir warnen.‘“ Joh 10,2: „Wer aber durch die Tür hineingeht, ist der Hirt der Schafe.“

⁸⁹ Bonifatius, Briefe, Nr. 78,167: *sed excitemus et exhortemur fratres nostros verbis venerandis sancti Petri apostoli ...*

⁹⁰ Bonifatius, Briefe, Nr. 78, 169: *Non simus canes muti, non simus taciti speculatores, non simus mercenarii lupum fugientes; sed pastores solliciti, vigilantes supra gregem Christi, predicantes maiori ac minori, diviti et pauperi omne consilium Dei, omnibus gradibus vel etatibus, in quantum Deus donaverit posse, oportune, inopportune eo modo quo sanctus Gregorius in libro pastoralis conscripsit*

⁹¹ Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, II c. 4: *et iuxta ueritatis uocem, nequaquam iam gregis custodiae pastorum studio, sed mercenariorum uice deseruiunt, quia ueniente lupo fugiunt, dum se sub silentio abscondunt. Hinc namque eos per prophetam dominus increpat, dicens: canes muti non ualentes latrare.* Jes 56,10); III c. 1.

und es ist bereits vermutet worden, dass sie seinem gesamten Konzept zur Reform der fränkischen Kirche zugrunde lag, auch wenn er sie bis dahin offensichtlich nicht erwähnt hatte.⁹² Dies erstaunt nur auf den ersten Blick, zumal man davon ausgehen muss, dass die *Regula Pastoralis* bzw. das mit ihr vermittelte Führungskonzept gerade dem angelsächsischen Erzbischof von York bekannt gewesen sein musste, ja dass er dieses selbst in seiner Kirche praktizieren sollte. Es findet eine Erklärung, wenn man den Brief des Bonifatius weiter liest. Denn nun folgt eine Ermahnung und eine damit einhergehende deutliche inhaltliche Korrektur, die Bonifatius an der Führungspraxis Cuthberths in dessen Kirche vornimmt. So greift er verschiedene Missstände dort auf und konfrontiert sie mit eigenen Ratschlägen und Korrekturen. Demnach ist der Erzbischof selbst gemeint, der „aufgeschreckt“ und daher ernsthaft und grundlegend durch Bonifatius gemahnt wird.⁹³ Der Brief insgesamt stellt insofern eine gravierende Mahnung an den Bruder dar. Bonifatius wendet das gregorianische Hirtenkonzept auch auf Cuthberth an, weil er als Leitungsperson und als Bruder die Mahnung bitter nötig hatte.⁹⁴ Die in York gesehenen Missstände brachten die Seelen der Yorker Kirche und ihres Hirten in Gefahr. Daran erinnert ihn der Bruder im Frankenreich, und zwar so eindringlich wie ausführlich, um der Mahnung einen entsprechenden Stellenwert zukommen zu lassen. Und auch dieser, verkürzt formuliert: Stil entspricht wiederum dem gregorianischen Leitungskonzept.

Gesprochenes, geschriebenes und gebetetes Wort

Auch an andere Inhaber von Leitungsrollen wandte sich Bonifatius mit Mahnbriefen, z. B. an König Aethelbald von Mercien (716–757) im Jahre 746 oder 747.⁹⁵ Hier haben wir den Fall vor uns, dass ein weltlicher Machthaber in seiner Verantwortung gesehen und angesprochen wird. In diesem Fall hält der Missionar ihm alle Verfehlungen vor und mahnt sie detailliert ab.⁹⁶ Der Brief wurde durch eine Gruppe von Priestern übergeben, die ihm dem König vorlesen und erläutern sollten. Davon zeugt wiederum ein Schreiben an den Priester Herefrid. Diesem erklärt Bonifatius seine Intervention in der angelsächsischen Kirche mit der Freundschaft sowie der verwandtschaftlichen Verbundenheit zu den Angeln, darüber hinaus mit dem sündhaften Verhalten des Königs, der das Volk vom Weg des Heils abbringe.⁹⁷ Damit sah sich Bonifatius offensichtlich in

⁹² Floryszczak 2005, 290.

⁹³ Bonifatius, Briefe, Nr. 78, 167.

⁹⁴ Padberg 2003b, 336, sieht zwar, dass der Brief durch die Hirtenmetapher bestimmt ist, begreift sie allerdings nur in ihrer Allgemeingültigkeit.

⁹⁵ Bonifatius, Briefe, Nr. 73.

⁹⁶ Bonifatius Briefe, Nr. 73, 154 f.: *His ergo admonitionibus, fili carissime, imbutus rogo, ut adquiescas sanis sermonibus legis Dei et corrigas vitam tuam. Desere vitia et studium inpende sacris virtutibus adimplendis; sicque in hoc mundo prospere vives et in futuro praemium consequeris sempiternum.*

⁹⁷ Bonifatius, Briefe, Nr. 74.

einer direkten pastoralen Verantwortung gefordert, der er als Missionar in der Ferne nicht unmittelbar nachkommen konnte.

Bonifatius ließ auch die eigene Kirchenpolitik korrigieren. So richtete er einen Brief an den Erzbischof Ecgberht von York, zusammen mit der Abschrift des Mahnbriefes an König Aethelbald, damit der Hirtenbruder die kirchenrechtliche Grundlage der Korrekturen des Bonifatius prüfte und ggf. änderte.⁹⁸ Der Brief ist nicht nur ein einschlägiges Zeugnis für die Wechselseitigkeit des Mahndiskurses, sondern er bietet auch Hinweise auf den Umgang der gelehrten Missionare mit Texten. Denn Bonifatius bittet darin auch um die Übersendung von Werken des Beda – dessen Schüler Ecgberht ja bekanntlich war – bzw. um die Anfertigung von Abschriften. Als Gegenleistung legt Bonifatius dem Brief Abschriften der Briefe Gregors I. bei, von denen er meint, dass sie nicht auf die Insel gelangt waren, und bietet bei Bedarf weitere an. Auch andere Angelsachsen bat der Missionar um Basisliteratur, so den Abt des Klosters Wearmouth, wo Beda eine Zeit lang gelebt hatte, ihm Abschriften aus dessen Werken anfertigen zu lassen.⁹⁹

Bonifatius' Arbeit als Missionar bestand also nicht zuletzt darin, einen mehrschichtigen, wechselseitigen und ineinander verschränkten Mahndiskurs mit anderen Gelehrten und Bischöfen zu führen: Briefe werden kombiniert mit Gesandtschaften, die die Schreiben aushändigten, erläuterten und interpretierten. Dabei tauschte man sich inhaltlich über alle konkreten wie grundsätzlichen Probleme aus. Begleitet wurde dieser Schriftverkehr durch die Versorgung mit autoritativen Texten, die als Grundlage für Korrektur und Mahnung dienten.

In diesen Prozess waren – wie bereits erwähnt – auch weltliche Machthaber einbezogen. Sie lieferten nicht nur als Gegenstand oder Ziel von Korrekturen den Anlass für Mahnungen, sondern sie beteiligten sich auch selbst aktiv in einer führenden Rolle. So berichtet Papst Zacharias in einem Brief an Bonifatius von dem umgekehrten Fall. Der Hausmeier Pippin habe vom Papst die einschlägigen kirchlichen Bestimmungen über den Priesterstand verlangt, was über einen Priester abgewickelt worden sei; er, Zacharias schicke dem Bonifatius nun mit diesem Brief eine Zusammenfassung der Schrift, die er dem Karolinger übermittelt hatte, damit dieser sie gegebenenfalls korrigiere. Ausdrücklich wird vermerkt, dass die Verlesung der päpstlichen Äußerung durch ein Priesterkollegium erfolge, an dem auch Bonifatius teilnehmen soll – weil dieses den Text offensichtlich erläutern und kommentieren konnte; danach sei eine Synode einzuberufen, um konkrete Fälle zu klären; wenn sich die Priester dort verweigerten, sollte über sie in Rom entschieden werden.¹⁰⁰

Dieser Mahndiskurs hatte – inhaltlich mit Blick auf die Funktionalität von Korrektur betrachtet – auch eine komplementäre, positive Seite. Er diente nicht allein der Veränderung dessen, was für verbesserungswürdig oder gar schädlich erachtet wurde,

⁹⁸ Bonifatius, Briefe, Nr. 75.

⁹⁹ Bonifatius, Briefe, Nr. 76.

¹⁰⁰ Bonifatius, Briefe, Nr. 77.

sondern man gewährte sich dabei auch gegenseitig Zuspruch. Dahinter steht nicht einfach nur die Binsenweisheit menschlichen Miteinanders, dass der psychologische Sinn von sozialer Interaktion vor allem auch darin bestehe, konsens- bzw. regelkonformes Handeln zwischen Partnern zu bestätigen und dadurch der Beziehung selbst Bestand und Verbindlichkeit zu verschaffen. Denn schon Gregor I. griff diese soziale Grundregel bekanntlich in seiner *Regula Pastoralis* explizit auf und entwickelte daraus eine passende Pädagogik: Er zeigte, dass und wie es nötig war, positive Ansätze eines Untergebenen oder Zöglings zu unterstützen, gegen Verfehlungen aber kompromisslos vorzugehen.¹⁰¹ Im Briefwechsel des Bonifatius findet sich ein ähnliches Interaktionsmuster. So hebt er gegenüber seinen Austauschpartnern immer wieder hervor, dass sie ihn mit ihren Gesprächen oder Briefen Stärkung und Trost gewährten. Vielfach sind diese dann, gleichsam analog zur verbessernden Mahnung, mit themenbezogenen Bibelexzerpten und Kommentaren angefüllt, wie beispielsweise der Brief an die Äbtissin Bugga.¹⁰²

Das effektivste, auf dem christlichen Glauben beruhende Stärkungs- und Heilmittel stellte die Fürbitte dar. Daher sind zahlreiche Mahnschreiben – und darunter seien auch diejenigen gezählt, in denen sich die Partner gegenseitig trösten und stärken – mit der Bitte um, den Dank für oder die Ankündigung von Gebeten kombiniert. Bonifatius war offensichtlich zeit seiner gesamten Mission mit seinen geistlichen Brüdern und Schwestern spirituell verbunden. Der Briefwechsel, der davon zeugt, war häufig mit dem Austausch von Geschenken verbunden.¹⁰³ Wechselseitige Gebetshilfe war das Kerngeschäft von Mönchen und entsprach insofern Bonifatius' monastischer Erziehung. Darüber hinaus bat er nicht nur einzelne Brüder oder Schwestern um deren Gebetshilfe, sondern er ersuchte um die Unterstützung ganzer Konvente, ja mit Blick auf sein eigenes Heil ließ er sich sogar in die Gemeinschaft von Montecassino aufnehmen.¹⁰⁴ Diese Praxis wurde auch von Geistlichen und Mönchen fortgesetzt, die Bonifatius bei seiner Arbeit unterstützten, wie dem Priester Wiehberht, der seine Brüder in Glastonbury um Hilfe bat.¹⁰⁵

Bezeichnenderweise gingen etliche dieser spirituellen Stärkungen mit dem Austausch von Schriften einher.¹⁰⁶ Denn substantiell handelte es sich dabei um einen

101 Kapitel 2.2 bei Anm. 59.

102 Bonifatius, Briefe, Nr. 94: *fraternas et hortatorias et consolatoria beneficiorum tuorum et antiquarum amicitiarum memor litteras.*

103 Einige Briefe enthalten auch oder dienen sogar ausschließlich der Bitte um Gebetshilfe, z. B. an Abt Aldherius (weiteres unbekannt, Nr. 38), damit er für Bonifatius' Missionwerk bzw. die zu missionierenden Völker bei Gott durch sein Gebet vermittele; Nr. 46 an alle Angelsachsen; Nr. 47 von Bischof Torthelm von Leicester, der seine Gebetshilfe für die Mission bestätigt; Nr. 65, 66, 67.

104 Bonifatius, Briefe, Nr. 106, an den Abt Optatus.

105 Bonifatius, Briefe, Nr. 101, 225: *Commoniter omnes obnixis precibus flagitto vicem instantiae orationis nostrae impendere orantemque pro nobis beatitudinem vestram divina tueatur clementia opto.*

106 Übersicht bei: Rosamond McKitterick, „Exchanges between the British Isles and the Continent, c. 450–c. 900, in: Richard Gameson (Hg), *The Cambridge History of the Book in Britain*, 1. c. 400–1100, Cambridge 2012, 313–343.

Ausdruck des christlichen Glaubens, und dieser war mit der Vermittlung von Gottes Willen durch das Wort, also Schriftlichkeit allgemein sowie heiligen Schriften und deren Interpretationen durch die Kirchenväter im Besonderen, verbunden. In analoger Weise war Predigt als Mittel der Erziehung zum Glauben nur auf der Basis dieser Texte möglich.

In diesem Bewusstsein bat Bonifatius beispielsweise im Jahre 735 einen nicht näher bekannten Abt Duddo, mit dem er offenbar befreundet war, nicht nur um Gebetshilfe, sondern darüber hinaus, ihm „die „heilige Schrift“ und besonders „Schriften der Kirchenväter“ zu übersenden. Konkret verlangte er „den fehlenden Teil der Schrift über den Apostel Paulus“, weil er nur Interpretationen des Römer- sowie des ersten Korintherbriefes habe. Darüber hinaus solle Duddo weitere Schriften aus seiner Klosterbibliothek schicken, von denen er meinte, dass sie Bonifatius nützen würden.¹⁰⁷ Die Äbtissin Eadburg, von der er offenbar schon mehrfach Schriften erhalten hatte, bat Bonifatius um eine in „Goldbuchstaben“ geschriebene Abschrift der Petrusbriefe. Der Missionar begründet diese ungewöhnliche Bitte folgendermaßen: Die mit Gold angefertigten Abschriften sollten die Menschen in der Messe dazu veranlassen, den Schriften gegenüber *honor* und *reverentia* zu wahren; zugleich wolle er selbst die Worte seines eigentlichen Auftraggebers zur Mission, des Apostels Petrus, permanent vor Augen, also wohl gegenwärtig haben. Das dafür notwendige Gold werde er ihr zukommen lassen. Als Gegengabe, versichert Bonifatius zu Beginn des Briefes, werde er seinerseits für die Äbtissin beten.¹⁰⁸ Von Erzbischof Ecgberht von York hatte Bonifatius „Bücher“ erhalten, wie er in einem Brief schreibt, in dem er seinen Dank sowie eine Bestellung weiterer Titel übermittelt, nämlich der Werke Bedas. Auch in diesem Fall bittet er den Bruder um eine fachkundige Auswahl dessen, „was uns für die Predigt brauchbar, handlich und höchst nützlich erscheint“, darüber hinaus um die Homilien und die Erläuterungen zum Buch Salomos.¹⁰⁹ Den Kardinaldiakon Gemmulus bat er um eine Abschrift der Briefe Gregors I.¹¹⁰

Dass es sich nicht allein um ein persönliches oder eine gleichsam standesspezifische Eigenheit des Mönchs Bonifatius handelte, die Mission durch Gebete voranzubringen, zeigen auch Äußerungen der Päpste gegenüber ihrem Beauftragten. Sie greifen dabei, wie etwa Zacharias, ausdrücklich auf eine Empfehlung Gregors I. zurück:

107 Bonifatius, Briefe, Nr. 34; Duddos Kloster ist unbekannt, zu 744 ist bei Kemble ein Abt gleichen Namens bezeugt.

108 Bonifatius, Briefe, Nr. 35, 60: *Sic et adhuc deprecor, ut augeas quod cepisti, id est, ut mihi cum auro conscribas epistolas domini mei sancti Petri apostoli ad honorem et reverentiam sanctorum scripturarum ante oculos carnalium in predicando, et quia dicta eius, qui me in hoc iter direxit, maxime semper in presentia cupiam habere.*

109 Bonifatius, Briefe, Nr. 91.

110 Bonifatius, Briefe, Nr. 54: Der Kardinaldiakon Gemmulus entschuldigt sich dafür, dass er der Bitte noch nicht entsprochen habe.

Aber deine heilige Brüderlichkeit möge unaufhörlich dem Gebet obliegen zusammen mit den Brüdern, die mit dir zusammenarbeiten, und nach Herstellung geistlicher Hacken und Ausrottung des Unkrauts dieses zum Verbrennen wegschaffen, wie der selige Papst Gregorius sagt: Euer Werk sei gut im Willen, denn durch Gottes Hilfe wird es zur Vollendung gelangen. Da die Dinge so liegen, stärke dich, teuerster Bruder, im Herrn, und er wird dein Helfer sein.“¹¹¹

Mission und Christianisierung bedingten demnach wechselseitige Hilfe der Geistlichen, deren Kern darin bestand, Gott als eigentlichen Helfer zu gewinnen.¹¹² Dieses Verständnis von Hilfe, *adiutorium*, bzw. davon, Helfer zu sein, *adiutor*, wird wiederum auf Gregor I. zurückgeführt und insbesondere von seinen Nachfolgern bewahrt und im fränkischen Missionsprojekt aktualisiert. In diesem Sinn ist wohl eine Formulierung des Bonifatius zu verstehen, der in einem Brief an Papst Zacharias seinen Eid gegenüber dessen Vorgänger Gregor II. so deutet, dass er den Geistlichen vor Ort *ad stipulator et adiutor* sein solle.

Jesus zu folgen und an ihn zu glauben heißt also Gott zu gewinnen und sich dessen Hilfe zu versichern. Das Prinzip von Gabe und Gegengabe im Glauben, die Wechselseitigkeit von Bindungen, wird innerhalb des Mahndiskurses auf Leitungspersonen bezogen. Dieses wechselseitige Helfer Sein galt wohl für alle daran Beteiligten. So beschreibt es beispielsweise der Kardinalbischof Benedictus gegenüber Bonifatius, nachdem er ihm Gebetshilfe beim Apostelfürsten Petrus verschafft hatte, um die ihn dieser in einem (nicht erhaltenen) Brief ersucht hatte; dieser Brief war offenbar von Bonifatius Schüler Lullus überbracht und gedeutet worden; zugleich habe sich Benedictus selbst *in verbo et opere* gegenüber dem Legaten des Bonifatius als *adiutor* erwiesen, wenn er über diesen seinen Trost übermitteln lasse.¹¹³

Als Hirte bedurfte man selbst vielleicht am dringendsten dieser vielfältigen Hilfestellungen, *adiutoria*, weil die mit den Aufgaben verbundene Verantwortung die höchste war. Geht man von diesem Bewusstsein bei Bonifatius aus, wird verständlich, warum seine Briefe nicht zuletzt auch die Sorge um das eigene Seelenheil zum Ausdruck bringen. Der Missionar nutzte den Mahndiskurs also nicht zuletzt, um andere Geistliche in deren Verantwortung für das eigene Wohlergehen zu fassen. Besonders in den letzten Jahren seines Lebens nahm dieses Problem naheliegender Weise immer mehr Raum ein. So sucht er das *salubre consilium* des Bischofs Daniel von Winchester (ca. 705–744) in Situationen, die für die kirchenpolitischen Verhältnisse des Frankenreiches typisch waren und den Missionar zugleich vielfach in innere Konfliktsi-

111 Bonifatius, Briefe, Nr. 60, 120f.: ... *sed tua sancta fraternitas incessanter orationi instet partier cum fratribus, qui secum laborant, et spiritalis sarculos construens et zizaniam eradicans deportet ad comburendum, ut beatus Gregorius papa: Bonum, inquit, opus vobis sit in voluntate; nam ex divino erit adiutorio in perfectione. His ita se habentibus, carissime frater, confortare in Domino, et ipse erit adiutor tuus.*

112 Bonifatius, Briefe, Nr. 87, 194, mit Bezug auf Jesus gemäß Joh 11,25f.: *Ipsi [Iesu] gloria et laus, qui adiutor et protector est in se credentibus; ipse enim dixit: Qui credit in me, vita vivet et non morietur; quoniam ego sum via, vita et veritas.*

113 Bonifatius, Briefe, Nr. 90.

tuationen brachten. Er müsste mit zweifelhaften oder sündigen Priestern in Kontakt treten, weil sich viele von ihnen im Umfeld der fränkischen Großen und besonders der Karolinger aufhielten; ohne deren „Schutz“ jedoch könnten die Angelsachsen überhaupt nicht arbeiten, konkret die Kirchen leiten, die Geistlichkeit und die Ordensleute schützen oder gegen die im Alltag noch vielfach gegenwärtigen heidnischen Kulte vorgehen; damit verstoße Bonifatius aber ausdrücklich gegen seinen Eid gegenüber dem Papst.¹¹⁴

Auch diese Bitte um Hilfe kombiniert Bonifatius mit dem Ansinnen, ihn spirituell zu unterstützen: Daniel möge ihm das Buch der Propheten aus dem Nachlass seines Lehrers, Abt Winberts, zukommen lassen, und zwar zum „Trost“ und weil er ein in so großen Buchstaben geschriebenes Buch im Frankenreich nicht finden könne.¹¹⁵ Der angelsächsische Bischof antwortete ausführlich, indem er exegetisch passende Bezüge zu einschlägigen Passagen in den Evangelien und der Kirchenväterliteratur herstellte.¹¹⁶ Daniel stärkte Bonifatius also mit einer persönlichen und konkret auf die Probleme und Bedürfnisse des Missionars zugeschnittenen Mahnung. Abschließend bekräftigt er die zwischen beiden offenbar bestehende Beziehung wechselseitiger Fürbitte.¹¹⁷

„Reformen“ oder: Was wurde gemahnt?

Wenn man die Arbeitsschwerpunkte des angelsächsisch-römischen Christianisierungsprojektes nach ihrer zeitgenössischen Relevanz gewichten würde, ist die herausragende Bedeutung der Ausbildung und Schulung der Geistlichen unübersehbar. Als wichtigstes Instrument erachtete man die mindestens jährliche Durchführung von

114 Bonifatius, Briefe, Nr. 63, 129: *Nos quidem patrociniatus auxilium in palatio Francorum quarentes a talium corporali communione abstinere et segregare nos iuxta preceptum canonum non possumus ...; 130 f.: De supradicta autem dictorum sacerdotum communione salubre consilium vestrum audire et exaudire inhianter desidero. Sine patrocinio principis Francorum nec populum aecclesiae regere nec presbiteros vel clericos, monachos vel ancillas Dei defendere possum nec ipsos paganorum ritus et sacrilegia idolorum in Germania sine illius mandato et timore prohibere valeo. Cum autem ad illum de istis causis auxilium querens pervenero, a talium communione abstinere canonice nullatenus corporaliter possum nisi tantum a consensu illorum. Nam ego de illa communione culpam timeo, quia recolo me ordinationis meae tempore iuxta preceptum Gregorii papae iurasse in corpore sancti Petri talium communionem me declinaturum, si eos ad viam canonicam convertere nequirverim. Timeo magis damnum de predicatione, quam populis inpendere debeo, si ad principem Francorum non venero. De istis, quid paternitas vestra tristi et dubitanti filio decernere et iudicare et mandare ad consilium voluerit, indicare dignemini. Mihi enim maxima ex parte ab illis segregatus esse videor, si ab illis voluntatis consilio et consensu et aecclesiastico ministerio, ubi canonici non sunt, abstinuero.* Der Eid ist in Brief Nr. 16 überliefert.

115 Bonifatius, Briefe, Nr. 63.

116 Bonifatius, Briefe, Nr. 64.

117 Bonifatius, Briefe, Nr. 64, 136: *Propter quod diligentissime deprecor vos, uti nos orationum mutua cicissitudine iugiter muniamus ...*

Synoden, vor allem jener, die Bonifatius als Stellvertreter des Papstes einberufen und leiten sollte.¹¹⁸ Entsprechende Mahnungen richtete der Papst immer wieder an alle Betroffenen, nicht zuletzt die fränkischen Fürsten und die Großen. Darin werden auch Bestimmungen zur Verbesserung des Klerus, der Gründung von Kirchen etc. inhaltlich wiederholt und damit den namentlich genannten Adligen persönlich eingeschärft.¹¹⁹

Vor dem Hintergrund der Geltung des gregorianischen Hirtenmodells für die an der Mission Beteiligten war die Gefahr, die „falsche Priester“ bedeuteten, immens. Ein Brief Zacharias' vom Oktober 745 an die Franken macht diesen Umstand sehr deutlich und bringt noch einmal komprimiert die strukturellen Kennzeichen des Projektes auf den Punkt.¹²⁰ Den Anlass und konkreten Bezugspunkt lieferte die erfolgreiche Durchführung einer Synode, die auf eine päpstliche „Mahnung“ zurückging und durch die „Vermittlung“ der Hausmeier Karlmann und Pippin realisiert wurde.¹²¹ Dort hatte Bonifatius – seinem Auftrag gemäß – als „Stellvertreter“ des Papstes gehandelt, nämlich gepredigt und dabei gemahnt, besonders über die Notwendigkeit der Reform des Klerus.¹²² Im Brief formuliert der Papst so etwas wie ein heilswirksames Geschäft: Die Franken dürften dann einen Lohn erwarten, wenn sich alle gegenüber Bonifatius gehorsam zeigten und sich ausschließlich an den Geboten der römischen Kirche orientierten, denn sie legten damit die Voraussetzung für einen „Sieg“, nämlich des Glaubens über die „heidnischen Völker“; dieser brächte, wenn noch ein entsprechendes „Handeln“ hinzukomme, automatisch das ewige Leben als Vergeltung mit sich.¹²³ Der Papst fordert hier nichts anderes als Glaube und Handeln in Einklang zu bringen, was für alle, aber besonders für Führungsrollen gelten sollte.

Eigens spricht Zacharias die Geistlichen an, indem er sie daran erinnert, dass sie eine besondere Verantwortung aufgrund ihrer herausgehobenen Stellung als Priester oder Ordensleute tragen. Daher gelte gerade für sie, dass ihr Heil davon abhinge, diese Mahnung selbst weiter zu tragen und zu jährlichen Synoden aufzufordern.¹²⁴ Aus dem gregorianischen ist in diesem historischen Kontext des 8. Jahrhunderts in dem Sinn ein

118 Bonifatius, Briefe, Nr. 60.

119 Bonifatius, Briefe, Nr. 83.

120 Bonifatius, Briefe, Nr. 61.

121 Bonifatius, Briefe, Nr. 61, 125: *Referente nobis reverentissimo atque sanctissimo fratre nostro Bonifatio episcopo, quod, dum sinodus aggregata esset in provincia vestra iuxta nostram commonitionem mediantibus filiis nostris Pippino et Carlomanno principibus vestris, peragente etiam vice nostra predicto Bonifatio Dominus autem inclinasset corda vestra cum principibus vestris in predicatione eius, ut omnibus commonitionibus eius oboediretis et falsos et scismaticos et homicidas et fornicarios a vobis expelleretis sacerdotes, omnipotenti Deo nostro gratias egimus et pro vobis incessanter sumus orantes, ut, qui coepit in vobis opus bonum, perficiat usque in finem.*

122 Bonifatius, Briefe, Nr. 61, 125 f.: *Obsecro enim omnes vos coram Deo, ut eius commonitionibus firmiter oboediatis. Ipsum enim vice nostra in partibus illis ad predicandum constitutum habemus, ut vos Deo propitio ad viam perducat rectitudinis, et a cunctis facinoribus salvi esse possitis. Habuistis enim peccatis facientibus nunc usque falsos et erroneos sacerdotes.*

123 Bonifatius, Briefe, Nr. 61, 126.

124 Bonifatius, Briefe, Nr. 61, 126 f.

päpstliches Hirtenmodell geworden, dass die Nachfolger auf dem Stuhl Petri es konkret und konsequent auf die Mission des Frankenreiches und den Aufbau kirchlicher Strukturen nach römischen Vorbildern anwandten. Insofern besteht ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen der (höchsten) Mahnungsfunktion des Papstes und den zahlreichen Anfragen der Missionare in Rom, die um *consilium*, *iudicium* oder *auctoritas* ersuchten. Bonifatius' erzbischöfliche Würde bildete diese Führungsrolle des Papstes strukturell und kirchenpolitisch ab.¹²⁵

125 Bonifatius, Briefe, Nr. 82, an die fränkischen Bischöfe vom 1. Mai 748: Diese hatten sich im Vorfeld gegenüber dem Apostel Petrus und dessen Nachfolger ergeben gezeigt; daher betont Zacharias ihnen gegenüber die Einheit der fränkischen Bischöfe mit dem römischen Stuhl durch die Apostel- bzw. Jesusnachfolge als eigentlichem und höchstem Hirten, der aller Lehrer sei; Bonifatius wird ausschließlich als päpstlicher Legat und Stellvertreter bezeichnet, der sie „stärken“ solle; sein Vorrang erscheint insofern vermittelt, ebenso wie seine Mahnungsfunktion in der apostolischen Sukzession Roms als Delegation präsentiert wird.

4 Die Anfänge des karolingischen Führungskonzepts um die Mitte des 8. Jahrhunderts

4.1 Nicht Hirten, sondern Herren: die frühen Karolinger und das gregorianische Führungskonzept

Zwischen der fränkischen Geschichte des 7. Jahrhunderts und der Hirtenmetapher in der Konzeptualisierung durch Gregor den Großen lassen sich nur wenige Berührungspunkte ausmachen, den wohl wichtigsten bildet die bekannte Korrespondenz des Papstes mit der austrischen Regentin Brunichild und deren Enkeln. Daraus entwickelte sich aber kein eigener Diskurs, geschweige denn eine Adaption der römischen Vorstellungen zu einem eigenen, auf die damaligen Verhältnisse des Frankenreiches zugeschnittenen Leitungsmodell – was vielleicht nicht allzu erstaunlich erscheint, gilt sie doch als eine der skrupellosesten Herrscherinnen, für die die Anwendung von Gewalt den politischen Alltag wesentlich gestaltete.¹

Eine Resonanz auf die römischen Diskurse lässt sich bei den Franken erst mit der Ankunft der angelsächsischen Missionare am Ende des 7. Jahrhunderts ausmachen, und zwar vor allem von Seiten der austrischen Hausmeier. Wie die Karolinger daran teilnahmen und welche Rolle sie spielten, als der so genannte Dynastiewechsel den Hausmeier Pippin III. um die Jahrhundertmitte zum König machte, wird im Folgenden diskutiert. Zuvor ist es jedoch nötig, noch einen kurzen Blick auf die Herrschaft seines Vaters Karl Martell zu werfen, in der die politischen Ausgangsbedingungen abgesteckt wurden.

Das „persönliche Regiment“ Karl Martells

Karl Martell musste sich die Position des Hausmeiers, die sein Vater Pippin II. innegehabt hatte, erkämpfen, und zwar gegen den Widerstand in der eigenen Familie sowie des neustrischen Adels. Er baute darüber hinaus eine „wahrhaft königliche Stellung“² auf, die die politische Einheit des Reiches repräsentierte – und nicht mehr der me-

¹ Im Zusammenhang dieses Buches muss die Frage unbeantwortet bleiben, wie die Mahnbriefe einzelner fränkischer Bischöfe, etwa des Remigius von Reims an Chlodwig (Epistolae Austrasicae Nr. 2, in: MGH Epp 3, 113), die bisher als Vorläufer der Fürstenspiegel der Karolingerzeit gelten und insofern als eine Form christlicher Herrscherethik angesehen werden können (Graus 1965, 349; weitere Beispiele bei Anton 1968, 49 ff.), oder sporadische Zeugnisse für die pastorale Praxis, so die Predigten des Caesarius von Arles, mit der Metapher des mahnenden Hirten, wie sie die Angelsachsen auf dem Kontinent vermittelten, in Verbindung standen.

² Erkens 1996, 465.

rowingische König.³ Politisch konnte es sich Karl sogar leisten, den Thron ab 737 bis zu seinem Tod unbesetzt zu lassen. Von nun an herrschten er und nach ihm seine Söhne Pippin III. und Karlmann ausschließlich aufgrund dieser Ausnahmestellung. Karls „Regiment“ (Schieffer) hatte dabei einen auf die eigene Person bezogenen Akzent, zumal er auch die Mitglieder der eigenen Primärfamilie kaum oder gar nicht eigenverantwortlich handeln ließ.⁴ Anders herum betrachtet waren diese jedoch so mächtig, dass es politisch nicht mehr möglich oder gar nötig war, dass sie sich formal durch einen Merowinger als Hausmeier einsetzen ließen. Damit waren die Karolinger innerhalb ihrer Gefolgschaften selbst „Leitfiguren“⁵ – aber sie übten keine Führungsrollen aus, der diese in einem politischen Diskurs als eigene, stabile Komponente definiert hätte. Denn die traditionellen Kriegerstrukturen der frühfränkischen Gesellschaft boten nach wie vor keine entsprechenden Rahmenbedingungen.

In dieser Zeit waren angelsächsische Mönche als Missionare im Land unterwegs. Welche Rolle spielten sie bei seiner Machtübernahme und unter seinem Regiment? Dazu muss der Blick noch auf die Generation zuvor gerichtet werden. Die Angelsachsen hatten ihre Arbeit auf dem Kontinent in Friesland aufgenommen, einer Region, die sich der Macht der Franken um die Wende zum 7. Jahrhundert widersetzte.⁶ Während sich Wilfrid, der die Gruppe zunächst leitete, noch an den friesischen Stammeskönig wandte, suchte sein Nachfolger Willibrord Einvernehmen mit Karl Martells Vater, dem fränkischen *princeps* Pippin II., und zwar just in der Situation, als es dem Karolinger gerade gelungen war, die heidnischen Friesen aus den Gebieten südlich von Rhein und Maas zu vertreiben. Willibrord holte für die Mission, so wie es für die Angelsachsen typisch war, die Erlaubnis des Bischofs von Rom ein, weil er ihn als Nachfolger der Apostel und damit als pastorale Leitungsspitze der Kirche betrachtete; interessanterweise tat er dies erst, nachdem er mit dem Karolinger Einvernehmen hergestellt hatte. Als dieser die Friesen mit Waffengewalt unterworfen hatte, erfolgte die Weihe des Angelsachsen zum Erzbischof der Friesen.

Erstmalig wurde damit im Frankenreich – dem die Region nunmehr angehörte – eine Rom zugewiesene Kirchenprovinz errichtet. Dass diese einen gentilen und keinen territorialen Bezug erhielt, erschien den Beteiligten machtpolitisch in zweifacher Weise opportun. Den Unterworfenen gegenüber wurde damit eine Stammeszugehörigkeit durch die Kirche unabhängig von den aktuellen militärischen Verhältnissen zuerkannt, was es den Friesen wiederum erleichtert haben dürfte, den neuen Glauben anzunehmen. Zugleich wurde aus der Sicht des neuen Erzbischofs der Zugriff auf seine Kirche durch den Karolinger zumindest theoretisch erschwert. Mission und Eroberung

³ Joch 1999, 81–91; dies., „Karl Martell – ein minderberechtigter Erbe Pippins?“ In: Jarnut 1994a, 149–169; Geary ²2004, 200 f.; Fouracre 2000, 57–79; R. Schieffer ⁴2006, 34–49; Becher 2009b, 51–55; Costambeys, Innes u. MacLean 2011, 44–51; Fischer 2012.

⁴ Rudolf Schieffer, „Karl Martell und seine Familie“, in: Jarnut 1994a, 305–315; Fouracre 2000, 156–163; Fischer 2012, 172–176 sowie 178 f.

⁵ Becher 2009b, 56.

⁶ Padberg 2006, 54–60.

waren insofern zwei Seiten einer Medaille, nämlich der karolingischen Machtbildung, und diese Einschätzung gilt nicht zu Unrecht als *communis opinio* der Forschung. Daher erscheint es logisch, dass in den Quellen kein ähnlich ausgeprägter Mahndiskurs erkennbar ist, wie er später für die Leitung des Unternehmens durch Willibrords Nachfolger Bonifatius fassbar wird.

Ansätze dazu gab es jedoch. So versuchte sich Willibrord auch mit Pippin Nachfolger Karl ins Einvernehmen zu setzen, woran auf Seiten der Angelsachsen wiederum Bonifatius als nachfolgender Missionsleiter anknüpfen sollte.⁷ Als Indiz für das enge Einvernehmen Willibrords mit den Karolingern gilt vor allem die Gründung des Klosters Echternach, das unter seiner Leitung so etwas wie ein Hauskloster der Familie darstellte. Diese Zusammenarbeit beschränkte sich jedoch im Großen und Ganzen auf ein traditionelles Geben und Nehmen zwischen Klöstern und Adel, das beiden Seiten Vorteile brachte: Indem der Adel zum Aufbau und Unterhalt eines Konventes beitrug, sicherte er nicht nur seine materiellen Ressourcen, sondern er legte diese auch spirituell gewinnbringend an, da er sein offensichtliches Bedürfnis nach Gebetshilfe und Sorge für die eigene Memoria befriedigte. In diesem Sinn hatte bereits Karls Vater Pippin vor allem in Neustrien Klosterpolitik betrieben. So gewährte er zahlreichen Konventen Schutz und konnte diese im Gegenzug besonders in materieller und personeller Hinsicht unter seinen Einfluss bringen. Damit vergrößerte er seine machtpolitische Basis in einem Bereich, in dem es ihm in den Anfangsjahren an Rückhalt gefehlt hatte.⁸

Die Kontakte zwischen Bonifatius und Karl Martell sind aus der Perspektive des Angelsachsen bereits als Versuche vorgestellt worden, in einen pastoralen Mahndiskurs mit dem Hausmeier zu treten.⁹ Wie lässt sich nun dessen Position deuten? Nach seiner Weihe zum Bischof in Rom 722 erhielt Bonifatius ein päpstliches Empfehlungsschreiben und im Gegenzug einen Schutzbrief Karls. Doch als 732 mit der Verleihung des Palliums an den Angelsachsen auch die Errichtung eines Erzsitzes für Bonifatius einhergehen sollte, verweigerte sich Karl. Als Grund ist in der Forschung das vermutet worden, was als Kern seines persönlichen Regimentes gilt, nämlich die auf vasallitischen Bindungen beruhende Gefolgschaftsstruktur, an der der *princeps* nicht vorbei konnte oder wollte.¹⁰ Ein an Rom orientiertes Erzbistum hätte für dieses Führungsmodell die politische Konsequenz nach sich gezogen, bei der Einflussnahme auf die Einsetzung von Bischöfen Abstriche zu machen.

Verkürzt formuliert widersprach demnach das angelsächsisch-römische Führungs- und Kirchenmodell Karls Auffassung von Führung, seinem persönlichen Regiment. Die mit der erzbischöflichen Struktur ebenfalls verbundene Möglichkeit, den Metropolitane als einzelnen Funktionsträger einfacher in die königliche Gefolgschaft einbinden zu können als ein Kollegium von Bischöfen, wurde von Karl entweder nicht

⁷ Fouracre 2000, 126–137; Fischer 2012, 152–160.

⁸ Schieffer ⁴2006, 30–32.

⁹ Kapitel 3.2.

¹⁰ Siehe oben bei Anm. 1 und 2.

erkannt oder als machtpolitisch irrelevant eingestuft. In jedem Fall gab es zwischen dem Karolinger und den Angelsachsen keinerlei weiteren Austausch, der sich als Bestandteil des pastoralen Mahndiskurses deuten ließe. Für diese Einschätzung spricht, dass die Missionsbistümer Büraburg, Erfurt und Würzburg erst, aber doch rasch nach Karls Tod eingerichtet wurden und Bonifatius diese mit eigenen Helfern besetzte, was er sich wiederum vom Papst bestätigen ließ.

Mit Blick auf die Verhältnisse zwischen den angelsächsischen Missionaren und den fränkischen Bischöfen wird in der Forschung eine große Distanz gesehen, weil die Vorstellungen beider Gruppen einander in vielen Belangen widersprachen. Denn der wohl überwiegende Teil der Bischöfe war im Grunde Krieger geblieben; auch das Bischofsamt betrachteten sie als Teil ihrer materiellen Machtgrundlagen, die sie vielfach Karl und dessen Erfolgen verdankten. Dieser wiederum hatte kaum oder gar nichts gegen ihre Art von Bischofsherrschaft unternommen, im Gegenteil, er hatte seine Macht auch auf deren Unterstützung und Rat begründet. Herausragende Vertreter dieses Typus waren Milo von Reims und Trier und Gewilib von Mainz. Bonifatius' partielles Scheitern in Hessen und Thüringen wird nicht zuletzt auf ihre Macht zurückgeführt, weil seine Missionsgebiete überwiegend zur Diözese Mainz gehörten. Die mehrfach und eidlich eingegangene Verpflichtung des Missionars, gegen die unkanonische Lebensweise von Geistlichen vorzugehen, bedeutete einen prinzipiellen und permanenten Affront gegen diese Prälaten.¹¹ Mit anderen Worten: Innerhalb der fränkischen Geistlichkeit, die ihren Platz im bewaffneten Gefolge Karls sah, bestand wenig oder gar kein Nährboden für alternative Führungskonzepte, weil das auf Rom orientierte pastorale Modell deren Machtgrundlagen vollständig in Frage stellte.

Rom im fränkischen Gallien

Spirituell und liturgisch hatte sich die römische Kirche jedoch längst bei den Franken bzw. in Gallien etabliert. Verantwortlich dafür war wohl nicht zuletzt auch die machtpolitische Situation der Bischöfe von Rom. Diese war am Ende der Spätantike prekär. Vor allem in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts galten die Päpste nicht viel mehr als ein politischer Spielball in den Auseinandersetzungen der gotischen und byzantinischen Kriegsparteien auf dem Boden der italischen Halbinsel. Die faktische Abhängigkeit der römischen Kirche von äußeren Machthabern wurde noch dadurch verschärft, dass die Kaiser Italien materiell ausschöpften, um die bewaffneten Auseinandersetzungen mit den Persern sowie mit den Arabern finanzieren zu können. Der Autorität und dem Anspruch der Päpste, als Nachfolger des Apostels Petrus auch in der Gegenwart aufzutreten, fügte dies erheblichen Schaden zu. Gregor I. antwortete mit

¹¹ Padberg 2003a; Matthias Becher, „Eine Reise nach Rom, ein Hilferuf und ein Reich ohne König. Bonifatius in den letzten Jahren Karl Martells“, in: Felten, Jarnut und von Padberg (2007), 231–254; Stuart Airlie, „The Frankish Aristocracy as supporters and opponents of Boniface“, in: dies., 255–270.

seinem Pontifikat und nicht zuletzt mit dem von ihm vertretenen Leitungskonzept auf diese strukturellen Bedingungen, weil er sie – wie dargelegt – vor allem als Führungsprobleme begriff.

Kirchenpolitisch entsprachen die Päpste nicht zuletzt seit Gregor I. dieser Konstellation in doppelter Weise: Sie wandten sich immer wieder nach Westen, besonders zu den gallischen Kirchen, und konzentrierten sich inhaltlich auf die Sorge um die richtige Vermittlung von Lehrinhalten sowie die Liturgie. Dabei suchten sie weitgehend die alten Rechte der lokalen Kirchen zu wahren, ohne eine römische Suprematie und Uniformität durchsetzen zu wollen. Das entsprach ganz offensichtlich dem Geist Gregors des Großen. Gerade den Bischöfen nördlich der Alpen galt der römische Amtsbruder daher als „Vaterfigur“¹². Als solche war er prädestiniert, als letzte Instanz bei *causae maiores*, etwa bei Konflikten über die Amtsführung oder das Verhalten eines Bischofs, zu vermitteln bzw. zu entscheiden.¹³ Dieser herausgehobene Rang des Bischofs von Rom innerhalb der gallischen Kirche fand seinen gleichsam institutionellen Ausdruck in dem päpstlichen Vikariat in Arles.¹⁴

Unter der Herrschaft der Franken wurden diese Traditionen von den merowingischen Königen gepflegt. So erbat Childebert I. für Caesarius von Arles von Papst Symmachus das Pallium; dieses war Zeichen und Bestandteil der *virtus* des Hl. Petrus und insofern der kultischen Verehrung des Apostelfürsten. Caesarius ersuchte den Papst dann um die Bestätigung der Beschlüsse der Synode von Orange 529. Durch päpstliche Autorität sollten die dort auch von Laien getragenen Positionen über das Verhältnis von freiem Willen und Gottes Gnade Geltung erhalten. Es war selbstverständlich, dass beispielsweise Königin Brunichild von Papst Gregor I. Privilegien für die Kirche des Heiligen Martin und ihr eigenes Nonnenstift in Autun erbat.

Eine weitere Form der Beziehungspflege zwischen Rom und den Kirchen nördlich der Alpen waren die bereits im 6. Jahrhundert vielfach zum Grab des Heiligen Petrus unternommen Pilgerfahrten vor allem fränkischer Geistlicher. Der Kontakt insgesamt wurde besonders über Arles und die Provence aufrechterhalten. Somit waren bereits vor dem Pontifikat Gregors I., das für die Westorientierung Roms Maßstäbe setzte, Petrus-Kult und Verehrung des Bischofssitzes im Frankenreich praktiziert worden.¹⁵ Liturgisch nahm Rom auf diesem Weg großen Einfluss auf die gallo-fränkische Kirche, ohne dass dieser zentral gesteuert worden wäre. Insofern blieb das Leben der fränkischen Gemeinden vielfältig und bunt mit ausgeprägten regionalen und lokalen Besonderheiten, die als solche von Rom toleriert oder sogar gewünscht wurden.¹⁶

¹² Wallace-Hadrill 1983, 110 („fatherly figure“).

¹³ Wallace-Hadrill 1983, 110 ff.

¹⁴ Wallace-Hadrill 1983, 112 f.

¹⁵ Wallace-Hadrill 1983, 112 ff.; Richards 1983, 259–261; Alan T. Thacker, „Memorializing Gregory the Great: the origin and transmission of a papal cult in the seventh and early eighth century“, *Early Medieval Europe* 7 (1998), 59–84.

¹⁶ Wallace-Hadrill 1983, 118 f.

Vergebliche Mahnungen: Karl Martell und die Päpste

In den Jahren zwischen 739 bis 741 wandte sich Gregor III. zweimal direkt an Karl Martell, um ihn um bewaffnete Hilfe gegen die Langobarden zu bitten.¹⁷ Die Initiative gilt zu Recht als ein Indikator für die Beziehung zwischen Papst und Frankenfürsten, der auch geeignet ist, etwas über den Gehalt von politischer Führung in Gallien auszusagen. Der Papst befand sich zu diesem Zeitpunkt machtpolitisch in der Zange zwischen den Langobarden und Byzanz: Rom stand auf der Schwelle eines Krieges gegen den Kaiser. Denn seit 726 eskalierte der Streit um die Verehrung von Bildern, weil der Kaiser ein Bilderverbot in Italien verfügte. Eine Synode in Rom unter dem Vorsitz Gregors II. 731 schloss die Bilderfeinde aus der kirchlichen Gemeinschaft aus, was sich in erster Linie gegen Byzanz richtete.¹⁸ Gleichsam als Vergeltung sowie aufgrund drückender Geldnot nach zahlreichen Kriegen erhöhte Kaiser Leon III. darauf drastisch die Steuern, nahm zudem Sizilien, Illyrien und Griechenland aus dem römischen Patriarchatsverband und wies sie dem konstantinopolitanischen zu. Damit waren die Gebiete unter byzantinischer Reichsherrschaft in Italien nur noch dem Patriarchat von Konstantinopel zugeordnet und dieses faktisch das einzige ökumenische Patriarchat, nachdem Antiochien und Alexandrien von den Arabern erobert worden waren. Aus römischer Sicht bedeutete dies eine Rangminderung und einen faktischen Ausschluss aus dem Reich. Es kam zum bewaffneten Konflikt, der sich zum Aufstand der Römer ausweitete und in den sich auch die Langobarden in Benevent und Spoleto einmischten. Die Byzantiner erlitten eine Niederlage. Die machtpolitische Konstellation in Italien entwickelte sich weiter zu Ungunsten des Papstes, weil sich dieser in die Konflikte zwischen dem Langobardenkönig Liutprand und den Herzögen hineinziehen ließ. Liutprand, der wohl die ganz Italien umfassende Königsherrschaft des Agilulf beleben wollte, richtete seine Militäraktionen daher vornehmlich gegen den römischen Herrschaftsbereich.¹⁹

König Liutprand war jedoch ein langjähriger Verbündeter des Franken. Gemeinsam waren sie in den Auseinandersetzungen der agilofingischen Familie um das bayerische Herzogtum gegen Grimoald vorgegangen und hatten Herzog Hugbert unterstützt. In diesem Zusammenhang gehört die Eheschließung des Karolingers mit Swanahild, einer Agilofingerin, die er zunächst als Geisel oder Beute mitgeführt hatte;

¹⁷ *Codex Carolinus*, Nr. 1 und 2; *Annales Mettenses priores* a. 739, S. 30f.; Scholz 2006, 46 ff.

¹⁸ Scholz 2006, 28 f. – In diesen Kontext gehört auch die im Frühjahr 732 folgende römische Synode; Hubert Mordek, „Rom, Byzanz und die Franken im 8. Jahrhundert. Zur Überlieferung und kirchenpolitischen Bedeutung der Synodus Romana Papst Gregors III. vom Jahre 732 (mit Edition)“, in: Gerd Althoff, Dieter Geuenich, Otto Gerhard Oexle und Joachim Wollasch (Hgg.), *Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Karl Schmid zum fünfundsiebszigsten Geburtstag*, Sigmaringen 1988, 123–156; Scholz 2006, 36–45.

¹⁹ Jörg Jarnut, *Geschichte der Langobarden*, Stuttgart 1982, 80–96; Albrecht Graf Finck von Finckenstein, „Rom zwischen Byzanz und den Franken in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts“, in: Karl R. Schnith u. Roland Pauler (Hgg.), *Festschrift für Eduard Hlawitschka zum 65. Geburtstag* (Münchener Historische Studien. Abteilung Mittelalterliche Geschichte 5), Kallmünz 1993, 23–36.

deren Onkel Odilo verdankte der Gunst Karls seine Erhebung zum Nachfolger Hugberts. Gemeinsam hatten der Franke und der Langobardenkönig auch die Abwehr der Sarazenen geplant, so dass Liutprand bereits 738 in der Provence in die militärische Offensive ging. Vorangegangen war dieser Aktion die Adoption Pippins, des Sohnes Karl Martells, durch den langobardischen König. Ihre Qualität ist nicht ganz eindeutig zu bestimmen. So war es in Italien bei den Byzantinern und den Ostgoten bis mindestens ins 5. Jahrhundert Praxis, fremde Könige zu adoptieren; Pippin erfuhr eine Rang- und Prestigeerhöhung, zugleich wurde er aber in ein Vater-Sohn-Verhältnis mit klar hierarchischen Strukturen eingebunden.²⁰ Auch bei den Franken sind Adoptionen oder entsprechende Absichten bekannt, die bewaffnete Auseinandersetzungen beendeten und zwischen bis dahin verfeindeten Parteien ein Bündnisverhältnis (*pax, foedus*) schufen; der Adoptierte konnte dann sogar die Nachfolge des Adoptivvaters antreten, wie es Childebert 577 in Pompierre bei seinem Onkel König Guntram tat.

Vor dem Hintergrund dieser italischen und fränkischen Traditionen ist man in der Forschung im großen und ganzen geneigt, die Adoption Pippins durch Liutprand als Bekräftigung des bestehenden Bündnisses zu deuten, die in Anbetracht der aktuellen Probleme beider Herrschaftsbereiche angemessen erschien. Denn die in Europa immer weiter vordringenden Muslime bedrohten Franken und Langobarden gleichermaßen, ein gemeinsames Vorgehen dürfte beiden Seiten strategisch sinnvoll erschienen sein.²¹ Zudem musste Karl an der Zustimmung Liutprands gelegen sein, wenn er versuchte, die sich weiter einer Unterwerfung widersetzenen Herzogtümer Bayern, Alemannien, Burgund und Provence in das fränkische *regnum* einzugliedern, da sie sich in unmittelbarer Nachbarschaft der langobardischen Herrschaftsbereiche befanden.²² So bleibt auf dieser Basis als Vermutung einzig plausibel, dass mit der Adoption das bestehende freundschaftliche Verhältnis zwischen Karl und Liutprand im Angesicht der inneren und äußeren Probleme bekräftigt und vertieft werden sollte, wie es dem Umgang unter Bundes- und Waffengenossen auf dieser Ebene entsprach. Die damit verbundene Rang- und Prestigeerhöhung für die karolingische Familie dürfte Karl Martell gerade mit Blick auf die potentiellen Aufrührer an der Peripherie des Reiches opportun und insofern erstrebenswert gewesen sein.

20 Jarnut 1994b.

21 Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, VI c. 48, 53, 54, 55.

22 Jarnut 1994b, 221. – Ob die historische Nähe der langobardischen Adoption Pippins zu dessen Königerhebung kaum eineinhalb Jahrzehnte später als Argument geeignet ist, sie als Vorbereitung und damit als „Mittel zu deuten, „...um seiner [Karls] Familie die Anwartschaft auf die fränkische Königsherrschaft zu sichern“, erscheint fragwürdig. Als stützendes Argument erscheint der Umstand, dass das Adoptionsbündnis praktisch unmittelbar nach dem Tod des Merowingers Theuderich IV. erfolgte, und zwar wohl auf Initiative Karls. Denn die zeitgenössischen Quellen geben keine direkten Hinweise auf einen Zusammenhang zwischen Adoptionsbündnis und Königsambitionen. Sie werfen eher weitere Probleme auf, etwa warum der ältere Bruder Pippins, Karlmann, sowie der jüngere Halbbruder Grifo, Sohn Swanahilds und zu diesem Zeitpunkt wohl gerade volljährig geworden, in das politische Kalkül offensichtlich nicht einbezogen wurden.

Die Briefe, die Gregor III. an Karl richtete, um ihn zur Hilfe gegen die Langobarden zu bewegen, zeugen von der Geltung des fränkisch-langobardischen Bündnisses.²³ Im ersten Schreiben aus dem Jahr 739 wird es nicht explizit, sondern indirekt gegen den Status der bisherigen Beziehungen zwischen Papst und Frankenfürsten ausgespielt: Die Langobarden hätten dem Apostelfürsten die *luminaria* geraubt, die ihm die Karolinger selbst angeboten hätten – mit diesen „Leuchten“ ist vielleicht in einem transzendent-übertragenen Sinn die Unterstützung gemeint, die Karl bis dahin dem päpstlichen Christianisierungswerk des Bonifatius hatte zuteil werden lassen und die ihm eine Gegenleistung im Reich Gottes verhieß, die aber deshalb durch die Angriffe des Langobarden auf den Papst „geraubt“ wurden, weil sich diese gegen den Nachfolger des Apostels Petrus als Leiter des Unternehmens richteten, Liutprand aber ein Verbündeter Karls war. Gregor wandte sich an den Franken, weil dieser seiner Ansicht nach in doppelter Hinsicht beteiligt war, aufgrund der aus der Mission entstandenen Verpflichtung für den Papst und als Freund des Langobarden.²⁴ Dafür spricht die Einleitung des Briefes, in dem Gregor Karl als Freund des Papstes anspricht, der sich als solcher durch seine brieflich zugesicherte Unterstützung erwiesen habe.²⁵ Der Papst formuliert damit zugleich den Kerngedanken, dass der Fürst durch seine Leitungsaufgabe letztlich für den Glauben und daher auch für die Verteidigung der Kirche des Heiligen Petrus streite; und dies werde ihm mit himmlischem Lohn vergolten.²⁶ In der bereits zitierten Fortsetzung der Fredegar-Chronik findet sich das gleiche Motiv: Die päpstlichen Hilferufe werden zeitlich und inhaltlich in den Kontext der Kämpfe Karls gegen die Sarazenen gerückt. Denn weil er auf Christus vertraute, habe ihm dieser zum Sieg verholfen.²⁷ „In dieser Zeit“ des Erfolges am Ende seiner Regierung, „nachdem er alle Königreiche unterworfen hatte und sich niemand mehr gegen ihn erhob“, wandte sich der Papst konsequenterweise an Karl Martell.²⁸

Der Papst war sich aber offensichtlich bewusst, dass ein Vorgehen Karls gegen dessen eigenen langobardischen Verbündeten alles andere als selbstverständlich war. Davon zeugt ebenfalls die Parallelüberlieferung in den erzählenden Quellen. So habe Gregor dem fränkischen Machthaber nicht nur den Brief, sondern auch die Schlüssel zum Grab des Apostelfürsten, dessen Ketten sowie „eine Gesandtschaft mit großen und

23 Scholz 2006, 46–51, mit ausführlichen Hinweisen auf vorangegangene Arbeiten.

24 *Codex Carolinus*, Nr. 1, 477: *Omnia enim luminaria ad ipsius principis apostolorum et quae a vestris parentibus vel a vobis offerata sunt ipsi abstulerunt. Et quoniam ad te post Deum confugium fecimus, propterea nos ipsi Langobardi in obprobrium habent et opprimunt.*

25 *Codex Carolinus*, Nr. 1, 476f.: *... confidentes, te esse amatorem filium beati Petri principis apostolorum et nostrum, et quod pro eius reverencia nostris oboedias mandatis ad defendendam ecclesiam Dei et peculiarem populum.*

26 *Codex Carolinus*, Nr. 1, 477: *... ut cognoscant omnes gentes tuam fidem et puritatem atque amorem, quae habes erga principem apostolorum beatum Petrum et nos eiusque peculiarem populum zelando et defendendo; ex hoc enim tibi poteris memorialem et aeternam adquirere vitam.*

27 *Continuationes Fredegarii*, c. 20: *Devicto adversariorum agmine, Christo in omnibus praesule et caput salutis victoriae, salubriter remeavit in regionem suam, in terra Francorum, solum principatus sui.*

28 *Continuationes Fredegarii*, c. 21.

unermesslichen Geschenken, wie sie noch nie zuvor gehört und gesehen worden waren“, geschickt; Karl sollte damit ein Bündnis mit dem Papst schließen, das beinhaltete, dass dieser sich von Byzanz lossagen wollte, um dem Franken den Schutz für die römische Kirche zu übertragen.²⁹ Eine Annahme des Angebotes hätte Karl automatisch in die Konkurrenz- und Konfliktsituation der Byzantiner zu Liutprand gebracht und das fränkisch-langobardische Bündnis grundsätzlich in Frage gestellt, wenn nicht gar zerstört.

Als sich die Situation Gregors III. nach Angriffen Liutprands gegen Ravenna und den römischen Dukat, der damit einem weiteren aufständischen Herzog Paroli bieten wollte, weiter zuspitzte, wandte sich der Papst 741 erneut an den fränkischen „Unterkönig“. In der in Form einer Mahnung gestalteten, noch eindringlicheren Bitte um Hilfe wurden die bereits benutzten Argumente vorgetragen, allerdings in anderer Gewichtung. Im Vordergrund stand nunmehr das theologische Moment, das die Zuwendung Karls zum Papst als Gebot des Glaubens forderte: „Ich beschwöre dich bei dem lebendigen und wahrhaftigen Gott und bei den heiligen Schlüsseln vom Grab des heiligen Petrus, die wir zur Unterstützung unserer Bitte geschickt haben, die Freundschaft der Langobardenkönige nicht über die Liebe zum Fürsten der Apostel zu setzen, sondern uns schleunigst zu erkennen zu geben, wie unsere Hilfe nächst Gott auf dir beruht, damit wir schneller und unter größter Eile nach Gott Deine Unterstützung zu unserer Verteidigung (erhalten); auf dass allen Völkern euer Glaube und guter Name offenbar werde“.³⁰ Denn der Glaube an Gott und die Sorge um das Seelenheil erfordere es geradezu, alles andere hintanzustellen, so die ausdrückliche Mahnung.³¹ Ganz deutlich trägt Gregor hier das Modell pastoraler Verantwortung an den Machthaber des Frankenreiches heran. Er solle diese Macht als Gabe Gottes verstehen und mit einer entsprechenden Gegengabe beantworten, dem Papst als

29 *Continuationes Fredegarii*, c. 22: *Eo tempore bis a Roma sede sancti Petri apostoli beatus papa Gregorius claves venerandi sepulchri cum vincula sancti Petri et muneribus magnis et infinitis legationem, quod antea nullis auditis aut visis temporibus fuit, memorato principi destinavit, eo pacto patrato, ut a partibus imperatoris recederet et Romano consulto praefato principe Carlo sanciret*; vgl. die Diskussion über die schwierige Deutung, was *Romano consulto* bedeute, bei Scholz 2006, 49 mit den Hinweisen auf andere einschlägige Arbeiten; *Annales Mettenses priores* a. 741, 30 f., die eine Verteidigungsfunktion andeuten: *Epistolam quoque decreto Romanorum principum sibi predictus presul Gregorius miserat, quod sese populus Romanus, relicta imperatoris dominatione, ad suam defensionem et invictam clementiam convertere voluisset*.

30 *Codex Carolinus*, Nr. 2, 478 f.: *Coniuro te in Deum vivum et verum et ipsas sacratissimas claves confessionis beati Petri, quas vobis ad rogum direximus, ut non proponas amicitiam regum Langobardorum amori principis apostolorum, sed velocius et sub nimia festinatione senciamus post Deum tuam consolacionem ad nostram defensionem; ut in omnibus gentibus declaretur vestra fides et bonum nomen ...*

31 *Codex Carolinus*, Nr. 2, 478: *Sed ortamur bonitatem tuam coram Domino et eius terribili iudicio, christianissime fili, ut propter Deum et anime tue salutem subvenias ecclesie sancti Petri et eius peculiari populo ...*

Stellvertreter des Höchsten Hirten zu helfen. Denn letztlich sei davon das Seelenheil aller einschließlich Karls abhängig.³²

Bei Karl verding diese Argumentation nicht. Seine Politik war offensichtlich ausschließlich den herkömmlichen Vorstellungen und Handlungsmustern von Freundschaft und kriegerischem Bündnis verpflichtet. Entsprechend fiel seine Reaktion auf die Hilferufe des Papstes aus: freundlich, unverbindlich und vor allem folgenlos, weil er nichts gegen Liutprand als seinen Bundesgenossen tun konnte und wollte.

4.2 Die politische Wende der Hausmeier Pippin III. und Karlmann

Die Übernahme der Herrschaft nach Karl Martells Tod im Oktober 741 durch seine Söhne markiert im Führungsstil der Karolinger eine eindeutige Wende, und zwar weil die Probleme, mit denen sie zu kämpfen hatten, aufgrund unveränderter politischer Strukturen genau die gleichen waren wie jene in den Anfängen des Vaters. Das ist umso auffälliger, als dieser immerhin für alle Söhne aus den verschiedenen Ehen eine Beteiligung an der Herrschaft vorgesehen hatte. Allerdings wurde auch hier eine Linie bevorzugt, in diesem Fall die erwachsenen Söhne aus der ersten Ehe, Pippin und Karlmann, die den Prinzipat gemeinsam ausfüllen sollten. Was deren jüngerer Halbbruder Grifo aus der zweiten Ehe Karls mit der bairischen Prinzessin Swanahild genau erhalten sollte, ist unklar, wohl einen Anteil aus dem Erbe der erwachsenen Söhne, ebenso unklar erscheint die Zustimmung der Großen zu dieser Lösung.³³

Der Ausfall der Spitzenposition der adligen Netzwerke brachte aber offensichtlich wieder so viel Labilität in das Gesamtgefüge, dass sich Pippin und Karlmann genötigt sahen, erneut den seit Jahren vakanten Thron der Merowinger zu besetzen. Konkurrenz als soziales Regelungsmuster breitete sich erneut und heftig innerhalb der eigenen Familie aus, und zwar zwischen den Söhnen der zwei Ehefrauen Karls. Daher bemühten sich Pippin und Karlmann, den Halbbruder politisch auszuschalten. Weil sie dabei erfolgreich waren, veränderten sie die vom Vater vorgesehene Teilungsregelung, indem sie jedem von ihnen einen Anteil am austrischen Hausbesitz und am neustrischen Königsgut verschafften. Auch die Bayern suchten die Nachfolgesituation für sich zu nutzen; verantwortlich waren hier gewiss die Verbindungen zwischen den Karolingern und der Herzogsfamilie, denn die Schwester Pippins und Karlmanns, Hiltrud, hatte Herzog Odilo geheiratet und mit diesem einen Sohn. Die Alemannen sowie der aquitanische Herzog probten ebenfalls Aufstände.

In dieser für Pippin und Karlmann kritischen Situation, in der sie wohl die bestehenden Netzwerke noch nicht auf sich ausgerichtet hatten, brachen sie offensichtlich mit der Politik, die ihr Vater Karl gegenüber den Kirchen praktiziert hatte.³⁴

³² *Codex Carolinus*, Nr. 2, 478, Z. 6–20.

³³ R. Schieffer 1990; ders. 2006, 50–52; Ulrich Nonn, „Die Nachfolge Karl Martells und die Teilung von Vieux-Poitiers“, in: Becher u. Jarnut 2004, 61–73.

³⁴ Semmler 1998, 20 f.

Denn sie unterstützten von nun an die Anliegen der angelsächsischen Missionare: So konnte die für Hessen und Thüringen geplante Gründung der Bistümer Büraburg, Erfurt und Würzburg vollzogen werden; die Karolinger stellten dafür eigens Fiskalgut zur Verfügung oder restituierten Güter, die Karl entzogen hatte.³⁵ Bereits am 21. April 742 trat das erste gesamtfränkische Konzil zusammen. Da sein Versammlungsort sich nicht mehr lokalisieren lässt, ist es unter der Bezeichnung *Concilium Germanicum* bekannt.³⁶

Das Concilium Germanicum 742

Damit machten sich die Frankenfürsten den vielleicht wichtigsten Bestandteil des angelsächsisch vermittelten Kirchenmodells zu Eigen. Denn die Synode wurde von dem Hausmeier Karlmann selbst einberufen. Anwesend war wohl nur ein Teil des Episkopates, vor allem Bischöfe angelsächsischer Herkunft, definitiv fern blieben Reformgegner wie Gewilib von Mainz und Milo von Reims und Trier.³⁷ In königlicher Manier verkündete der *dux et princeps Francorum* die Beschlüsse in einem Kapitular. So bezeichnet er seinen Herrschaftsbereich als *regnum meum*, in dem er *cum consilio servorum Dei et optimatum meorum* handle. Als Intention gibt er an, die unter den Vorgängern in Verfall geratene kirchliche Ordnung wiederaufrichten zu wollen, um „das christliche Volk zum Seelenheil zu führen“ und zu verhindern, „dass es durch falsche Priester verdorben“ werde.³⁸ Karlmann regierte also nominell so, wie es das päpstliche Führungsmodell für einen christlichen Fürsten vorsah. Dieser sorgte für die politischen Rahmenbedingungen, die ein *regimen animarum* innerhalb des *regnum* ermöglichten. Das hieß vor allem, Synoden einzuberufen, so dass dort die Bischöfe beraten konnten.³⁹ Inhaltlich ging es dabei besonders um die Qualität und Kompetenz der Geistlichen. Die Gefolgsleute des Karolingers mussten insofern einbezogen wer-

³⁵ Ganz sicher ist es nicht, wann genau die Bischöfe für diese neuen Diözesen geweiht wurden, wahrscheinlich aber wohl doch bald nach Karls Tod; W. Hartmann 1989, 48.

³⁶ Sicher überliefert sind nur Tag und Monat, nicht aber das Jahr, allerdings sprechen mehr Argumente für 742 als 743, das ebenfalls in Frage käme (W. Hartmann 1989, 50 f.). – G. Brown 1994, 11–12; Nonn 1997, 67–69; Moore 2011, 218–229.

³⁷ Staab 1994; Eugen Ewig, „Milo et eiusmodi similes“, in: ders., Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften, 3 Teile (Beihefte der Francia 3), Teil 1 und 2 hg.v. Hartmut Atsma, Zürich 1976–1979, Teil 3 hg. von Matthias Becher, Ostfildern 2009, 2, 189–219.

³⁸ MGH Conc 2,1, Nr. 1, 2: *Ego Karlmannus dux et princeps Francorum, anno ab incarnatione Christi septingentesimo XLII., XI. Kalendas Maias, cum consilio servorum Dei et optimatum meorum episcopos, qui in regno meo sunt, cum presbiteris et concilium et synodum pro timore Christi congregavi, id est Bonifatium archiepiscopum et Burghardum et Regenfredum et Wintanum et Willabaldum et Dadanum et Eddanum cum presbiteris eorum, ut mihi consilium dedissent, quomodo lex Dei et aecclesiastica relegio recuperetur, que in diebus preteritorum principum dissipata corrui, et qualiter populus Christianus ad salutem animae pervenire possit et per falsos sacerdotes deceptus non pereat.*

³⁹ Barion 1931, 25–42.

den, als unter den zeitgenössischen politischen Bedingungen ohne diese machtpolitisch nichts zu bewegen war und sie darüber hinaus, im Sinn des Führungskonzeptes, ohnehin in die Verantwortung genommen wurden.

Ausdrücklich brach also Karlmann mit der bisherigen Kirchenpolitik und grenzte sich dabei von den vorangegangenen Herrschern ab: Es ging auf der Synode darum, „mit mir zu beratschlagen, wie das Gesetz Gottes und die kirchliche Ordnung, die unter den früheren Fürsten sich aufgelöst hat und zusammengebrochen ist, wiederhergestellt werden soll“.⁴⁰ Die Punkte, die im Einzelnen beschlossen und in dem Kapitular aufgeführt werden, entsprechen zentralen Anliegen des römischen Leitungsmodells. So setzte Karlmann Bischöfe zusammen mit den Großen und den übrigen Bischöfen nach römischem Modell in Austrasien ein und bestimmte Bonifatius als Erzbischof (Ia). Jährlich werde es Synoden geben, die reformieren sollten, damit „die christliche Religion verbessert“ (*religio Christiana emendetur*) würde (Ib). Für den Klerus werden detaillierte Regeln erlassen, wie er seine Lebensführung zu gestalten habe: unter anderem sollten keine Waffen getragen (IIa), nicht gejagt werden (IIb), in der Nähe des Fürsten seien lediglich Kapläne sowie ein oder zwei Bischöfe zu dulden (IIa), und grundsätzlich sei der Klerus dem Bischof untergeordnet (III). Damit wurde also auch die bischöfliche Befugnis gestärkt. Für Ordensleute wird die Benediktsregel angeordnet und insofern gegenüber den fränkisch-irischen Mischregeln bevorzugt (VIIb). Falsche Priester sollten beseitigt werden, was auch hieß, ihnen die Pfründen zu entziehen und sie zur Buße zu nötigen (Id), und heidnische Praktiken sollten bekämpft werden (V). Entfremdete Kirchengüter seien erstattet worden (Ic).

Die Entscheidungen des Konzils unter der Federführung Karlmanns ergeben also einen Sinnzusammenhang, wenn man sie vor der Folie des pastoralen Leitungsmodells deutet. Demnach zeigt der Hausmeier, dass er wie ein König regiert, indem er seine Macht zum Wohl des Seelenheiles der Menschen in seinem Reich einsetzte. Er entsprach den Forderungen des Papstes, wie sie vor allem von Bonifatius vermittelt wurden, und zeigte damit, dass seine Herrschaft von Gott begnadet war – und zum Königtum fehlte ihm, verkürzt formuliert, nur noch der Name.

Tatsächlich folgten im jährlichen Abstand weitere Synoden, die die Beschlüsse des *Concilium Germanicum* in den jeweiligen Herrschaftsbereichen der Brüder diskutieren und umsetzen sollten. Wiederum wurden in L’Estinnes am 1. März 743 für Austrasien⁴¹ und in Soissons am 2. März 744 für Neustrien⁴² unter der Führung der *principes* alle versammelt, die Führungspositionen innerhalb der fränkischen Gesellschaft einnahmen, also geistliche und weltliche Herren.⁴³ Inhaltlich übernahmen die Protokolle beider Synoden weitgehend die Positionen des *Concilium Germanicum*, wenn auch mit leicht abgeschwächten Modifikationen. So behielt Karlmann (der sich nicht explizit beim Namen nennt) ausdrücklich einen Teil des Kirchengutes ein, um das Heer zu

⁴⁰ MGH Conc 2, 1, Nr. 1, 2.

⁴¹ MGH Conc 2,1, Nr. 2, 6f.; W. Hartmann 1989, 53–55.

⁴² MGH Conc 2,1, Nr. 4, 33–36; W. Hartmann 1989, 56–59.

⁴³ Nonn 1987, 71f.

finanzieren, und zwar als Leihe, für die den Kirchen der Zehnt bezahlt werden sollte; außerdem sollten die Güter beim Tod des Lehnsnehmers zurückgegeben werden, um den Kirchen ihre Existenzgrundlage zu sichern.⁴⁴ Auch in Soissons wurde keine generelle Restituierung von Kirchengut beschlossen, sondern es wurden lediglich Zinszahlungen vorgesehen (IIIc).

Der Text, der in Soissons beschlossen wurde, entspricht konzeptionell weitgehend dem *Concilium Germanicum*, handelt es sich doch ebenfalls um ein Kapitular Pippins, in dem dieser seine Federführung für das Zusammentreten und die Beschlüsse der Synode eingangs deutlich markiert.⁴⁵ Es enthält wie seine offensichtliche Vorlage eine ausführliche Erläuterung von Inhalt und Ziel der dahinter stehenden Politik, nämlich die unter den „früheren Fürsten“ „zerrütteten“ und „zerfallenen“ Kirchengesetze und Gebote Gottes wiederherzustellen. Als wichtigste Maßnahmen werden daher die Vermittlung des Glaubensbekenntnisses von Nicaea in Pippins Herrschaftsbereich (I) sowie das jährliche Abhalten von Synoden postuliert (II): Während der Glaube die Basis bilde, um Gottes Gebote einzuhalten und ein Leben als Christ führen zu können, dienten die Synoden dazu, weiterführende Regeln zu entwickeln sowie Probleme und Streitigkeiten zu regeln, die dem „Seelenheil“ der Menschen noch im Wege stehen könnten. Pippin brach darüber hinaus auch mit einem wichtigen Bestandteil karolingischer Machtpolitik, in dem er für Reims und Sens die Einrichtung von Erzdiözesen vorsah, was bedeutete, den einflussreichen und reformfeindlichen Milo in Trier durch Abel zu ersetzen (IIIa).

Auf keinerlei Vorlage geht eine Art Verpflichtung für Laien zurück, sich, salopp formuliert, wie ein anständiger Christ zu benehmen, also eine basale christliche Ethik zu leben (*legitimi vivant*), konkret keine Unzucht zu treiben, keine Meineide zu leisten, kein falsches Zeugnis abzulegen und die Kirchen zu schützen (IVa). Ebenso beispiellos ist die Sanktionsdrohung nach den Bestimmungen, die die Beteiligten, also geistliche und weltliche Herren, dazu anhält, bei Verstößen nach den für sie geltenden Gesetzen und Regeln vorzugehen (X). Die abschließende gebetsartige Bitte um die Gnade Gottes im Jüngsten Gericht schließt inhaltlich den mit dem Kapitular geschlagenen Bogen christlicher Leitungsverantwortung: Sie präsentiert die Beschlüsse als Leistung, für die Pippin, die Bischöfe und die mit beratenden Großen eine angemessene Gegenleistung im Himmel erwarten durften, weil sie mit der Synode zeigten, dass sie in christlicher Verantwortung regierten.

⁴⁴ MGH Conc 2,1, Nr. 2, 7, Abschnitt II.

⁴⁵ MGH Conc 2,1, Nr. 4, 33: *Anno septingentesimo quadragesimo quarto ab incarnatione Christi sub die VI. Nonas Martii et luna XIII in anno secundo Childerici regis Francorum ego Pippinus dux princeps Francorum. Dum plures non habetur incognitum, qualiter nos in Dei nomine una cum consensu episcoporum sive sacerdotum vel servorum Dei consilio seu comitibus et obtimatibus Francorum conloqui apud Suessionis civitas synodum vel concilio facere decrevimus, quod ita in Dei nomine et fecimus.*

Die Anfänge des pastoralen Mahndiskurses im Prinzipat Pippins III.

In den folgenden Jahren entwickelten sich zwischen den Karolingern, insbesondere Pippin, und dem Papst Kontakte, die strukturell dem Mahndiskurs entsprechen, wie ihn Bonifatius mit Rom gepflegt hatte. Der Angelsachse trat dabei zunehmend in den Hintergrund, was von der Forschung bisher als Indiz für das zumindest partielle Scheitern des Missionars gedeutet worden ist, der sich als Persönlichkeit und Erzbischof innerhalb der fränkischen Kirche nicht etablieren konnte. Weil überdies die wegweisenden Synodalbeschlüsse des *Concilium Germanicum* nicht voll umgesetzt und der oben skizzierte Metropolitanplan für Neustrien an der Verweigerung Milos von Reims und Trier scheiterte, sah man den inzwischen hoch betagten Missionar isoliert und den Papst unzufrieden; dieser übergang von nun an Bonifatius mehr oder minder gezielt, um direkt mit Pippin zu korrespondieren.⁴⁶ So einleuchtend diese Einschätzung auch erscheinen mag, lässt sie doch außer Acht, dass eine unmittelbare Kommunikation zwischen Papst und Fürsten ein konstitutiver Bestandteil des Mahndiskurses war, wie er bis dahin immer wieder gepflegt oder zumindest angestrebt wurde. Insofern ist dieser Umstand auch ein Verdienst des Angelsachsen und zugleich ein Indiz dafür, dass er das Leitungsmodell erfolgreich vermittelt und seine Funktion damit zu einem Teil überflüssig gemacht hatte.⁴⁷

Als einen solchen „direkten Draht“, der „an Bonifatius vorbei installiert“ worden sei, wird auch die Kommunikation gedeutet, von der noch ein Brief des Papstes an Bonifatius sowie einer an Pippin zeugen, die gemeinsam mit einer speziell zusammengestellten Kanonessammlung in 27 Kapiteln übersandt wurden.⁴⁸ Demnach hatte Pippin direkt beim Papst wegen der unkanonischen Priester – die sich an seinem Hof befanden –, „sowie auch über unerlaubte Ehen“ nachgefragt, und dafür habe er „einige Kapitel über den Priesterstand und solche zum Heil der Seelen“ erbeten.⁴⁹ Zacharias fasst das Schreiben Pippins, wie er in seiner Antwort bemerkt, als Ausdruck und Versicherung des Hausmeiers für seinen „guten Lebenswandel“ auf, der bedeute, dass er sein Handeln als Regent gegenüber dem Papst kooperativ gestalte und dabei dessen „gottgefälligen Anordnungen“ entspreche.⁵⁰ Damit spielt Zacharias offensichtlich auf seine Rolle als Vermittler des Willens Gottes an, und als solcher formuliert er innerhalb dieser ausführlichen Einleitung, dass er sich eine komplementäre Ar-

⁴⁶ Becher 2009b, 62.

⁴⁷ Padberg 2003a.

⁴⁸ Zitat von Semmler 1998, 44; gemeint sind Nr. 77 der Bonifatius-Briefe sowie *Codex Carolinus*, Nr. 3.; Scholz 2006, 50 f.

⁴⁹ Bonifatius, Briefe, Nr. 77, 160: *aliquanta capitula de sacerdotalis ordine et quae ad salutem animarum*. Dass Zacharias diesen Brief an den Angelsachsen mit einer Zusammenfassung des Papstbriefes an Pippin schicke, obwohl er wisse, dass Bonifatius die Positionen des Papstes kenne, deutet Semmler 1998, 43, ebenfalls als Zeichen für eine Entfremdung zwischen beiden.

⁵⁰ *Codex Carolinus*, Nr. 3, 479: ... *quod in bonis et Deo placitis dispositionibus unanimes atque cooperatores estis*

beitteilung zwischen Geistlichkeit und Fürsten mit Pippin an der Spitze des Frankenreiches wünschte.

Demnach kämpften geistliche und weltliche Fürsten nach den Vorbildern von Moses und Josua auf unterschiedliche Weise, aber gleichermaßen für Gott und mit dem selben Ziel des ewigen Heiles, die einen durch Gebete und die anderen mit der Waffe. Daraus ergebe sich ihr Rang innerhalb der kosmisch verstandenen Welt, so dass der Geistlichkeit „Heiligkeit“ und dem „Prinzipat Pippins“ „Macht“ bestimmt sei.⁵¹ Ganz deutlich zeichnen sich hier bereits die Grundzüge einer politischen Ordnung, die das karolingische Königtum bestimmen sollten, ab.

Zacharias hat den Brief gegliedert, und diese Gliederung erläutert er dem Empfänger ebenfalls innerhalb der einleitenden Absätze. So enthalten die einzelnen *capitula* jeweils eine eigene themenspezifische Überschrift, etwa „von zureisenden Priestern“, sowie Referenzen, welche kirchliche Autorität herangezogen worden ist, beispielsweise das „Konzil von Karthago Kap. 11“. Ausgangspunkt waren, wie gesagt, die konkreten Anfragen Pippins, für deren Beantwortung der Papst bzw. seine gelehrten Geistlichen die schriftliche Überlieferung der Kirchenväter und der Kanones durchforstet hatten. Demnach wurde hier genau die Praxis fortgeführt, die auch den Mahndiskurs zwischen dem römischen Stuhl und den angelsächsischen Missionaren gebildet hatte. Ausführliche Redaktionshinweise am Schluss des Briefes zeigen, wie in Rom gearbeitet wurde. Demnach wurde das vorhandene Material nach geeigneten Werken bzw. Abschnitten selektiert, und die ausgewählten Passagen wurden – in Gestalt der mit dem Brief übersandten Kanonessammlung – zu einem neuen, problemorientierten Text verarbeitet.⁵²

Innerhalb dieser Redaktionsnotizen werden, wie schon in den Briefen im Missionskontext, auch die Grundzüge des pastoralen Leitungskonzeptes aufgegriffen: Diese *apostolica mandata* seien Pippin, den Großen und der Geistlichkeit zur Kenntnis sowie dem Volk zur Erziehung („Erbauung“) bestimmt; diese Erziehung sei Aufgabe von Geistlichkeit und Großen, weil ihnen das Volk anvertraut worden sei. Sie hätten als *rectores* die pastorale Fürsorgefunktion, die vor allem darin bestehe, auf vielfältige Weise zu erziehen. Die Pippin und den Großen übermittelten apostolischen Anweisungen sind Mahnungen, die Zacharias ausführlich und ausdrücklich einschärft. Die pastorale Leitung beinhaltet über diese Verantwortung für das anvertraute Volk hinaus

51 *Codex Carolinus*, Nr. 3, 480: *Principes et seculares homines atque bellatores convenit curam habere et sollicitudinem contra inimicorum astutiam et provinciae defensionem, praesulibus vero sacerdotibus adque Dei servis pertinet salutaribus consiliis et oracionibus vacare, ut, nobis orantibus et illis bellantibus, Deo prestante, provincia salva persistat, fiatque vobis in salutem laudem et mercedem perpetuam. Ex hoc quippe praesulatus vester apparebit in sanctitate, et principatus dilecti filii nostri Pippini adprobabitur per subiectorum potestatem et bonum dispositum.*

52 Ebd.: *Itaque, ut flagitavit a nobis cum vestro consultu superius effatus filius noster Pippinus, ut de omnibus capitulis, quibus innotuit, responsum demus, in quantum Domino dante valemus, de unoquoque capitulo inferius scriptum, iuxta quod a sanctis patribus traditum habemus et sacrorum canonum sanxit auctoritas, etiam et nos, quod Deo inspirante apostolica auctoritate decernere potuimus, mandavimus in responsis.*

diejenige für das eigene Seelenheil, und zwar speziell der Leitungsträger unter- und füreinander.⁵³

Insgesamt vier Synoden bestritt Bonifatius gemeinsam mit den Karolingerbrüdern am Ende der 740er Jahre⁵⁴, und 747 bekannten die fränkischen Bischöfe sich zur *fides catholica, unitas* und *subiectio Romanae ecclesiae*.⁵⁵ Diese Kirchenversammlungen stellen offensichtlich die ersten und systematischen Versuche dar, das Leben im Frankenreich in allen Bereichen zu christianisieren. Abschließend sei daher noch kurz auf die Beschlüsse einer bairischen Synode hingewiesen, von der man zwar nicht genau weiß, wann sie stattfand, die aber vermutlich in diesen Kontext gehört.⁵⁶ Dort wird einleitend formuliert, die Beschlüsse seien niedergeschrieben worden, damit sie „Beachtung“ fänden, was ja nichts anderes bedeutet, als dass die Niederschrift die Voraussetzung bildete, den Menschen Hinweise zur konkreten Lebensgestaltung anzubieten. Denn diese wird als Mittel gegenüber den „verschiedenen Nöten, unter denen wir zu leiden haben“, begriffen. Sie werden offensichtlich als Zeichen für den Zorn Gottes über die Sünden der Menschen gedeutet, denn der Satz fährt fort: „... damit, wer das beachten will, mit Gottes Hilfe und Erbarmen vom Herrn Gnade zu erlangen verdiene“.⁵⁷

Abstrakter formuliert: Texte bilden die Grundlage für konkrete Maßnahmen. Die folgenden in Kapitel gegliederten Abschnitte sind als Mahnungen formuliert (*ut ammoneatur*), und zwar an das Volk, das mit unterschiedlichen Lebens- und Verhaltensregeln konfrontiert wird. So wird im ersten Kapitel das Volk gemahnt, sich als Einheit bzw. Gemeinschaft mit der Geistlichkeit zu begreifen. Dabei wird ausdrücklich erklärt, was die Aufgabe der Geistlichkeit ist und warum diese besonders auf Synoden realisiert wird: Synoden dienen der Rettung des Seelenheiles aller, weil sie die zentralen Glaubensprobleme exekutieren, diskutieren und darüber hinaus auf konkrete Fälle anwenden, vor allem Taufe, Buße und Almosen. Sie zeigen darüber hinaus, dass auch Laien auf Synoden anwesend waren und mitarbeiteten; der Gehorsam gegenüber den Synodalbeschlüssen wird eingeschärft; Priester werden dabei als Fürbittende bei Gott präsentiert, weil ihre Aufgabe das Gebet sei; in für das Hirtenkonzept charakte-

53 *Codex Carolinus*, Nr. 3, 486: ... *ad vestri praesulatus notitiam et praedicationem atque populis vobis a Deo creditis aedificacionem mandavimus ministranda atque perficiend, hortantes vestram omnium prudentissimam sanctitatem et procerum dileccionem: omnimoda racione, non declinantes a dextris aut sinistris, sed viam regiam incedentes stantissime observetis apostolica mandata. Etenim haec, amatissimi nobis, vobis dedimus in mandatis, ut nec nos coram Deo de taciturnitate iudicemur nec vos de neglectu coram eo cogamini reddere racionem....*

54 Semmler 1998, 38.

55 Bonifatius, Briefe, Nr. 78.

56 MGH Conc 2,1, Nr. 7, 51–53.

57 MGH Conc 2,1, Nr. 7, 51: *Quia igitur, dilectissimi nobis, propter honorem domini nostri Jesu Christi ad istam sanctam solemnitatem convenistis, oportunum nobis videtur, ut ea, quae sancti patres et fratres nostri ecclesiastici viri in eorum statuerunt concilio observentur ob varias necessitates, quibus premimur, ut cum Dei adiutorio et miseratione, quisquis ista observare voluerit, a Domino indulgentiam adipisci meruerit.*

ristischer Weise wird dabei die Kluft zwischen Leitenden und Geleiteten sowie die Fürsorgefunktion betont.

Das zweite Kapitel mahnt dazu, dass man sich den Priestern aufgrund ihrer Mittlerfunktion zwischen Mensch und Gott anvertrauen solle. Die weiteren Kapitel beschreiben ganz konkret, wie christliches Leben für die Menschen auszusehen hat. Sie sollen z. B. zur Kirche gehen, und zwar ohne Streit und Sünde, sie sollen nicht fluchen, mittwochs und freitags sei zu fasten, man solle nicht trinken, aber gastfreundlich sein. Den unmittelbar lebenspraktischen Bezug der Beschlüsse macht der Schlusssatz deutlich: „Wenn sie das alles beachten, werden sie dafür ewigen Lohn bekommen, und das Übel, das uns in der Welt trifft, wird mit Gottes Hilfe erträglich.“⁵⁸

4.3 Die neue Art zu regieren: die Königserhebung Pippins 751

Gestellte und nicht gestellte Forschungsfragen

Wenige Jahre später wurde Pippin 751 zum König erhoben, und zwar unter Umständen, die sich aufgrund der Differenzen in den Quellen nicht mehr zweifelsfrei klären lassen.⁵⁹ Das damit verbundene Interpretationsproblem wird durch den Umstand erschwert, dass lediglich ein einziges unter diesen Zeugnissen als zeitgenössisch bewertet wird, während die anderen sowohl aus zeitlicher Distanz als auch aus ausgeprägt karolingischer oder päpstlicher Perspektive berichten. Unumstritten erscheint daher Folgendes: Pippin wurde „nach Sitte der Franken gewählt“⁶⁰, was wohl zum Ausdruck bringt, dass er über die Unterstützung durch die wichtigsten adligen Netzwerke des Reiches verfügte. Bei dieser Erhebung in Soissons erfolgte auch ein kirchlicher Akt, bei dem es sich um eine Weihe oder eine Salbung Pippins durch den Erzbischof Bonifatius oder andere fränkische Bischöfe handelte.⁶¹ Über die Erhebung ist im Vorfeld eine Anfrage an den Papst gerichtet worden.⁶² Über deren Gegenstand

⁵⁸ MGH Conc 2,1, Nr. 7, 53.

⁵⁹ Ein erschöpfender Hinweis auf die Forschungsgeschichte ist sinn- weil uferlos, daher sei nur auf das neuere Resümee von R. Schieffer 2004 hingewiesen, der genau diese knapp skizziert, sowie die differenzierte Auseinandersetzung mit den Forschungsansätzen bei Körntgen 2009.

⁶⁰ *Annales regni Francorum*, a. 750, 8: *Pippinus secundum morem Francorum electus est ad regem ...*

⁶¹ *Annales regni Francorum* a. 750, 8f. in Fortsetzung des vorangegangenen Zitates: *... et unctus per manus sanctae memoriae Bonifacii archiepiscopi et elevatus a Francis in regno in Suessionis civitate; Cont. Fredegarii, c. 33: ... praecelsus Pippinus electione totius Francorum in sedem regni cum consecratione episcoporum et subiectione principum una cum regina Bertradane, ut antiquitus ordo deposcit, sublimatur in regno; Annales Mettenses priores a. 750, 42: Hoc anno ex consulto Zachariae papae urbis Romanae Pippinus princeps a Bonifacio archiepiscopo unctus rex Francorum constituitur.*

⁶² *Annales regni Francorum* a. 749, 8; *De unctione Pippini, 1: Nam ipse praedictus dominus florentissimus Pippinus rex pius per auctoritatem et imperium sanctae recordationis domni Zachariae papae et unctionem sancti chirsmatis per manus beatorum sacerdotum Galliarum et electionem omnium Francorum*

konnte bisher keine einhellige Deutung erzielt werden – ob Zacharias damit eine theologische Expertise oder eine politische Stellungnahme abgegeben hätte, die mit einer Erlaubnis gleichzusetzen wäre, die nur noch nominell die Königswürde tragenden Merowinger abzulösen; denkbar erscheint bisher auch, dass die Äußerungen des Papstes liturgische Hinweise oder Anweisungen enthielten, die sich auf die Art des kirchlichen Teiles der Erhebung bezogen.⁶³ Schließlich dürfte die Erhebung als ganze noch eine Huldigung durch das Volk umfasst haben.⁶⁴

Die Forschung macht als Novum die mutmaßliche Salbung aus⁶⁵, deren Faktizität sich in den Quellen aber nicht wirklich absichern lässt und gegen die erst vor wenigen Jahren mit guten Argumenten von einem der besten Kenner der Zeit, Josef Semmler, vehement gestritten worden ist.⁶⁶ Im Kern konzentrieren sich die damit verbundenen Deutungen der Ereignisse auf den Umstand, dass die Erhebung Pippins einen Dynastiewechsel, nämlich von den Merowingern zu den Karolingern, bedeutete, der als solcher der Legitimation bedurfte, wenn er nicht den politischen Wechselfällen ausgesetzt werden sollte. Die herausgehobene Stellung Pippins bedurfte mit anderen Worten gegenüber den konkurrierenden politischen Kräften der längerfristigen und nachhaltigen Sicherung, wenn sie nicht dem gleichen Schicksal ausgesetzt werden sollte wie jenes der geschassten Vorgänger. Demnach seien die Beteiligten, also Pippin und seine Gefolgsleute und Verbündeten innerhalb des fränkischen Adels, Teile der Geistlichkeit sowie der Papst, bei der Königserhebung von dem Bestreben geleitet gewesen, den offensichtlichen politischen Neubeginn eines Dynastiewechsels sowie der Rangerhöhung eines hochadligen Standesgenossen in vorhandene Traditionen einzuordnen und den Vorrang Pippins durch die Salbung zu einem exklusiven Merkmal seiner Stellung zu stilisieren. Die so hergestellte Kombination von neuartiger politischer Exklusivität und Kontinuität habe dazu beigetragen, tatsächliche oder potenzielle Vorbehalte derjenigen abzubauen, die für sich Nachteile befürchten konnten, so der hochadligen Standesgenossen einschließlich des höheren Klerus sowie der karolingischen Verwandtengruppen. Um diese Probleme zu neutralisieren, hätten sie gängige Instrumente aus Politik und liturgischer Praxis – eben die Wahl *more Francorum*, Weihe bzw. Salbung sowie ein päpstliches Mandat – in neuartiger Weise kombiniert.

Immer wieder blieb in den Diskussionen die Frage unbeantwortet zurück, warum Pippin ausgerechnet zu diesem Zeitpunkt die Königswürde anstrebte, da er und seine Vorgänger doch bereits so lange die politische Führung des Frankenreiches behaup-

ribus annis antea in regni solio sublimates est; sowie die in Anm. 68 zitierte Passage in den Metzger Annalen.

⁶³ Angenendt 2004, 190 ff.

⁶⁴ Gemeint sind bes. die oben zitierten Passagen der Reichsannalen, der *Clausula* sowie des Fredegar-Fortsetzers.

⁶⁵ Nelson 1987, 142; Angenendt 2004, 179, der auch auf diese Arbeiten eigens hinweist.

⁶⁶ Semmler 2003; die Beiträge in: Becher u. Jarnut 2004 setzen sich zum Teil mit Semmlers Thesen auseinander.

teten. Besonders in den neueren Arbeiten ist deutlich geworden, dass gerade die Stellung Pippins III. alles andere als gesichert war. Dies gilt besonders für die Phase, als Karlmann 747 auf die Herrschaft verzichtete und ins Kloster ging. Seine religiöse Motivation, von der die Quellen sprechen, wurde von der Forschung immer wieder in Zweifel gezogen, obwohl Karlmann kein Einzelfall war und sich etwa bei den Angelsachsen etliche andere Beispiele belegen lassen.⁶⁷ So hat man immer wieder nach handfesten, sprich: politischen Hintergründen gesucht und sie jüngst in einer der letzten herrscherlichen Aktionen Karlmanns vermutet, dem Alemannien-Feldzug Pippins 745. Dieser war in den Stammesbereich eingedrungen, obwohl er der Hoheit des Bruders zugeordnet war, was als Indiz für einen Konflikt zwischen beiden gedeutet worden ist. Karlmann unterwarf die Alemannen im folgenden Jahr erneut und ließ die Großen des Stammes in Cannstatt unvermittelt ermorden, so dass er als König dort nicht haltbar war. Wenn man dieses Blutbad, das wohl zweifelsfrei auf Karlmanns Betreiben zurückging, vor dem Hintergrund der bis dahin praktizierten und artikulierten Politik Karlmanns, wie er sie mit den angelsächsischen Missionaren betrieb, betrachtet, hätte er gegen den dort implizierten Wertekanon in gravierender Weise verstoßen, sich also den an einen christlichen *princeps* herangetragenen Forderungen als nicht gerecht erwiesen, so dass die damit verbundenen Sünden nach strikter Umkehr und Buße – durch ein nach monastischen Regeln organisiertes Leben – verlangten. Hinzu kommt der Umstand, dass Karlmann lediglich für seine Person, nicht aber für seine noch unmündigen Söhne auf die Herrschaft verzichtet hatte.⁶⁸

Dieser Vorbehalt wiegt, was die Situation Pippins betrifft, umso schwerer, als dieser selbst noch über keinen eigenen Sohn verfügte. Daher wird die Freilassung des Halbbruders Grifo aus der Haft so gedeutet, dass Pippin damit die Neffen, die die eigene Herrschaft potenziell bedrohten, unter Druck setzten wollte. Als Pippin im April 748 selbst ein Sohn geboren wurde, den er Karl nannte, ging er gegen die Neffen vor. Grifo wandte sich im Gegenzug nach Bayern, der Heimat seiner Mutter, wo er erwartungsgemäß genug Anhang fand, um sich eine eigene Gefolgschaft aufzubauen und zunächst gegen den minderjährigen Herzogssohn Tassilo erfolgreich vorzugehen. Er wurde dabei so mächtig, dass ihm Pippin noch zwölf Grafschaften in Neustrien überließ, weil er über nicht genug Unterstützung verfügte, um gegen ihn zu kämpfen, so dass er statt dessen versuchen musste, ihn auf seine Seite zu ziehen. Doch dieser gab sich damit nicht zufrieden, sondern suchte nach weiterer Unterstützung in Aquitanien und bei den Langobarden. Karlmann befand sich in dieser Zeit in einer Zelle am Monte Soratte, 20 km nördlich von Rom im Einflussbereich der Langobarden. Dort wurde er offensichtlich oft von Franken besucht, was darauf schließen lässt, dass er in den Auseinandersetzungen zwischen Pippin und Grifo vermitteln sollte. Doch wohl auf Drängen des Papstes zog er sich weiter nach Süden, nach Montecassino, zurück, um

⁶⁷ R. Schieffer 2006, 56f.

⁶⁸ Becher 2009b, 62ff.

Mönch zu werden. Vielleicht wollte ihn der Papst aus der Politik heraushalten, so dass er selbst die Vermittlung zwischen Grifo und Pippin übernehmen konnte.⁶⁹

Auf den regierenden Hausmeier gewendet heißt dies aber nichts anderes, als dass seine Stellung besonders durch die Konkurrenz von Angehörigen der eigenen Familie bedroht war, was den herkömmlichen politischen Strukturen innerhalb des Frankenreiches entsprach. Wenn Pippin in dieser Situation nach der Königswürde strebte, wollte er sich damit besonders von dieser Konkurrenz befreien. Dass er sich dabei an den Papst wandte, wird als zusätzliche, machtpolitische Maßnahme gedeutet, weil der Papst bei den Franken eine anerkannte „moralisch-geistliche Autorität“ besaß.⁷⁰ Diesem kam die Initiative des Franken insofern zupass, als er bekanntlich seit längerem nach einem militärischen Bündnispartner suchte und bereits bei Karl Martell vorstellig geworden war. Denn Byzanz blieb theologisch und geopolitisch fern, während die Langobarden vor den Toren Roms nicht auf Verständigung, sondern Dominanz aus waren. Speziell mit Pippin und Karlmann hatte Zacharias als aktueller Inhaber auf dem Stuhl Petri bereits Kontakte auf der Basis der Arbeit des Bonifatius geknüpft, die nunmehr ausgebaut werden konnten.⁷¹

So plausibel die skizzierte Einschätzung der machtpolitischen Bedrohung Pippins sowie der bündnispolitischen Interessen des Papstes erscheint, so lässt sie doch über den Zeitpunkt der Erhebung hinaus das offensichtlich Neuartige der Mischung der verschiedenen Elemente sowie die Schemenhaftigkeit ihres Reflexes in den Quellen unberücksichtigt. Zugleich hat die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Salbungsproblem, also mit der Frage, ob eine Salbung 751 in Soissons stattgefunden hat und auf welchen Traditionen sie beruht, sowie das damit verbundene Postulat dynastischen Denkens die Fachdiskussion verengt. Aus dem Blick gerieten besonders die mit dem Kontakt zwischen Karolingern und den Päpsten offensichtlich aufgegriffenen Traditionen und politischen Kontinuitäten. Man kann die spezifische Mischung der Überlieferung nutzen, wenn man statt des Dynastie- für einen Regierungswechsel argumentiert, den die Königserhebung Pippins 751 zum Ausdruck brachte. Und insofern soll mit den folgenden Überlegungen auch den vielen Deutungen keine neue hinzugefügt werden.⁷²

⁶⁹ R. Schieffer ⁴2006, 57 f.; Becher 2009b, 62 f.; Stuart Airlie, „Towards a Carolingian Aristocracy“, in: Becher und Jarnut 2004, 109–127, 112–121.

⁷⁰ Becher 2009b, 64.

⁷¹ Siehe oben bei Anm. 50 ff.

⁷² R. Schieffer 2004, 9 f., mit Bezug auf die These von Hack 1999, dass eine Salbung Pippins 751 nach merowingischen Vorbildern abgelaufen sei und sich darauf die in den Quellen betonte *mos maiorum* des Aktes beziehe: „Man staunt und erkennt, daß noch immer nicht alle Denkmöglichkeiten im Umgang mit dem Ereignis ausgeschöpft zu sein scheinen.“

Keine Spitzenposition ohne Spitzenleistungen: das „Mandat“ des Bischofs von Rom für Pippin

Als Hausmeier zeigten Pippin III. und besonders Karlmann gegenüber Bonifatius und den Päpsten, dass sie deren Vorstellungen von Leitung aus Verantwortung für das Seelenheil der ihrer Herrschaft zugehörigen Franken praktizieren wollten. Sie agierten dabei, verkürzt formuliert, wie Könige und besaßen dabei auch die Königen zukommende Macht. Dieser Umstand galt aus der Perspektive dieses Führungskonzeptes als Indikator für Gottes Gnade gegenüber diesen beiden Brüdern. Pippin und Karlmann regierten dabei über den politischen Raum eines *regnum*, und ein solcher ist auch der Gegenstand des päpstlichen Leitungsmodells, wie es etwa im Kapitular Karls zum *Concilium Germanicum* vermerkt wurde. Mit ihrer Herrschaft als Hausmeier galt auch für sie das Hirtenkonzept, weil es alle Führungsrollen einschloss und nicht nur die des Königs oder Bischofs bzw. Papstes beschrieb. Aber sie waren keine Könige, sondern glichen prinzipiell anderen Machthabern, die über keinen entsprechenden Regierungsstil verfügten.

Konzeptionell betrachtet wird die karolingische Art zu regieren in der Überlieferung als Argument benutzt, um Pippins Königtum zu begründen, aber in dem Sinn, dass seine spezifische Macht, ausdrücklich eine christlich begründete Verantwortung für die Menschen zu übernehmen, mit einer Königswürde verknüpft wird. Aus der zeitlichen Distanz einer Generation, aber aus der politischen Erfahrung mit diesem Modell durch das Königtum Pippins und seines Nachfolgers Karls des Großen beschreibt der Bearbeiter der Reichsannalen um 790 am Hof diesen Zusammenhang:

Bischof Burkhard von Würzburg und der Kaplan Folrad wurden zu Papst Zacharias gesandt, um wegen der Könige in Franken zu fragen, die damals keine Macht als Könige hatten, ob das gut sei oder nicht. Und Papst Zacharias gab Pippin den Bescheid, es sei besser, den als König zu bezeichnen, der die Macht habe, als den, der ohne königliche Macht blieb. Um die Ordnung nicht zu stören, ließ er kraft seiner apostolischen Autorität den Pippin zum König machen.⁷³

Der entscheidende Punkt ist nicht die Authentizität von Details, sondern das damit zum Ausdruck gebrachte gesellschaftspolitische Denken. Es bezieht sich weniger auf die zeitgenössischen allgemeingültigen Vorstellungen von der Welt als göttliche Schöpfungsordnung, die mit der Bildung eines einheitlichen und universalen Wertesystems einhergeht, wie sie von Augustinus, Gregor I., Isidor und dem anonymen Autor der „Zwölf Missstände der Welt“ reflektiert wurden.⁷⁴ Es ist viel konkreter vor

⁷³ *Annales regni Francorum* a. 749, 8: *Burghardus Wirzeburgensis eipsicopus et Folradus capellanus missi fuerunt ad Zachariam papam, interrogando de regibus in Francia, qui illis temporibus non habentes regalem potestatem, si bene fuisset an non. Et Zacharias papa mandavit Pippino, ut melius esset illum regem vocari, qui potestatem haberet, quam illum, qui sine regali potestate manebat; ut non conturbaretur ordo, per auctoritatem apostolicam iussit Pippinum regem fieri.*

⁷⁴ Heinrich Büttner, „Aus den Anfängen des abendländischen Staatsgedankens. Die Königserhebung Pippins“, *Historisches Jahrbuch* 71 (1952), 77–90; Affeldt 1980, 148 ff.; R. Schieffer 2004, 8.

dem Hintergrund des dichotom-hierarchischen Gesellschaftsmodells zu verstehen, das Gregor von Nazianz aus der Charismenlehre des Paulus geformt hatte und das eine ausgeprägte Unterscheidung von Verantwortung und Macht in Abhängigkeit von der Position im Ranggefüge vornimmt. Demnach wurde von gesellschaftlichen Führungspersonen, in erster Linie den Königen, auch höchster Einsatz für das Wohl der Menschen verlangt. Dem entsprach die politische Wirklichkeit des Frankenreiches nicht, dort war diese „Ordnung gestört“, weil die Merowinger eben keine entsprechenden Spitzenleistungen erbrachten.

Die Retrospektive und die mögliche Verformung der Ereignisse durch einen Autor, der eine Generation später am Hof des Sohnes und Nachfolgers Karl diese Darstellung der Ereignisse bietet, entwertet die Quelle nicht, im Gegenteil. Sie zeigt, dass das Leitungskonzept um 790, als der Annalist wahrscheinlich schrieb, so weit internalisiert war, dass es als selbstverständliche Grundlage der Darstellung der mittlerweile weit zurückliegenden Königserhebung Pippins herangezogen wurde. Die Präsenz und mutmaßliche Deutungshoheit des Konzepts in der Regierung Karls, die sich darin spiegelt, der Denkstil, löst für uns als Betrachter daher nicht die Probleme, die wir mit der Überlieferung haben; er macht aber vielleicht verständlicher, dass es den Zeitgenossen auf das, was uns bewegt, wohl gar nicht ankam: Wer tatsächlich anwesend und beteiligt war, ob die „Anfrage“ an den Papst wörtlich treffend zusammengefasst war und Pippin daraufhin tatsächlich gesalbt wurde. Die Passage in den Reichsanalen zeigt insofern, dass 751 ein von den Angelsachsen importiertes Missions- und Leitungskonzept seinen Einzug in die Regierung eines Königs hielt und dessen Macht auf eine neue Grundlage stellte – und aus der Sicht des Annalisten gegenwärtig von Karl dem Großen perfektioniert wurde.

Das bedeutet aber auch, dass der zwischen Karolingern und Angelsachsen bzw. Päpsten praktizierte Hirtendiskurs nicht als Ursache für einen Dynastiewechsel angesehen werden sollte oder diesen gar notwendigerweise verlangte. Die Karolinger, erstmals Karlmann und dann auch Pippin, passten ihr Machtprofil dem Konzept an, indem sie sich auf den Diskurs der Mahnung einließen und begannen, diesen in ihre Herrschaft zu integrieren. Mit dieser Anwendung der Hirtenmetapher in der Politik des Frankenreiches musste den Beteiligten eine Fortsetzung der bisherigen Praxis agonaler Kriegerstrukturen in Kombination mit dem merowingischen Schattenkönigtum sinnlos erscheinen, zumal das pastorale Führungskonzept in der strengen Variation als Widerspruch zu lediglich „Namen“, nicht aber Verantwortung tragenden Königen erachtet werden konnte.

Insofern verhalf die Königserhebung Pippins umgekehrt dem pastoralen Führungskonzept zur Geltung und definierte dieses als grundlegend für die „Ordnung“. In der Substanz bedeutete es aber eher einen Regierungs- denn einen Dynastiewechsel. Politisch löste das Leitungsmodell das Potenzial an systemimmanenten Bedrohungen für karolingische Machtpositionen durch konkurrierende Adelsgruppen weitgehend auf. Diese Chance erkannte Pippin. Wollten die Karolinger also dauerhaft an der Spitze des politischen Gefüges bestehen, blieb die Königswürde unter veränderten Vorzeichen für sie ohne Alternative.

Nicht gelöst war damit jedoch die machtpolitische Bedrohung Pippins durch die Angehörigen der eigenen Familie. Dies erwies sich sehr deutlich in den folgenden drei Jahren. So gab es offensichtlich aus der Sicht des Halbbruders Grifo und der Neffen keine Argumente zum Verzicht auf eigene Ambitionen. Auch nach der Königserhebung blieb Pippins Herrschaft daher bedroht. Zugleich dauerte die Bedrängnis des Papstes durch die Langobarden an. Der Papst war also mehr denn je auf Pippin angewiesen, der aufgrund der bisherigen Beziehungen sowie seiner Macht allein geeignet erschien, die römische Kirche zu schützen. Die Bedrohung des Papstes war prinzipiell mit innerfränkischen Netzwerkstrukturen verknüpft, weil es hier sowohl eher langobardisch also auch päpstlich ausgerichtete Beziehungen gab, d. h. eine mögliche Opposition von Franken oder karolingischen Familienmitgliedern gegen Pippin verband sich mit Positionen für oder gegen die Langobarden bzw. den Papst.

Die Päpste, insbesondere Stephan II. (752–757), versuchten, Pippin dauerhaft und nachhaltig an die römische Kirche zu binden, zumal sich die Lage durch das weiterhin aggressive Vorgehen der Langobarden unter ihrem neuen König Aistulf so weit verschlechterte, dass der Papst Rom verlassen und den Frankenkönig um Hilfe bitten musste. Stephan wurde in Ponthion Anfang Januar 754 kaisergleich empfangen und warb eindringlich um die Hilfe Pippins und der Franken. Angeblich warf er sich, als Büsser gekleidet, am zweiten Besuchstag sogar zu Boden und wollte nicht eher aufstehen, als bis ihm und der römischen Kirche die Hilfe der Franken zuteil werde. In jedem Fall wurde hier bei diesem Treffen ein Freundschaftsbündnis zwischen Pippin und dem Papst geschlossen, das jedoch erst nach Monaten politisch realisiert werden konnte. Denn auch der Langobardenkönig Aistulf war nicht untätig geblieben, hatte die Papstreise zwar nicht verhindert, aber versucht, das Unterfangen mit Hilfe Karlmanns bei den Franken zu unterbinden. Dieser warb für sie als alte Verbündete, erneuerte also bestehende Kontakte und verhinderte zunächst ein gegen sie gerichtetes Bündnis. Karlmann scheiterte erst, als ihn Pippin gefangen setzte und Papst Stephan ihn zusammen mit seinen Söhnen in ein Kloster einwies. Dann war der Weg Pippins nach Italien frei, so dass auf einer Versammlung zu Ostern 754 in Quierzy der Feldzug beschlossen wurde. Im Gegenzug machte der König dem Papst sein Schenkungsversprechen über Gebiete Mittelitaliens, die im Verlauf der Aktion von den Langobarden zu erobern wären.⁷⁵ Drei Monate später salbte Stephan Pippin – vielleicht das erste Mal, vielleicht erneut –, ebenso seine Söhne und segnete die Königin; möglicherweise verbot er den Franken sogar, jemand anderes als einen Angehörigen dieser Familie zum König zu erheben.⁷⁶ Diese Salbung stiftete zwischen Papst und Frankenkönig zugleich eine geistliche Verwandtschaft, Kompaternität.⁷⁷

⁷⁵ *Liber pontificalis*, c. 27, 498.

⁷⁶ *De unctione Pippini*, 1.

⁷⁷ Angenendt 1980; ders. 2004, 202–205. Ob es sich dabei um eine Firmsalbung oder nicht handelte, ist für die hier diskutierten Fragen nicht von zentraler Bedeutung und wird daher auch nicht weiter verfolgt.

Stephan und auch seine Nachfolger nahmen auf die Salbung Pippins und seiner Söhne in ihren Briefen an die Karolinger immer wieder Bezug. Der Kontext, in den die Briefe gestellt werden, ist in der Regel die Aufgabe des Schutzes gegen die Langobarden, so wie es Pippin in Quierzy versprochen hatte, als permanente Verpflichtung der fränkischen Könige präsent zu halten.⁷⁸ Die Päpste heben dabei hervor, dass es eigentlich der Apostelfürst selbst sei, für den sie als seine Nachfolger handelten, der also salbte, und dass sie darüber hinaus als Stellvertreter Petri den Schlüssel zum Himmelreich und damit zur Sicherung des Seelenheiles besäßen.⁷⁹ Sie präsentieren also die Salbung in den Briefen als Leistung und Verpflichtung für Pippin und seine Söhne, den versprochenen Schutz Roms tatsächlich zu gewährleisten. Darüber hinaus wird die Salbung auch mit dem Schutz der gesamten katholischen Kirche sowie mit der Sorge um den Glauben verbunden, wie es etwa Papst Paul I. in einem Brief wenige Jahre später formuliert.⁸⁰ Eine Salbung zu spenden entsprach grundsätzlich eher den Interessen und dem Selbstverständnis des Klerus, weil er damit über ein exklusives Instrument verfügte, den Zugang zur göttlichen Gnade und damit zur Macht zu kanalisieren, indem er als Mittlerinstanz fungierte. Es entsprach auch grundsätzlich der Tradition, durch Öl zu heiligen und damit ein Gesellschaftsmodell für alle Christen zu fundieren. Für die Könige besaß es speziell den Charakter eines Initiationsritus, um aus dem Mann einen neuen Menschen zu machen und ihn damit gleichzeitig für das damit begonnene neue Leben und seine Anforderungen zu qualifizieren.⁸¹

Salbung und Schenkungsversprechen sowie das damit wohl verbundene römische Patriziat erscheinen insofern als liturgisch-rituelle Akte, durch die die Beziehungen zwischen Karolingern und Päpsten gefestigt, ja verbindlich gemacht, gleichsam in sakrale Zusammenhänge gestellt wurden. Wie sich diese nunmehr durch höhere Weihen verbundenen Partner verhielten, welche Qualität ihr Handeln als Könige, Bischöfe oder Große aufweisen sollte, wie sie also ihre Rollen als Leitungsträger erfüllen sollten, hat eine andere Qualität. Es handelte sich um ein Konzept mit theologischen Argumenten, es war selbst aber kein exklusiver Bestandteil der zeitgenössischen Theologie oder speziell der Liturgie, eines Rituals oder Sakramentes. Durch das Faktum der Königserhebung Pippins sowie deren Wahrnehmung wurde das von Gregor dem Großen geprägte Führungskonzept in neue historische Zusammenhänge gestellt und in deren Folge weiter ausgestaltet. Dabei entwickelte die Hirtenmetapher in den historischen Diskursen der Regierungszeit der karolingischen Könige offensichtlich jene Eigendynamik, die sie, wie auch in diesem Fallbeispiel, als *master metaphor* ausweist.

⁷⁸ *Codex Carolinus*, Nr. 6 und 7: Die römische Kirche und der Apostelfürst sollten durch Pippin „Gerechtigkeit“ erhalten, vgl. auch Nr. 8; Scholz 2006, 61 und 65.

⁷⁹ Scholz 2006, 68–74.

⁸⁰ *Codex Carolinus*, Nr. 33; Scholz 2006, 61f.

⁸¹ Nelson 1971, 248ff.

Fazit

Die Hirtenmetapher, wie sie Gregor in Rom auf der Epochenschwelle adaptiert und zu einem Konzept weiterentwickelt hatte, erstreckte sich grundsätzlich auf jede Führungsgestalt. Insofern richteten sich die Mahnungen seiner Nachfolger, der Päpste und ihrer angelsächsischen Missionare, gerade an die Frankenfürsten. Die Dominanz der Karolinger innerhalb der fränkischen Gesellschaft, die sich seit dem ersten Drittel des 7. Jahrhunderts etabliert hatte, wurde von den Päpsten in ähnlicher Weise in dieses Leitungskonzept eingepasst, wie es schon Gregor I. und seine angelsächsischen Schüler auf der Insel praktiziert hatten. Ohne die Unterstützung der Karolinger ging nichts, so deutlich formulierte dies Bonifatius gegenüber Papst Zacharias im Jahr 742 mit Blick auf Karlmann: Wenn der *princeps* nicht seine Unterstützung gewähre oder dagegen Stellung beziehe, was Bonifatius leite, könne er selbst nichts entscheiden oder durchsetzen.⁸² Er brauchte die *auctoritas* des Papstes, und zwar für konkrete Fälle, in denen Geistliche kirchliche Satzungen nach römischen Vorlagen missachtet hätten – nicht gegenüber den Inhabern weltlicher Macht.⁸³ Der Papst ließ Bonifatius diese „Autorität“ in der üblichen Form päpstlicher „Weisungen“ oder „Ratschläge“ zuteil werden, indem er ihm mit einem Brief antwortete.⁸⁴

Kurz gesagt deuteten die Angelsachsen diese profane, auf der Verfügung über Waffen und Krieger beruhende Macht der Karolinger positiv. Ihre Argumentation ist jedoch mehr als der Ausdruck einer allgemeinen christlichen Grundhaltung, nach dem Gebot des Römerbriefes gegenüber weltlicher Macht eine affirmative Haltung einzunehmen. Vielmehr unterbreiteten die Missionare – wie etwa Bonifatius gegenüber Grifo, dem Sohn Karl Martells –, ein Geschäft: Wenn er helfe, den Glauben auszubringen, was zu diesem Zeitpunkt konkret nur bedeutete, die Missionare an Leib und Leben zu schützen, öffne sich ihm als Gegenleistung neben dem irdischen auch das himmlische Reich.⁸⁵

Das gregorianische Leitungskonzept schrieb den weltlichen Herren eine aktive, gestalterische Rolle für ihre Untergebenen zu. Dass die Absicht bestand, dies mit den Karolingern gelingen zu lassen, ist daran ablesbar, wie sie in die Mahndiskurse zwi-

82 Bonifatius, Briefe, Nr. 50, 83: *Et obsecro, ut auctoritatis vestrae licentia sit, ut cum consilio servorum Dei de ista electione faciam, quod nobis in commune pro Deo et pro ecclesiae utilitate vel fructu spiritali et defensione religionis optimum esse videatur, ut consensum vestrum habeam de hoc facere, quod optimum esse mihi inspirare dignetur Deus; quia hoc non videtur posse fieri, si contrarius princeps fuerit.*

83 Bonifatius, Briefe, Nr. 50, 85: *Haec omnia, domine karissime, propterea nota vobis facimus, ut vestrae auctoritatis responsum talibus dare possimus, ut per cautelam vestrae doctrine oves ecclesiae non seducantur, sed lupi rapaces convicti et superati pereant.*

84 Bonifatius, Briefe, Nr. 51.

85 Bonifatius, Briefe, Nr. 48, 77: *Obsecro et adiuro pietatem vestram per Deum patrem omnipotentem et per Iesum Christum filium eius et per spiritum sanctum, per sanctam trinitatem et unitatem Dei, ut si tibi Deus potestatem donaverit, ut adiuvere studeas servos Dei sacerdotes, presbiteros, qui sunt in Thuringia, et monachos et ancillas Christi defendere contra paganorum malitiam et adiuvere christianum populum, ut eos pagani non perdant, ut ante tribunal Christi mercedem habeas perpetuam.*

schen Bonifatius und dem Papst einbezogen wurden. Bereits 744, zwei Jahre nach dem *Concilium Germanicum*, bezeichnete Papst Zacharias Karlmann und dessen Bruder mit Bezug auf Bonifatius als dessen „Verbündete und Helfer bei der Predigt aus göttlicher Inspiration“. ⁸⁶ Deren „Hilfe“ bei Mission und Christianisierung wird demnach analog zum Beitrag der Geistlichkeit zu diesem Projekt betrachtet, das als Ganzes letztlich nur durch Gott selbst realisiert werden konnte. Den Mächtigen signalisierte man damit, dass erst der christliche Glaube ihre *potestas* möglich machte. Wie diese Ansätze zur gesellschaftspolitischen Gestaltung genutzt und in praktische Regierungsarbeit umgesetzt wurden, wird im nächsten Kapitel verfolgt.

⁸⁶ Bonifatius, Briefe, Nr. 57, 103: *in praedicatione socii et adiutores ... ex inspiratione divina.*

5 Karl der Große als *rex et rector*

Karl der Große übernahm das pastorale Führungskonzept und entwickelte es seit etwa 790 weiter, in einer Phase also, in der sich seine Herrschaft konsolidierte und aus der Retrospektive betrachtet als Beginn einer hegemonialen Machtkonzentration auf europäischer Ebene erscheint.¹ Diese Zeit, rund zwei Jahrzehnte nachdem Karl noch mit seinem Bruder Karlmann die Nachfolge des Vaters Pippin im Jahre 768 übernommen hatte, ist auch in der Überlieferung prominent markiert: durch Kapitularien, die inhaltlich, politisch und medial qualitativ neue Akzente der Regierung setzten, durch die von Karl veranlasste Zusammenstellung der Korrespondenz zwischen den Karolingern und den Päpsten im *Codex Carolinus*, vielleicht auch durch den Beginn der Niederschrift der „Reichsannalen“ oder die Zusammenstellung des Formularbuches von Saint-Denis², vor allem aber durch die *Admonitio generalis* aus dem Jahr 789.

„Karolingische Renaissance“: Wer sind die Geburtshelfer?

In der modernen Forschung ist diese Dichte und Qualität von Texten im Umfeld des Herrschers seit langem diskutiert worden und auch über den Kreis von Fachleuten hinaus unter den Stichworten „Karolingische Renaissance“, „Reform“ oder „Renovatio“ fast schon zu Berühmtheit gelangt. Die Texte zeichnen sich in vielfältiger Weise durch das Bemühen um die Verbesserung der lateinischen Sprache und darüber hinaus der christlichen Bildung aller, vornehmlich aber des Klerus, aus. Dabei wurde gezielt auf gelehrtes Wissen der Antike zurückgegriffen, sowohl paganen als auch christlichen Ursprunges. Mit einer solchen Kulturtechnik wollten die karolingischen Könige ausdrücklich, wie sie es gelegentlich erklärten, einen aktiven Beitrag zur christlichen Bildung des eigenen, fränkischen Volkes leisten.³

In diesem Sinn artikuliert der Renovatio-Begriff, dass in fränkischer Zeit nicht nur Überkommenes bewahrt und tradiert, sondern dass Bildungsgüter mit Blick auf den ganz konkreten Bedarf der eigenen Gegenwart aktiv gestaltet und weiter entwickelt wurden. Diese Initiativen beschränkten sich nicht nur auf die Bereiche, die man als

1 Die Arbeiten über Karl sind kaum noch zu übersehen, daher sei an dieser Stelle lediglich allgem. auf die neueren Monographien und Sammelbände hingewiesen: W. Hartmann 2010; McKitterick 2008; Barbero 2007; Story 2005; Becher ⁵2007.

2 McKitterick 2008, 38–58.

3 Bullough 1991; Angenendt 1992, 227f.; McKitterick 1994; Butzer, Kerner u. Oberschelp 1997, darin bes.: Johannes Fried, „Karl der Große, die *Artes liberales* und die karolingische Renaissance“, 25–43 (Bd.1); Hildebrandt 1992, 53–63; Becher ⁵2007, 102–104; McKitterick 2005; John Joseph Contreni, „The Carolingian Renaissance: education and literary culture“, in: McKitterick 1995a, 709–757; W. Hartmann 2010, 202–205, sowie mit Blick auf das gesamte Mittelalter: Joachim Ehlers, „Die Reform der Christenheit. Studium, Bildung und Wissenschaft als bestimmende Kräfte bei der Entstehung des mittelalterlichen Europa“, in: ders. 2002, 177–209.

Kunst, Bildung und Religion bezeichnen würde. Sie greifen vielmehr praktisch auf alle Lebensbereiche aus. Erkennbar ist besonders seit der Regierung Karls ein gezieltes und konzentriertes Umgehen, Verändern und Verbessern der vorhandenen Schrift- und Bildungstraditionen.⁴ Es ging vom Hof Karls aus, wo zeitweise Gelehrte aus ganz Europa versammelt waren, und wurde von dort aus in alle Teile des Frankenreiches getragen. Denn diese Gelehrten wurden zu Bischöfen oder Äbten ernannt und bauten, nunmehr über viele Regionen verteilt, in ihrem neuen Wirkungsfeld Schulen und neue Bildungszentren auf.⁵

Der Umgang mit Texten als Bestandteilen von Wissenproduktion oder mit anderen Worten: Bildung, hatte seit der Regierungszeit Karls eine gesamtgesellschaftliche Funktion und wurde insbesondere als Instrument gesellschaftlicher Veränderungen genutzt. Diese zeitgenössische Auffassung von Bildung, die am Beginn des dritten Jahrtausends unter gänzlich anderen Rahmenbedingungen wieder vertraut erscheint, erfolgte damals unter den erzieherischen Prämissen des Christentums: „Die Bildung zielte ... darauf ab, christliches Wissen und Verständnis einzuüben und zu vertiefen.“⁶ Gegenstand und zugleich Instrument von Bildung war also die Erziehung im Glauben, die sich auf den ganzen Menschen, jeden einzelnen Gläubigen als Mitglied der *ecclesia* und damit auf alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens bezog.⁷ Damit wurde im fränkischen Reich seit Karl mit dem pädagogischen, moralisch ausgerichteten Kern des Christentums Ernst gemacht, wenn er für die Gestaltung der Lebenswirklichkeit gezielt und flächendeckend genutzt wurde. Texte zu verstehen, Schriftlichkeit in allen Bereichen des Alltags zu benutzen und bei der konkreten Lebensgestaltung, besonders nach den Vorgaben der – vornehmlich aus Rom importierten – Liturgie zu folgen, sollte das Frankenreich umfassend umgestalten.⁸

Trotzdem ist ein wesentlicher Aspekt dieses in der Forschung breit diskutierten, prominenten Feldes der fränkischen Reichs- und Gesellschaftsgeschichte bisher nicht konsequent zu Ende gedacht worden: die Rolle der „Erzieher“, vor allem des Königs und der Geistlichkeit. Bisher wurde diese niemals hinterfragt, sieht man einmal von allgemeinen und zugleich unspezifischen Verweisen auf die christliche Ethik ab, die den Herrscher vor allen anderen Gläubigen in die Pflicht nimmt. Christliche Herrscherethik im Sinn eines universal gültigen Wertekanons allein genügt an dieser Stelle nicht als Erklärung: Denn warum hätte sie gerade seit Karl dem Großen so eine nachhaltige wie spezifische Resonanz erzeugt, obwohl das Christentum zu diesem

4 McKitterick 1999, 665, weist darauf hin, dass die bisherige Deutung von Renaissance als Re-Form fraglich erscheine, weil viele Elemente erst während oder durch die Regierung Karls entwickelt worden seien.

5 Kapitel 5.3.

6 McKitterick 1999, 675.

7 H. Schneider 1999; McKitterick 2008, 254–329.

8 Donald A. Bullough, „Roman books and Carolingian renovatio“, in: ders. 1991, 1–38. – Aus kulturvergleichender Perspektive: Drews 2009, 255–297.

Zeitpunkt seit einem halben Jahrtausend Einfluss auf die Selbstsicht und das Handeln des Herrschers genommen hatte?

Karl der Große hat sich in bis dahin für einen König seiner Zeit einmaliger Weise zu den Aufgaben seines Amtes und seinem Selbstverständnis geäußert, und zwar in einem Kapitular, das in der Mittelalterforschung als *Admonitio generalis* geläufig ist. Ihr programmatischer Gehalt ist dort zwar längst erkannt und diskutiert worden. Allerdings wurde dabei kein ernsthafter Versuch unternommen, die darin bezogenen Positionen und Argumente jenseits herrschaftsethischer Allgemeinplätze zu erklären. Auch hier blieb die Frage ungestellt, warum Erziehung als spezifische Aufgabe des Königs von den Zeitgenossen – in diesem Fall nominell vom König selbst – so breit und umfassend thematisiert wurde. Die „allgemeine Ermahnung“ Karls wurde buchstäblich so hingenommen, wie sie in dem Kapitular formuliert wurde. Und einen Hirten vermutete man dahinter schon gar nicht.⁹ Im folgenden Abschnitt wird die *Admonitio generalis* als Bestandteil des pastoralen Mahnungsdiskurses gedeutet, wie er durch die Angelsachsen in die Politik des Frankenreiches gelangt war.

5.1 Mahnen als politischer Diskurs der Regierung Karls: die *Admonitio generalis* 789

Die vom Herausgeber des Kapitularienbandes Alfred Boretius so genannte *Admonitio generalis*¹⁰ stellt mit Bezug auf Inhalt und Gestaltung eines der ungewöhnlichsten und wahrscheinlich deshalb auch bekanntesten Kapitularien dar.¹¹ Ihm ist von der Forschung seit langem eine Schlüsselfunktion für die Herrschaft Karls zugewiesen worden.¹² Der Text besteht aus 80, in Umfang, Inhalt und Formulierungen durchaus heterogenen Kapiteln, von denen die ersten 59 ganz offensichtlich Auszüge aus der *Dionysio-Hadriana*, einer Kanonessammlung enthalten, die Karl von Papst Hadrian erhalten hatte.¹³ Grob lässt sich die *Admonitio* in drei Teile gliedern. Im ersten Teil wird beschrieben, wie das Kirchenrecht die Gesellschaft als Ganze umstrukturieren, modern formuliert: reformieren soll. Im zweiten Teil werden Tugenden und Laster zusammengetragen und zu einem Verhaltenscodex vor allem für Geistliche geformt, der mit den einschlägigen Bibelpassagen unterfüttert wird. Insofern enthalten diese Ka-

⁹ Einzig und summarisch G. Brown 1994, 1, stellt explizit die Verbindung der Tradition von Lernen und Erneuerung der Kirche als Institution und Gemeinschaft der Gläubigen mit dem christlichen Amtsverständnis her und weist dabei insbesondere auf die pastorale Verantwortung hin, ohne dies aber im einzelnen auszuführen oder zu vertiefen.

¹⁰ MGH Cap 1, Nr. 22, 52–62, abgelöst durch die neue Edition von Hubert Mordek u. a.; zur Titulierung: dies., 17–20, sowie ausführlich Buck 1997, 75 ff.

¹¹ Zur Diskussion über Kapitularien als Quellengattung: Kapitel 5.4. – Die religiöse Dimension von Kapitularien wurde bereits von McKitterick 1977 sowie Buck 1997 erkannt und diskutiert.

¹² Buck 1997; Becher ⁵2007, 104 f., W. Hartmann 2010, 135–138.

¹³ W. Hartmann 1989, 103 f.

pitel (c. 60–79) praktische Regeln, um ein gutes Leben zu führen. Als dritten Teil kann man das abschließende Kapitel 80 betrachten, das von Lutz von Padberg – der diese Dreiteilung vorgeschlagen hat – als „Predigtmethodik“ gedeutet wird.¹⁴

Wenden wir uns dem ersten Teil zu, der mit einer heilsgeschichtlichen Positionsbestimmung des Textes in die „Regentschaft Christi“ einsetzt. Für diesen fungiert Karl wie ein Stellvertreter, d. h. als *rex et rector* von „Gottes Gnaden“. Damit wird der seit der Antike für alle Leitungsrollen übliche, allgemeine *rector*-Begriff aufgegriffen, den Gregor der Große in der *Regula Pastoralis* prominent positioniert und mit der Funktion des Königs verbunden hatte. Karls Leitungsrolle wird also mit der des Königs konkretisiert, oder aus der Perspektive des gregorianischen Leitungskonzeptes formuliert: Karl übt die Aufgabe des *rector* in seiner Stellung als König des Frankenreiches aus. Dabei engagiert er sich vor allem als „Verteidiger und Helfer“ der Kirche.¹⁵

Hier werden also die Begriffe gewählt, die bereits die angelsächsischen und fränkischen Könige von Gregor I., seinen römischen Missionaren und deren Nachfolgern auf der Insel erhalten hatten, um zur Ausbreitung des Glaubens und zum Schutz der Kirche zu erziehen. Die Könige waren dabei von der Geistlichkeit abgegrenzt worden, die den Glauben im engen Sinn lehren sollte. Die in der *Admonitio* genutzte Diktion in der zentralen Eingangspassage entspricht also dem angelsächsisch-päpstlichen Führungsmodell, das in den frühmittelalterlichen gentilen *regna* dem König eine Leitungsrolle als *rector* zuwies und diese von der komplementären Hirtenaufgabe der Geistlichkeit abgrenzte.¹⁶

Karl wendet sich mit der *Admonitio* an „alle kirchlichen Würdenträger und weltlichen Machthaber“¹⁷. Dass er mit ihnen zusammen diese Funktion ausübte und das Kapitular ein Bestandteil der gemeinsamen Aufgabe war, wird in diesem einleitenden Abschnitt heilsgeschichtlich und konzeptionell grundlegend aufgearbeitet. Der Blick wird nach der Anrede gleich auf den politischen Kosmos gerichtet, das irdische, gentile *regnum*, das auf Gott bezogen wird. Substantiell erscheint es zugleich als Bestandteil eines transzendenten Reiches, das „bis in Ewigkeit erhalten“ werden soll. Als solches bestimme es den Glauben sowie das Handeln der Menschen, die auf den Ruhm Gottes ausgerichtet sein sollen. Das Kapitular selbst hat Karl zusammen mit „unseren Priestern und Ratgebern“ formuliert¹⁸, und diese Aussage über die Kom-

¹⁴ Padberg 2003b, 370 ff.

¹⁵ *Admonitio generalis*, 180: *Regnante domino nostro Iesu Christo in perpetuum. Ego Carolus, gratia dei eiusque misericordia donante rex et rector regni Francorum et devotus sanctae ecclesiae defensor humilisque adiutor ...*

¹⁶ Floryszczak 2005, 297–299, mit Bezug auf Kloft 1994, 106, der es jedoch um wörtliche Übernahmen geht.

¹⁷ *Admonitio generalis*, 180, in Fortsetzung des Satzes: *... omnibus ecclesiasticae pietatis ordinibus seu saecularis potentiae dignitatibus in Christo domino.*

¹⁸ Ebd.: *Considerans pacifico pie mentis intuitu una cum sacerdotibus et consiliariis nostris abundantem in nos nostrumque populum Christi regis clementiam, et quam necessarium est non solum toto corde et ore eius pietati agere gratias incessanter, sed etiam continua bonorum operum exercitatione eius*

munikation im Umkreis des Königs muss aus der Perspektive des pastoralen Mahndiskurses Ernst genommen werden. Was es für die Rolle des Hofes konkret bedeutet, wird uns später noch beschäftigen.¹⁹

Ausdrücklich werden im Anschluss die Geistlichen als „Hirten“ „ermahnt“, ihrer Verantwortung für das Seelenheil gerecht zu werden und sich um jedes vom Weg abkommende Schaf zu kümmern, also wiederum zu mahnen. Als Maßstab wird dabei die Orientierung an den Überlieferungen der Konzilien genannt.²⁰ Ganz prominent wird das Mahnen in diesem einleitenden Abschnitt des Kapitulars als das wichtigste Präventionsmittel positioniert, das Verstöße gegen Gottes Gebote verhindern kann. Damit sanktioniert es zugleich die Lehren der Kirchenväter als Interpreten des göttlichen Willens. Dieses Mahn-Amt will Karl zusammen mit den Geistlichen ausüben.²¹

Praktisch bedeutete Leiten durch Mahnen auf der kommunikativ-administrativen Ebene, Boten auszuschicken, die mit den Geistlichen vor Ort das Fehlverhalten „korrigieren“.²² Auf der politisch-konzeptionellen Ebene beinhaltet das leitende Mahnen der Regierung Karls, dieses Kapitular zu formulieren und zu verschicken, darin einzelne Punkte inhaltlich zu diskutieren – das sind die zahlreichen Einzelpunkte des so genannten zweiten Teiles – und damit zugleich im Sinn eines Korrekturmaßstabes bereit zu stellen.²³

Der einleitende Teil der *Admonitio* schließt mit der Bitte um Akzeptanz von Karls Wirken auf der geistlich-spirituellen Ebene, was argumentativ mit dem Hinweis auf historische, d. h. Vorbilder des Alten Testaments, unterstrichen wird. Das zitierte Beispiel des Königs Josias (2 Kön 23,4–25) bindet Karl zugleich in einer Art Selbstvergewisserung und Selbstverpflichtung. Indem die *Admonitio generalis* das Königtum Karls in die Traditionen eines Vorgängers im Alten Israel einreihet, dient sie ihm als Orientierung. Inhaltlich wird Karls Herrschaft damit zugleich auf den Kult orientiert, denn im Text wird anschließend das Grundkonzept präsentiert, wie es Gregor für Leitungspersonen formuliert hat: Die Menschen sollen durch das eigene Vorbild sowie die Mahnungen erzogen, also zum Glauben geführt werden:

insistere laudibus, quatenus qui nostro regno tantos contulit honores, sua protectione nos nostrumque regnum in aeternum conservare dignetur

¹⁹ Zum Hof Karls: Fleckenstein 1997, bes. 33–37; McKitterick 1977, 2 ff., sowie Kapitel 5.3.

²⁰ *Admonitio generalis*, 180 f.: ... *quapropter placuit nobis vestram rogare solertiam, o pastores ecclesiarum Christi et ductores gregis eius et clarissima mundi luminaria, ut vigili cura et sedula ammonitione populum dei per pascua vitae aeternae ducere studeatis et errantes oves bonorum exemplorum seu adhortationum humeris intra ecclesiasticae firmitatis muros reportare satagimini, ne lupus insidians aliquem canonicas sanctiones transgredientem vel paternas traditiones universalium conciliorum excedentem, quod absit, inveniens devoret.*

²¹ Ebd.

²² Ebd.: *Quapropter et nostros ad vos direximus missos, qui ex nostri nominis auctoritate una vobiscum corrigerent quae corrigenda essent ...*

²³ Ebd.: *Sed et aliqua capitula ex canonicis institutionibus, quae magis nobis necessaria videbantur, subiunximus.*

Niemand halte, so bitte ich, diese fromme Ermahnung für vermessen, mit der wir Fehler berichtigen, Überflüssiges wegschneiden und Rechtes durchsetzen wollen, sondern nehme sie vielmehr mit Wohlwollen und Liebe entgegen. In den Büchern der Königreiche lesen wir nämlich, wie der heilige Josias danach strebte, das ihm von Gott gegebene Reich durch Bereisen, Berichtigen und Belehren wieder zur Anbetung des wahren Gottes zurückzurufen – nicht dass ich mich seiner Heiligkeit gleichstellen wollte, sondern weil wir überall und ständig dem Vorbild der Heiligen folgen müssen und es vonnöten ist, wen immer wir können, um uns zu scharen im Eifer für ein gutes Leben zum Lob und Ruhm unseres Herrn Jesus Christus.²⁴

Die Passage enthält das, was immer wieder als Kern karolingischer Reform ausgemacht worden ist, die *correctio*: *corrigerere*, *superflua abscindere*, *recta cohortare*²⁵, wie sie Karl unter der Federführung Alkuins durch Wissensbestände vermittelt worden sind, die am karolingischen Hof im dritten Viertel des 8. Jahrhunderts geläufig waren.²⁶ Die *correctio*- bzw. Bildungsvorstellung dieser Epoche wurde mit dem pastoralen Leitungskonzept von den Angelsachsen in das Frankenreich importiert. Es zeigt sich darin zugleich ein kulturübergreifendes Wissen um gesellschaftspolitische Ordnungskonzepte, die buchstäblich seit Menschengedenken benutzt, weitergegeben und kulturspezifisch adaptiert wurden. Für die zeitgenössische Königsvorstellung im Frankenreich des späten 8. Jahrhunderts heißt das ganz konkret, dass in Amt und Person des Königs – die nicht voneinander zu unterscheiden sind, sondern in einer ganzheitlichen Führungsrolle verschmelzen –, Mahnen und Korrigieren eine zentrale, einheitliche Funktion ausmachten.

Der erste Abschnitt der *Admonitio* schließt denn auch konsequent mit dem ausdrücklichen Hinweis, dass die im Folgenden aufgeführten *capitula* als notwendig erachtet worden sind, um dieser Funktion gerecht zu werden. Verbunden wird dies mit der Aufforderung, dass alle gemeinsam gemäß den angeführten Punkten notwendige Korrekturen vornehmen sollten. Der Hinweis auf die Verantwortung aller signalisiert: Die Korrekturen des Königs schließen andere nicht aus und heben sie nicht auf, etwa im Stil einer monarchischen Kirchenhoheit des Königs, sondern verbinden sie zu einer Kooperation.

Deshalb haben wir, wie gesagt, einige Kapitel festhalten lassen, auf dass ihr mit bestrebt seid, dieselben in Erinnerung zu rufen, und diese wie etwaige andere, die ihr für nötig erachtet, mit gleichem Nachdruck verkündet. Und übergeht nicht, was Eurer Heiligkeit nützlich scheint für das

24 *Admonitio generalis*, 125f.: *Ne aliquis, quaeso, huius pietatis ammonitionem esse praesumptiosam iudicet, qua nos errata corrigere, superflua abscidere, recta cohortare studemus, sed magis benivolo caritatis animo suscipiat. Nam legimus in regnorum libris, quomodo sanctus Iosias regnum sibi a Deo datum circumeundo, corrigendo, ammonendo ad cultum veri Dei studuit revocare, non ut me eius sanctitate aequiparabilem faciam, sed quod nobis sunt ubique sanctorum semper exempla sequenda, et quoscumque poterimus, ad studium bonae vitae in laudem et in gloriam domini nostri Iesu Christi congregare necesse est.* – Garrison 2000, 146 f.

25 McKitterick 2008, 265–329; Angenendt 1992, 238 f.

26 Dazu gehören die so genannte Nomentheorie, die Werke des Augustinus, Isidors „Etymologien“; dazu ausführlich Kapitel 5.3, Abschnitt „Herrscherethik“.

Volk Gottes – so dass ihr es nicht mit frommem Eifer mahnen würdet –, damit sowohl eure Fähigkeit wie der Gehorsam eurer Untergebenen vom allmächtigen Gott mit ewiger Glückseligkeit belohnt werde.²⁷

Was bieten die nun folgenden, eigentlichen Kapitel? Den Beginn markiert jeweils eine Adressierung, die die Zielgruppe bezeichnet, für die der Abschnitt bestimmt ist: *Omnibus, Episcopis, Sacerdotibus* oder Ähnliches. Danach wird die Autorität genannt, aus der die Bestimmung inhaltlich stammt. Dabei handelt es sich grundsätzlich und ausdrücklich um Paraphrasen von Beschlüssen wichtiger, autoritativer Konzilien, die als solche immer gekennzeichnet werden (*In Antioceno concilio ...* oder: *Item in eodem concilio...*). Als Bestandteil eines Mahn-Diskurses erschließt sich diese Textstruktur unmittelbar: Die einzelnen Kapitel holen die selektierten Autoritäten des Kirchenrechts buchstäblich in das Leben „aller“, der „Geistlichen“ oder der „Bischöfe“, und mahnen sie. Dass sich Karl als mahrender *rex et rector* dabei nicht unmittelbar auf einzelne Korpora der jeweiligen Konzilsüberlieferung stützt, sondern eine in Rom aufbereitete und ihm eigens vom Papst übersandte Sammlung, die *Dionysio-Hadriana* benutzte, zeugt von der Komplexität und Vielschichtigkeit des Mahn-Diskurses, der über den Hof Karls hinaus bis nach Rom reichte.²⁸

Inhaltlich behandeln die cc. 1–31 im Großen und Ganzen die Amtsführung der Geistlichkeit – obwohl oder besser: weil einzelne Abschnitte nicht nur an diese direkt, sondern auch an „alle“ gerichtet sind. So verbietet etwa c. 1 „allen“ den Umgang mit Exkommunizierten. Doch die Formulierung mahnt sowohl die Exkommunizierten als auch die mit ihnen Verkehrenden mit Bezug auf ihr Verhalten gegenüber dem Bischof bzw. der kirchlichen Autorität, dass jene sich dem bischöflichen Bannspruch entziehen bzw. sich diese den Verstoß gegen die Konzilien „anmaßen“.²⁹ Dieses Kapitel und andere sollen ganz offensichtlich die Sanktionsgewalt des Priesters stärken, so c. 3 mit dem Verbot der Hilfeleistung an flüchtende Geistliche, c. 7 mit dem Verbot des Umganges mit Exkommunizierten (was zugleich wohl als Indiz für eine schwache Ausprägung des Alltagswissens über elementare christliche Lebensregeln zu deuten ist); das Sonntagsgebot in c. 15, das Verbot des Übertritts in einen anderen Stand (c. 23), aber auch des Wechsels von Klerikern oder Bischöfen in eine andere *civitas* (c. 24).

Die Geistlichen selbst werden ebenfalls direkt angemahnt, und zwar auf unterschiedlichen Ebenen. Man könnte auch sagen, dass von ihnen unterschiedliche

²⁷ *Admonitio generalis*, 184: *Quapropter, ut praediximus, aliqua capitula notare iussimus, ut simul haec eadem vos ammonere studeatis, et quaecumque vobis alia necessaria esse scitis, ut et ista et illa aequali intentione praedicetis. Nec aliquid, quod vestrae sanctitati populo dei utile videatur, amittite, ut pio studio non amnoneatis, quatenus ut et vestra sollertia et subiectorum oboedientia aeterna felicitate ab omnipotente Deo remuneretur.*

²⁸ Kapitel 5.3, Abschnitt „Römische Liturgie und Kanonistik“.

²⁹ *Admonitio generalis*, 184: *Omnibus. Sunt enim aliqui, qui culpis exigentibus ab episcopo proprio excommunicantur et ab aliis ecclesiasticis vel laicis praesumptiose in communionem accipiuntur, quod omnino sanctum Nicenum concilium simul et Calcedonense necnon et Antiochenum atque Sardicense fieri prohibent.*

Wissensbereiche eingefordert oder weiter ausgebaut werden sollen. So gibt es die Kapitel, die den Bischöfen angemessenen Respekt gegenüber Ihresgleichen oder Höherrangigen einschärfen. In diesem Sinn fordert c. 8 von den Bischöfen, den Metropolitane als Vorgesetzten zu achten, und c. 9 verlangt Gleiches von den Chorbischöfen gegenüber dem Bischof. Grundsätzlich sollen sich Bischöfe wechselseitig in ihren Zuständigkeiten respektieren und nicht in die Diözesen anderer eingreifen (c.11, auch c. 12). Eine andere Gruppe von *capitula* führt den Geistlichen elementare Verhaltensregeln vor Augen, beispielsweise keine Frauen im eigenen Haushalt außer Mutter und Schwester zu dulden (c. 4), an der Eucharistie teilzunehmen, wenn Messe gefeiert wird (c. 6), keine Gasthäuser zu besuchen (c. 14, das auch Mönche anspricht) oder Bischöfe nicht *per pecunias* zu ordinieren, also ein Simonieverbot (c. 21).

Auch diese zum Teil sehr basal anmutenden Mahnungen lassen sich als Zeichen dafür werten, dass eine Vorstellung darüber, was das Priester Sein konkret hieß, nicht geläufig oder gar selbstverständlich gewesen ist. Sie zeugen damit zugleich von der Bedeutung, die der Qualität der Lebensführung der Geistlichkeit beigemessen worden ist. Mit anderen Worten offenbart sich hier wiederum die Vorbildfunktion der Geistlichen weniger als Priester denn als Führungskraft. Und dies entspricht zentral dem pastoralen Leitungsmodell. Dass dieses in den Hinterköpfen der Macher der *Admonitio generalis* als Folie gedient haben dürfte, legt auch das an die Bischöfe gerichtete c. 2 nahe. Denn es fordert, *fides et vita* angehender Priester eingehend zu prüfen. Dies entspricht der *Regula Pastoralis* Gregors I., der den Teil I des Werkes dem *qualiter veniat* sowie den Teil II dem *qualiter vivat* gewidmet hat. Das Gebot für die Bischöfe, zwei Mal im Jahr Synoden gemeinsam mit dem Metropolitane durchzuführen (c. 13), lässt sich ebenfalls in bekannte Traditionen einordnen, nämlich jene des Bonifatius bzw. Pippins, die damit Gebote römischer Provenienz zur Führungspraxis in die Tat umsetzten oder es zumindest versuchten.³⁰

Mit dem c. 32 wird inhaltlich eine neue Gruppe von Kapiteln eröffnet, die sich überwiegend, aber nicht ausschließlich, an alle richten oder alle betreffen und die sich im Kern um den trinitarischen Glauben drehen sowie dessen Konsequenzen für die Lebensführung. Bezeichnenderweise wird hier gefordert, „allen zu predigen“³¹. Adressaten dieses Kapitels sind vor allem diejenigen, deren Aufgabe die Predigt ist, die Geistlichen. Wie sie ihre Predigt gestalten, welche Schwerpunkte sie in der Vermittlung des trinitarischen Glaubens legen sollen, zählen die folgenden Kapitel auf. Ein ausdrücklicher Verweis auf das Konzil von Karthago weist offenbar auf die Autorität, die die Mahnungen garantiert. So solle niemand Geiz zeigen (c. 33), Büsser sollten nach einem Jahr rekonziliert werden (c. 34), vor dem Umgang mit Exkommunizierten wird gewarnt, weil er die Exkommunikation mit sich bringe (c. 36), und Geistliche sollen von Ihresgleichen, nicht von weltlichen Herren abgeurteilt werden (c. 38). Besondere, für

³⁰ Kapitel 4.2.

³¹ *Admonitio generalis*, c. 32, 198: *Omnibus. In concilio Cartaginense: primo omnium, ut fides sanctae trinitatis et incarnationis Christi, passionis, resurrectionis et ascensionis in celos diligenter omnibus predicetur.*

die Lebensgestaltung von Mönchen oder Nonnen bestimmte Kapitel verlangen von ihnen beispielsweise, ihrem Vorgesetzten in allen Belangen zu gehorchen (c. 52), oder verbieten Priestern, die Vorschriften der Kanones zu ignorieren (c. 55).

Das Zwischenwort³² weist die Bischöfe explizit auf den Grund der Mahnungen hin, dass nämlich nur die Erfüllung der kanonischen Vorschriften der heiligen Väter den Lohn ewigen Heils verdiene. Hier wendet sich also der königliche Pastor an die gleichermaßen verantwortlichen geistlichen Hirten und wird damit dem Gebot wechselseitiger Mahnungen der Leitungsfiguren gerecht.³³ Nach einem Hinweis auf die Möglichkeit der Sanktion des Bannes wird nochmals ausdrücklich gemahnt, den kanonischen Anweisungen zu folgen und durch sie zum himmlischen Frieden zu gelangen. Dies dient als Aufhänger für weitere „Kapitel, die uns nützlich schienen, sie dieser vorausgehenden Mahnung anzufügen“³⁴.

Mit c. 60 wird wiederum ein neuer Abschnitt eingeleitet (cc. 60–79), der sich an „alle“ richtet und den „katholischen Glauben“ als gesellschaftliche, alle anderen überragende Verhaltensmaxime positioniert. Die Mitglieder der Gesellschaft werden dabei in den Rollen angesprochen, wie sie das gregorianische Führungsmodell nach dem Vorbild des Paulus versteht, nämlich in der Unterscheidung zwischen Lehrenden und Katechumenen, denen Verkündigung bzw. Rezeption als Aufgaben zugeordnet sind. Das eingefügte Zitat aus dem Alten Testament akzentuiert die Liebesbeziehung zwischen Gott und Israel als Einheit, was wohl für die Glaubenspraxis und deren Katechese hieß, dass der Glaube an diesen einen Gott die Geltung einheitlicher Regeln für alle verlangte.³⁵ Auch hier lässt sich die grundsätzliche, für Gregor typische Unterscheidung der Gesellschaft in Leitende und Geführte erkennen, wobei die Verantwortung vor allem auf den Schultern der Leitenden lag.

Inhaltlich konsequent folgt im nächsten Kapitel 61 die Einschärfung von *concordia*, *unanimitas* und *pax* zwischen den Menschen sowie zwischen Mensch und Gott. Das entspricht den Vorstellungen des Augustinus, der Frieden praktisch ausschließlich als Zustand einer Beziehung zwischen Gott und Mensch gedeutet hat – eine Vorstellung von Frieden übrigens, die säkulare Konzepte bis weit in das Hochmittelalter praktisch ausgeschlossen hat.³⁶ Man kann die Mahnungen der folgenden Kapitel 62 als Umsetzungen dieses elementaren Friedensgebotes in die Lebenswirklichkeit deuten. So wird von denjenigen verlangt, die die *potestas iudicandi* ausüben, sei es als Grundherren, Grafen oder Bischöfe, dass sie entsprechend sorgfältig und frei von *munera* gebraucht werden soll. Indem auch dieses *capitulum* ganz generell an alle gerichtet wird und es die gesellschaftliche Komplementarität von Leitenden und Ge-

³² *Admonitio generalis*, Einleitung, 198, in der alten Edition noch als c. 60 gezählt.

³³ *Admonitio generalis*, 208: *Haec enim, dilectissimi, pio studio et magna dilectionis intentione vestram unanimitatem ammonere studuimus, quae magis necessaria videbantur, ut sanctorum patrum canonicis institutis inhaerentes praemia cum illis aeternae felicitatis accipere mereamini.*

³⁴ *Admonitio generalis*, 210.

³⁵ *Admonitio generalis*, c. 60, 210.

³⁶ Kershaw 2011, 141f.

leiteten voraussetzt, wird die Streit- und Konfliktbeilegung als ein Machtinstrument installiert. Denn es präsentiert Frieden als Gottes Stiftung und verankert darauf die dazu notwendige *potestas iudicandi*. Damit wird wiederum diesem Kapitel, das die Forderung als Mahnung transportiert, ein hoher Geltungsanspruch zugewiesen.³⁷ Entsprechende Mahnungen über die Verbindlichkeit und Bindungen von Eiden (c. 63) sowie über Verbote von heidnischen bzw. magischen Praktiken (c. 64) folgen.³⁸

Die nächsten Mahnungen greifen den Gedanken auf der Ebene des zwischenmenschlichen Verhaltens auf, indem – erneut – Neid, Hass etc. als Bedrohung der Friedensordnung herausgestellt werden (c. 65). Dann folgen Kapitel, die sich – offensichtlich in Anlehnung an die Zehn Gebote – speziell mit Gewaltverbrechen, Meineid, Diebstahl, Ehebruch und dem kindlichen Respekt gegenüber den Eltern auseinandersetzen und sowohl an die Geistlichen als auch an die Gesamtheit gerichtet sind (cc. 66–67). Auf der Ebene der kult- und liturgieorientierten Alltagsgestaltung wird auch die richtige Feier der Messe und der Sakramente wieder aufgenommen (c. 68). Kapitel 70 widmet sich eigens der Lebensführung der Priester, und zwar ausdrücklich in dem Sinn, dass diese ihren Dienst (am Altar) zieren und darüber hinaus ein Vorbild, wörtlich ein „Licht“ für die Menschen sein sollen.³⁹

Dieses Kapitel enthält auch die Anweisung, dass Schulen in den Klöstern und Diözesen entstehen sollen, in denen Jungen lesen lernen sollten. Darüber hinaus sollten Psalmen, Noten, Gesang, Zeitberechnung und Grammatik „ordentlich berichtigt“ werden, weil nur ein korrektes Wort eine „gute Bitte an Gott“ ermögliche.⁴⁰ Hier werden also die Kerngedanken und Instrumente der karolingischen Reform formuliert: Bildung durch Schulen, Bücher und Lehrpersonal, und zwar auf der Basis einer verbesserten Überlieferung, sowie eine vermehrte Anwendung heiliger, autoritativer Texte. Das für die Karolingerzeit für wesentlich erachtete Bildungsgebot lässt sich also im Sinn des gregorianischen Führungskonzeptes aus dem Zuständigkeitsbereich der Priester als *doctores* und *rectores* ableiten. Dabei wird den Priestern die Bindung an ihr Gelübde eingeschärft, weil damit die Verpflichtung verbunden ist, ein Leben zu führen, das dieser Form der Leitungskompetenz entspricht.⁴¹ Aus dem Kontext, den die *Admonitio generalis* herstellt, wird zugleich deutlich, dass diese Bildung umfassend angelegt war, sowohl auf den ganzen Menschen als Individuum zielte, als auch die Gesellschaft als Ganze gestalten sollte. Mittelbar lässt sich hier –

37 *Admonitio generalis*, c. 62, 212.

38 *Admonitio generalis*, c. 63, 214f., und c. 64, 216.

39 *Admonitio generalis*, c. 65–68, 218–222, c. 70, 222f.

40 *Admonitio generalis*, 224: *Et ut scolae legentium puerorum fiant. Psalmos, notas, cantus, computum, grammaticam per singula monasteria vel episcopia et libros catholicos bene emendate; quia saepe, dum bene aliqui Deum rogare cupiunt, sed per inemendatos libros male rogant. Et pueros vestros non sinite eos vel legendo vel scribendo corrumpere; et si opus est euangelium, psalterium et missale scribere, perfectae aetatis homines scribant cum omni diligentia..*

41 *Admonitio generalis*, c. 71, 226f.

anders gewendet – die Macht fassen, die in diesem Fall Karl als königlicher Hirte im Sinn Foucaults ausüben wollte und musste, um die Menschen zu regieren.

Aufschlussreich ist im weiteren Zusammenhang dieses Abschnittes auch die Verpflichtung aller, ausschließlich kanonische Texte zu benutzen und der jeweiligen Lebensgestaltung zugrunde zu legen; alle anderen sollten verbrannt werden, damit sie nicht ins Volk gelangten.⁴² Hier ist wiederum ein Anliegen erkennbar, das für Gregor und die Rezipienten seines Leitungskonzeptes typisch ist. Dem hohen Stellenwert, den sie Texten und dem Wort als göttliche Autorität beimaßen, entspricht für sie auch die entsprechend große Gefahr, wenn Schriftlichkeit nicht auf Gottes Macht gründete und daher fälschlicherweise als Autorität erachtet wurde. Vorausgesetzt ist hier selbstredend die damit verbundene Missions- und Christianisierungspraxis, den Glauben über Texte im Volk zu verbreiten und nachhaltig zu verankern. Dies hat wiederum eine kultische, liturgische Komponente, der c. 78 Rechnung trägt. Dort werden die Priester verpflichtet, die Römische Messe zu singen, und zwar ausdrücklich so, wie es Pippin gemäß den Gallikanischen Gesängen bestimmt hatte.⁴³ Karl beruft sich also auch auf die Regierung seines Vaters, wenn er ein Gebot einschärft, und dies gilt ebenso für das Gebot, den Sonntag als Tag des Herrn zu respektieren (c. 79).⁴⁴

Das abschließende c. 80 ist in seinem Umfang und seiner Gestaltung, wie gesagt, in der Forschung bereits als eigenständiger Abschnitt eingeschätzt worden, der didaktische Grundzüge einer Predigt vermitteln und damit den „liebsten und geschätzten Hirten und Leitern der Kirchen Gottes“ konkret veranschaulichen sollte, wie sie das Wort Gottes vermitteln, also den Glauben verbreiten und im Leben der Menschen verankern könnten.⁴⁵ Hier wird das Delegationselement des gregorianischen Führungskonzeptes deutlich erkennbar. So sollen „alle“ Leitungspersonen der Kirche dafür sorgen, dass die Presbyter in den Pfarreien vor Ort sind, tatsächlich die Gemeinden leiten und predigen. Unterstrichen wird noch einmal die Bedeutung der Amtsführung, also ihre Vorbildfunktion innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen, sowie die Verantwortung, welche die Priester damit für die Menschen trugen. Denn ihre Aufgabe sei es, die Menschen zum Leben im Glauben zu führen, und zwar als Seelsorger und praktische Vorbilder.⁴⁶

Was die Geistlichen an Inhalten vermitteln sollten, wird in den folgenden Abschnitten des Kapitels aufgeführt. Dabei handelt es sich um ganz basale und daher

⁴² *Admonitio generalis*, c. 76, 228f.: *Omnibus. Item et pseudografia et dubiae narrationes, vel quae omnino contra didem catholicam sund et epistola pessima et falsissima, quam transacto anno dicebant aliqui errantes et in errorem alios mittentes, quod de cello cecidisset, nec credantur, nec legantur sed comburentur, ne in errorem per talia scripta populus mittatur. Sed soli canonici libri et catholici tractatus et sanctorum auctorum dicta legantur et tradantur.*

⁴³ *Admonitio generalis*, c. 78, 230.

⁴⁴ *Admonitio generalis*, c. 79, 230f.

⁴⁵ *Admonitio generalis*, c. 80: *dilectissimi et venerabiles pastores et rectores ecclesiarum Dei*. Padberg 2003b, 371f., bzw. die einleitenden Bemerkungen zu diesem Kapitel 5.1.

⁴⁶ *Admonitio generalis*, c. 80, 234: *... sed et vosmetipsi utilia, honesta et recta et quae ad vitam ducunt aeternam praedicate aliosque instruite, ut haec eadem praedicent.*

enorm wichtige Fundamente des Christentums, beginnend bei der Trinität, über die Inkarnation Gottes in Jesus Christus, die Empfängnis Marias durch den Heiligen Geist usw. Dieser Kanon schließt mit dem Hinweis auf die enormen Gefahren, die falsche Lehren und Gelehrte hervorbringen könnten und auf die schon Paulus im Brief an Timotheus hingewiesen habe. Abschließend und damit noch einmal bekräftigend wird den Führungskräften eingeschärft, dass die Verbreitung des Wortes Gottes die unabdingbare Voraussetzung für das Heil aller sei.⁴⁷ Karl suchte also seine pastorale Macht im Zugriff auf das Innerste der Menschen, um deren Seelen zum Heil zu führen.

Fazit

Die *Admonitio generalis* offenbart inhaltlich und konzeptionell, dass sie als ein praktisches, ganz konkretes und sehr grundlegendes Instrument auf der Basis des gregorianischen Führungskonzeptes erarbeitet worden ist, wie es die Angelsachsen im Frankenreich vermittelt hatten. Dabei griff Karl als *rex et rector* der *Admonitio generalis* ausdrücklich und inhaltlich nachvollziehbar auf Traditionen zurück, die bereits sein Vater Pippin begründet hatte. Die wesentlichen inhaltlichen Elemente sind, dass Leiten als Ausdruck der Gnade Gottes gedeutet wird. Dabei handelte es sich aus zeitgenössischer Sicht gewissermaßen um eine Vorleistung, die von dem Begünstigten eine angemessene Antwort in seinem Verhalten als Mensch und Leitender verlangte – ohne dass sich beides voneinander trennen ließe. Das hieß ganz konkret, selbst mit dem (gesprochenen) Wort umzugehen, also die Fähigkeit zur Predigt zu besitzen und auch die vermittelte Glaubensbotschaft im eigenen Handeln umzusetzen.

Priester und König leiteten gemeinsam, indem sie mahnten und predigten, die Menschen zu einem gottgemäßen Leben führten. Karl in seiner Funktion als „König und Regent“ tat dies durch dieses Kapitular, indem er seine Worte der Mahnung an andere Leitungsrollen weitergab. Das heißt aber auch, dass die Vorbildfunktion von König und Geistlichkeit prinzipiell die gleiche war, wobei Karl für sich eine herausragende Position beanspruchte. Mahnen beinhaltete mit Blick auf die *Admonitio generalis*, die Gebote Gottes, wie sie die Synoden und Kirchenväter gedeutet hatten, in das Leben des Frankenreiches zu implementieren: konkrete Anweisungen, Lebensregeln und Normen für die Amts- und Lebensführung der Geistlichkeit zu entwickeln.

In der Vorstellung dieses außergewöhnlichen Kapitulars deutet sich bereits Grundlegendes zum Verständnis von Kapitularien als „Genre“ an.⁴⁸ Sie waren, wie an ausgewählten Beispielen bzw. konkreten Kontexten gezeigt wird, ein wichtiges Instrument dieses Vermittlungsprozesses. Denn sie gehörten zum Regieren, wie es König, Geistlichkeit und andere Führungsrollen als *rectores* aufgrund ihrer pastoralen Verantwortung im Mahndiskurs praktizierten und konzipierten: Kapitularien transpor-

⁴⁷ *Admonitio generalis*, c. 80, 238.

⁴⁸ Kapitel 5.4.

tierten zentrale Bestandteile der Mahnung, insofern sie als Gefäße für die Gegenstände dieses Vermittlungsprozesses benutzt wurden. Zugleich waren sie Autoritäten, die die mit der pastoralen Führungsposition verbundene Macht repräsentierten und umsetzten – sei es in Gestalt eines Grundsatzprogrammes wie der *Admonitio generalis* oder mit Bezug auf ganz konkrete Entscheidungs- und Streitfälle, wie sie auf Synoden oder bei Beratungen am Hof besprochen wurden.

Die *Admonitio generalis* ist, wie schon in den einleitenden Sätzen formuliert worden ist, ein Bestandteil des Mahndiskurses, den die Regierung Karls auszeichnete und in dem Gelehrte und Berater als konstitutive Kommunikationspartner teilnahmen. Als ihr Verfasser im engeren Sinn gilt seit langem und zweifelsfrei Alkuin.⁴⁹ Unter den vielen Indizien, die in der Literatur dafür bisher angeführt worden sind, fällt vor allem der ethische Kern des Textes ins Gewicht. So werden innerhalb der *capitula* immer wieder Bezüge zur Bibel hergestellt, um jeweils die gebotenen Verhaltensregeln einzuordnen, was für Alkuin typisch ist.⁵⁰ Denn der Gelehrte formuliert in seinen Werken eine grundlegende und zugleich elementare Ethik nach dem Motto ‚Enthalte dich des Bösen und tue das Gute‘. Dabei dient die Ermahnung dazu, der *lex Domini* in der Welt zur Geltung zu verhelfen. Dieses Gesetz besteht vor allem aus der Gottes- und Nächstenliebe, die sich in den Tugenden verhaltensbezogen konkretisierte.⁵¹ Diese Indizien lassen sich vertiefen und präzisieren, wenn man die skizzierten Merkmale der *Admonitio generalis* mit Alkuins Leben und Werken, besonders den Briefen und spiegelartigen Werken, vergleicht.

5.2 Alkuin von York als Vermittler des karolingischen Regierungsmodells

Die Literatur über den gelehrten Angelsachsen und Freund Karls des Großen ist so umfangreich und gründlich⁵², dass sich an dieser Stelle eine eingehende Würdigung

⁴⁹ Scheibe 1958; Josef Fleckenstein, „*Admonitio generalis*“, Lexikon des Mittelalters 1 (1980), 156; Bullough 2004, 379–384; sowie R. Schieffer 2010, 19 f.; Mordek, Einleitung der *Admonitio generalis*, 47–62.

⁵⁰ Wilfried Hartmann, „Die karolingische Reform und die Bibel“, *Annuaire historiae conciliorum* 18 (1986), 58–74, 64, zit. von Buck 1997, 114, der die Bibel insofern als „Rechtsquelle“ der *Admonitio generalis* bewertet.

⁵¹ Buck 1997, 115, mit Bezug auf Friedrich-Carl Scheibe, *Karolingischer Humanismus. Studien zu Geist und Ausdrucksform des Imperium christianum*, Diss. Würzburg 1956, 52.

⁵² Zum Verhältnis von Alkuin und Karl: Wallach 1959; Louis Holtz, „Alcuin et la renaissance des arts libéraux“, in: Butzer, Kerner u. Oberschelp 1997, Bd. 1, 45–60; Edelstein 1965, 143–168; Fleckenstein 1993; ders. 1997; Bullough 1997; Albrecht Diem, „The emergence of monastic schools: The role of Alcuin“, in: Houwen u. Macdonald 1998, 27–44; Mayke de Jong, „From Scolastici to Sciolari: Alcuin and the Formation of an Intellectual Élite“, in: Houwen u. Macdonald 1998, 45–58; Bullough 2004a; ders. 2004b; Mary Garrison, „Alcuin’s World through his Letters and Verse (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought)“, Cambridge 2002; Ernst Tremp, Karl Schmuki u. Theres Flury (Hgg.), Karl

von Alkuins Wirken erübrigt. Diskutiert werden lediglich jene biographischen Daten und Bestandteile seines Werkes, die einschlägig erscheinen, um das Verständnis und den Einfluss des gregorianischen Leitungskonzepts auf die Regierung Karls zu klären.

Alkuins Lebensweg und Lebensgestaltung weisen einige Merkmale auf, die ihn als spezifische Variante einer pastoralen Führungsfigur ausweisen.⁵³ Er wurde um 735 in Northumbria geboren und gehörte wohl zur Verwandtschaft des Frankenmissionars Willibrord. In seiner frühen Kindheit wurde er an die Kathedralschule von York übergeben, wo er eine umfassende Bildung erhielt und seit 767 als Bibliothekar und Gelehrter tätig war. Alkuins persönliche, spirituelle und wissenschaftliche Bildung war also von Anfang an und nachhaltig durch das gelehrte und personelle Zentrum römischer Traditionen auf der Insel, die Kathedrale von York sowie die dort wirkenden Erzbischöfe und Gelehrten, bestimmt.

Fast die Hälfte seines Lebens verbrachte er dort, bevor er für längere Zeit ins Frankenreich ging – wohl auf Einladung Karls des Großen persönlich, der ihn in Pavia 781 kennen gelernt hatte und bekanntlich auch hochkarätige Gelehrte aus anderen Regionen Europas in seine nächste Umgebung zog. Wahrscheinlich hielt sich Alkuin etwa zwei Mal für je drei Jahre am Hof Karls auf, zwischen 786 und 790 und 793 und 796.⁵⁴ Demnach wäre er in einer Situation eingetroffen, als der König gerade eine schwierige Phase des Sachsenkrieges überstanden hatte, ein dritter Romzug vorbereitet wurde und Auseinandersetzungen mit den Herzögen von Benevent und Bayern drohten.⁵⁵ Alkuin gehörte spätestens seit der Mitte der 780er Jahre zu den engsten Vertrauten des Königs, er war darüber hinaus sein Lehrer und persönlicher Freund. Sein endgültiger Abschied aus der unmittelbaren Nähe des Herrschers war dadurch bedingt, dass Alkuin 796, gleichwohl lediglich Diakon, auf jeden Fall kein Priester oder Ordensmann, die Leitung der Abtei in Tours übernahm und dort bis zu seinem Tod 804 gebunden war. Ungefähr zur gleichen Zeit richtete sich der Hof erstmals auf Dauer an einem Ort ein, und zwar in Aachen.

der Große und seine Gelehrten. Zum 1200. Todesjahr Alkuins (+ 804) (Katalog zur Ausstellung in der Stiftsbibliothek St. Gallen; 22. Dezember 2003 – 14. November 2004), St. Gallen 2004; Steckel 2010, 152f. **53** Zum Folgenden sei verwiesen auf die guten, knappen Übersichten bei Bullough 2005, 136–140; R. Schieffer 2010, 24f.

54 So Bullough 1997, 578; ders. 2004b, 604f.; in der Regel wird davon ausgegangen, dass Alkuin seit 782, also nach der Begegnung mit Karl in Pavia 781, in der Nähe des Königs war; dafür gibt es aber praktisch aus der ersten Hälfte der 780er Jahre keine Zeugnisse für einen Aufenthalt im Frankenreich, sicher ist nur, dass Alkuin nach 786 an einer Synode in Northumbrien in Gegenwart der päpstlichen Legaten teilnahm und er erst im Anschluss daran im Frankenreich lebte. – Bullough, „Unsettled at Aachen: Alcuin between Frankfurt and Tours“, in: Cubitt 2003, 17–38; auch in: Bullough 2004a, 432–470, dort 336–340.

55 R. Schieffer 2010, 24. – In der Zeit zwischen diesen Aufenthalten im Frankenreich weilte Alkuin in seiner Heimat; allerdings erscheint unklar, ob er dabei wirklich als Gesandter Karls im Streit zwischen diesem und König Offa von Mercien vermitteln sollte; Bullough 1997, 580–582; ders. 2004a, 393–395, sowie Janet Nelson, „Britain, Ireland, and Europe, c. 750 – c. 900“, in: Stafford 2009, 231–247, 233–236.

Diese enge Beziehung zwischen Alkuin und Karl wird sicherlich zu Recht durch die persönliche Affinität zwischen beiden erklärt. Sie ging ganz wesentlich auf den Willen Karls zurück, sich zu bilden und dafür einen höchst qualifizierten Lehrer zu engagieren⁵⁶; dieser wiederum war willens, dem König sein Wissen und sein Können zur Verfügung zu stellen. Von der Intensität des Austauschs zeugen zahlreiche Briefe sowie gelehrte Werke von unterschiedlicher Konzeption, die Alkuin für den König verfasste. Über Karls unbestrittene fachwissenschaftliche Wertschätzung für Alkuin hinaus lässt sich an diesen Texten ablesen, wie sehr beider Verhältnis durch gregorianische Vorstellungen von Leitungsverantwortung geprägt war, die über das Lehrer-Schüler-Verhältnis hinaus in die Politik des Frankenreiches transportiert und installiert wurden. Dazu gehörte wohl auch, dass Alkuin, wie andere Gelehrte, die sich zeitweise in der Umgebung Karls aufhielten, diese wieder verließ und im Reich andere Aufgaben übernahm.⁵⁷

Alkuins Briefe erscheinen vordergründig als Bestandteile von bewusst gepflegten Kontakten des Angelsachsen in seine Heimat, z. B. mit Angehörigen der königlichen Familie oder persönlich bekannten Geistlichen und Mönchen dort – die Initiative zur Abfassung dieser Schreiben ging also von Alkuin aus. Hingegen wurde die Mehrzahl seiner Schriften angefordert, sie erfolgte also auf konkrete Anliegen oder Bitten. Die Vita des Klostergründers Willibrord erbat Abt Beornrad von Echternach und Sens von dem Angelsachsen⁵⁸, die Vita des Heiligen Richarius von Saint-Riquier ging auf einen Wunsch Karls des Großen sowie Angilberts, des Schwiegersohns des Königs und Laienabt des Klosters, zurück⁵⁹; Karls Töchter Gisela und Rotrud ersuchten ihn um einen Kommentar zum Johannesevangelium, eine nicht näher einzuordnende Gundrada für den eigenen Gebrauch ein Seelenbüchlein.⁶⁰ Der Traktat über die Trinität entstand auf Wunsch des Königs, der Laienspiegel *De virtutibus et vitiis* auf jenen des Grafen Wido.⁶¹ Als Alkuin am Ende seines Lebens als Abt in Tours lebte, erhielt er zunehmend exegetische Anfragen des Königs aus dem fernen Aachen. Seine Antworten fasste er formal als Briefe, inhaltlich und konzeptionell als Traktate ab.⁶² Alle diese Texte zeugen über die Tatsache hinaus, dass Alkuin offensichtlich als Mensch und Gelehrter geschätzt wurde, davon, dass seine Ratschläge gewünscht und gebraucht wurden, und zwar als Mahnungen. Denn alle diese Texte spiegeln auf eine spezifische Art die bekannte Mahnstruktur.⁶³

56 Einhard, *Vita Karoli*, c. 25, 30, und zwar besonders für Rhetorik, Dialektik und Astronomie; Fleckenstein 1993, 7 f.; R. Schieffer 2010, 18.

57 Kapitel 5.3.

58 Alkuin, *Vita Willibrordi, Praefatio*, 12; Alkuin, Briefe, Nr. 119; Berschin 1991, 113–139; Bullough 2004a, 224.

59 Berschin 1991, 139–146, 149–157; R. Schieffer 2010, 22f. mit Verweis auf Brief Nr. 306, 465 f.

60 Alkuin, Briefe, Nr. 309, 473–478.

61 Alkuin, *De virtutibus et vitiis*; Bullough, *Influence*, 20 f.; Floryszczak 2005, 354–359.

62 Garrison, *English*, S. 109. Zu den spirituell-erbaulichen Schriften Alkuins: David Ganz, „Le De laude dei d’Alcuin“, in: Depreux u. Judic 2005, 387–391.

63 Edelstein 1965, 42–45, 60–63.

Briefe

Zunächst sei der Blick auf die Briefe Alkuins gerichtet. Der Angelsachse muss Hunderte solcher Schreiben verfasst haben. Über dreihundert sind erhalten, die an unterschiedliche Adressaten in ganz Mittel- und Westeuropa sowie auf den britischen Inseln, an Könige, Große, Bischöfe, Mönche und Nonnen gerichtet sind. Einige Briefe betreffen konkrete Vorgänge oder Anlässe. Viele andere aber behandeln grundsätzliche Fragen, und zwar meist in Form von Mahnungen, die mehr oder minder deutlich als solche bezeichnet und entsprechend gestaltet sind.⁶⁴ Einige begründen eingangs, warum der Angelsachse das Schreiben verfasste.

So weist er in zwei Briefen an den König Aethelred von Northumbria 793 auf die gemeinsame angelsächsische Herkunft sowie den gemeinsam Glauben hin. Diese wechselseitigen Bindungen, *amicitiae*, verpflichten Alkuin zufolge zum „Sprechen“, und für ihn heißt das ganz offensichtlich konkret, mit dem Brief beim König zu intervenieren und ihn zu beraten, zu mahnen und zu korrigieren.⁶⁵ Um die Notwendigkeit zu diesem Schritt zu verdeutlichen, stellt er die rhetorische Frage: „Was ist denn Zuneigung gegenüber dem Freund wert, wenn sie diesem Nützliches verschweigt?“⁶⁶ Ganz analog vermittelt Gregor der Große in der *Regula Pastoralis* seinen Lesern, dass es zu den Aufgaben von Leitungspersonlichkeiten gehört, Position zu beziehen und damit den Untergebenen den richtigen Weg zu weisen.⁶⁷

In dem nur kurze Zeit später folgenden zweiten Brief an König Aethelred von Northumbrien und seine Großen wird Alkuin noch deutlicher. Die Gottesliebe verpflichte ihn zur Mahnung, und zwar mit diesem Brief. Denn diese Liebe sei die Grundlage für alle zwischenmenschlichen Bindungen und bilde zugleich die Vor-

64 Alkuin, Briefe, z.B. Nr. 18, 51: *Non solum vos, viri clarissimi et filii clarissimi, his meis ammoneo literulis. Sed et omnes dilectae gentis principes et diversarum dignitatum nomina, seu ecclesiasticae pietatis ordines seu saecularis potentiae sublimitates, communi caritatis intuitu, quasi alumnus vestrae dilectionis devotus, deprecor Dei diligentissime oboedire praeceptis, praedicatoribus salutis vestrae subditos esse. Illorum est, id est sacerdotum, verba Dei non tacere. Vestrum est, o principes, humiliter oboedire, diligenter implere. Regis est omnes iniquitates ...* Zu den Briefen Alkuins: Edelstein 1965; Anton 1968, 88 ff.; dort 88 f., Anm. 63, eine Liste der Briefe, die explizit als „Mahnungen“ bezeichnet sind. Bullough 1998, 23–25; ders. 2004a, 35–110; Steckel 2010, 153–161.

65 Alkuin, Briefe, Nr. 16, 42: *idcirco sepius vos, karissimi commilitones, vel presens, si Deus annuerit, verbis vel absens spiritu inspirante divino scriptis ammonere non cesso, et que ad sospitatem patriae terrene atque ad beatitudinem perpetuae pertinere noscuntur sepius iterando, quasi civibus eiusdem patriae, auribus ingerere vestris; ut multoties audita mentibus inolescant ad salutem. Quae est enim karitas in amicum, si utilia tacet amico? Cui debet homo fidem, si non patrie? Cui prosperitatem, si non civibus? Duplici enim germanitate concives sumus: unius civitatis in Christo, id est matris ecclesiae filii, et unius patriae indigene.* – Edelstein 1965, 45–48; Bullough 2004a, 110–117, 110 f. Anm. 275: Hinweise auf die Arbeiten von Adele Fiske, „Alcuin and mystical friendship“, *Studi Medievali* ser. 3, 2 (1961), 551–575, sowie Brian Patrick McGuire, *Friendship and community: the monastic experience 350–1250*, Kalamazoo 1988, 117–127; zuletzt Steckel 2010 sowie zu Freundschaft allgem.: Epp 1999, bes. 50–59.

66 Alkuin, Briefe, Nr. 16, 41: *Quae est enim karitas in amicum, si utilia tacet amico?*

67 Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, II c. 4; Kapitel 2.2.

aussetzung, um zu Gott zu finden. Jeder sei dazu verpflichtet, auf Gott zu hören und zugleich Verantwortung für andere zu übernehmen, denen er verbunden war.⁶⁸

Innerhalb des Mahndiskurses erfüllen geschriebene Worte die Aufgabe von Bedeutungsträgern, indem sie die Mahnung oder den Ratschlag oder einfach das Gespräch, das eigentlich ein persönliches ist, übermitteln. Alkuin sah sich zu diesen evidenten, wenn auch basalen Erläuterungen im Falle eines Briefes an Erzbischof Arn von Salzburg genötigt. Und es war ihm offensichtlich ein wenig peinlich, seinen guten, frommen und gelehrten Freund so eindringlich zu ermahnen.⁶⁹ Geschriebene Worte in Form von Briefen überbrückten also die räumliche Distanz zwischen den Menschen, die zueinander in irgendeiner engen Beziehung standen. Dabei sollten sie die besondere Qualität des gesprochenen Wortes ersetzen, nämlich über die Bedeutung hinaus Emotionalität und damit eine zusätzlich Verbindung herzustellen.⁷⁰ Persönliche Beziehungen lassen sich also auch in diesem Kontext als die soziale Grundlage ausmachen, auf der Mahnungen funktionierten, indem sie präsent blieben und wirksam wurden.

In ähnlicher Weise äußert sich Alkuin in einem Brief an Erzbischof Eanbald II. von York, einen ehemaligen Schüler, als er ihm zu seiner neuen Würde gratuliert und dies als Anlass für eine ausführliche Mahnung nimmt. Alkuin schließt mit der eindringlichen Bitte, der Empfänger solle diesen Brief immer mit sich führen, damit er zu ihm sprechen könne.⁷¹ In einem anderen Schreiben mahnt er den Adressaten sogar aus-

68 Alkuin, Briefe, Nr. 18, 49: *Suavitas sancti amoris saepius me cogit de antiqua ammonere amicitia, de animarum vestrarum salute et de fidei veritate et de pacis concordia, quam habere debetis inter vos. Quia amicitia, quae deseri potest, numquam vera fuit. Amicus fidelis diu quaeritur, vix invenitur, difficile servatur. Vos quaerens inveni amicos, servabo amicos nec dimittam, quos amare coepi. Et si lingua taceat vestra de me, litterae tamen meae non taceant de vobis. Sed semper ammoneo devotionis studio, quorum semper desidero prosperitatis salutem;* Edelstein 1965, 39–45.

69 Alkuin, Briefe, Nr. 113, 166: *Ac ideo – dum plurimos te, beatissime pater, sanctorum doctorum scio libros habere legere et firma tenere memoria, et maxime in divinis litteris studiosum esse agnosco – supervacuum esse videtur meae litterulis inperitiae tuae sapientiae aures occupare. Nisi caritatis tantum causa meam praesumptionem ante oculos auctoritatis vestrae iuste, ut puto, excusare poterit; ne dilectio, quae intus ardet in corde, muta foris videatur in verbis. Ad hoc enim verba videntur hominibus data, ut arcana cordis fraternis auribus infundere valeant. Ad hoc epistolae scribuntur, ut, quo verborum sonus pervenire non poterit, litterarum officiali currant; quatenus mutuae caritatis in apicibus signa fraternis obtutibus demonstrantur; ut fiat animorum in caritate praesentia, ubi est corporum propter longinquitatem locorum absentia.* Steckel 2010, 170 ff. – Zu Arn von Salzburg und insbesondere seiner Freundschaft zu Alkuin: Niederkorn-Bruck u. Scharer 2004, darin bes. die Beiträge von Max Diesenberger und Herwig Wolfram (81–106) sowie von Mary Garrison (107–127); Bullough 2004a: Einzelbelege über den General Index, 523.

70 Edelstein 1965, 30–36; Epp 1999, 62–64; Steckel 2010.

71 Alkuin, Briefe, Nr. 114, 170: *Haec, rogo, cartula melius scribatur, et tecum pergat, tecum maneat, et sepius vice linguae paternae tecum loquatur ...* – Zum Lehrer-Schüler-Verhältnis: Edelstein 1965, 121–128.

drücklich, dieser solle den Brief stets bei sich haben sowie gute Ratgeber heranziehen.⁷²

Viele mahnende Briefe schrieb Alkuin aus bestimmten Anlässen, und unter diesen nimmt ein sehr bekannter eine herausragende Bedeutung ein, der Überfall der Normannen auf das Kloster Lindisfarne 793. Für viele Zeitgenossen und vor allem für Alkuin war er beispiellos, und sie deuteten ihn daher als ein eindringliches Zeichen für den Zorn Gottes über die Sündhaftigkeit der Menschen.⁷³ Alkuin formulierte dies direkt: „Fürchtet die Geißel, die über die Kirche des Heiligen Cuthbert gekommen ist ...“.⁷⁴ Und als solche Zeichen beinhalteten sie zugleich die Aufforderung an jeden, ein gottgemäßes Leben zu führen. So mahnte der Gelehrte seinen Landsmann, den Erzbischof von Canterbury, zur eindringlichen Predigt gegenüber Königen und Volk.⁷⁵ Dabei formulierte er unumwunden seine Befürchtung, dass die Überfälle der Heiden auf die britischen Inseln von Gott gesandte Zeichen für seinen Zorn über die Sünden der Menschen seien und er sie damit zur Umkehr mahne.⁷⁶

Als Indizien für den Zorn Gottes deutete Alkuin aber auch die Lebensweise der Fürsten, die in Luxus und Überfluss schwelgten und damit das Volk in Armut stürzten, sowie den schwindenden Einfluss des Königtums, was schlechten Ratgebern sowie regellosen Mönchen Macht und Einflussnahme ermöglichte.⁷⁷ Indem dazu eine Geschichte aus dem Alten Testament mit einem Zitat des Propheten Amos gestellt wird, gestaltete Alkuin auf diese Weise einen Beleg für die Berechtigung seiner Mahnung. Praktisch im nächsten Atemzug fordert er diese ausdrücklich ein, nämlich Tugenden an die Stelle der Sünde zu setzen, allen voran *caritas* und *misericordia*. Deutlich wird hier ein Moment, das den politischen Mahndiskurs der gesamten Karolingerzeit charakterisiert: die Platzierung von Tugenden als konstitutiver Bestandteil des Mahndiskurses: „Wo ist brüderliche Liebe? Wo Mitleid, das wir, wie es gemahnt wird, gegenüber den Armen haben sollen?“⁷⁸

72 Alkuin, Briefe, Nr. 115, 170 f., mit Bezug auf Nr. 114, 166–170.

73 Zettel 1977; Fried 2001, 28 f.; Coupland 1991; ders. 1995; Blattmann 1996.

74 Alkuin, Briefe, Nr. 18, 52; auch Nr. 16, 43: *Signa enim huius miserie precesserunt, alia per res inconsuetas, alia per mores insolitos*. – Zu Alkuins Auseinandersetzung mit dem Überfall auf Lindisfarne in seinen Briefen: Bullough 2004a, 410–418.

75 Alkuin, Briefe, Nr. 130, 193: *Et hortamur vos, ut omni instantia verbum Dei praedices regibus principibus populo et omni personae, iunioribus et senioribus, et in omni aetate, ut Deus omnipotens misericordia custodiat nobis patriam, quam parentibus mei gratis perdonavit*. Padberg 2003b, 351 f.

76 Alkuin, Briefe, Nr. 130, 193: *Timeo paganos propter peccata nostra, qui antecedentibus non temptaverunt temporibus mare nostrum navigare et maritima patrie nostre devastare. Castigatio quaedam est vel ammonitio, ut timeamus Deum illiusque melius inhaereamus praeceptis*.

77 Alkuin, Briefe, Nr. 18: *Haec superfluitas principum paupertas est populi*; Nr. 130, 193: *Sed et illud non minime pavendum est, quod pene ubique in regionibus patrie nostre regale genus recessit, in quo fuit benedictio regni et exaltatione pervictoris et timor hostibus nostris*.

78 Alkuin, Briefe, Nr. 16, 44: *Ubi est fraterna karitas? Ubi misericordia, quam in miseros habere ammonetur?*

Alkuin begegnete einem Problem, das sich grundsätzlich für diesen Umgang mit der politischen Wirklichkeit stellte: Wem galt Gottes Zorn denn konkret, wenn er zuließ, dass ein Kloster dessen Opfer wurde, noch dazu jenes des Heiligen Cuthbert, den die angelsächsischen Gelehrten des 8. Jahrhunderts geradezu als Modell für einen monastischen Hirten dargestellt hatten. Ausdrücklich musste er sich also gegen die nächstliegende Deutung wenden, dass damit diejenigen gemeint seien, die dort lebten. Vielmehr hätten wenige für viele die Strafe erlitten, damit diese die Chance zur Besserung erhielten.⁷⁹ Dieser Deutung schließt Alkuin die Aufforderung an den König und die Großen an, ihren Beitrag zu leisten, insbesondere ständig zu beten, für Gerechtigkeit zu sorgen und barmherzig zu sein, also Tugenden (*mores*) zu praktizieren.⁸⁰ Der König und seine Großen erscheinen hier als weltliche *milites Christi*, die für den Glauben streiten, indem sie beten. Auch in diesem Zusammenhang dient ein Beispiel aus dem Alten Testamentes als Beleg für die Stichhaltigkeit der Argumentation und damit für die Gewichtigkeit der Mahnung.⁸¹

Könige als Inhaber von Leitungsrollen (*rectores*) trugen demnach für Alkuin eine doppelte Verantwortung, sowohl gegenüber Gott als auch den Menschen. Wenn sie ihre Führungsaufgaben wahrnahmen, sollten sie durch Tugenden geleitet werden. Diese Rolle ist eine universale und entspricht der Hirtenmetapher, wie sie von Gregor dem Großen formuliert und bei den Angelsachsen bis zu Alkuin bewahrt und gelernt wie gelehrt wurde. Dem entspricht auch, dass Alkuin die Übertragung von Spitzenfunktionen als eine Gnade Gottes kennzeichnet, die eine Gegengabe erfordere. Auf Erden bringe eine herausgehobene Stellung Gefahren mit sich, denen ihre Inhaber vor allem durch gute Werke begegnen müssten.⁸² Damit diese wiederum gelängen, seien Tugenden vonnöten. Diese Argumentationskette entspricht ganz der Tradition, die Gregor der Große begründet hatte. Die guten wie schlechten Taten mit den dazugehörigen Tugenden listet Alkuin dann auf.⁸³

⁷⁹ Ebd.: *Utinam et illorum correptio aliorum sit emendatio.*

⁸⁰ Ebd.: *Defendite patriam precibus assiduis ad Deum, iustitiae et misericordiae operibus ad homines.*

⁸¹ Alkuin bezieht sich hier auf König Ezechias gemäß Jes 37,36 und 38,5 (ebd.): *Mores enim honestos habete Deo placabiles et hominibus laudabiles. Estote rectores populi, non raptores; pastores, non praedatores.*

⁸² Alkuin, Briefe, Nr. 18, 50: *Si forte quaeritis, quomodo quis ascendat in caelum, vel quis quomodo cadat in infernum; per mala igitur opera ruit homo ad infima, per bona vero opera ascendit ad superna.*

⁸³ Der königliche Tugendkatalog enthält die Schwerpunkte *pietas* und *iustitia*, s. Nr. 18, 51: *Regis est omnes iniquitates pietatis suae potentia obprimere; iustum esse in iudiciis, pronum in misericordia – secundum quod ille miseretur subiectis, miserebitur ei Deus – sobrium in moribus, veridicum in verbis, largum in donis, providum in consiliis; consiliarios habere prudentes, Deum timentes, honesties moribus ornatos* – Eine Systematik der Begrifflichkeit Alkuins bietet Jean Chelini, *Le Vocabulaire politique et social dans la correspondance d'Alcuin* (Publications des Annales de la Faculté des Lettres Aix-en-Provence. Travaux et mémoires 12), Aix-en-Provence 1959, 37–58.

Besonders die Könige bedurften Alkuin zufolge einer ständigen Korrektur durch die Mahnung der Priester, die für sie Rechenschaft abzulegen hatten.⁸⁴ In diesem Kontext differenziert Alkuin also die beiden *rector*-Funktionen in ihrer Komplementarität und erklärt im Anschluss, dass jeder vor dem Gericht Gottes stehen und dort nach seinen Taten beurteilt werde, ob er wolle oder nicht, ob sie gut seien oder nicht.⁸⁵ Dabei übergeht er stillschweigend, dass er selbst gar keinen priesterlichen Rang besaß. Vielmehr beschreibt er wiederum die komplementären Aufgaben beider Gruppen und weist den Priestern – ganz im Geist der *Regula Pastoralis* – die Verpflichtung zu, über die Gebote Gottes nicht zu schweigen. Denen müssten die Fürsten gehorchen.⁸⁶

Dem zweiten Schreiben Alkuins an Aethelred wurden von der Forschung bereits die wesentlichen Merkmale eines Fürstenspiegels attestiert.⁸⁷ Dazu zählen insbesondere die methodische Kontrastierung von guten Werken und Lastern sowie die Betonung von *pietas* und *iustitia*; sie werden von Alkuin aus christlicher Perspektive als Verzicht auf die Vergeltung von bösen Taten interpretiert. Zugleich präsentiert er das königliche Vorgehen gegen Ungerechtigkeit als Konsequenz der *pietas*. Dabei stellt er eindeutig eine Verbindung zwischen Herrscherverhalten einerseits und dem Wohlergehen des Volkes andererseits her, und beides verhiess gerade dem König himmlischen Lohn. Dem Stil späterer karolingerzeitlicher Fürstenspiegel entspricht auch die Darstellung der Aufgaben anderer Führungsgruppen, darüber hinaus der breite Raum, der den guten Ratgebern eingeräumt wird.⁸⁸

Während sich der Rückgriff auf das Führungsmodell Gregors des Großen aus der Gesamtkonzeption des Briefes erschließt und nicht durch unmittelbare Textübernahmen erkennbar ist, wird die Berufung auf andere Autoritäten durch wörtliche Übereinstimmungen deutlich. So hat Alkuin offensichtlich die anonyme, vielfach unter dem Namen Cyprians verbreitete Schrift *De duodecim abusivis saeculi* benutzt. Außerdem kannte er die Etymologien Isidors von Sevilla, wie die berühmte Ableitung von *rex* aus *regere* zeigt.⁸⁹ Doch geht es Alkuin, ganz der Leitlinie Gregors verpflichtet,

84 Alkuin, Briefe, Nr. 16, 44: *Oboedite sacerdotibus Dei. Illi enim habent rationem reddere Deo, quomodo vos amoneant; et vos, quomodo oboediatis illis. Sit una pax et karitas inter vos. Illi intercessores pro vobis, vos defensores pro illis.*

85 Ebd.

86 Alkuin, Briefe, Nr. 18, 51.

87 Anton 1968, 90f., dort auch die Hinweise auf die ältere Literatur.

88 Alkuin, Briefe, Nr. 18, 50: *Bona vero sunt opera ...: caritas Dei, honor illius et timor, vigiliae et orationes ad Deum, dilectio hominum et misericordia in homines et remissio peccantibus in nos, iustitia in iudiciis, veritas in verbis, patientia in adversitatibus, nemini reddere malum pro malo, elemosyna in pauperes, benignitas in omnes homines, pietas ad amicos, fides recta in Deum, spes firma in illius bonitatem, modestia in vestimentis et in omni usu saeculi temperantia, continentia in cibo et potu, in mente humilitas, in moribus honestas, in omni vita aequitas ...*

89 Alkuin, Briefe, Nr. 18, 51: *Legimus quoque, quod regis bonitas totius est gentis prosperitas, victoria exercitus, aeris temperies, terrae habundantia, filiorum benedictio, sanitas plebis. Magnum est totam regere gentem. A regendo vero rex dicitur; et qui bene regit subiectum sibi populum, bonam habet a Deo retributionem: regnum scilicet caeleste. Valde feliciter regnat in terra, qui de tereno regno merebitur caeleste. – Kapitel 5.3, Abschnitt „Herrscherethik“.*

nicht allein um den König. Er diskutiert verschiedene Führungsrollen parallel, um zu verdeutlichen, dass die ihrem Handeln zugrunde zu legende Moral eine einheitliche oder, theologisch betrachtet, eine einzige sei. Dies spricht der Angelsachse auch direkt an: „In ähnlicher Weise leiten Fürsten und Richter das Volk mit Gerechtigkeit und Frömmigkeit. Für die Witwen, Waisen und Elenden sind sie wie Väter. Denn die Gerechtigkeit der Fürsten gegenüber dem Volk bedeutet für sie Erhöhung. Für die Kirchen Christi sollen sie Verteidiger und Beschützer sein.“⁹⁰ Ganz ähnlich äußert er sich in dem Traktat *De virtutibus et vitiis*, den er auf Bitte des Grafen Wido verfasst und speziell auf die Bedürfnisse der waffentragenden Laien zugeschnitten hat. Auch hier betont er abschließend, dass jeder in gleicher Weise zu guten Taten fähig sei und insofern erlöst werden könne.⁹¹

Mahnungsbedürftig waren traditionsgemäß ebenso die Geistlichen, insbesondere die Bischöfe, und daher richtete der Diakon Alkuin an sie eine Reihe von Briefen. Exemplarisch sei jener an Erzbischof Aethelhard von Canterbury aus dem Jahr 793 vorgestellt.⁹² Er zeigt eine charakteristische Kombination von Elementen des Mahndiskurses: Der Brief gilt einem Bischof, also einer pastoralen Führungsfigur; dieser bedurfte gerade in herausragenden oder kritischen Situationen seiner Amtsführung der Mahnung, z. B. wenn er sein Amt übernahm oder wenn Krisen auf Gottes Botschaften hinzuweisen schienen. Beides trifft im Fall dieses Briefes zu. Kurz zuvor war Aethelhard, der bisher die Abtei Louth geleitet hatte, zum Erzbischof erhoben und Kloster Lindisfarne war verwüstet worden.⁹³ Mit Bezug auf dieses einschneidende Ereignis war dieser Brief nicht der einzige, den Alkuin schrieb. Er bildet zusammen mit den oben diskutierten Schreiben an den König und seine hochadligen Gefolgsleute sowie weiteren Briefen an den Abt Hugbald von Lindisfarne eine ganze Gruppe. Sie zeugen davon, dass Alkuin sie als Instrumente nutzte, um der Herausforderung, die er in dieser Krise vermutete, zu begegnen und aus ihr die richtigen Konsequenzen zu ziehen.⁹⁴

Der Brief an Aethelhard von Canterbury bietet die einschlägigen Bestandteile des gregorianischen Führungsmodells. Alkuin steckt darin die Pflichten des neuen Hirten ab und zeigt ihm, worin seine Verantwortung besteht: „Du hast den Hirtenstab und den Stock brüderlicher Unterstützung erhalten: jenen zum Leiten, diesen zum Trösten,

90 Alkuin, Briefe, Nr. 18, 51 f.: *Similiter principes et iudices populi in iustitia et pietate populo praesint. Viduis, pupillis et miseris sint quasi patres; quia aequitas principum populi est exaltatio. Ecclesiarum Christi sint defensores et tutores.*

91 Siehe unten den gleichlautenden Abschnitt in diesem Kapitel.

92 Alkuin, Briefe, Nr. 17, 45–49.

93 Barbara Yorke, *Kings and kingdoms of Early Anglo-Saxon England*, London 2002; David W. Rollason, *Northumbria, 500–1100. Creation and destruction of a kingdom*, Cambridge 2003; Harald Kleinschmidt, *Die Angelsachsen*, München 2011, 18.

94 Bullough 2004a, 410–415.

damit die Würdigen deine Hilfe erhalten und die Nichtswürdigen Besserung.“⁹⁵ Hier greift Alkuin ausdrücklich die paradigmatisch von Gregor vorgegebene Verbindung von Hirtenamt und Regieren auf, die pädagogisch mit Korrekturen einerseits und Bestärkung andererseits umgesetzt werden sollten. Dieses *regimen animarum* greift Alkuin an einer anderen Stelle des Briefes in Paraphrase auf, wenn er den Hirten Aethelhard daran erinnert, dass seine Aufgabe den höchsten Lohn verspricht.⁹⁶

Auch die weiteren Bestandteile des gregorianischen Führungsmodells sind einschlägig: So erinnert Alkuin den Erzbischof daran, dass er insofern dem Vorbild Christi folgen müsse, als er für andere aktiv eintreten, für sie handeln und sprechen und nicht schweigen dürfe. Dabei solle er je nach Zielgruppe und der Maßgabe seiner Verantwortung als Hirte differenziert vorgehen.⁹⁷ Worte und Taten müssten dabei übereinstimmen und gleichwertig sein, um als Erziehungsinstrumente wirken zu können.⁹⁸ Persönlich solle der Erzbischof stets die Heiligen Schriften lesen sowie beten, um gegenüber Gott für die Menschen als Vermittler eintreten und damit deren Bilanz vor dem himmlischen Gericht aufbessern zu können. Alkuin schließt hier argumentativ den Kreis, den er innerhalb des Briefes als einen in seiner Kürze gestochen scharfen Spiegel des Bischofsamtes schlägt, indem er die Bedeutung des Wortes Bischof etymologisch als *superspeculator* herleitet und diesem die Führung der Herde Christi zuweist: In dieser Funktion kontrolliert und misst der Bischof die Taten seiner Untergebenen an den Geboten Gottes und entwickelt Korrekturen und Ratschläge, um sie zu bessern oder sie in ihren guten Werken zu bestärken.⁹⁹

Das bischöfliche Amt zeichnet sich gegenüber den anderen Hirtenämtern dadurch aus, dass die Bischöfe den Aposteln folgen.¹⁰⁰ Ausdrücklich grenzt Alkuin dabei zwei Arten voneinander als weltliches und geistliches Schwert ab: Die weltlichen Herren müssten die Priester schützen, weil diese für sie bei Gott intervenieren könnten. Alle Menschen bildeten eine einzige Herde, die von dem eigentlichen, höchsten Hirten, nämlich Jesus Christus, geführt werde. Diese Gegenüberstellung sucht, was die begriffliche Trennschärfe angeht, bis zur berühmten Formel, die Papst Gelasius in seiner Ermahnung des Kaisers Theodosius gefunden hatte, ihresgleichen:

95 Alkuin, Briefe, Nr. 17, 45: *Virgam accepisti pastoralem et baculum consolationis fraternae; illam ad regendum, istum ad consolandum; ut merentes consolationem habeant in te et contumaces correctionem sentiant per te.*

96 Alkuin, Briefe, Nr. 17, 47: *Requiret enim a vobis animas Deus, quas ad regendum accepistis. Ex subiectorum salute vestra multiplicetur remuneratio.*

97 Alkuin, Briefe, Nr. 17, 46: *Esto miseris consolator, pauperibus pater; omnibus affabilis, donec intellegas, quid cuique respondeas.*

98 Ebd.: *ut non solum verbis, sed exemplis erudias tecum viventes vel ad te venientes.*

99 Ebd.: *Memor esto, quod sacerdos angelus domini Dei est excelsi et lex sancta ex ore eius requirenda est, iuxta quod in Malachia propheta legimus. Speculator quoque est in excelsissimo positus loco: unde et episcopus dicitur, quasi superspeculator, qui omni exercitui Christi prudenti consilio praevidere debet, quid cavendum sit quidve agendum.*

100 Alkuin, Briefe, Nr. 17, 47.

Unterschiedlich sind die weltliche und die geistliche Macht. Jene trägt das Schwert des Todes in der Hand, diese die Tür des Lebens auf der Zunge. Über diese wird gesagt: 'Fürchtet sie nicht'; über jene sagt man: 'Weil sie den Körper töten, können sie aber doch nicht die Seele töten'. Über die Geistlichen wird auch gesagt: 'Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen'. 'Wenn Gott für uns ist, wie der Apostel sagt, wer ist gegen uns?' Wenn Christus mitten unter ihnen ist, wer kann jenen schaden? Deshalb müsst ihr Priester Zuversicht bei der Verkündigung haben, die übrigen aber die Demut zu hören und den Gehorsam zu tun, was ihr befiehlt. Jene weltlichen Herren sollen eure Verteidiger sein, ihr aber deren Mittler, damit es eine Herde unter dem einen Gott, Christus den Hirten, gebe und damit unsere Heimat durch ihn für uns und unsere Nachkommen zu ewigem Segen erhalten werde. Mögen wir auf dieser Grundlage dorthin gelangen, wo kein Ende ist und glückseliger Friede auf ewig.¹⁰¹

Das hier von Alkuin verwendete Begriffspaar *saecularis* – *spiritualis* ist seine eigene Schöpfung.¹⁰² Weil es in der geistigen Tradition der römischen Kirche steht, beschreibt es weniger einen Gegensatz denn eine Komplementarität¹⁰³, was im Übrigen auch für die gelasianische Formulierung gilt. Diese Tradition resultiert aus der Kernaufgabe der christlichen Glaubenspraxis, der Mission, der wiederum innerhalb der päpstlichen Amtspraxis vor allem von Gregor I. ein hoher Stellenwert eingeräumt wurde. Er wiederum hatte die fränkischen und angelsächsischen Könige als Partner einzubinden versucht, wie am Beispiel der Angelsachsen gezeigt wurde.

Auch Karls des Großen Rolle als christlicher König und Kaiser lässt sich hier politisch einordnen, wie dies in neueren Arbeiten bereits mehrfach geschehen ist.¹⁰⁴ Demnach habe Alkuin eine eigene, auf das Kaisertum Karls des Großen zugeschnittene Theologie entwickelt, die auf der Missionstheologie seiner angelsächsischen Heimat, wie sie durch Gregor den Großen begründet worden war, sowie den Erfahrungen mit der Missionspraxis seiner Zeit fußte. Zu diesen Erfahrungen zählten Aufstände, wie sie etwa die Friesen und Sachsen 792/93 gegen die Religion und die Herrschaft der Franken führten. Jene war für die Menschen vielerorts einerseits durch ungebildete oder didaktisch ungeschulte Geistliche und andererseits durch Franken, die als Galtherrscher auftraten, eine spürbare Belastung.

101 Alkuin, Briefe, Nr. 17, 48: *Divisa est potestas saecularis et potestas spiritalis; illa portat gladium mortis in manu, haec clavem vitae in lingua. His dicitur: 'Ne timueritis eos'; de illis dicitur: 'Quia corpus occidunt, animam autem occidere non possunt'. De spiritalibus quoque dicitur: 'Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum'. 'Si Deus pro nobis, ait apostolus, quis contra nos?' Si Christus in medio suorum, quis illis nocere poterit? Idcirco vos sacerdotes fiduciam habere debetis praedicandi; ceteri vero humilitatem audiendi et oboedientiam faciendi que iubetis. Illi sint, id est saeculares, defensores vestri, vos intercessores illorum; ut sit unus grex sub uno deo Christo pastore, et fiat haec patria ab illo nobis nostrisque nepotibus conservata in benedictione sempiterna; ut ex hac mereamur ad illam pervenire, quae finem non habet et est perpetua pace beatissima.*

102 Hürten 1963, 29, sowie Kloft 1994, 341 f.

103 Hürten 1963, 36.

104 Padberg 2003b, 353–355; Alberi 1998, sowie Eric Shuler, „The Saxons within Carolingian Christendom: post-conquest identity in the translations of Vitus, Pusinna and Liborius“, *Journal of Medieval History* 36 (2010), 39–54.

Diese Zustände widersprachen zutiefst den Positionen Alkuins. Denn jede Form von Gewalt verhinderte seiner Auffassung nach die Verankerung des Glaubens im Innersten der Menschen – und insofern liefert auch Alkuin mit seiner Theologie einen starken Indikator für Foucaults Beschreibung von pastoraler Macht. Demgegenüber hob er immer wieder die Bedeutung der Predigt hervor und forderte diese als zentrale Aufgabe der Kleriker ein. Der Sieg Karls über die Awaren wenige Jahre später (795/96) ließ in Alkuin vielleicht die Befürchtung entstehen, dass den König dieser Erfolg dazu verleiten könnte, seine Herrschaft weniger nach den Geboten Gottes denn nach den eigenen Vorstellungen von Dominanz zu gestalten. In diesen Zusammenhang gehören etwa Klagen darüber, wie die Geistlichkeit mit Erlaubnis des Königs mit den Unterworfenen umging: Sie traten zu unnachgiebig und hart auf, bestanden etwa auf dem Zehnten. Die Geistlichkeit als Helfer des Königs benahm sich aus seiner Sicht nicht wie Hirten, sondern wie Räuber. Insofern stimmten für Alkuin Anspruch und Wirklichkeit nicht überein.¹⁰⁵

Dem setzt der Gelehrte, so die neueren Forschungsmeinungen, eigene theologische Positionen gegenüber, die mit dem Epitheton eines Imperium Christianum versehen werden; diese lassen sich vor allem aus seinen Briefen sowie der *Vita Willibrordi* erschließen. Als Vorlage diente ihm dabei ganz konkret Bedas *Historia ecclesiastica*, die auch von Willibald benutzt wurde, um die *Vita Bonifatii* zu gestalten. Beide, sowohl Beda als auch Willibald, beeinflussten wiederum Alkuin.¹⁰⁶ Zusammengefasst bedeutet das Imperium-Konzept, dass jeder einzelne Christ aufgrund seiner Taufe ein Mitglied des mystischen Corpus Christi werde und dieser Umstand ihn verpflichte, den Glauben weiterzutragen. Insofern kämpfe er als *miles Christi* gegen die Götzen und beuge damit für andere und nicht zuletzt für sich selbst der Gefahr vor, vor dem jüngsten Gericht verurteilt zu werden. Auf Erden werde das Imperium Christianum in einem Reich Realität, das die Völker im Glauben vereine, und dieses sei das Reich Karls.¹⁰⁷ Die zeitgenössische Mediävistik sieht dessen programmatische Gestalt in der *Admonitio generalis*. Diese gilt zugleich als eine kulturelle Grundlage für die so genannte Karolingische Reform.¹⁰⁸ Das Konzept für ein solches Imperium war aus der politischen Notwendigkeit entstanden, so wird weiter argumentiert, das auf Eroberung und Gewalt beruhende Reich auf eine friedliche und damit dauerhafte Basis zu stellen. Damit stellte sich zugleich die Aufgabe, den König als Spitze dieses Imperiums zu erziehen.¹⁰⁹

Diese Theorie beschreibt ganz offensichtlich aus der Perspektive der Missionsgeschichte der frühmittelalterlichen *regna* und insbesondere des Frankenreiches, welche Rolle dem König bei der Mission zukam. Er sollte mehr als nur ein bewaffneter

105 Alberi 1998, 9–11.

106 Wood 2001, 79–99; Alberi 1998, 4–9; Fanning 1991.

107 Alberi 1998, 11–16; aufgegriffen von Padberg 2003b, 353–358. – Zur Bedeutung der Corpus-Christi-Metapher, bes. unter Ludwigs dem Frommen: Guillot 1990 sowie Kapitel 6.1.

108 Siehe die einleitenden Bemerkungen zu Kapitel 5.

109 Alberi 1998, 16 f.; Fleckenstein 1997, 34 ff.

Beschützer der Geistlichkeit sein und selbst predigen, also das Wort Gottes verbreiten. Karl als Herr über das hegemoniale Frankenreich kam dabei eine besondere Verantwortung zu, gingen seine Eroberungszüge und die damit verbundene Ausdehnung seiner Macht mit dem Anspruch einher, von Gottes Gnaden zu herrschen. Insbesondere der Blick auf die Kritik Alkuins an der Geistlichkeit und ihrer zum Teil unzureichenden Qualität offenbarte dabei auch, dass Missionspolitik innerhalb der fränkischen Führung keiner unumstrittenen und einheitlichen Strategie folgte. Vielmehr bedurfte es noch im Vorfeld bei den Verantwortlichen in Geistlichkeit und Hochadel bis zur karolingischen Familie ganz grundlegender Überzeugungsarbeit, dass in ihren Herrschaftsbereichen überhaupt Handlungs- und Reformbedarf bestand. Der missionarische Aspekt des fränkischen Königtums, der in den vorgestellten Arbeiten eine weitere Erklärung für die Ausnahmestellung Karls als Herrscher liefert, ist ein wesentlicher Bestandteil des pastoralen Mahndiskurses, ohne dass dieser selbst im Blick dieser Forschungen liegt.

Damit leistete Alkuin einen wichtigen Beitrag innerhalb der zeitgenössischen Diskussion über die richtige Missionsstrategie.¹¹⁰ Aus seiner Sicht kam der Predigt eine zentrale Bedeutung zu. So wurden in den Kapitularien Karls, die maßgeblich von Alkuin mitgestaltet wurden, die Positionen innerhalb dieser Diskurse über Missionskonzepte und –politik herausgearbeitet.¹¹¹ Aus diesen Texten lässt sich die Forderung des Angelsachsen erkennen, den Glauben als freiwillige, persönliche Entscheidung zu respektieren und damit auch auf Gewalt bei der Mission zu verzichten. Die zum Teil in den Kapitularien enthaltenen hohen und strengen Zehntforderungen kritisierte er scharf, und zwar besonders in der *Vita Willibrordi* sowie in einigen Briefen. Seines Erachtens sollte Mission in einer bestimmten Reihenfolge erfolgen: 1) Glaubensvermittlung, 2) Taufe, 3) Unterweisung und Predigt über rechtes Handeln, oder kurz gefasst: Mission – Taufe – Lehre. Theologisch begründete er dies mit der Unsterblichkeit der Seele, dem Jüngsten Gericht und der damit einher gehenden Vergeltung für das eigene Tun; dies impliziert die Verantwortung des Menschen für sein Tun, seine Entscheidungsfähigkeit. Es ist evident, dass diese Position kongruent mit bzw. Bestandteil der Hirtenmetapher war, wie sie seit Gregor dem Großen bei den Angelsachsen vertreten wurde. Dem entspricht vor allem auch die Bedeutung der Predigt als Form der pastoralen Mahnungsaufgabe.

Die Ansprüche, die Alkuin insgesamt an Karl stellte und die dieser offensichtlich teilte, lassen sich daran ablesen, wie das pastorale Führungskonzept für die Person des Königs zugeschnitten wurde. Der Angelsachse vergleicht Karl mit David. Die damit assoziierten geistlichen Funktionen bezieht Alkuin auf die Aufgabe der Verkündigung des Wortes Gottes: *ecclesiae Christi rector et defensor*¹¹², und: *pontifex in praedicati-*

¹¹⁰ Zum Folgenden bes. Padberg 2003b, 353–358.

¹¹¹ Gemeint sind die *Capitulatio de partibus Saxoniae* sowie die *Admonitio generalis* und die *Missi cuiusdam admonitio*. Bei der *Capitulatio* handelt es sich eher um „Besatzungsrecht“ (Dieter Hägermann, zit. bei Padberg 2003b, 375.

¹¹² Alkuin, Briefe, Nr. 143, 224–226, 224.

*one*¹¹³. Konkret geht es um die Rolle, die der König im Adoptianismusstreit einnahm, nämlich eine Synode einzuberufen und dadurch dafür zu sorgen, dass die in dem Streit enthaltene Gefahr für die Einheit des Glaubens durch die Entscheidung einer dafür kompetenten Autorität beseitigt wurde. Dies leistete Karl in Frankfurt 794.¹¹⁴ An anderer Stelle führt Alkuin, wiederum mit Bezug auf den Adoptianismus, aus, dass Karl insofern David folge, als er nicht nur das weltliche Schwert trage, sondern darüber hinaus auch geistliche Führung zeige, er sei sowohl *rector* als auch *praedicator*.¹¹⁵ In zweifacher Hinsicht werden hier Traditionen aufgegriffen: Den David-Vergleich hatten schon die Päpste angestellt, und zwar mit Blick auf den Schutz, den Karls Vater Pippin für die Römische Kirche übernahm.¹¹⁶ Die Predigt als spirituelle Dimension des Königtums hatte hingegen bereits Gregor der Große den angelsächsischen Königen vermittelt, als er sie dazu bewegen wollte, die Mission in ihren Herrschaftsbereichen zu unterstützen, und bekanntlich war auch das keine Erfindung des Bischofs von Rom, sondern eine Übersetzung der Hirtenmetapher in seine Gegenwart.¹¹⁷

Ganz pastoralen Leitungsvorstellungen verpflichtet ist denn auch das, was Alkuin konkret Karl für dessen Regierung vermitteln wollte, nämlich zu korrigieren. Karl wurde das Beispiel des alttestamentarischen Königs vor Augen geführt, der wie ein neuer David als *rector et defensor ecclesiae* Fehlerhaftes korrigieren und Richtiges bestärken sollte. Das bedeutete für den Franken, den Glauben auch über die Grenzen des Reiches auszubreiten und zugleich nach innen, durch Lehre und Predigt zu vertiefen.¹¹⁸ Hier schließt sich fachwissenschaftlich der Kreis zu dem, was als Karolingische Renovatio oder Bildungs- und Kirchenreform bezeichnet wird: *Correctio* als Ziel und Zweck des Königtums Karls zu definieren und auf eine *norma rectitudinis* zu verpflichten. So wird es von Alkuin in zahlreichen Briefen und in der *Admonitio generalis* formuliert.¹¹⁹ Der David-Vergleich erschöpfte sich insofern nicht in sich selbst,

113 Alkuin, *Contra epistolam sibi ab Elipando*, I 16, 251.

114 Kapitel 5.4 bei Anm. 326 ff.

115 Alkuin, Briefe, Nr. 41, 84: *Beata gens, cuius est dominus Deus eorum: et beatus populus tali rectore exaltatus et tali praedicatore munitus; et utrumque: et gladium triumphalis potentiae vibrat in dextera et catholicae praedicationis tuba resonat in lingua. Ita et David olim praecedentis populi rex a Deo electus et Deo dilectus et egregius psalmista Israheli victrici gladio undique gentes subicens, legisque Dei eximius praedicator in populo extitit*

116 *Codex Carolinus*, Nr. 11, 505, Nr. 39, 555, Nr. 43, 557.

117 Kapitel 2.3.

118 Alkuin, Briefe, Nr. 121, 176, an Karl: *Sed tota sancta Dei ecclesia ... gratias agere domino Deo omnipotenti debet; qui tam pium prudentem et iustum his novissimis mundi et periculosis temporibus populo christiano perdonavit clementissimo munere rectorem atque defensorem; qui prava corrigere et recta conrobore et sancta sublimare omni intentione studeat ... et catholicae fidei lumen in extremis partibus incendere conetur. Haec est, o dulcissime David, gloria laus et merces tua in iudicio diei magni et in perpetuo sanctorum consortio, ut diligentissime populum, excellentiae vestrae a Deo commissum, corrigere studeas, et ignorantiae tenebris diu animas obcaecatas ad lumen verae fidei deducere coneris.*

119 Alkuin über Karl in einem Brief an Arn von Salzburg, Nr. 254, 411: *De bona siquidem voluntate domni imperatoris valde certus sum, quod omnia ad rectitudinis normam in regno sibi a Deo dato disponi desiderat*; Anton 1968, 96; Bullough 2004a, 379–386.

sondern wird von dem Angelsachens als inhaltliches und anschauliches Füllmaterial genutzt, um seinem Schüler zu zeigen, wie ein königlicher Hirte handelte.

Die Aufgabe zu korrigieren zeichnete, vergleicht man sie mit dem, was als pastorales Führungskonzept herausgearbeitet wurde, nicht nur Könige, sondern alle aus, die Leitungsfunktionen und damit Verantwortung für andere innerhalb der Kirche ausübten. Diese bezog sich nach außen auf die Mission und nach innen auf das Verhalten jedes einzelnen, dem eigenen Volk christliche Ethik zu vermitteln, kurz und mit der *Admonitio generalis* gesagt: *prava corrigere, recta corroborare*. Qualitativ lässt sich Karls Vorrang insofern nicht an einem anders gearteten Führungskonzept festmachen, ganz im Gegenteil. Hier bestätigt sich, dass der Clou dieses auf einer Metapher beruhenden Modells in seiner Homogenität bestand, die einen Bezug auf alle Personen ermöglichte, die Leitungspositionen innehatten.¹²⁰

Dieser Befund bestätigt sich, wenn man die Briefe ansieht, die der gelehrte Angelsachse an andere Könige richtete. So mahnte Alkuin Offa von Mercia 796 mit den gleichen Schlüsselbegriffen und erinnerte an den Kern seines Amtes, das ihm anvertraute Volk „zu korrigieren“ und „nach den Geboten Gottes zu erziehen“. Als königlicher *gubernator* von Gottes Gnaden solle er vor allem gerecht und fromm sein. Seine Hauptaufgabe bestand demzufolge darin, die Menschen zu erziehen, ihnen die christliche Ethik zu vermitteln und dadurch vor Sünde zu bewahren.¹²¹ Dieser wie ein anderer Brief an Offa gilt als „komprimiert gefaßter Fürstenspiegel“ und bietet die gleichen Elemente, die die Hirtenmetapher auszeichnen: Der König solle *pietas* praktizieren, also persönlich fromm sein, sowie sich um Klerus und Kirchen sorgen; die Forderung, *iustitia* walten zu lassen, meint konkret, die Menschen gegebenenfalls der *correctio* zu unterziehen, dabei aber auch *aequitas* und *misericordia* anzuwenden.¹²² Ausdrücklich als Hirte wird dessen Nachfolger, König Coenwulf von Mercia, von Alkuin in einem Brief aus dem Jahr 797 bezeichnet.¹²³

Coenwulfs Erhebung bildet den Anlass für Alkuin, diesen Mahnbrief zu schicken. Er ist nicht ausdrücklich als solcher bezeichnet, enthält aber die charakteristischen Bestandteile einer Mahnung, die auf die wesentlichen Elemente der königlichen Hirtenmetapher bezogen werden. Insofern handelt es sich um einen Spiegel, der Coenwulf, weil er unerwartet und als entfernter Verwandter des vorigen Königs auf den Thron kam, auf die Pflichten seines Amtes festlegen sollte: Die Königswürde wird demnach von Alkuin als Leitungsfunktion (*rector*) präsentiert, die der Gnade Gottes

120 Kapitel 2.

121 Alkuin, Briefe, Nr. 101, 147: *Tu vero, sapientissime populi Dei gubernator, diligentissime a perversis moribus corrige gentem tuam et in praeceptis Dei erudi illam, ne propter peccata populi destruat patria nobis a Deo data. Esto aecclesiae Christi ut pater, sacerdotibus Dei ut frater et omni populo pius et aequus, in omni conversatione et verbo modestus et pacificus, et in laude Dei semper devotus.*

122 Anton 1968, 92f., Zitat 93. Alkuin, Briefe, Nr. 64, 107: *Habete Deum semper ante oculos, facite iustitiam, amate misericordiam.*

123 Alkuin, Briefe, Nr. 123, 180 f.

entspringt und von Coenwulf als „Hirte“ wahrgenommen werden soll.¹²⁴ Weil sein Rang andere überrage, müsse sein Verhalten als König perfekt sein und alle überrreffen. Auch hier treten Tugenden, allen voran *misericordia* und *clementia*, als zentrale Steuerungselemente auf.¹²⁵ Vor allem das Alte Testament sowie die Antike werden hier als Traditionen bemüht und zugleich auf den christlichen Glauben bezogen. Denn durch ihre Anwendung erweise sich der König, so Alkuin, als „Abbild Gottes“.¹²⁶

Dass es nicht nur die Person und die besonderen Umstände der Erhebung Coenwulfs sind, die Alkuin offensichtlich zu dieser eindringlichen Mahnung veranlassten, zeigt der Hinweis auf den Northumbrischen König Osbald, der nach dem Sturz Aethelreds 796 von den Verschwörern erhoben und bereits nach 27 Tagen wieder gestürzt worden war. Aethelred habe, so Alkuin, zwar durch Korrekturen und Mahnungen regiert, wie es von einem König gefordert war, der Nachfolger habe sich dann aber einiges zuschulden kommen lassen. Dessen schlechte Taten dürfe sich Coenwulf auf keinen Fall zum Vorbild nehmen.¹²⁷ Ausdrücklich fordert Alkuin von dem neuen König, auf gute Ratgeber zu achten – auch das entspricht dem Konzept von Regieren als korrektivem Mahnprozess, sind doch diese in erster Linie dafür zuständig, der Königsherrschaft einen sozialen und politischen Rahmen zu geben. Diese diskursive Leitung mit dem König an der Spitze bindet Alkuin abschließend in das ein, was man als gesellschaftspolitische Ordnung bezeichnen könnte. Sie bestand demnach aus einer Trias von königlicher Regierung, Gebeten der Priester sowie dem Glauben des Volkes.¹²⁸ Seine Spitzenposition nahm der König dabei auch in dem praktischen Sinn ein, dass er dafür Sorge trug, dass die Priester ihre Aufgabe erfüllen konnten, Fürbitte für die Menschen bei Gott zu leisten und insofern zur Verbreitung und Festigung des Glaubens insgesamt beizutragen.¹²⁹ Ganz konkret heißt dies mit Blick auf das Volk und

124 Alkuin, Briefe, Nr. 123, 181: *Illum semper habeas in mente, qui te egenum exaltavit et posuit super principes populi sui rectorem. Te magis agnosce pastorem et dispensatorem donorum Dei quam dominum vel exactorem.*

125 Alkuin, Briefe, Nr. 123, 180: ... *sicut regiam dignitatem decet omnino, ut, quanto sublimior est honore ceteris, tanto nobilior sit omni morum perfectione, iustitiae decore, pietatis sanctitate.*

126 Ebd.: *Quia clementia regis omnium hominum, ut in antiques legitur historiis, excellere decet consuetudines; etiam et sancta scriptura dicente: 'Misericordia et veritas exaltat solium'. Et in psalmis de Deo omnipotente dicitur: 'Universae viae Domini misericordia et veritas'. Quanto quisque plus veritatis et misericordiae operibus fulget, tanto maiorem habet in se divinitatis imaginem.*

127 Alkuin, Briefe, Nr. 123, 181: *Semper in mente habeas optimos nobilissimi antecessoris tui mores, modestiam in conversatione, et stuidum in corrigendo vitam populi christiani. Quidquid vero ille in regno tibi a Deo dato bene disposuit, hoc tua diligentissime prosequatur devotion; si quid vero avare vel crudeliter gessit, hoc omnino tibi cavere necessarium esse agnoscere.*

128 Ebd.: *Quae [sc. gens Anglorum] regum bonitate et sacerdotum Christi praedicatione et populi relegione erigenda est ad antiqui culmen honoris; quatenus benedicta patrum nostrorum progenies perpetuam mereatur possidere felicitatem, et praesentis regni stabilitatem et contra inimicos fortitudinem, ut ecclesia Christi crescat et proficiat, sicut a sanctis patribus ordinata erat.*

129 Ebd.: *Sacerdotes Christi semper, clarissime rector, honorifice habeas; quia, quanto plus Christi servos et verbi Dei praedicatores venerabiliter observas, tanto magis Christus, rex verus et pius, tuum honorem exaltat et confirmat, sanctis suis intercedentibus.*

dessen Wohl, dass es aus Alkuins Sicht zentral davon abhing, wie die Regierung mit dem König an der Spitze ihre Aufgaben erfüllte.

Ähnliche Appelle an die Verantwortung erreichten auch andere gerade erhobene Könige. So erhielt Eardwulf von Northumbria 796 ein Mahnschreiben des gelehrten Landsmannes. Darin erinnerte dieser ihn an die Gefahren, denen er als König nach den Erfahrungen der Vorgänger ausgesetzt sei, und forderte ihn auf, über die Fehler der Vorgänger nachzudenken.¹³⁰ Außerdem wies Alkuin den Herrscher darauf hin, was es praktisch hieß, nach den Maximen christlicher Ethik zu handeln, nämlich zunächst sich selbst als König zu erziehen, um dann das Volk erziehen zu können.¹³¹

Dass Mahnbriefe selbst als erzieherisches Instrument konzipiert und eingesetzt werden sollten, offenbaren die in diesem Schreiben enthaltenen Anweisungen Alkuins zu dessen Gebrauch: So solle es der König bei sich persönlich verwahren und öfter lesen. Denn damit würden Alkuins Mahnungen präsent gehalten, so dass sie die intendierten Erziehungsprozesse unterstützen könnten.¹³² Eine entsprechende Gebrauchsanweisung enthält ein Brief an Osbald, den Alkuin nach dessen Vertreibung und dem Eintritt in ein Kloster geschrieben hatte. Ihn hatte der Gelehrte offensichtlich noch während seiner Herrschaft per Brief gemahnt, ein königsgemäßes Leben zu führen, wie er in dem Schreiben betont, aber er habe ja nicht gehorcht und müsse nun mit den Konsequenzen leben.¹³³ Auch formal anders gestaltete Texte wie der Laienspiegel *De virtutibus et vitiis*, den der Graf Wido von Alkuin für sich persönlich erbeten hatte, sind für ganz ähnliche Anwendungen konzipiert worden, nämlich Mahnungen in ganz konkreten Lebenszusammenhängen Präsenz und Raum zu eröffnen. In diesem Fall für die persönliche, spirituelle Tagesgestaltung eines Mannes, dessen Aufgabe zu einem ganz wesentlichen Teil aus der Anwendung von Waffengewalt bestand und der insofern wenig Möglichkeiten hatte, etwas für sein Seelenheil zu tun. Daher solle Wido, so weist ihn Alkuin in dem Widmungsschreiben an, das „Handbüchlein“ immer mit sich führen und lesen.¹³⁴ Und Alkuin betont dort gleichsam als Bestärkung von

130 Alkuin, Briefe, Nr. 108, 155: *Considera intentissime, quo quibus peccatis antecessores tui vitam perdidissent et regnum. Et cautissime observa, ne talia agas; ne tale tibi eveniat iudicium.*

131 Ebd.: *Erudi te ipsum primo in omni bonitate et sobrietate; postea gentem, cui praeesse videris, in omni modestia vitae et vestitus, in omni veritate fidei et iudiciorum, in observatione mandatorum Dei et honestate morum. Sic itaque et regnum tibi firmabis et gentem salvabis et ab ira Dei liberabis illam, quae certis signis diu imminebat illi.*

132 Ebd.: *Haec cartula, obsecro, vobiscum servetur et saepius legatur ob memoriam salutis vestrae et dilectionis nostrae; ut Deus omnipotens in profectu sanctae suae aecclesiae ad prosperitatem nostrae gentis te multo tempore in regno florentem et in omni bono proficientem conservare dignetur.*

133 Dass es Alkuin als Mahner letztlich um das Seelenheil auch dieses als König gescheiterten Menschen ging – und nicht primär um die Steuerung von politischen Prozessen als Selbstzweck oder um Macht zu erhalten – offenbart die hier vermittelte Botschaft: Nun müsse Osbald erst recht und vor allem versuchen, sich Gott doch noch gewogen zu machen und damit seine Seele zu retten; s. Alkuin, Briefe, Nr. 109, 156: *Deprecor, ut haec cartula saepius in praesentia legatur tua; ut recorderis tui ipsius in Deo, et cognoscas, quantam curam iam longe positus habeam salutis tuae.*

134 Alkuin, Briefe, Nr. 305, 464: *Memor petitionis tuae et promissionis meae, qua me obnixè flagitasti aliquod tuae occupationi, quam te in bellicis rebus habere novimus, exhortamentum brevi sermone*

Widos frommen Absichten, dass der Himmel jedem offen stehe, unabhängig von seinem Tun, auch und gerade Bewaffneten, entscheidend seien allein die „guten Werke“.¹³⁵

Die Briefe Alkuins waren also so konzipiert, dass sie halfen, den Mahndiskurs in den Alltag zu integrieren. Dabei wurden sie zu bestimmten Anlässen verfasst und auf ganz konkrete Lebenssituationen zugeschnitten. Das inhaltliche Grundgerüst wies eine einheitliche Substanz auf, deren einzelne Elemente je nach Bedarf akzentuiert wurden. Entsprechend zweckorientiert war dabei auch das jeweilige pädagogische Instrument, für das es in der Regel direkte Vorbilder in der *Regula Pastoralis* Gregors gab. Waren es beispielsweise gegenüber Eardwulf die Warnungen vor schlechten Vorbildern, so nahm Alkuin in einem Brief an Pippin von Italien, den Sohn Karls des Großen, ein tugendhaftes Verhalten des Regenten, nämlich die Freilassung von Gefangenen, zum Anlass, um dieses als vorbildlich zu loben und insofern mahnend zu bestärken. Zu diesem Zweck schloss er an das Lob einen ganz knapp gehaltenen Tugendkatalog an („Sei freigiebig gegenüber den Armen, fromm gegenüber den Heimatlosen ...“), der wiederum mit der Projektion eines negativen bzw. eines Gegenbildes verbunden wurde: Es genüge nicht, der Königsfamilie anzugehören und eine ranggemäße Führungsposition innezuhaben, sondern man müsse diese durch ein entsprechendes Verhalten ausfüllen.¹³⁶ Auch Pippin ermahnt Alkuin abschließend, den Brief bei sich zu tragen, damit er ihn als Zeugnis seiner Liebe habe, zumindest solle er aber die Worte im Herzen behalten. Oder ganz praktisch formuliert: Die Mahnungen des Gelehrten sollten ihm immer wieder durch den Kopf gehen und dadurch sein Handeln bestimmen.¹³⁷

Auch der andere in Leitungsverantwortung stehende Königssohn, der gleichnamige Karl, erhält entsprechende Briefe des Gelehrten¹³⁸: Der ältere enthält einen ganz knapp gehaltenen Tugendkatalog, der für den Gebrauch als handliche Gedächtnisstütze geeignet war und die grundlegenden Eigenschaften eines Königs aufzählt; die pädagogische Grundstruktur ist wiederum gregorianisch, indem Lob für gute Ansätze

conscribere, ut haberes iugiter inter manus paternae ammonitionis sententias, in quibus te ipsum considerare potuisses, atque ad aeternae beatitudinis excitare studium; S. 464 f.: ... ut habeas cotidie quasi manulem in conspectu tuo libellum, in quo possis te ipsum considerare quid cavere, vel quid agere debeas.

135 Alkuin, Briefe, Nr. 305, 465: *Nec te laici habitus vel conversationis secularis terreat qualitas, quasi in eo habitu vitae caelestis ianuas intrare non valeas. Igitur sicut in omnibus aequaliter regni Dei predicata est beatitudo, ita omni sexui, aetati et personae aequaliter secundum meritum dignitatem regni Dei patet introitus. Ubi non est distinctio, quis esset in seculo laicus vel clericus, dives vel pauper, iunior vel senior, servus aut dominus, sed unusquisque secundum meritum boni operas perpetua coronabitur gloria.*

136 Alkuin, Briefe, Nr. 119, 174: *Et tu, excellentissime iuvenis, nobilitatem generationis morum nobilitate adornare studeas; et Dei omnipotentis voluntatem atque honorem tota virtute implere contende; quatenus illius ineffabilis pietas solum regni tui exaltet et terminos dilatet, et gentes tuae subiciat potestati.*

137 Ebd.: *Haec, obsecro, carta tecum in testimonium amoris mei pergat: etsi non sit digna tuae venerationis cingulo suspendi, tamen eius ammonitio digna sit in corde tuae sapientiae recondi.*

138 Alkuin, Briefe, Nr. 188 und 217.

verteilt wird und diese offensichtlich positiv verstärkt werden sollten. Der Tugendkatalog akzentuiert die zentralen Tugenden *pietas* und *iustitia*, indem er sie auf die Sorge für die Schwachen und Elenden bezieht.¹³⁹ Darüber hinaus solle Karl die Geistlichen und Mönche achten, sprich: die Rahmenbedingungen dafür gewährleisten, dass sie ihre Aufgabe der Fürbitte erledigen konnten.¹⁴⁰ Ordentliche Ratgeber, die Gott fürchten, nicht aber Götzen dienen, müsse er um sich versammeln.¹⁴¹ Abschließend fordert Alkuin bei Karl selbst ein kluges und gottesfürchtiges Vorgehen in Entscheidungs- und Beratungssituationen ein¹⁴² – letztere beide Punkte unterstreichen noch einmal die grundsätzliche Bedeutung der Beratung für das Leiten innerhalb dieses Führungsmodells.

Mahnen war also, das zeigt Alkuins Gestaltung der Briefe, ein permanenter, prinzipiell nicht endender, lebenslanger Prozess. Dieser setzte beim Adressaten die Bereitschaft, gemahnt zu werden, voraus, wenn die Mahnungen denn dessen Denkstil und insofern dessen Herrschaftsweise bestimmen sollten. Das war für den jungen Karl vielleicht (noch) nicht selbstverständlich. Denn Alkuin bringt auch den Wunsch zum Ausdruck, dass er öfter Mahnschreiben an ihn richten wolle, und er verleiht diesem Vorhaben durch den Hinweis auf dessen Bruder Ludwig Nachdruck. Dieser habe ihn sogar ausdrücklich um solche Mahnungen gebeten, damit er sie regelmäßig lesen könne.¹⁴³ Vermutlich waren dem Königssohn die Briefe des Gelehrten aber nicht wirklich willkommen. Denn die abschließende Erinnerung an Karls Verantwortung für das Wohl des Volkes, dass er durch seine *mores* die Gnade Gottes zu beeinflussen vermochte, lassen diese Einschätzung nur allzu plausibel erscheinen.¹⁴⁴

Wer als Ratgeber oder Berater eine Schlüsselposition innerhalb einer Regierung einnahm, also selbst professionell mahnte, erhielt von Alkuin ebenfalls Briefe.¹⁴⁵ Exemplarisch sei auf ein Schreiben an den Berater König Offas, Osbert, näher eingegangen. An diesen wandte sich Alkuin als Freund, woraus er in ähnlicher Weise, wie es bereits oben angesprochen wurde, ableitete, dass das Mahnen eine selbstver-

139 Alkuin, Briefe, Nr. 188, 315: *Esto miserorum pius auditor causasque illorum iustissime discernens. Neque subiectos tuae potestati iudices permittas per sportulas vel praemia iudicare, quia: 'Munera', ut in scriptura legitur sancta, 'excecant corda sapientum et subvertunt verba iustorum'.*

140 Ebd.: *Honorabiles habeto famulos Christi, qui veri sint servi Dei; quia quidam veniunt in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces; sed veritas ait: 'Ex fructibus eorum cognoscetis eos'.*

141 Ebd.: *Habeto consiliarios sapientes, Deum timentes, non adultores; quia adulator, ut dicitur, blandus est inimicus et saepe seducit consentientes sibi.*

142 Ebd.: *Esto prudens in cogitatione et cautus in eloquio; spem habens semper in Deum, qui numquam deserit sperantes in se.*

143 Alkuin, Briefe, Nr. 188, 316: *Utinam mihi liceat sepius ammonitions cartulam dirigere almitati vestrae; sicut nobilissimus iuvenis Chlodoicus germanus tuus me rogavit saepius mittere ammonitorias illi litteras. Quod iam et feci et volente Deo faciam; quas etiam cum magna humilitate legere solet.*

144 Ebd.: *Hoc mihi maximum est gaudium, quando bonos, sicut dignum est, mores de vobis audiam. Hoc enim Dei donum est, prosperitas regni, dominos populi christiani elegantissimis vivere moribus Deoque placenti vita conversari inter homines. Inde benedictio caelestis genti et regno provenire certissimum est, quam Deus vestrae nobilitati aeternaliter concedere dignetur.*

145 Eine Zusammenstellung von Briefen Alkuins über gute Ratgeber bei Anton 1968, 91, Anm. 73.

ständige und regelmäßige Praxis in Beziehungen sei; es habe in diesem Fall nur deshalb die Form des Briefes, weil das herkömmliche, persönliche Gespräch aufgrund der räumlichen Distanz nicht möglich sei.¹⁴⁶ Zugleich galt diese Mahnung Osbert als Berater des Königs, denn dadurch dass er ihm Mahnungen zuteil werden ließ, wollte Alkuin zum Wohlergehen Osberts und des ganzen Volkes beitragen. Oder politisch formuliert: Beratung war ein Kernbestandteil des zeitgenössischen politischen Diskurses und bestand spirituell bzw. theologisch aus Mahnungen.¹⁴⁷

In dem Schreiben zählte Alkuin gerade die aktuellen Probleme auf. Sein Anliegen war vor allem pädagogisch, so dass er Osbert in seiner Verantwortung Ernst nahm und ihn bestärkte, in seinen Anstrengungen nicht nachzulassen. Dabei gibt er auch ganz praktische Hinweise. Wenn das nicht fruchte, so Alkuin weiter, solle Osbert seinen Herrn verlassen, ausschließlich Gott dienen und sich um sein eigenes Seelenheil kümmern. Über den König hinaus solle er alle Großen, die Bischöfe und das Volk mahnen, damit sie Gottes Gebot erfüllten und sich standesgemäß verhielten.¹⁴⁸ Auch hier offenbart sich also die Leitungsvorstellung Gregors des Großen, dass alle Spitzenpositionen gleichermaßen der Mahnung bedurften, als Träger wie als Adressaten. Daher konfrontierte Alkuin auch den Grafen Chrodegang, indem er ihn als Berater Karls des Großen mahnte, mit den gleichen Forderungen, die er gegenüber den Königen, wie z. B. Karls gleichnamigen Sohn, äußerte, eben zugespitzt auf die Perspektive des Ratgebers. Demnach wurden *pietas* bzw. *misericordia* auf das Almosengeben bezogen, *iustitia* walten zu lassen, hieß gute Ratschläge zu geben, die dem Wohl des Kaisers und des Reiches dienten.¹⁴⁹

Die Wertschätzung gegenüber der Beratung als Bestandteil politischer Diskurse, wie sie Alkuin vertrat, wurde sowohl in England als auch im Frankenreich von Angehörigen der adligen Führungsriege um die jeweiligen königlichen Familien viel-

146 Alkuin, Briefe, Nr. 122, 178: *Memor laudabilis fidei vestrae et conducte inter nos dudum amicitiae, [has] vestrae dirigere studii literulas commonitorias placiti nostri et salutis nostrae, quia procul iam corporalis presentiae dulcedinem et familiaritatem alloqui habere inter nos propter longinquitatem viae et fluctuantibus pelagi tempestatibus [destitimus].*

147 Alkuin, Briefe, Nr. 122, 178f.: *Multa tibi evenire audivi, quae quidem sine magno dolore animus tuus non patiebatur. Nec tibi solummodo specialis tribulatio mentis fuit, sed etiam totius regni tui, cui consiliarius ex sapientia tibi a Deo data esse debes; ut etiam genti nostrae maxima pro malorum hominum infidelitate incommodè acciderunt. Quapropter tibi est cum Dei adiutorio magno consilio et prudenti provisione considerandum, quid non tibi tantummodo, sed etiam omnibus Anglorum populis prodesse possit.* – Suchan 2011.

148 Alkuin, Briefe, Nr. 122, 179: *Nam tempora tribulationis sunt ubique in terra nostra, fide recedente, veritate non fante, malicia crescente et arrogantia inter miserias se addente. Nec enim priorum patrum vel in vestimentis vel in conviviis vel in moribus honestatis sufficit vestigia sequi. Sed qui stultior est omnibus, novum quid excogitans et humanae naturae ineptum et Deo odibile, hoc maxime totus paene mox populus exsequi satagit.*

149 Alkuin, Briefe, Nr. 224, 367: *Nec tibi, deprecor, onerosum esse literarum ammonitio mearum; quia opto te in Dei voluntate proficere et salutem operari animae tuae in elymosinis ad pauperes, et iustitia ad omnes, et misericordia ad miseros, et consiliis bonis, quae domno imperatori et regno Francorum proficiant ad salutem et prosperitatem.*

leicht nicht uneingeschränkt, aber doch im Wesentlichen mitgetragen. Sie reichte offensichtlich, zumindest was den engsten Kreis um Karl den Großen betraf, über die Praktizierung eines nur äußerlich verstandenen Habitus hinaus. Davon zeugen nicht nur die Breite und Intensität der Mahnschreiben, die allein Alkuin und seinen Freunden zugerechnet werden, sondern auch ein spezieller Traktat, die *Disputatio de rhetorica et virtutibus*.¹⁵⁰

Die *Disputatio de rhetorica et virtutibus* und andere Schriften

Verfasst wurde die *Disputatio* vielleicht 794, nachdem Alkuin aus England wieder an den karolingischen Hof zurückgekehrt war.¹⁵¹ Das Widmungsgedicht kennzeichnet den Text als gemeinsames Unterrichtswerk Alkuins und Karls, aus dem man die *mores civiles* erlernen könne.¹⁵² In der Form eines Unterrichtsgesprächs zwischen Alkuin in der Rolle des Lehrers und Karl in der Rolle des Schülers werden Gegenstand und Methoden der Rhetorik vermittelt. Diese *bene dicendi scientia* gelte es in allen „öffentlichen, d. h. gelehrten Fragen“ anzuwenden.¹⁵³ Sie gehorche Regeln, was ihren Nutzen erhöhe, zumal sie Bestandteil des Alltags sei.¹⁵⁴ Alkuin und Karl hatten demnach die Rhetorik in ihrem Wert für die Anwendung von strukturellem sowie von Handlungswissen erkannt und wollten sie für den politischen Diskurs nutzen. Festgestellt wird in der *Disputatio* ebenfalls, dass Rhetorik eine allgemeine, zum Sprechen gehörige Fertigkeit sei.

Die *Disputatio* zielt also auf die Professionalisierung von Beratungen, wie sie zwischen König und Beratern bzw. innerhalb der fränkischen Führungsriege geführt wurden. Dafür sollten alle Beteiligten durch Methoden geschult werden, die die antike Philosophie zur Verfügung stellte. Zugleich entsprach es dem Selbstverständnis derjenigen, die zumindest zeitweise im Umkreis Karls lebten und lehrten, Wissensbestände vorangegangener Epochen und Kulturen zugänglich zu machen und zu nutzen.¹⁵⁵ Die *Disputatio* war daher als „Lehrbuch“ (*praecepta*) angelegt, das zeitgenössische Unterrichtssituationen spiegelt. Der Stoff wird in dialogischer Form (*disputatio*), als Folge von Fragen des Schülers und Antworten des Lehrers dargeboten. Diese Rollenverteilung war dabei insofern authentisch, als Alkuin tatsächlich als Lehrer Karls

¹⁵⁰ Alkuin, *Disputatio*; Mähl 1969, 106; Fleckenstein 1993, 8f.

¹⁵¹ Alkuin, *Disputatio*, 66, mit der Bemerkung Karls.

¹⁵² Alkuin, *Disputatio*, 66: *Qui rogo civiles cupiat cognoscere mores, Haec praecepta legat, quae liber iste tenet. Scripserat haec inter curas rex Karulus aulae Albinusque simul: hic dedit, ille probat.*

¹⁵³ Alkuin, *Disputatio*, 68: *Albinus. In civilibus, id est doctis quaestionibus, quae naturali animi ingenio concipi possunt.*

¹⁵⁴ Alkuin, *Disputatio*, 66f. und 70: *Karulus. Bene dicis, magister, etiam omnis vita nostra disciplinis proficit et usu valet, quapropter huius rhetoricae disciplinae regulas pande nobis: iam cotidiana occupationum necessitas cogit nos exerceri in illis.*

¹⁵⁵ Kapitel 5.3.

fungierte.¹⁵⁶ Auf diese Unterrichtserfahrung mit Alkuin in Arithmetik und Astronomie bezieht sich auch der *Karlus rex* im Text ausdrücklich.¹⁵⁷ Thematisch geht es um Reichsangelegenheiten sowie die Art und Weise, wie der „Palast“, also die Spitze der Regierung, diese in Politik umsetzt (*occupationes regni et curas palatii*).¹⁵⁸

Die *Disputatio* Alkuins und Karls bietet neben der Rhetorik als methodische Grundlage von Wissensvermittlung in einem zweiten Teil die dazugehörige Ethik. Dabei werden *pietas* und *iustitia* als zentrale Königstugenden positioniert. Die Vorstellung von *iustitia* übernahm Alkuin weitgehend von Cicero und erweiterte sie um die Augustinischen Elemente, nämlich Gott zu ehren und die Menschen zu achten.¹⁵⁹ Im Dialog legt Alkuin als Autor Karl die Frage in den Mund, „wie diese herausragenden Tugenden in unserer christlichen Religion verstanden und beachtet“ würden.¹⁶⁰ Alkuin selbst antwortet in der Rolle des Lehrers: „Damit Gott und der Nächste geliebt werden.“¹⁶¹ Weil das höchste Gut des Christen die Liebe zu Gott ist, wird die ursprünglich antike Tugend *iustitia* im christlichen Glauben zur Liebe zu Gott und zum Gehorsam gegenüber seinen Geboten umgedeutet.¹⁶² Mit den ausführlichen philosophisch-theologischen Erläuterungen stellt Alkuin Karls Leitungswissen auf eine wissenschaftliche Basis, die für einen Laien, wahrscheinlich auch für einen großen Teil der Gebildeten der Zeit, ihresgleichen suchte. Sie entsprach aber der mit Karls Spitzenposition verbundenen Verantwortung, die eine angemessene Grundlage brauchte.

Darüber hinaus bedurfte dieses Wissen einer konkreten Anwendung. Denn die Welt verstand Alkuin als Theologe seiner Zeit als eine Schöpfungsordnung, die in der Gottesliebe begründet war. Als solche zeichnete sie sich durch eine klare Hierarchie und wechselseitige Verantwortlichkeiten von Gott und Menschen aus. Diese wurden wiederum den Menschen durch die Autorität der Schriften vermittelt¹⁶³ und zeigen den

156 Einhard, *Vita Karoli*, c. 25, 30, sowie ausführlich Kapitel 5.3.

157 Alkuin, *Disputatio*, 66, Zitat wie oben in Anm. 148, bes.: *hic dedit, ille probat*; R. Schieffer 2010, 17 f.

158 Alkuin, *Disputatio*, c. 1, 66: *Quia te, venerande magister Albine, Deus adduxit et reduxit, quaeso ut liceat mihi te de rhetoricae rationis praeceptis parumper interrogare; nam te olim meminisse dixisse, totam eius artis vim in civilibus versari quaestionibus. Sed ut optime nosti propter occupationes regni et curas palatii in huiuscemodi quaestionibus assidue nos versari solere, et ridiculum videtur eius artis nescisse praecepta, cuius cotidie occupatione involvi necesse est.* – Diese Unterscheidung entspricht übrigens der Gliederung, die Hincmar seiner Schrift *De ordine Palatii* zugrunde legt. Dass es sich bei dieser Parallelität um keinen Zufall handelt, wird noch zu zeigen sein; Kapitel 6.3, „Hincmars *De ordine palatii*“.

159 Alkuin, *Disputatio*, c. 44, 146: *justitia est habitus animi unicuique rei propriam tribuens dignitatem: in hac divinitatis cultus et humanitatis iura aequitas totius vitae conservatur*; Mähl 1969, 106.

160 Alkuin, *Disputatio*, c. 47, 150: *... quomodo hac excellentes virtutes in nostra religione christiana intellegendae atque observandae sint.*

161 Alkuin, *Disputatio*, c. 47, 152: *Ut diligatur Deus et proximus*; vgl. auch die unmittelbar vorangestellte Frage Karls (ebd.): *... quaero: ad quem finem harum observatio virtutum spectat.*

162 Alkuin, *Disputatio*, c. 47, 150: *... sed quid tibi iustitia videtur esse nisi caritas Dei cuiusque mandatorum observatio?*

163 Alkuin, *Disputatio*, c. 47, 152: *maxime cum divinae scripturae nil aliud nobiscum agant, nisi ut diligamus Deum et dominum nostrum ex toto corde et ex tota anima et ex tota mente, et proximum nostrum tamquam nosmet ipsos.*

ordo animae: „Damit der Mensch liebe, was höher ist, und leite, was niedriger ist, das ist der Körper, und damit er die Seelen, die allen gemeinsam sind, ernähre und hege. Die durch die Feier der Messe gereinigte und erhobene Seele wird von diesem mühevollen und kummervollen Leben zur Ruhe erhoben und in die Freude ihres Herrn eintreten.“¹⁶⁴ Dieser Lehrtext greift wesentlichen Elemente des pastoralen Leitungsmodells auf: die strenge Hierarchie zwischen Leitenden und Geleiteten, das Verständnis von Regierung als Sorge auch und gerade um das irdische, leibliche Wohlergehen, das zugleich als Vorbedingung für das eigentliche Wohl, das Heil der Seelen, fungiert. Ganz konkret wünscht Alkuin dem König, dass er die *quadriga virtutum* auszuüben vermag, wie er zum Abschluss des Werkes betont.¹⁶⁵ Auch der Disput zwischen Lehrer und Schüler, wie er in dem Buch Gestalt gefunden hat, trage, wenn es als Lehrmaterial von anderen benutzt werde, zum Heil aller bei.¹⁶⁶ Ob die Disputation nur für Karl bestimmt war oder innerhalb der Führungsriege um den König kursierte bzw. kursieren sollte, lässt sich nicht sagen.

Für Karls persönlichen Gebrauch gestaltete Alkuin weitere Texte, die der mahenden Unterweisung dienten. Unter anderem schuf er ein Gebetbuch, das allerdings nicht erhalten ist.¹⁶⁷ Außerdem bat Karl den Gelehrten um ein Werk über die Trinität.¹⁶⁸ Die Erziehung, die der König durch Alkuin erfuhr, umfasste also inhaltlich ein sehr umfassendes Programm, das im Sinn der gregorianischen Pädagogik dem König ganzheitlich, in allen Bedürfnissen seines Daseins gerecht werden sollte. Dieses vereinte einen eher wissensbezogenen sowie einen auf die Bildung seiner Persönlichkeit bezogenen Abschnitt, so dass sich Karl unter der Anleitung des Angelsachsen sowohl den *Artes liberales* als auch der Spiritualität widmete.¹⁶⁹

In dem Widmungsschreiben des Trinitätstraktates greift Alkuin wiederum die Grundzüge des gregorianischen Leitungskonzeptes auf und passt sie an die Würde der kaiserlichen Herrschaft Karls an. Diese leitet er von Gottes Gnade ab, damit Karl „das

164 Ebd.: *Ut diligit quod superius est et regat quod inferius est, id est corpus, et socias animas dilectione nutriat et foveat; his enim sacrificiis purgata atque exonerata anima ab hac laboriosa vita et aerumosa revolabit ad quietem et intrabit in gaudium domini sui.*

165 Alkuin, *Disputatio*, 152f.

166 Alkuin, *Disputatio*, 154: *Sermo iste noster, qui de volubili civilium quaestionum ingenio initium habuit, hunc aeternae stabilitatis habeat finem, ne aliquis nos incassum tantum disputandi itineris peregrisse contendat.*

167 Waldhoff 2003; McKitterick 2008, 284f.

168 Alkuin, Briefe, Nr. 257 an Karl 802, bei dem es sich um das Widmungsschreiben handelt. Dieser Auftrag Karls ist auch in der *Vita Alcuini*, c. 21, 194, bezeugt.

169 *Vita Alcuini*, c. 15, 193: *Ipsa denique pater Karolus multa erudiens cura artibus liberalibus scripturisque divinis, adeo ut sapientissimus omnium Francorum efficeretur regum, qui fuerunt ab adventu Christi, docuit etiam eum per omne vitae suae tempus, quos psalmos poenitentiae cum letania et orationibus precibusque, quos ad orationem specialem faciendam, quos in laude Dei, quos quoque pro quacumque tribulatione, quemque etiam, ut se in divinis exerceret laudibus, decantaret. Quod nosse qui vult, legat libellum eius ad eundem de ratione orationis.* – Waldhoff 2003, 114f., der in seiner Untersuchung argumentiert, dass es sich bei diesem *libellum* um das von Alkuin für Karl verfasste Gebetbuch handelt. Zur Frömmigkeit Karls: McKitterick 2008, 284–292.

Volk lenken und ihm nützen“ könne (*populo praesesse et prodesse*); um dies zu verwirklichen, sei der Kaiser mit *potestas* und *sapientia* ausgestattet. So könne er einerseits (durch die Macht) die Anmaßenden im Zaum halten und die Demütigen gegen die Unredlichen verteidigen. Andererseits besaß er damit das Wissen und die Fähigkeit, die Untergebenen in frommem Eifer zu lehren und zu regieren.¹⁷⁰ Karls Kaisertum bereitete demnach, wenn es auf diese Weise nach außen und innen seine Herrschaft entfaltete, für jeden den Weg zum ewigen Heil.¹⁷¹ Dieses *manuale libellum* über den Glauben und die Trinität sollte Karl nach Alkuins Worten als konkretes Hilfsmittel dienen (*adiutorium*), um seine Leitungsaufgaben zu erfüllen.¹⁷² Vorstellbar erscheint, dass Karl das Büchlein auf Synoden bei sich hatte, etwa in Aachen 802, so dass er dort die vor allem auch kirchenrechtlich geführten Diskussionen besser verfolgen und leiten konnte. Insofern erscheint es konsequent, dass in dem Gedicht, das den Abschluss des Widmungsbriefes bildet, Karl als *dux*, *doctor* und *decus imperii* bezeichnet wird und in seiner Person die Leitungsfunktionen von Prediger und König verschmelzen.¹⁷³ Auch Alkuins Freund, der Erzbischof Arn von Salzburg, erhält eine ähnliche Schrift, vielleicht sogar eine Abschrift des gleichen Werkes.¹⁷⁴

Noch um ein weiteres Werk, eine *Vita* des Heiligen Richarius von Saint-Riquier, bat der König seinen Lehrer. Eine Lebensbeschreibung des Heiligen hatte Alkuin bereits auf Bitten des Abtes Angilbert auf der Grundlage einer bereits vorhandenen, älteren *Vita* angefertigt. Im Exemplar für Karl kürzte er den Text und konzentrierte ihn auf die Schwerpunkte, die für ihn als König besonders relevant erschienen, insbesondere Fragen der Herrscherethik.¹⁷⁵ Die ursprüngliche Vorlage war nach Alkuins eigenen

170 Alkuin, Briefe, Nr. 257, 414: *Dum dignitas imperialis a Deo ordinate, ad nil aliud exaltata esse videtur, nisi populo praesesse et prodesse: proinde datur a Deo electis potestas et sapientia: potestas, ut superbos opprimat, et defendat ab improbis humiles; sapientia, ut regat et doceat pia sollicitudine subiectos.*

171 Ebd. in Fortsetzung des eben Zitierten: *His duobus, sancte imperator, muneribus divina vestram incomparabiliter sublimitatem, eiusdem nominis et numinis antecessoribus gratia superexaltavit et honoravit, terrorem potentiae vestrae super omnes undique gentes inmittens, ut voluntaria subiectione ad vos veniant, quos prioribus bellicus labor temporibus sibi subdere non potuit. Quid igitur, quid agendum est vestrae Deo devotissimae sollicitudini, tempore serenitatis et pacis, quo, militaris laboris cingulo soluto, totus pacifica quiete populus concurrere festinat ad vestrae iussionis edictum, intentusque ante thronum gloriae vestrae consistens, quid cui personae vestra auctoritas praecipere velit, nisi etiam omni dignitati iusta decernere, rata praecipere, sancta admonere, ut quisque laetus cum perpetuae salutis praeceptis domum redeat?*

172 Ebd.

173 Alkuin, Briefe, Nr. 257, 415 f. (Abschluss- und Segensgebet): *O rex augusto clarissime dignus honore, et dux, et doctor, et decus imperii. Te pater, atque patris proles, te spiritus almus Protegat, exaltet, salvet, honoret, amet. Quem tua per populos, terras, per regna, per urbes, Mens pia permandet semper amare Deum.*

174 Alkuin, Briefe, Nr. 268, 372–374.

175 Alkuin, Briefe, Nr. 306, 465 f., dort zur Bearbeitung für den König (466): *Hinc ego vocato notario, et fixo prae oculis iam dicto libello, ea quae referre videbatur de conversatione, de moribus, de continentia, et sanctitate vere incomparabili, necnon de gloriosissimo transitu eius ad Christum, seu de relatione pretiosi*

Angaben sprachlich „einfach und nicht geglättet“ und als solche zur Predigt vor dem Volk geeignet.¹⁷⁶

Manuskripte oder bestimmte Stoffe und Motive griff also Alkuin auf, vielfach aufgrund konkreter Anfragen, nicht zuletzt Karls des Großen, und arbeitete sie dann zu bestimmten Zwecken und für den Bedarf bestimmter Personen in Positionen mit Leitungsverantwortung um. Dabei handelt es sich nicht nur um den Ausdruck einer allgemeinen Tendenz zur Verbesserung und Nutzung von Wissensbeständen, die im Sinne der Thesen zur Karolingischen Renovatio oder *correctio* die allgemeine Bildung heben sollten, sondern auch um einen konstitutiven Bestandteil einer Art von Führung und Verantwortung, die alle Lebensbereiche erfassen und strukturieren sollte. Denn nach diesem Modell beruhte Leiten ganz zentral auf Wissen und dessen Vermittlung.

Diese Auffassung wurde ganz wesentlich von Alkuin getragen und in seinem Umkreis vermittelt, wie sich in einem Brief an Karl den Großen erkennen lässt. Der Angelsachse zitiert darin offensichtlich Boethius, weil er als Autorität der christlichen Philosophie die Bedeutung der Weisheit und speziell der weisen Regenten für das Wohl des Volkes hervorhebt. Diese bezieht Alkuin politisch auf aktuelle Vorstellungen von christlicher Herrscherethik, wenn er einen Zusammenhang zwischen der Weisheit und der Frömmigkeit des Fürsten und dem Wohl des Volkes herstellt. Dann lobt er ganz konkret den Bildungseifer Karls. Dieser zeige sich daran, dass der Herrscher selbst andere mahne, sich bilde, und Gelehrte aus ganz Europa einschließlich Alkuin selbst an seinen Hof geholt habe.¹⁷⁷

Fazit

Leiten durch Mahnen war nicht nur ein auf Permanenz, sondern auch auf Omnipräsenz angelegter Diskurs. Karls Königtum sollte, wie es schon zahlreiche andere Arbeiten zur Karolingerzeit herausgestellt haben, sein gesamtes Reich durchdringen, seine Herrschaft organisatorisch, verwaltungstechnisch und legislativ bis ins kleinste Dorf präsent machen.¹⁷⁸ Aus der Perspektive des pastoralen Leitungskonzeptes und dessen Vermittlung durch Alkuin lässt sich dieser Befund bestätigen und erweitern. Denn Alkuin blieb nicht im Umkreis Karls, sondern er ging, wie bekannt und bereits erwähnt, nach zwei mehrjährigen Aufenthalten in der Nähe des Königs nach Tours, um die Abtei des Heiligen Martin zu leiten – übrigens ebenfalls ein *regimen*¹⁷⁹. Auch dieser

corporis in locum priorem, dictatu admodum compendioso, titulo vitae beatissimi patris Richarii aptavimus. – Zur Vita: Berschin 1991, 150.

176 Alkuin, Briefe, Nr. 306, 466: *Cuius simplex et minus polita locutio quia fratribus ad recitandum in populo aptior videbatur, sufficere sibi eandem descriptionem consenserunt.*

177 Alkuin, Briefe, Nr. 229.

178 Costambeys, Innes u. MacLean 2011, 170–194. Kapitel 5.4.

179 Alkuin, Briefe, Nr. 101, 146–148, S. 148; Depreux u. Judic 2005.

Auftrag war eine *exhortatio* des Königs¹⁸⁰, die zeigte, dass der Angelsachse, der nach wie vor lediglich die geistliche Qualifikation eines Diakons besaß, in einer der wichtigsten Bildungsstätten des Reiches deren Qualität erhöhen sollte. Bibelexegese, Unterricht in der antiken Gelehrsamkeit, Grammatik und Sternenkunde sollte Alkuin dort unter anderem lehren.¹⁸¹

Das breite Spektrum der Wissensgebiete deutet darauf hin, dass der Erziehung- und Bildungsauftrag umfassend angelegt war. Vermutlich sollte damit nicht allein einem Ideal oder dem Wert von Wissen an sich entsprochen, sondern auch den unterschiedlichen Befähigungen der Schüler Rechnung getragen werden. Insofern konnten den Klosterschülern ihren individuellen Dispositionen entsprechend unterschiedliche Lektionen oder Spezialisierungen zugewiesen werden, so dass zugleich der paulinischen Corpus-Christi-Metapher, die ja das pastorale Leitungsmodell theologisch fundiert, entsprochen wurde. Für die Klosterschüler bedeutete dies, dass jeder seiner Prädestination entsprechend dem irdischen und damit auch dem himmlischen Königtum dienen konnte.¹⁸²

Alkuin bat aus Tours Karl um die Sendung fehlender Bücher, auch solcher aus der angelsächsischen Heimat. Dabei bekräftigte er noch einmal den ursprünglich in der Antike verankerten Gedanken des Zusammenhanges von Bildung und Wissen auf der einen und Politik oder genauer: Leiten auf der anderen Seite, weil das eine Erziehungsarbeit leistete und daher die notwendige Voraussetzung für das andere bildete.¹⁸³ Hier knüpfte der Gelehrte ganz offensichtlich persönlich an das beiderseitige Verhältnis als eines zwischen Lehrer und Schüler, wie es die Angelsachsen pflegten, an – und wurde wiederum seiner Verantwortung gerecht. Denn gleichsam von einer Führungsfigur zur anderen mahnte Alkuin Karl, die Jüngeren im Palast zu einer entsprechenden Erziehung zu bewegen.¹⁸⁴

Das Spektrum dessen, was pastorales Leiten umfasste, reichte bekanntlich bis zur wechselseitigen Gebetshilfe. Alkuin entsprach auch in diesem Punkt seinen angel-

180 Alkuin, Briefe, Nr. 121, 175–178, 176.

181 Alkuins Arbeit dort sowie die Bedeutung der Abtei für die Verbesserung des zeitgenössischen Bibeltextes ist längst bekannt; R. Schieffer 2010, 21: die sog. Alkuin-Bibeln, hier auch 21, Anm. 34, mit einschlägigen Literaturhinweisen.

182 Alkuin, Briefe, Nr. 121, 176 f.: *Ego vero Flaccus vester secundum exhortationem et bonam voluntatem vestram aliis per tecta sancti Martini sanctorum mella scripturarum ministrare satago; alios vetere antiquarum disciplinarum mero inaebrare studeo; alios grammaticae subtilitatis enutrire pomis incipiam; quosdam stellarum ordine ceu picto cuiuslibet magni domus culmine inluminare gestio; plurima plurimis factus, ut plurimos ad profectum sanctae Dei ecclesiae, et ad decorem imperialis regni vestri erudiam; ne sit vacua Dei omnipotentis in me gratia nec vestrae bonitatis largitio inanis.* – Auch hier sind die Berührungspunkte zum Modell der Karolingischen Renaissance evident.

183 Alkuin, Briefe, Nr. 121, 177: *Etiam et secundum philosophorum dicta nil ad regendum populum necessarius, nil ad componendam vitam in optimos mores melius, quam sapientiae decus, et disciplinae laus et eruditionis efficacit.*

184 Alkuin, Briefe, Nr. 121, 178. – Die hier aufscheinende Bedeutung des Palastes für den Mahndiskurs sowie des Königs als Leitfigur wird an anderer Stelle diskutiert; Kapitel 5.3 sowie Kapitel 6.3.3.

sächsisch-römischen Traditionen. Als Beispiel sei lediglich ein Brief an die britischen Bischöfe aus dem Jahr 798 erwähnt, in dem er im Namen Karls darum bat, für den König und das gesamte Reich zu beten. Unterstützt wurde die Bitte auch in diesem Fall durch Geschenke, die den verpflichtenden Charakter unterstrichen. Alkuin dehnte sein Anliegen auf Papst Hadrian aus. Seinerseits mahnte der Gelehrte die Bischöfe, ihre Ämter als Hirten führen, also zu predigen, zu korrigieren, zu mahnen und dabei selbst ein Vorbild für andere zu liefern. Auch in diesem Brief findet sich also die bekannte Kombination aus Mahnung und Gebetshilfe als Bestandteil pastoraler Diskurse.¹⁸⁵

Die konzeptionellen und methodischen Traditionen des gregorianischen Führungsmodells prägen einen großen Teil von Alkuins Werken und damit seines Lebens. Demgegenüber ist die Anzahl der Fälle, in denen er sich direkt oder ausdrücklich auf Gregor den Großen oder die *Regula Pastoralis* bezieht, sehr überschaubar. So forderte er in einem Brief seinen Freund und Schüler Erzbischof Eanbald II. von York auf, das Werk bei der Ausübung seines Amtes zu benutzen. Dabei warnte er nach dem Vorbild der „Pastoralregel“ eindringlich vor der Verantwortung, die mit der bischöflichen Hirtenrolle verbunden war, indem er das Amt etymologisch als *superspeculator* herleitete. Dieser hohe Rang im Vergleich zu anderen barg die Gefahr, einen ebenso tiefen „Fall“ zu erleiden.¹⁸⁶ Alkuin formulierte dies vor dem Hintergrund von Kämpfen in Britannien („Tod der Könige“), die als Zeichen für den Zorn Gottes gedeutet wurden. Sein Adressat Eanbald solle die „Pastoralregel“ ständig bei sich haben und sie als Richtschnur für seine Amtsführung nehmen, weil sie ihn vor den Angriffen des Teufels schütze.¹⁸⁷ Für jeden Bischof sei das Werk „ein Spiegel bischöflichen Lebens“ (*specula pontificalis vitae*)¹⁸⁸. Auch seinem Freund Arn von Salzburg empfahl er, buchstäblich mit der *Regula Pastoralis* in der Hand zu missionieren.¹⁸⁹ Alkuin riet darüber hinaus

185 Alkuin, Briefe, Nr. 104, 150 f.

186 Alkuin, Briefe, Nr. 116, 171: *Si gaudendum est de ascensu, timendum est de lapsu; quia de altiore loco periculosior est lapsus. Ideo secundum pronomen tuum esto superspeculator non solum gregis tibi commissi, sed etiam tui ipsius, ut in paucis diebus laboris plurimam merearis habere mercedem beatitudinis.*

187 Alkuin, Briefe, Nr. 116, 171: *Noli cupidus esse de auro et argento, sed de animarum lucro. Me vero in orationibus et elemosinis memora cottidie, et te in observatione mandatorum Dei semper contine. Et si tempestas undique imineat, gubernava viriliter navem Christi, ut quandoque cum tuis nautis in portum pervenias prosperitatis. Numquam a sanctae praedicationis verbo lingua sileat, numquam a bono opera manus torpescat; et quocumque vadas, liber sancti Gregorii pastoralis tecum pergat. Sepius illum legas et relegas, quatenus te ipsum et tuum opus cognoscas in illo; ut, qualiter vivere vel docere debeas, ante oculos habeas. Speculum est enim pontificalis vitae et medicina contra singula diabolicae fraudis vulnera.*

188 Ebd.; Hürten 1963, 24.

189 Alkuin, Briefe, Nr. 113, 166: *Sunt quaedam infirmitates, quae melius dulcioribus medicantur potionibus quam amaris; et quaedam, quae melius amarioribus quam dulcibus. Unde et doctor populi Dei, dum cunctis virtutum lucernis in domo Dei clarescere debet, maxime tamen sagacissimae discretionis intellegentia pollere; ut sciat, quid cui personae sexui aetati et proposito vel etiam tempori conveniat. Quae omnia beatus Gregorius clarissimus doctor in libro pastoralis curae studiosissime exquisivit, personis distinxit, exemplis firmavit et divinarum scripturarum auctoritate roboravit. Ad cuius libri lectionem*

einem ungenannten Freund ausdrücklich, neben den Evangelien und den kanonischen Autoritäten dieses Werk zu benutzen, damit er die eigene Seele sowie die anderer erbauen könne.¹⁹⁰

Die geringe Anzahl direkter Bezüge auf die *Regula Pastoralis* ist – wie es schon im Fall seines wissenschaftlichen und gelehrten Vorgängers Beda gezeigt werden konnte – kein Widerspruch. Der Gesamtbefund deutet vielmehr darauf hin, dass die Vorstellungen von pastoraler Verantwortung, wie sie durch Gregor begründet und von den Angelsachsen tradiert wurden, so weit verinnerlicht wurden, dass es aus ihrer Sicht einer solchen direkten Bezugnahme nicht bedurfte. Insofern hätte man hier ein historisches Beispiel für die Ausprägung eines Denkstils vor sich. Überdies entsprach es auch gar nicht der Konzeption Gregors, die ebenso auf eine ganzheitliche Umsetzung des Führungsmodells in Leben und Werk, eine Ethik, zielte und als solche nicht verbal plakatiert werden sollte. Alkuin setzte dieses Modell für sich so um, dass er seine wissenschaftlichen und pädagogischen Fähigkeiten ausbaute. Daher handelte er ganz im Sinn des Paulus. Auch er wurde damit seiner Verantwortung gerecht, indem er das vorhandene Wissen in zeitgemäße Mahnungen umsetzte und diese für die Leitungsrollen seiner Umwelt übersetzte. Person und Werk, *vita* und *verba*, brachte Alkuin daher wiederum ganz nach dem Vorbild Gregors, nach seinen Fähigkeiten und gemäß dem Bedarf seiner Zeit in Einklang, nämlich als Gelehrter. Dabei sorgte er nachhaltig dafür, dass sich die dabei entstandenen Konzepte und Positionen im Frankenreich als Diskurs etablierten.

5.3 Personen und Wissen in der Regierung Karls

Der „Hof“ Karls des Großen

Alkuin war bekanntlich nicht der einzige Gelehrte in der Umgebung des Frankenkönigs, der großen Einfluss auf dessen Regierung nahm, und dies ist innerhalb der Forschung unter den Stichworten des so genannten Hofes und Karls persönlichen Bildungsstrebens bereits lange und intensiv untersucht worden.¹⁹¹

Dabei wurde der „Persönlichkeit“ Karls eine erhebliche Bedeutung zugemessen, gilt doch Bildung als besonderes Anliegen des Königs. Immer wieder wird in diesem Zusammenhang ein Kapitel aus der Einhards-Vita zitiert, in dem man den Herrscher als Individuum zu erkennen meint. Demnach bemühte er sich, Latein zu lernen, oder um

te, sanctissime praesul, remitto; obsecrans, ut illum saepius quasi enchiridion habeas in manibus et in corde reteneas. Hürten 1963, 25.

190 Alkuin, Briefe, Nr. 39, 83.

191 Exemplarisch: Fleckenstein 1997; ders. 1993, 18–21; McKitterick 1977, 2ff.; Donald A. Bullough, „Aula Renovata: the Carolingian Court before the Aachen Palace“, in: ders. 1991, 123–160; Janet Nelson, „Was Charlemagne’s Court a Courtly Society?“ In: Cubitt 2003, 17–57; McKitterick 2009; dies. 2008, 130–191; Innes 2003.

Grundkenntnisse in Mathematik und Astronomie.¹⁹² Es spricht einiges dafür, dass es sich bei dieser Passage um eine Summe oder ein Resümee handelt, das der Schwiegersohn und Biograph des Königs an dieser Stelle bietet, die nicht als Beschreibung einer alltäglichen historischen Praxis gedeutet werden sollte.¹⁹³ Vielleicht brachte Einhard damit zum Ausdruck, dass Karl einen Habitus pflegte, in dem ein persönliches und politisches Engagement um Wissen und Bildung als Ausweis von Macht war, der den Traditionen mächtiger Männer und Frauen seit der Antike entsprach.¹⁹⁴ Dass Wissen im Allgemeinen und seine persönliche Bildung im Besonderen für den Frankenkönig einen hohen Stellenwert besaßen und auf sein Leben und seinen Rang nachhaltigen Einfluss ausübten, erscheint also unbestritten. Was dies konkret bedeutete, welche Art Wissen darunter verstanden und wie es eingesetzt wurde, bleibt allerdings zu klären.

Schon am Beginn seiner Herrschaft, so hat die Forschung festgestellt, zog Karl Gelehrte aus ganz Europa an seinen Hof. Dieses Phänomen brachte man gemeinhin mit der hegemonialen, multigentilen Entwicklung des Frankenreiches in Zusammenhang. In diesem Sinn deutete man den Umstand, dass Karl während seiner Feldzüge in Italien gelehrte Einheimische traf und in seine nächste Umgebung nahm, dann auch Angelsachsen und Iren zu sich holte und diese schließlich durch begabte Franken ergänzte, und zwar unabhängig von ihrer Herkunft. Als neuartig wird dabei nicht die Gegenwart ausländischer Gelehrter an sich betrachtet, die im Frankenreich einen dauerhaften Aufenthalt nahmen, sondern deren enge Verbindung zum Hof.¹⁹⁵ Für dieses Phänomen wurde ein wesentliches Entwicklungsmoment in der für 782 angenommenen Berufung Alkuins gesehen.¹⁹⁶

Tatsächlich würdigt der Angelsachse selbst, wie bereits erwähnt, die Initiative Karls in einem Brief aus dem Jahre 801, den er an den König richtete und in dem er beschreibt, wie dieser Gelehrte aus aller Welt *adiutores* zu sich geholt habe, darunter auch ihn selbst.¹⁹⁷ Damit bezieht er eine bekannte und etablierte Funktion des pastoralen Führungsmodells, das die Karolinger mit den Angelsachsen zu diesem Zeitpunkt seit mehr als einer Generation im Frankenreich praktizierten, auf die mittlerweile langjährigen Beziehungen zwischen dem König und seinen Lehrern bzw. Beratern und ordnet sie als Regierungsinstrument ein. Aussagen über die räumliche,

192 Einhard, *Vita Karoli*, c. 27. – Siehe auch die oben zitierte Passage (Kapitel 5.2, Anm. 167) der *Vita Alcuini*, c. 15, 193, die Wissensvermittlung und Anleitung zur persönlichen Spiritualität als Kern der Bildungsaufgaben des Angelsachsen für den König verbindet. Speziell zu Karls mathematischen und astronomischen Interessen: Dietrich Lohrmann, „Alcuins Korrespondenz mit Karl dem Großen über Kalender und Astronomie“, in: Butzer u. Lohrmann 1993, 79–114.

193 McKitterick 2008, 299.

194 Rosamond McKitterick, „The Carolingian renaissance of culture and learning“, in: Story 2005, 151–166, 151 f.

195 Garrison 1997, 97 f. Diese bringt Karls Sammlung von Gelehrten auch mit dem christlichen Gebot der Gastfreundschaft, bes. gegenüber Pilgern zusammen, die von Karl hochgeschätzt wurde (115).

196 Fleckenstein 1997, 33 f.

197 Alkuin, Briefe, Nr. 229, 373; Bullough 2004a, 336–342; R. Schieffer 2010, 19.

zeitliche und organisatorische Struktur eines Hofes als historisch-geographischer Raum, an dem diese Personen zusammenwirkten, lassen sich daraus jedoch nicht ableiten.

Dass die Bezeichnung „Hof“ zu kurz greift, um das Verhältnis von Gelehrten und Karolingern als Bestandteil der zeitgenössischen Herrschaft zu beschreiben, ist in neueren Arbeiten bereits sehr überzeugend aufgezeigt worden. Deutliche Distanz zum Hofmodell signalisiert etwa Wilfried Hartmann, wenn er diese Personen als „Wissenschaftliche Berater“ aus Italien, England, Spanien, Irland beschreibt.¹⁹⁸ Er zeigt, dass es sich bei ihnen um Einzelpersonlichkeiten mit unterschiedlichen Arbeitsschwerpunkten handelte, die zudem gar nicht alle zur selben Zeit oder an Karls jeweiligem Aufenthaltsort vereinigt waren und dabei schon gar nicht als Team arbeiteten, was der aus der Moderne blickenden Vorstellung von einem Hof am nächsten käme. Vielmehr standen diese Personen untereinander in der Regel lediglich durch Briefe in Kontakt. Sogar als sich Karl seit etwa 794 dauerhaft in Aachen eingerichtet hatte, waren dort praktisch nur die Franken der zweiten Gelehrten-Generation vertreten, während die Angehörigen der ersten Generation als Bischöfe oder Äbte über das gesamte Frankenreich verstreut waren.¹⁹⁹

Aus der Perspektive eines Hofes als historisch-geographisches Gebilde bleibt also festzuhalten, dass sich darüber für die Zeit bis Mitte der 790er Jahre kaum etwas Sicheres sagen lässt.²⁰⁰ Daher sollte der Begriff ersetzt oder vielleicht besser noch, um Missverständnissen vorzubeugen, gestrichen werden, zumindest für die Zeit, als sich Aachen zum festen Aufenthaltsort des Königs mit einer entsprechenden personellen und verwaltungstechnischen Infrastruktur herausbildete. Sicher erscheint lediglich, dass sich im persönlichen Umfeld und im Kontakt mit Karl eine außergewöhnliche Menge hochrangiger Gebildeter befand. Deren Arbeit reflektieren die literarischen und wissenschaftlichen Werke, die in diesem historischen Kontext entstanden sind. Die dabei zum Teil intensiv gepflegten Kontakte mit dem König lassen sich auch aufgrund von etlichen Briefen greifen. Insgesamt ist allerdings keine zeitliche, räumliche und arbeitstechnische Konzentration erkennbar, was der Begriff Hof, so wie er gemeinhin in der Forschung benutzt wird, eigentlich suggeriert.

Personen: die Gelehrten in der Umgebung des Königs und ihr Profil

Kurz seien die wichtigsten Personen sowie deren Arbeitsschwerpunkte vorgestellt, um diese Heterogenität des Gelehrtenkreises um Karl, der als solcher gar nicht existierte, deutlich zu machen. Zugleich gilt es zu verfolgen, bei wem und durch wen das von Alkuin für Karls Regierung adaptierte Leitungsmodell mitgetragen wurde. Folgt man

¹⁹⁸ W. Hartmann 2010, 195–202.

¹⁹⁹ W. Hartmann 2010, 201f.

²⁰⁰ McKitterick 2008, 298.

der Chronologie, fällt der Blick zunächst auf Petrus von Pisa, der als Lehrer in Pavia tätig war. Er ging zu Karl als Lateinlehrer ins Frankenreich, hielt sich aber nur kurze Zeit in dessen Umgebung auf. Unter anderem verfasste er ein Lobgedicht auf den König als Sieger über die Langobarden und als Missionar der Sachsen.²⁰¹ Auch Paulinus von Aquileja, der immerhin zehn Jahre in der Nähe Karls weilte, lässt sich vor allem als Dichter charakterisieren. So verfasste er einen Lobgesang auf Christus sowie auf Karl als Lenker des Reiches. Dieses Werk wurde in Treviso während eines Gottesdienstes vorgetragen, in dem die Niederschlagung eines Aufstandes der Langobarden im Osten Oberitaliens während des Osterfestes 776 gefeiert wurde.²⁰² Darüber hinaus ist ein Gedicht erhalten, das Paulinus während seines Aufenthaltes in Sachsen verfasste und das 778 in Gegenwart des Königs vorgetragen wurde.²⁰³ Sicher ist schließlich von Paulinus' Mitwirkung am Frankfurter Konzil 794 auszugehen.²⁰⁴ Auch Paulus Diaconus wird in den Umkreis Karls gerückt, weil er auf die Bitte des Bischofs Angilram eine Geschichte des Bistums Metz verfasste, die der Forschung bis in die jüngste Zeit als „Verherrlichung der karolingischen Dynastie“²⁰⁵ erschien. Darüber hinaus stellte er eine Homiliensammlung zusammen, die von Karl „autorisiert“²⁰⁶ wurde. Lediglich erwähnt sei der irische Dichter, Astronom und Theologe Dungal.²⁰⁷

Neben dem bereits ausführlich gewürdigten Alkuin hinterließ sicherlich der Westgote Theodulf die deutlichsten Spuren im Umfeld Karls. Er geriet irgendwann nach 780 in dessen nächste Umgebung und wurde sicher vor 798 Bischof von Orléans. Er hinterließ ca. 60 Gedichte, die sich auch seiner Zeit als Bischof zuordnen lassen und in denen er teilweise Kritik am König ausdrückte. Bedeutender noch als diese Werke erscheint für die Beurteilung seiner Tätigkeit als Leitungsfigur eine Anweisung, die er

201 Marc-Aeilko Aris, „Petrus von Pisa“, Lexikon des Mittelalters 6 (1993), 1982.

202 Rudolf Schieffer, „Paulinus“, Neue Deutsche Biographie 20 (2001), 125f.; Paolo Chiesa (Hg.), Paolino d’Aquileia e il contributo italiano all’Europa carolingia (Atti del Convegno internazionale de Studi, Cividale del Friuli-Premariacco, 10–13 ottobre 2002), Udine 2003, sowie Schaller 1993, 194–196; Godman 1987, 135f. sowie die Übersicht bei Garrison 2000, 148–154.

203 Hg. u. übers. v. Karl Hauck: „Karolingische Taufpalzen im Spiegel hofnaher Dichtung. Überlegungen zur Ausmalung von Pfalzkirchen, Pfalzen und Reichsklöstern“, in: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-Hist. Kl. 1 (1985), 1–95; Godman 1987, 137–139.

204 Cavadini 1997, 802–804; Hainthaler 1997, 854–857; McKitterick 2008, 270, dort Verweis auf Nicholas Everett, „Paulinus, the Carolingians and famosissima Aquileia“, in: Chiesa 2003 (wie Anm. 202).

205 Walter A. Goffart, *The Narrators of Barbarian History*, Princeton 1988; Walter Pohl, „Paulus Diaconus und die *Historia Langobardorum*. Text und Tradition“, in: Anton Scharer u. Georg Scheibelreiter (Hgg.), *Historiographie im frühen Mittelalter*, München 1994, 375–405; Hubertus Seibert, „Paulus Diaconus“, Neue Deutsche Biographie 20 (2001), 131–133; Alheydis Plassmann, *Origo gentis. Identitäts- und Legitimitätsstiftung in früh- und hochmittelalterlichen Herkunftserzählungen*, Berlin 2006, 191–242; Benjamin Cornford, „Paul the Deacon’s understanding of identity, his attitude to barbarians, and his „strategies of distinction“ in the *Historia Romana*“, in: Corradini, Meens, Pössel u. Shaw 2006, 47–60; Zitat von W. Hartmann 2010, 197.

206 R. Schieffer 2010, 21. – *Epistola generalis*, in: MGH Cap 1, Nr. 30, 80f.

207 Claudio Leonardi, „Dungal“, Lexikon des Mittelalters 3 (1986), 1456–1458.

als Bischof für seine Geistlichen in Form eines Kapitulars schrieb.²⁰⁸ Theodulfs Karriere endete jäh unter Karls Nachfolger Ludwig dem Frommen, als er im Zusammenhang mit der Verschwörung Bernhards von Italien gegen den König ins Exil gehen musste, wo er 821 starb.²⁰⁹

Eine nachfolgende Generation, die als Schüler der Genannten zu betrachten ist, wird ethnisch vor allem durch Franken repräsentiert. Zu ihnen gehört Angilbert, der bei Petrus von Pisa, Paulinus und Alkuin erzogen wurde. Er war der Geliebte von Karls Tochter Bertha, mit der er zwei Söhne hatte, Hartnit und Nithard, den bekannten Geschichtsschreiber. Seine Einordnung in den Kreis von Gelehrten um den Frankenkönig verdankt er offensichtlich vor allem diesen persönlichen Beziehungen sowie seiner Einsetzung als Laienabt von Saint-Riquier.²¹⁰ Genannt werden in diesem Zusammenhang außerdem Modoin, der seit 815 Bischof von Autun war und ein Gedicht für den zu dieser Zeit (818) bereits verbannten Theodulf verfasste²¹¹, sowie natürlich Einhard. Er war im Kloster Fulda erzogen worden und wurde ein Schüler Alkuins. Wie sein Lehrer wurde er nie zum Priester geweiht. Sein vielseitiges und bedeutendes Werk umfasst die Bauleitung der Aachener Pfalz (seit 800) sowie die bereits erwähnte Karlsvita, eine Überarbeitung der Reichsannalen und das Aachener Kaiserepos. Dem Kreis um Karls Nachfolger Ludwig gehörte er nicht mehr an.²¹²

Hrabanus Maurus schließlich stammte ebenfalls aus der Klosterschule in Fulda. Seit 801 hielt er sich in Tours bei Alkuin auf, nach dessen Tod kehrte er zurück nach Fulda, wohl um dort Leiter der Klosterschule zu werden. Seit 822 leitete er das Kloster als Abt und übernahm zusätzlich 847 bis zu seinem Tod 856 die Würde des Erzbischofs von Mainz. Sein wissenschaftliches und literarisches Werk ist das umfangreichste und vielfältigste, das insofern dem Werk Alkuins am nächsten kommt.²¹³

208 MGH Cap 1, 73–142, Ergänzungen in Bd. 4, 76–80; W. Hartmann 2010, 199 mit Verweis auf Brommer 1974 und ders. 1975; Elisabeth Dahlhaus-Berg, *Nova antiquitas et antiqua novitas. Typologische Exegese und isidorianisches Geschichtsbild bei Theodulf von Orléans* (Kölner Historische Abhandlungen 23), Köln 1975; Godman 1987; Kloft 1994, 142–147; Rhijn 2007.

209 Boshof 1996, 144–146.

210 Helmut Beumann, „Angilbert“, *Lexikon des Mittelalters* 1 (1980), 634 f.

211 Godman 1985, 248–253; Günter Bernt, „Modoin“, *Lexikon des Mittelalters* 6 (1999), 712; McKitterick 2008, 132 und 133.

212 Zu Einhard und seinen Werken: Hermann Schefers (Hg.), *Einhard. Studien zu Leben und Werk. Dem Gedenken an Helmut Beumann gewidmet* (Arbeiten der Hessischen Historischen Kommission. N. F. Bd. 12), Darmstadt 1997; David Ganz, „Einhard’s Charlemagne: the characterization of greatness“, in: *Story* 2005, 38–51; Berschin 1991, 199–220; Matthias Tischler, *Einhard’s Vita Karoli. Studien zur Entstehung, Überlieferung und Rezeption* (MGH Schriften 48), Hannover 2002; Hageneier 2004, 32–128; McKitterick 2008, 19–32.

213 Wilhelm Weber (Hg.), *Rabanus Maurus in seiner Zeit 780–1980*, Mainz 1980; Mechthild Sandmann, „Hraban als Mönch, Abt und Erzbischof“, *Fuldaer Geschichtsblätter* 56 (1980), 133–180; Raymond Kottje, „Hrabanus“, *Verfasserlexikon* 4 (1983), 166–196; Hans-Jürgen Kotzur (Hg.), *Rabanus Maurus. Auf den Spuren eines karolingischen Gelehrten* (Katalog zur Ausstellung im bischöflichen Dom- und Diözesanmuseum Mainz), Mainz 2006; Philippe Depreux (Hg.), *Raban Maur et son temps* (Collection Haut moyen Âge 9), Turnhout 2010. – Speziell zum vielleicht bedeutendsten Werk Hrabans,

Aus dieser kurzen Übersicht ergeben sich zwei Aspekte, die für die Analyse der Regierungsweise unter der Herrschaft Karls relevant erscheinen. Zum Ersten weilten viele von diesen „Beratern“, als sich der König seit 794 dauerhaft in Aachen einrichtete, gar nicht mehr in der Umgebung des Königs, sondern auf Funktionsstellen als Bischöfe, Äbte oder Gelehrte: Paulinus seit 787 als Bischof in Aquileia, Paulus Diaconus war 786 wieder nach Italien zurückgekehrt, Angilbert seit 789/90 als Laienabt von Saint-Riquier, Theodulf seit 798 als Bischof von Orléans. Alkuin selbst war seit 796 in Tours.²¹⁴ Zum Zweiten waren die – verwaltungstechnisch gesprochen – Tätigkeitsbereiche dieser Gelehrten sehr unterschiedlich, entsprechend heterogen ihr Werk, also das, was praktisch die ausschließliche Grundlage der historischen Betrachtung bleiben muss. Nur wenige von ihnen übten mehr oder weniger Führungsaufgaben aus oder waren direkt an Entscheidungen beteiligt. Dies heißt nicht, dass sie sich nicht politisch äußerten oder politische Aussagen in ihren Werken trafen, in dichterischer Weise etwa Paulinus von Aquileja oder als Historiograph Paulus Diaconus. Tatsächlich dominierte das, was man unter Regierung im engeren Sinn versteht, also die Gestaltung von Beratungen und Entscheidungen im Umfeld des Königs, vor allem Alkuin. Dies lässt sich auch an den Personenkonstellationen ablesen, die sich dort vor allem nach seinem Weggang nach Tours veränderten und vielleicht anderen die Möglichkeiten eröffneten, zum Zuge zu kommen.²¹⁵ Für das große politische Gewicht des Angelsachsen spricht auch, dass zwei seiner Schüler nach ihm am Aachener Hof Karls das Sagen hatten, nämlich Hrabanus Maurus und Einhard.²¹⁶

Regieren beruht auf Wissen

In welchem Zusammenhang standen nun Wissen und Bildung auf der einen und Handeln und Regieren auf der anderen Seite unter dem Königtum Karls des Großen? Christ Sein war im Verständnis der Zeit nicht möglich, wenn der Glaube nicht auf einem soliden Fundament an Bildung ruhte, und dies galt besonders für denjenigen, der als König Verantwortung für die ihm von Gott anvertrauten Menschen übernommen hatte. Eine der berühmtesten schriftlichen Ermahnungen Karls, die ebenfalls von Alkuin verfasst wurde, die so genannte *Epistola de litteris colendis*, stellt diesen Zusammenhang zwischen pastoraler Leitung und wissensbasiertem Glauben deutlich in den

De institutione clericorum, das systematisch die Kleriker und ihre Ausbildung zeitgemäß systematisiert: Hanns-Christoph Picker, *Pastor doctus. Klerikerbild und karolingische Reformen bei Hrabanus Maurus* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für abendländische Religionsgeschichte 186), Mainz 2001.

214 W. Hartmann 2008, 199–201. – Die Aufzählung könnte man sicherlich noch um Agobard von Lyon oder Leidrad von Lyon ergänzen; Boshof 1986.

215 Garrison 1997, 110–113.

216 Zum Einfluss Alkuins und seiner Schüler: Jong 1998a.

Vordergrund.²¹⁷ Bei genauerer Betrachtung zeigt sich, dass dieser Text ausdrücklich aus Beratungen zwischen König und Getreuen hervorging, die zu einer „Ermahnung“ verschriftlicht wurden.²¹⁸ Deren Thema ist vor allem das Glaubensleben der Weltgeistlichen sowie der Klosterleute. In knapper Form deutet sich hier wiederum das pastorale Leitungsmodell an, wenn für Karl auch die Verantwortung für Geistlichkeit und Ordenleute in Erinnerung gerufen wird.²¹⁹ Weil Handeln und gute Werke als wichtigster Bestandteil ihres Lebens galten, beruhte es in erster Linie auf Wissen, d. h. ohne das Wissen um die wesentlichen Bestandteile des Glaubens war keine christliche Lebensgestaltung möglich: „Um wieviel besser es auch sein mag, gut zu handeln als zu wissen, so ist es dennoch besser, vor dem Handeln zu wissen.“²²⁰ Da in den Klöstern das Leben zumindest nominell durch Regeln bestimmt war, konnte eine solche Ermahnung auf den ersten Blick überflüssig erscheinen. Daher hielt es der Mahner Karl offensichtlich für notwendig zu präzisieren, was darunter konkret zu verstehen sei. So sollten in den Klöstern nicht nur die Regeln beachtet werden, sondern die Mönche und Nonnen sollten auch über eine grammatikalisch korrekte, ordentliche Sprache verfügen, um Gott zu gefallen. Die richtigen Worte waren Ausdruck und Gradmesser für den Glauben, so dass sie über Heil oder Verdammnis entscheiden konnten.²²¹

In der Forschung hat man in dieser Äußerung vor allem das Bestreben Karls gesehen, eine grammatikalisch und orthographisch korrekte Form von Texten verpflichtend zu machen, d. h. das Bemühen um „Korrektur“ als Zentrum karolingischer Reformen habe hier seinen vor allem formalen Anspruch angemeldet, den es in der Frömmigkeitspraxis aller Gläubigen, vor allem aber der Geistlichen und der Mönche und Nonnen zu implementieren galt. Denn wenn Gebete nicht korrekt formuliert oder Gott in der Messe nicht richtig gedankt wurde, konnten dann überhaupt die damit angestrebten guten Werke gelingen und Vergeltung erwirken?²²² Zurückgeführt wird dieses Streben nach formaler, sprachlicher Richtigkeit ebenfalls auf den irischen und angelsächsischen Einfluss, konnte sich doch in diesen Regionen das Lateinische konkurrenzfrei als Sprache und als Grundlage der Bildungstradition bewahren und weiterentwickeln. Dementsprechend hat man in diesem Sachverhalt auch einen Ausdruck für das Archaische der frühen fränkischen Kultur gesehen. Diese wurde nun an den Traditionen der Kirchenväter gemessen und reformiert, die sich methodisch vor

217 *Epistola de litteris colendis*, in: MGH Cap 1, Nr. 29, 78 f., wieder in: Urkundenbuch des Klosters Fulda 1, hg. v. Edmund Ernst Stengel, 1958, Nr. 166b, 251–254. – W. Hartmann 2010, 183 f.; Wallach 1959, 202 ff.; Thomas Martin, „Bemerkungen zur ‚Epistola de litteris colendis‘“, Archiv für Diplomatik 31 (1985), 227–272; Berschin 1991, 101–113; Hildebrandt 1992, 53–56.

218 *Epistola de litteris colendis*, 79: ...*quia nos una cum fidelibus nostris consideravimus utile esse ... Quamobrem hortamur ...* .

219 Ebd.: ... *ut episcopia et monasteria nobis Christo propitio ad gubernandum commissa ...* .

220 Ebd.: *Quamvis enim melius sit bene facere quam nosse, prius tamen est nosse quam facere.*

221 Ebd. mit Bezug auf Mt 12,37; wonach falsche Worte Lügen bedeuten und die Wahrheit mindern: *Nam cum omnibus hominibus vitanda sint mendacia, quanto magis illi secundum possibilitatem declinare debent, qui ad hoc solummodo probantur electi, ut servire specialiter debeant veritati.*

222 McKitterick 2008, 273 f.; W. Hartmann 2010, 184.

allem durch die zentrale Rolle eines korrekten – in diesem Fall lateinischen – Sprachgebrauchs für die Produktion von Wissen auszeichneten und die besonders das Werk Isidors von Sevilla repräsentiert.²²³

Dies erscheint vor dem offensichtlich geringen Bildungsgrad im Frankenreich plausibel, denn einen derartigen Mangel beklagte schon im 8. Jahrhundert Bonifatius bei Volk und Geistlichkeit.²²⁴ Für die Bildungsdefizite im Frankenreich spricht auch der Anlass, den Karl selbst in der *Epistola* für diese seine Ermahnung anführt. Den König hätten, so heißt es, Briefe erreicht, in denen vor allem Geistliche von ihren Gebeten für seine Herrschaft berichteten; diese Schreiben zeugten zwar von Frömmigkeit, seien aber oft nicht korrekt formuliert.²²⁵ Damit beleidige die Zunge Gott, obwohl das Gebet als Werk doch eigentlich fromm sei.²²⁶ Karl folgert aus diesen sprachlichen Mängeln, dass die unzureichende Sprachbeherrschung mit einem entsprechend unzureichendem Verständnis der Heiligen Schriften einhergehe.²²⁷ Und für die Seele gefährlicher als falsch gebrauchte Wörter seien Fehler des Verstehens.²²⁸ Hier wird ganz grundsätzlich der Zusammenhang zwischen Sprache und Wissen formuliert. Sprachverständnis und –beherrschung wurden im Umkreis Karls als elementare Voraussetzung für Wissen und Bildung erkannt, sie meinten Verstehen in einem intellektuellen und nicht allein sprachlichen Sinn und bezogen sich insbesondere auf religiöses Wissen als Grundlage der Gesellschaft als ganze. Hier entspricht die *Epistola de litteris colendis* deutlich den Intentionen der *Admonitio generalis*.²²⁹

Mit Blick auf die karolingische Bildungsoffensive sind diese Fragen in der Forschung bereits diskutiert worden. Sie lassen sich zwanglos aus dem Mahndiskurs herleiten, der durch die Angelsachsen ins Frankenreich importiert worden war. Denn Schriftkenntnis und –gebrauch bildeten für deren Missionspraxis die Basis religiösen, ja vielleicht sogar jeglichen Wissens. Die dabei eingesetzte Mahntechnik setzte auf beiden Seiten des Diskurses Wissen voraus, sowohl bei den Leitenden als auch den ihnen von Gott anvertrauten Menschen. Genau dies wurde von den Karolingern in der Regierungsarbeit umgesetzt, in diesem Fall von Karl mit der *Epistola de litteris colendis*.

223 Angenendt 1992; ders. 2002.

224 Bonifatius, Briefe, Nr. 50.

225 *Epistola de litteris colendis*, 79: *Nam cum nobis in his annis a nonnullis monasteriis saepius scripta dirigerentur, in quibus, quod pro nobis fratres ibidem commorantes in sacris et piis orationibus decertarent, significaretur, gognovimus in plerisque praefatis conscriptionibus eorundem et sensus rectus et sensus rectos et sermones incultos ...*

226 Ebd.: *... quia quod pia devotio interius fideliter dictabat, hoc exterius propter negligentiam discendi lingua inerudita exprimere sine reprehensione non valebat.*

227 Ebd.: *Unde factum est, ut timere inciperemus, ne forte, sicut minor erat in scribendo prudentia, ita quoque et multo minor esset quam recte esse debuisset in sanctorum scripturarum ad intelligendum sapientia.*

228 Ebd.: *Et bene novimus, quia, quamvis periculosi sint errores verborum, multo periculosiores sunt errores sensuum.*

229 *Admonitio generalis*, c. 72; Kapitel 5.1 sowie W. Hartmann 2010, 185.

Konkret sollten sich Mönche und Geistliche, so mahnt der König in diesem Schreiben, über die Sprache mit dem Sinngehalt der heiligen Texte auseinandersetzen, weil sie den Schlüssel zu deren tieferem Verständnis, ihrem spirituellem Sinn darstellten.²³⁰ Dem pastoralen Leitungsmodell im Geiste Gregors des Großen entspricht es auch, wenn in der *Epistola* geboten wird, dass besonders diejenigen unterrichten sollen, die daran Freude haben – denn sie waren ganz offensichtlich am besten geeignet, um zu motivieren.²³¹ Damit boten sie zugleich anderen ein Vorbild, indem sie diese konkret „instruierten“.²³² Ganz praktisch wurde durch die *Epistola* auch deren Umsetzung und Weitergabe geregelt. So sollten Kopien des Textes hergestellt und in allen Diözesen und Klöstern verbreitet werden, um die mit ihr transportierte Ermahnung zu verbreiten und damit den Mahndiskurs für die Geistlichen und Mönche auf allen Ebenen des Reiches zu verankern.²³³

Wissen: Bücher und Bildungstraditionen

Was aber sollte gewusst werden? Auf welchen Fundus an Wissen griffen die Gelehrten im Umkreis Karls zurück? Auf welchen Traditionen beruhte ihre Bildung, besonders Alkuins, der so großen Einfluss auf die Gestaltung der Regierung des Königs nahm?

Im Wesentlichen lassen sich zwei große Bereiche abgrenzen: Zum einen geht es um Texte, die aus Rom stammten und vor allem Liturgie und Kirchenrechtliches betrafen. Zum anderen handelt es sich um Schriften, die als Genre das bieten, was man gemeinhin verkürzend als Herrscherethik bezeichnet; sie deckten ein weites Spektrum von Vorstellungen, Verhaltensregeln und Tugenden ab, deren Ursprünge bis weit in die Antike reichten und die über den König hinaus auch für andere Personen und Rollen entwickelt worden waren.

230 *Epistola de litteris colendis*, 79: *Cum autem in sacris paginis schemata, tropi et caetera his similia inserta inveniuntur, nulli dubium est, quod ea unusquisque legens tanto citius spiritualiter intellegit, quanto prius in litterarum magisterio plenius instructus fuerit.*

231 Ebd.: *Tales vero ad hoc opus viri eligantur, qui et voluntatem et possibilitatem discendi et desiderium habeant alios instruendi.*

232 Ebd.: *Obtamus enim vos, sicut decet ecclesiae milites, et interius devotos et exterius doctos castosque bene vivendo et scholasticos bene loquendo, ut, quicumque vos propter nomen Domini et sanctae conversationis nobilitatem ad videndum expetierit, sicut de aspectu vestro aedificatur visus, ita quoque de sapientia vestra, quam in legendo seu cantando perceperit, instructus omnipotenti Domino gratias agendo gaudens redeat.*

233 Ebd. In diesem Zusammenhang sei auch auf ein anderes Kapitular hingewiesen, in dem genau geregelt und gemahnt wird, wie Geistliche ihre Ausbildung nachweisen mussten: MGH Cap 1, Nr. 38, 109–111.

Römische Liturgie und Kanonistik

Sich theologisch, liturgisch und pastoral an Rom zu orientieren, hatte im Frankenreich des 8. und beginnenden 9. Jahrhunderts bereits eine über mehrere Generationen reichende Tradition. Sie war nicht zuletzt durch die Arbeit der angelsächsischen Missionare bedingt, die auf den Kontinent ihre Wertschätzung und Achtung der lateinischen Metropole als umfassender Autorität mitgebracht hatten. Sie importierten dabei im Großen und Ganzen auch die Formen und Vorstellungen von christlicher Lebensgestaltung, die in ihren Heimatkirchen im Zuge der Mission während des 7. Jahrhunderts übernommen worden waren. Das gregorianische Leitungskonzept hatte dabei – wie am Beispiel vor allem von Beda und Bonifatius gezeigt wurde – eine zentrale Rolle gespielt.²³⁴ Die Benutzung von Texten, welche die zentralen Wissensbestände betrafen, war dabei spirituell und praktisch unabdingbar, wie die immer wieder überlieferten Wünsche nach Kirchenväterliteratur oder Abschriften ausgewählter Heiliger Schriften gezeigt haben. Diese Notwendigkeit konnten die Angelsachsen offenbar auch den Karolingern vermitteln, die ihrerseits immer öfter den Papst um einzelne Texte ersuchten; das Beispiels Pippins ist ebenfalls bereits vorgestellt worden.²³⁵

Die Affinität der Franken zu Rom als Autorität des Glaubens und Hort liturgischer Authentizität prägte sich zeitlich vor allem mit der zunehmenden machtpolitischen Dominanz der Karolinger aus, und als solche ist sie in der Forschung vor allem in jüngerer Zeit des öfteren diskutiert worden, vor allem im Zusammenhang mit Fragen nach dem Umgang mit Vergangenheit, nach der Rolle von Schriftlichkeit und insbesondere nach der Liturgie als Reservoir für zeitgenössische Vorstellungen von Autoritäten.²³⁶ Insbesondere hat man für die Regierungszeit der Karolinger ein ausgeprägtes Bedürfnis ausgemacht, dem Vollzug von Sakramenten sowie der Frömmigkeitspraxis allgemein mehr Geltung zu verschaffen und dabei korrekt im Sinne römischer Vorbilder und Muster zu handeln. Denn eine Fürbitte, die im Gebet an einen Heiligen römischer Provenienz herangetragen wurde, erschien den Zeitgenossen besonders aussichtsreich, weil man diesen für wirkmächtiger als andere hielt.²³⁷ Ob für solche Vorstellungen ausschließlich die Angelsachsen verantwortlich waren, die hier die Leitlinien des pastoralen Leitungsmodells Gregors des Großen umgesetzt hatten, dürfte nicht zu entscheiden sein. In jedem Fall ergänzt und unterstreicht diese Be-

234 Kapitel 3.1 und 3.2.

235 Kapitel 4.2.

236 Rudolf Schieffer, „Die Karolinger in Rom“, in: *Roma fra Oriente e Occidente 1* (Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo 49), Spoleto 2002, 101–127, 115–123; ders. 1989, 45–48; David Ganz, „Roman Manuscripts in Francia and Anglo-Saxon England“, in: *Roma fra Oriente*, 607–647; R. Schieffer 2000; Ganz 2000; July Mary Howard Smith, „Old saints, new cults: Roman relics in Carolingian Francia“, in: dies. 2000, 317–339; Jong 2005, 116–119.

237 Jong 2005, 116 f.

obachtung den zitierten Befund einer hohen Wertschätzung römischer Autoritäten, die sich am Austausch von schriftlich fixierten Wissensbeständen ablesen lässt.²³⁸

Dass Rom in karolingischer Zeit gezielt als Lieferant für Texte genutzt wurde, die man für kanonisch, das heißt im zeitgenössischen Sinn: als authentischen Ausdruck der christlichen Glaubens- und Heilsgeschichte erachtete, sei an Hand einiger bedeutender Beispiele illustriert.²³⁹ Im Jahre 747 sandte Papst Zacharias an Pippin eine Exzerptsammlung in 27 Kapiteln, die der Hausmeier erbeten hatte, um seiner Verantwortung als *rector* gerecht zu werden, und die eigens zu diesem Zweck zusammengestellt worden war.²⁴⁰ Auch Pippins Sohn Karl erhielt aus Rom eine umfangreiche Kanonessammlung; es handelte sich um die *Dionysio-Hadriana*, die Papst Hadrian I. auf der Basis der Sammlung des skytischen Mönches Dionysius Exiguus aus dem 5. Jahrhundert erstellen und dem König zu Ostern 774, kurz vor der Eroberung des langobardischen Reiches, zukommen ließ.²⁴¹ Inhaltlich und konzeptionell bildet sie ein anschauliches Beispiel dafür, wie die römischen Autoritäten innerhalb des Mahndiskurses konstruiert und genutzt wurden. Denn die *Dionysio-Hadriana* enthält eine Auswahl von Briefen Papst Gregors I., eine Bischofsliste sowie das Glaubensbekenntnis in verschiedenen Versionen der ersten drei ökumenischen Konzilien; sie wurde in zeitgenössischen Texten des Frankenreiches immer wieder direkt oder als Referenz zitiert, etwa in der *Admonitio generalis*; auf dem Aachener Konzil von 802 wurde sie sogar vorgelesen und kommentiert, wodurch ihre Geltung als kanonische Autorität zum Ausdruck kam.²⁴² Karl seinerseits forderte aus Rom ein Sakramentar an, dessen Text auf Gregor I. zurückgeführt wurde; das Exemplar traf zwischen 786/87 und 791 im Frankenreich ein.²⁴³ Etwa zur gleichen Zeit, 787, erbat er außerdem einen authentischen Text der *Regula Benedicti*.²⁴⁴ Dieser autoritative Text ermöglichte es dem König, einen Teil jener Mahnungen, die er selbst in der *Epistola de litteris colendis* formuliert hatte, umzusetzen und die Mönche und Nonnen zu einem buchstäblich regelgerechten Leben zu führen. Eine Homilien-Sammlung, die Paulus Diaconus zusammenstellte, wurde an die Lektoren im ganzen Reich verschickt, um ihnen eine Vorlage für ihre Arbeit in der Pastoral zu liefern. Diese Verbreitung weist sie ebenfalls als Autorität aus, die innerhalb des Mahndiskurses eingesetzt wurde, um Menschen

238 Die Beziehungen zwischen Rom bzw. den Päpsten als den Apostelnachfolgern wurde zur Zeit Karls des Großen und Hadrians I. auch durch die Errichtung und Gestaltung von Gebäuden und Kirchen vertieft; Jong 2005, 117, mit Verweis auf Thomas F. X. Noble, *The Republic of St. Peter. The Birth of the Papal State, 680–825*, Philadelphia 1984; F. Hartmann 2006, 81–111.

239 Rosamond McKitterick, „Knowledge of canon law in the Frankish kingdoms bevor 789“, in: dies., *Books, Scribes and Learning in the Frankish Kingdoms, 6th–9th Centuries*, Aldershot 1994, 2, 97–117.

240 *Codex Carolinus* Nr. 3, 479–487; Kapitel 4.2.

241 Hubert Mordek, *Kirchenrecht und Reform im Frankenreich*, Berlin 1975; Lotte Kéry, *Canonical Collections in the Early Middle Ages*, Washington 1999; H. Schneider 1999, 778 f.; R. Schieffer 2000; Herbers 2010, 62 f.

242 Jong 2005, 117 f. sowie das folgende Kapitel 5.4.

243 R. Schieffer 1989, 49.

244 Jong 2005, 117.

zur richtigen Glaubenspraxis anzuleiten.²⁴⁵ Aus diesen und ähnlichen Texten wurden im Frankenreich in vielen Fällen neue Texte entwickelt. Sie dienten direkt oder indirekt dazu, hier die römische Liturgie zu verbreiten und an die fränkischen Verhältnisse anzupassen.²⁴⁶

Herrscherethik

Während die Autoritäten römischer Provenienz die unterschiedlichsten Lebensbereiche aller Gläubigen berührten – Liturgie, Pastoral, Streitigkeiten bzw. kirchliche Gerichtsbarkeit, Ordensleben, Katechese und Disziplin usw. –, erscheint der Bereich der Herrscherethik als sehr spezifisch, nämlich auf die konkrete königliche Herrschaftspraxis zugeschnitten. Denn diese umfasst die Vorstellungen und Regelungskonzepte, die innerhalb einer politischen Ordnung Anforderungen an die Leitungsrolle formulieren.²⁴⁷ Es ist evident, dass Herrscherethik einen Kernbestandteil der Hirtenmetapher ausmacht, wie sie in den frühen Hochkulturen geläufig war. Dort beschrieb sie die Rollen im Verhältnis von Herrscher und Volk, welche die – jeweilige religiös begründete – politische Ordnung vorsah. Israel hatte so von den Nachbarvölkern die Vorstellung übernommen, dass das Wohl des Volkes unmittelbar von dem Verhältnis abhing, das der Herrscher zur Gottheit pflegte, und diese auf die an der Wende zum 10. vorchristlichen Jahrhundert eingesetzten Könige bezogen.

Wenn auch im Detail deutliche Unterschiede erkennbar waren, bestand eine Gemeinsamkeit zwischen den Kulturen im Vorderen Orient in Bezug auf den Zusammenhang von Unglück des Volkes und einer Schuld des Herrschers. Demnach hatte ein Fehlverhalten des Königs die Strafe der Gottheit zur Folge. Dabei galt der strafende Charakter der göttlichen Sanktion, auch und gerade wenn sie das Volk in Form von Kriegen oder Naturkatastrophen traf, immer und ausschließlich dem Herrscher. Denn zwischen König und Volk bestand, und dies akzentuierten besonders die Propheten in Israel, eine innige, unauflösliche Beziehung. Diese konnte sich auch darin äußern, dass sich das Volk selbst vom König zur Sünde verleiten ließ – dann betraf die Strafe Gottes allerdings beide, und zwar jeweils für beider Schuld. Insofern waren König und Volk jeweils für ihr eigenes Heil verantwortlich und wurden von Gott entsprechend zur Rechenschaft gezogen. Diese Beziehung zwischen Volk und Herrscher ging also mit wechselseitiger Verantwortung einher und wurde etwa bei einem Führungswechsel durch die Akklamation zum Ausdruck gebracht.²⁴⁸

Anders herum betrachtet galt seit den frühen Hochkulturen und damit innerhalb der Traditionen, aus denen der Hirte als Metapher für Leitungsrollen hervorgegangen war, der Herrscher als Garant für das Wohlergehen des Volkes. Seine Verantwortung

245 Jong 2005, 118.

246 Kapitel 5.4.

247 Anton 1968; ders. 1989a; ders. 2000; Schulte 2001; Meens 2003.

248 Scharbert 1964, 252–254.

für das Volk war damit innerhalb von religiös fundierten politischen Ordnungen konstitutiv verankert. Methodologisch fand dies seinen Ausdruck in einem etymologisch argumentierenden Modell, der so genannten Nomentheorie.²⁴⁹ Sie lässt sich bis in die Römische Republik auf Cicero zurückverfolgen, der aus dem Namen *rex* das „sich und die Seinen regieren“ (*se [et] suos regere*) ableitete, um damit Tarquinius Superbus als Tyrannen zu entlarven. Auch Horaz greift die Figur in der ersten Epistel auf, und zwar in einem Gesang, der dort von Ball spielenden Kindern vorgetragen wird. Hier wird das *rex* sein mit *recte facere* gleichgesetzt, was sich wohl allgemein auf das sittlich einwandfreie Handeln und insbesondere auf das richtige Regieren beziehen sollte.²⁵⁰

Innerhalb des Horizontes christlicher Weltdeutungen ließ sich dieses Beziehungsmodell über die Interdependenz zwischen Herrschaft und Volkswohl problemlos integrieren. Denn das Christentum musste die mit der Lebenswirklichkeit der Urkirche eng verknüpfte Erfahrung bewältigen, dass Herrschaft nicht per se gut war; und doch gehörte es zum Grundbestand des Glaubens, dass (gemäß dem Römerbrief, c. 13) alle Gewalt von Gott stammte. Daher ließen sich die Untaten eines schlechten Herrschers als Ausdruck für den Zorn Gottes über die Sünden der Menschen deuten. Ihre prägnante und für die nächsten Jahrhunderte prägende Ausgestaltung erhielt die christliche Variante der Nomentheorie durch Augustinus, Gregor den Großen und besonders Isidor von Sevilla.²⁵¹

Augustinus kontrastiert den „regelnden“ gegenüber dem „zügellosen“ Herrscher und setzt dabei das König sein in einen etymologisch begründeten Zusammenhang mit dem Regieren: *reges a regendo*.²⁵² Dabei nimmt er offensichtlich die staatsphilosophischen wie die historischen Traditionen in der Römischen Republik auf und diskutiert das für einen Christen auftretende Problem, warum die Römer ihre Herrschaft entfalten konnten, obwohl sie Heiden waren, also den falschen Kult pflegten. Denn dies widersprach ja der Vorstellung von Herrschaft als Ausdruck von Gottes Gnade.²⁵³ Augustinus führte dies auf die Tugenden zurück, einen zentralen Bestandteil der

249 Die Nomentheorie wurde erstmals von Arno Borst im Zusammenhang mit der Kaiserkrönung Karls des Großen formuliert: Arno Borst, „Kaisertum und Nomentheorie im Jahr 800“, in: Festschrift für Percy Ernst Schramm, Bd. 1, Wiesbaden 1964, 36–51. Helmut Beumann, „Nomen imperatoris. Studien zur Kaiseridee Karls des Großen“, *Historische Zeitschrift* 185 (1958), 515–549; Thomas Ertl, „Byzantinischer Bilderstreit und fränkische Nomentheorie. Imperiales Handeln und dialektisches Denken im Umfeld der Kaiserkrönung Karls des Großen“, *Frühmittelalterliche Studien* 40 (2006), 13–42. – Zum Folgenden: Anton 1968, 384–404; Becher 1993, 166 f.

250 Die Beispiele werden zitiert von: Anton 1968, 384 f.

251 Anton 1968, 55–65.

252 Augustinus, *De civitate Dei*, V 12, 143.

253 Augustinus, *De civitate Dei*, zit. nach Anton 1968, 57, Anm. 58: *Hinc est quod regalem dominationem non ferentes „annua imperia binosque imperatores sibi fecerunt, qui consules appellati sunt a consulendo, non reges aut domini a regnando atque dominando“* (Cicero, *De re publica*, II 31); *cum et reges utique a regendo dicti melius videantur, ut regnum a regibus, reges autem ut dictum est, a regendo; sed fastus regibus non disciplina putata est regentis vel benivolentia consulentis, sed superbia dominantis*.

antiken Philosophie, mit der er bestens vertraut war. Sie ermöglichten es dem Herrscher, sich selbst zu regulieren, zu „zügeln“. ²⁵⁴ Gegenüber den Untertanen bestand die Aufgabe des Königs darin zu „korrigieren“, *regere* wird insofern mit *corrigerere* gleichgesetzt. ²⁵⁵ Diese Korrelation findet sich bereits im Pauluskommentar des Ambrosiaster, wenn dieser den Aspekt der Leitung des Königs akzentuierte. ²⁵⁶ *Regere* hatte also buchstäblich einen doppelten regelnden Bezug, durch die Tugenden auf den König selbst sowie auf das Volk, das dieser durch sein (tugendgesteuertes) Handeln korrigierte. Dies wiederum entsprach im Wesentlichen den oben beschriebenen Königsvorstellungen, wie sie im Alten Testament überliefert waren: Der König musste fromm sein, also ein intaktes Verhältnis zu Gott haben, und dies galt ebenso für das Volk, das ihm verbunden war und das gegebenenfalls durch seine Korrekturen zum Glauben geführt wurde. Dabei waren König und Volk bzw. Gott und Volk miteinander verbunden wie Hirt und Herde.

Isidor von Sevilla trug in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts diese bis dahin gängigen und durch Augustinus dominierten Thesen zusammen und ordnete sie in seine etymologisch aufgebaute Enzyklopädie des ihm zur Verfügung stehenden Universalwissens, die *Etymologiarum libri XX*, zusammen. Dabei schärft er den christlichen Deutungsakzent von Unrecht bzw. Unglück als Sünde. Demnach sei die prinzipielle Gleichheit aller Menschen als Geschöpfe Gottes durch die Sünde verändert worden, was ordnungspolitisch Herrschaft und Unterordnung erfordert hätte. Die Könige müssten die Untertanen korrigieren und dadurch auf den Weg zum Heil zurückbringen. Aufgrund seines Namens, *rex*, müsse dieser dabei *recte agere*, was gegenüber den Untertanen *corrigerere* bedeutete. ²⁵⁷ Damit war eine moralische und philosophische Verantwortung impliziert. Als zentrale Tugenden präsentiert Isidor *pietas* und *iustitia*. Durch sie werden das königliche Verhalten sowie das Verhalten der Untertanen aufeinander bezogen und miteinander verknüpft. Damit stand der König innerhalb der Kirche, war deren Gesetzen und kirchlichen Normen unterworfen, al-

254 Augustinus, *De civitate Dei*, XVII 4: ‚*Ei dat*‘, inquit, ‚*virtutem regibus nostris*‘ ... *Dat eis virtutem, qua carnem sicut reges regant in illo mundum, qui propter eos fudit sanguinem, vocant.* Augustinus, *Adnotationes in Iob*, c. 36: ‚*et cum regibus in solio*‘: *subautitur „sedere eos fecit“, hoc est iustos; reges autem dicit qui carnem suam regunt.*

255 Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, Ps. XLIV 17, S. 505 f., zit. nach Anton 1968, 57: *Ergo Dei uoluntas aequalis est, tua curua est; propterea tibi curua uidetur illa, quia tu illi coaptari non potes; dirige ad illam te, ne illam uelis curare ad te; quia non potes, frustra conaris: illa semper directa est. Vis illi haerere? Corrigerere. Erit uirga ipsius qui te regit, uirga directionis. Inde et rex a regendo dicitur. Non autem regit qui non corrigit. Ad hoc est rex noster rectorum rex. Quomodo et sacerdos a sanctificando nos, ita et reex a regendo nos.*

256 Ambrosiaster, zit. nach Anton, ebd.: *Nam qui principantur, non sunt timori bonis operibus, sed malis.* „1. *Principes hos reges dicit, qui propter corrigendam vitam et prohibenda aduersa creantur, dei habentes imaginem, ut sub uno sint ceteri.*

257 Isidor, *Etymologiarum libri XX*, IX, 3, 4: *Reges a regendo uocati. Sicut enim sacerdos a sacrificando, ita rex a regendo. Non autem regit, qui non corrigit. Recte igitur faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur. Unde et apud ueteres tale erat proverbium: ‘Rex eris, si recte facias: si non facias, non eris’; ders., *Sententiae*, III c. 48, 7, zit. von Becher 1993, 167, Anm. 809. – Reydellet 1981, 51.*

lerdings nicht in einem juristischen Sinn. Insofern „objektiviert“²⁵⁸ Isidor Königsherrschaft zum Königsamt. Die gelasianische Zweigewaltenlehre, die das damit verbundene Problem des Verhältnisses von geistlicher und weltlicher Gewalt thematisiert, spielte für ihn praktisch keine Rolle.²⁵⁹

Am Beginn des Frühmittelalters wurde die Nomentheorie in eine Form gesteckt, die unter den Karolingern breit rezipiert und weitergetragen werden sollte, nämlich die unter dem Namen Cyprians überlieferte Schrift *De duodecim abusivis saeculi*.²⁶⁰ Sie war wohl um 650 von einem nicht bekannten Iren verfasst worden.²⁶¹ Aufgebaut ist der Text nach der Struktur des 7. Kapitels der Benediktsregel, in der die zwölf wichtigsten Tugenden formuliert werden. Aus diesen *gradus humilitatis* entwickelt der irische Autor die jeweiligen Gegenmodelle, *abusiois gradus*, negative Folien in der Form der *Contradictio in adiectio*, z. B. *sapiens sine operibus* oder *rex iniquus*.²⁶²

Als wichtig erwies sich insbesondere der *nonus abusiois gradus*, der den „ungerechten König“ (*rex iniquus*) betraf, denn diesem verdankt die Schrift in erster Linie ihre Rezeption und Bedeutung.²⁶³ Dort wird gemäß den Etymologien und den Sentenzen Isidors Gerechtigkeit als das *recte agere* vom *nomen regis* abgeleitet, anders als der spanische Gelehrte präsentiert der anonyme Autor *iustitia* als einzige Herrschertugend. Die Forderungen, die er an den König heranträgt, entsprechen also in wesentlichen Punkten dem pastoralen Leitungsmodell. So wird das *nomen regis* mit *reitoris officium* inhaltlich umschrieben, also jene Leitungsbezeichnung gewählt, die den universalen Charakter des Hirten definiert. Wie Gregor von Nazianz und Paulus begründet der irische Autor dies mit der gesellschaftspolitischen Unterscheidung von Leiter und „Untergebenen“. Praktisch konfrontiert dies den König mit der Forderung, gemäß den *mores* zu leben und dabei (auch) das eigene Fehlverhalten zu korrigieren. *Iustitia* begründet insofern den Vorrang des Königs gegenüber dem Volk. Wenn seine Regierung also der Wahrheit der normativen Schöpfungsordnung Gottes entsprach, erzog er die ihm anvertrauten Menschen.²⁶⁴

258 Anton 1968, 60.

259 Anton 1968, 388–390.

260 Edition von Hellmann 1909, der auch gezeigt hat, dass die Sammlung irischer Herkunft ist. Anton 1982; ders. 1989b; Graus 1965, 292; Breen 2002; Meens 2003, 349 ff.; Nicholas Aitchison, „Kingship, society and sacrality. Rank, power and ideology in an Early Medieval Ireland“, *Traditio* 49 (1994), 45–75.

261 Anton 1982, 575 f. Anton diskutiert auch, welche Fassung des Werkes in der Hibernensis benutzt worden ist, da die Übernahmen eher Texten des 9. Jahrhunderts entsprechen. Benutzt hatte der Autor neben Isidor die Vulgata, die Benediktsregel, Hieronymus und Cyprian (586 f.). Aitchison (wie Anm. 260), der meint, dass der Autor ein Ire war, aber auf dem Kontinent schrieb (63).

262 Anton 1982, 568, der die Schrift als „eine Art Gesellschaftsmoral“ charakterisiert.

263 *De duodecim abusivis*, 51–53. Auch die 6. *abusio* wurde breit rezipiert; siehe bei Anm. 275.

264 *De duodecim abusivis*, 51: *Nonus abusiois gradus est rex iniquus. Quem cum iniquorum correctorem esse oportuit, licet in semet ipso nominis sui dignitatem non custodit. Nomen enim regis intellectualiter hoc retinet, ut subiectis omnibus reitoris officium procuret. Sed qualiter alios corrigere poterit qui proprios mores ne iniqui sint non corrigit? Quoniam in iustitia regis exaltatur solum et in veritate solidantur gubernacula populorum*; Anton 1982, 588, mit den Belegen. Dieser deutet die Beschränkung auf die

Auf den grundlegenden, definitorischen Ansatz des Abschnittes²⁶⁵ folgen konkrete Beispiele gerechten königlichen Regierens in Form einer Auflistung. Ausdrücklich wird dabei der *iustitia* ein äußerer und ein innerer Geltungsbereich zugewiesen, also der Umgang mit anderen Menschen auf der einen und der Umgang bzw. die Kontrolle des Selbst auf der anderen Seite.²⁶⁶ Diese als konkrete Regeln formulierten Sätze werden als *lex* im Sinn von *lex Dei* bezeichnet. Ganz gemäß dem Muster der *Contradictio in adiectio* folgen auf diese Verhaltensregeln die Konsequenzen bei Fehlverhalten.²⁶⁷ Deren Katalog führt viele Strafen Gottes auf, von Missernten über Invasionen bis zu Herrschaftskrisen der Nachfolger im Königsamt.²⁶⁸ Die Beispiele von Verhaltenweisen Davids und Salomons liefern den heilsgeschichtlichen Schlüssel, um Regieren zeitgemäß zu deuten, nämlich als Erfüllung göttlichen Willens. Pädagogisch unabdingbar erscheint insofern eine Liste von Konsequenzen, die ein gerechter König herbeiführt und die unter dem christlichen Friedensbegriff subsumiert wird.²⁶⁹ Damit trug der König eine Verantwortung, die von Gott stammte.²⁷⁰

iustitia als einzige Herrschertugend auch als Beleg für die irische Herkunft der Schrift. Die 9. *abusio* über den *rex iniquus* machte zugleich die irische Herkunft wahrscheinlich, weil sich hier Elemente der volkssprachlichen Literatur finden (Anton 1982, 572f. mit weiteren Hinweisen); ebenso sei sie an der 6. *abusio*, dem *dominus sine virtute*, erkennbar, auch wenn damit nach irischem Gebrauch der Abt gemeint sein könnte (573).

265 *De duodecim abusivis*, 51: *Iustitia vero regis est ...*

266 *De duodecim abusivis*, 51f.: *Iustitia vero regis est neminem iniuste per potentiam opprimere, sine acceptione personarum inter virum et proximum suum iudicare, advenis et pupillis et viduis defensorem esse, furta cohibere, adulteria punire, iniquos non exaltare, impudicos et histriones non nutrire, impios de terra perdere, parricidas et periurantes vivere non sinere, ecclesias defendere, pauperes elemosinis alere, iustos super regni negotia constituere, senes et sapientes et sobrios consiliarios habere, magorum et hariolorum et pythonissarum superstitionibus non intendere, iracundiam differre, patriam fortiter et iuste contra adversarios defendere, per omnia in Deo confidere, prosperitatibus animum non elevare, cuncta adversaria patienter ferre, fidem catholicam in Deum habere, filios suos non sinere impie agere, certis horis orationibus insistere, ante horas congruas non gustare cibum; Anton 1982, 588.*

267 *De duodecim abusivis*, 52: *Qui vero regnum secundum hanc legem non dispensat, multas nimirum adversitates imperii tolerat.*

268 *De duodecim abusivis*, 52f.: *Idcirco enim saepe pax populorum rumpitur et offendicula etiam de regno suscitantur, terrarum quoque fructus diminuuntur et servitia populorum praepediuntur, multi et varii dolores prosperitatem regni inficiunt, carorum et liberorum mortes tristitiam conferunt, hostium incursus provincias undique vastant, bestiae armentorum et pecorum greges dilacerant, tempestates aeris et hiemis peria turbata terrarum fecunditatem et maris ministeria prohibent et aliquando fulminum ictus segetes et arborum flores et pampinos exurunt. Super omnia vero regis iniustitia non solum praesentis imperii faciem fuscet, sed etiam filios suos et nepotes, ne post se regni hereditatem teneant, obscurat.*

269 *De duodecim abusivis*, 53: *Pax populorum est, tutamen patriae, munitas plebis, munimentum gentis, cura languorum, gaudium hominum, temperies aeris, serenitas maris, terrae fecunditas, solacium pauperum, hereditas filiorum et sibimet ipsi spes futurae beatitudinis.*

270 *De duodecim abusivis*, 53: *Attamen sciat rex quod sicut in throno hominum primus constitutus est, sic et in poenis, si iustitiam non fecerit, primatum habiturus est. Omnes namque quoscumque peccatores sub se in praesenti habuit, supra se modo plagali in illa futura poena habebit.*

Auch dem *episcopus neglegens* wird ein eigener Abschnitt als *Decimus abusio* *gradus* gewidmet.²⁷¹ Wie dem König wird dem Bischof die Korrektur als wichtigste Pflicht zugewiesen. Dabei folgt der Autor ganz dem etymologischen Ansatz, indem er die Bedeutung des Wortes in seiner griechischen und lateinischen Variante zugrunde legt und dabei an die bekannte Stelle beim Propheten Ezechiel (Ez 3,17) anknüpft.²⁷²

Die 9. sowie die 6. *abusio* über den *dominus sine virtute*²⁷³ begründeten die Bedeutung, die dem Werk schon bald nach seiner Entstehung um die Mitte des 7. Jahrhunderts begemessen wurde. Verbreitet wurde es vor allem durch die Iren und Angelsachsen, so dass es bis ins 9. Jahrhundert vor allem im Frankenreich breit rezipiert wurde. Dies lässt sich etwa bei Bonifatius im Brief an König Aethelberht von Mercia²⁷⁴ sowie im Brief von Cathwulf an Karl den Großen aus dem Jahr 775 ablesen.²⁷⁵ Auch Alkuin griff in dem bekannten Schreiben an König Aethelberht von Northumbrien 793 darauf zurück, erweiterte allerdings die Vorstellung vom gerechten Herrscher um *pietas*, wie es Isidor vorgab.²⁷⁶ Weitere Hinweise auf die zeitgenössische Kenntnis der Schrift zeigen sich in überlieferten Bibliothekskatalogen²⁷⁷, in der Historiographie, in einzelnen Fürstenspiegeln sowie in den Akten der Pariser Synode von 829 und anderen Konzilstexten.²⁷⁸

Fazit

Im persönlichen Umfeld Karls des Großen bestand ein enger Austausch zwischen dem König und einer Gruppe von Gelehrten. Dieser wurde jedoch nicht als räumlich und zeitlich geschlossene Teamarbeit an einem Hof geleistet, sondern entfaltete sich in verschiedenen Kontakten und Kommunikationszusammenhängen, in die der König involviert war – mit seinen persönlichen Vertrauten und Freunden, seinen Lehrern, der Geistlichkeit der Hofkapelle, hochadligen Gefolgsleuten und der hohen Geistlichkeit des Reiches. Als faktisch gesicherte soziale Basis können zwar nur wenige Bezie-

271 *De duodecim abusivis*, 53–56.

272 *De duodecim abusivis*, 54: *Decet ergo episcopum omnium quibus in specula positus est peccata diligenter attendere et postquam attenderit, sermone si poterit et actu corrigere et si non poterit iuxta evangelii regulam scelerum operarios declinare ...* . Kloft 1994, 51 f., dort auch mit dem Hinweis auf 1 Tim 3,2–7 sowie Ez 34,2. Kapitel 1.1.

273 *De duodecim abusivis*, 43–45. Damit könnte nach irischem Gebrauch der Abt gemeint sein; Anton 1982, 573.

274 Bonifatius, Briefe, Nr. 73.

275 Anton 1982, 597 f.

276 Anton 1968, 51; ders. 1982, 600. Ähnlich vertritt Alkuin dies auch in dem Brief Nr. 177 an Karl (Anton 1982, 602).

277 Anton 1982, 603: Bibliothekskataloge von Saint-Riquier 831 unter Augustins Namen, des Würzburger Salvatorstiftes, 840 in Murbach unter Isidor, zweimal St. Gallen unter Cyprian Mitte des 9. Jahrhunderts.

278 Ausführlich Kapitel 6.2.

hungen Karls angesehen werden, vor allem zu Alkuin und Theodulf von Orléans. Dass jedoch alle Personen, die zum Kreis um den König gehörten, auch am politischen, regierungsrelevanten Mahndiskurs in irgendeiner Weise teilnahmen, erscheint als Gesamtbefund einer gemeinsamen Sozialisierung und der Ausprägung eines pastoralen Denkstiles überaus plausibel.

Die Gelehrten griffen dabei auf Traditionen der Leitung sowie der Benutzung von Autoritäten zurück, die der gemeinsamen angelsächsisch geprägten Vergangenheit geschuldet waren: Man mahnte und beriet sich wechselseitig in dem Bewusstsein der gemeinsamen Verantwortung für das eigene wie das Seelenheil des anderen sowie insbesondere für das Volk. Man nutzte dafür über das persönliche Gespräch hinaus vor allem Briefe, um diesem Prozess Kontinuität und insofern spirituelle und praktische Nachhaltigkeit zu verleihen. Dabei setzte man vor allem bei der Lebensgestaltung an, wollte also die christliche Ethik den Menschen auf allen Ebenen und für alle Lebenslagen vermitteln.

Die dafür notwendigen autoritativen Texte stellte vor allem Rom zur Verfügung, sei es für die Liturgie als spirituellen Bestandteil des Lebens im Glauben, sei es für die Lebensgestaltung im engeren Sinn in Form von kanonischen Verhaltensvorschriften. Speziell für Leitungsrollen wie jene des Königs mit ihrer herausragenden pastoralen Verantwortung konnte man auf einen relativ geschlossenen Korpus aus der Herrscherethik zugreifen, der wiederum über angelsächsische und irische Kanäle auf den Kontinent gelangt war. Weil diese Nomentheorie dem gleichen kulturhistorischen Kontext wie die Hirtenmetapher entstammte, konnte sie immer wieder problemlos genutzt werden, um die mit dem Modell einhergehende Regierungsverantwortung des Königs konkret zu fassen und verbindlich zu machen.

5.4 „Synoden“ und „Kapitel“ als tragende Elemente des Mahndiskurses

Zur Terminologie begrifflicher Unschärfe

Als wesentliches und vielleicht auch effektivstes Instrument der Herrschaft Karls sind in der Forschung immer wieder die regelmäßigen Versammlungen hervorgehoben worden, auf denen der König mit den Großen, den hohen Geistlichen sowie den königlichen *missi* über die jeweils anstehenden Probleme, Konflikte und Feldzüge beriet und Entscheidungen traf.²⁷⁹ In den Quellen finden sich dafür ganz unterschiedliche Begriffe – *conventus*, *placitum*, *synodus* sind die wohl gängigsten, und es lassen sich keine wirklich trennscharfen Kriterien erkennen, die eine systematische Zuordnung zu

²⁷⁹ Gerd Althoff, „Versammlung“, Lexikon des Mittelalters 8 (1997), 1579f.; Timothy Reuter, „Assembly politics in Western Europe from the eighth to the twelfth century“, in: Peter Linehan u. Janet Nelson (Hgg.), *The Medieval world*, London 2003, S. 432–450; Barnwell 2003.

bestimmten Gegenständen oder beteiligten Personengruppen ermöglichten. Dem entspricht in der fachwissenschaftlichen Terminologie eine entsprechende Unsicherheit, die das Bemühen spiegelt, in diesen Versammlungen politische Ordnungsstrukturen sichtbar zu machen. Unterschieden wird dabei vor allem zwischen einem einigermaßen dauerhaften persönlichen Umfeld des Königs – hier greift man dann wieder gern auf die Begriffe des Hofes oder Palasts zurück – und den räumlich und sozial variabel zusammengesetzten Treffen – so genannten Reichsversammlungen.²⁸⁰

Allerdings wird mit solchen Begriffszuweisungen mehr definitorische Sicherheit suggeriert, als die Quellen vielfach an Substanz bieten. Dies betrifft besonders die Gegenstände und Teilnehmer von räumlichen Zusammenkünften außerhalb der unmittelbaren Umgebung des Königs, des so genannten Hofes. Auch für die Reichsversammlungen lässt sich das mit der modernen Bezeichnung verbundene Verständnis als Treffen der Magnaten zwecks Beratungen über ausschließlich politisch-weltliche Angelegenheiten nicht in den Quellen und deren Begriffen wiederfinden. So bezeichnet ein *conventus* durchaus auch ein Treffen, an dem ausschließlich Bischöfe, Mönche und Kleriker teilnahmen und über geistliche Dinge berieten.

Selbst der Terminus *synodus* darf nicht ohne weiteres mit seinem modernen sprachlichen Pendant „Synode“ gleichgesetzt werden. In den Reichsannalen etwa wird damit regelmäßig ganz allgemein eine Versammlung bezeichnet. Dies lässt sich besonders eindrücklich daran festmachen, dass dieses Wort in der Fortsetzung des Werkes durch *conventus generalis populi* ersetzt wurde. Für eine Reihe von Versammlungen, die in den Quellen als *synodus* bezeichnet werden, ist allerdings auch belegt, dass sich hier tatsächlich nur Bischöfe zu Beratungen trafen, nämlich in Paderborn 777, Herstal 779, Lippspringe 780, Worms 786, Regensburg 792, Frankfurt 794 und Aachen in den Jahren 797, 801, 802 und 809.²⁸¹ Vom Ansatz her handelte es sich ausnahmslos um das, was nach modernem Sprachgebrauch wie dem geläufigen Verständnis der Forschung als Bischofssynoden zu fassen ist, nämlich kirchenrechtlich relevante Versammlungen, die den Episkopat des gesamten Reiches vereinen sollten; für das Zusammentreten der hohen Geistlichkeit auf Provinzebene gibt es für die Regierung Karls keinerlei Belege.²⁸²

Im zeitgenössischen Vokabular lässt sich insgesamt keine eindeutige Klassifizierung oder Zuordnung von Versammlungen zu festen Begriffen erkennen. Man kann also bei dem Begriff *synodus* nicht selbstverständlich davon ausgehen, dass damit eine

280 Janet Nelson, „Kingship and royal government“, in: McKitterick 1995a, 417; „The palace was where you would find the king.“ – Eine ausführliche, mit dem Schwerpunkt auf die Zeit Ludwigs des Frommen gelegte Diskussion des Begriffes mit Hinweisen auf einschlägige Forschungen bietet Eichler 2007, 2–28; ders. 2011, 140–143.

281 W. Hartmann 1989, 97f., mit Bezug auf Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, 5 Bde, Leipzig – Berlin 1887– 1920. Er schließt daraus, dass es sich um Reichsversammlungen im herkömmlichen Sinn handelte.

282 W. Hartmann 1989, 98f., der ausdrücklich den damit offensichtlich zu Tage tretenden Widerspruch zu den Bestimmungen der *Admonitio generalis* hervorhebt.

Bischofsversammlung im kirchenrechtlichen Sinn gemeint war, sondern muss aus zeitgenössischer Perspektive von einem weniger modern-definitiven denn deskriptiven Wortgebrauch ausgehen, der keine zwingenden Schlussfolgerungen zulässt – und wohl auch nicht zulassen sollte.

Diesem eine historische Bewertung auf den ersten Blick erschwerenden Befund entspricht ein ähnlicher auf der Ebene jener Quellen, die mit diesen Versammlungen in Zusammenhang gebracht werden müssen. Die wenigen Texte, die sich zweifelsfrei als Beschluss oder Beratungsgrundlage einer Versammlung – unabhängig von ihrer Zusammensetzung oder ihren Gegenständen – zuordnen lassen, weisen gewissermaßen konsequenter Weise ebenfalls keine trennscharfen Gattungskriterien auf. Was die Forschung als Kapitularien, also als herrscherliche Verlautbarungen, Willensbekundungen oder Anweisungen bezeichnet, lässt sich, was deren Struktur, Formulierungen und Gegenstände betrifft, in zahllosen Fällen genauso überzeugend als das Ergebnis eines geistlich-kirchlichen Beratungsgremiums, wenn man so will als eines Konzilsbeschlusses im herkömmlichen Sinn, lesen.²⁸³ Dies trifft in der Regel auf die als *admonitio* konzipierten Texte zu, also solche, die sich als Ausdruck und Bestandteil von Ermahnungen erweisen lassen, wenn sie als Gegenstand und Ergebnis von Treffen des Königs mit Großen sowie Bischöfen des Reiches formuliert wurden. Diese Beobachtung ist von entscheidender Bedeutung für den weiteren Umgang mit Kapitularien im Rahmen dieser Untersuchung.²⁸⁴

capitula

Um den Begriff Kapitularien präzise zu definieren, erschienen bis vor kurzem noch zwei Kriterien angemessen, die den kleinsten gemeinsamen Nenner der so bezeichneten Texte bildeten: erstens die Einteilung in Kapitel, zweitens der Umstand, dass die königliche Autorität ihren Regelungen Anspruch auf Geltung verlieh.²⁸⁵ Zumindest die Kapitelstruktur entspricht offensichtlich der Konzeption dieser Texte. Denn der zeitgenössische Begriff *capitulare* spiegelt sich in deren Überlieferung wieder, wurden doch praktisch alle Kapitularien nicht als Originale, sondern als Abschriften von – verlorenen – Texten des 9. Jahrhunderts überliefert, die von ihren Schreibern zum Teil

283 Buck 1997, 36f., der jedoch die Unterscheidung des ‘Herrscherkapitulars’ von den Konzilsbeschlüssen für grundsätzlich notwendig erachtet, um unterschiedliche Autoritäten und damit rechtliche Wirksamkeiten kenntlich zu machen, hier kirchliche Satzungen, dort herrscherliche Banngewalt. – Zum Verhältnis von Kapitularien und Versammlungen: Pössel 2006, 255–269.

284 Abschnitt „*capitula*“ in diesem Kapitel.

285 McKitterick 2008, 205: „Kapitularien wurden als Ausdruck königlichen Willens an seine Amtsträger, besonders die missi, sowie an die Bevölkerung gesandt.“ – Allgemein sei lediglich hingewiesen auf die klassische Arbeit von François Louis Ganshof, Was waren die Kapitularien? Darmstadt 1961. Bühler 1986; Pössel 2006, 253f. mit einer kurzen Übersicht über die lange Forschungsgeschichte.

als *capitula* bezeichnet wurden.²⁸⁶ In der Regel wurden sie also durch die Empfänger überliefert und nicht durch den Hof oder gar den König, der sie formulierte und ihnen angeblich Geltung verlieh. Diese Abschriften waren regional breit gestreut, was als Indikator für die Verbreitung dieser Praxis spricht. Bereits in der Regierungszeit Karls wurden Kapitulariensammlungen zusammengestellt. Die meisten Kapitularien sind in Codices des 9. und 10. Jh. überliefert. Diese Kompilationen sind in Zusammensetzung und Umfang zum Teil sehr unterschiedlich, in der Regel handelt es sich um Kombinationen einzelner oder mehrerer Kapitularien mit Exzerpten aus dem römischen Recht, liturgischen Texten, den Volksrechten oder erzählenden Quellen. Die Mehrzahl der Kapitularien erweckt den Anschein, als sei sie für die *missi* angefertigt worden, damit sie ihnen als Grundlage dienen sollten, um ihrer Aufgabe als verlängerter Arm des Königs besser, genauer und effektiver gerecht zu werden.²⁸⁷

Kapitularien waren also, so legt der handschriftliche Befund nahe, für eine konkrete Gebrauchssituation bestimmt und diesem Zweck gemäß in Form und Inhalt flexibel gestaltet. Sie wurden, anders gesagt, dem jeweiligen Bedarf angepasst und gehörten vor allem zur Arbeit der *missi*.²⁸⁸ Steffen Patzold plädiert sogar dafür, das zweite Gattungskriterium fallen zu lassen und indirekt einen Perspektivenwechsel vorzunehmen: „Streng genommen darf man in den ‚Kapitularien‘ bezeichneten Texten also zunächst einmal nur Listen von Einzelpunkten sehen, die in unterschiedlichen Phasen der Beratungen karolingischer Könige mit ihren Großen entstanden sind, in ihrer heute bekannten Form jedoch nicht vom Hof, sondern von den ‚Empfängern‘ dokumentiert und tradiert wurden.“²⁸⁹ Damit einher geht für ihn konsequenter Weise auch in methodischer Hinsicht eine deutliche Kehrtwendung. Seines Erachtens führt die Rekonstruktion von tatsächlichen oder vermeintlichen Originalen insofern in die Irre, als damit der zeitgenössische Umgang mit den Texten, ihr Gebrauch und damit auch ihre Konzeption, aus dem Blick gerät. Denn diese spezifische Überlieferungssituation legt den Schluss nahe, dass für die Zeitgenossen das Dokumentieren und Sammeln ganz wesentlich für diese Gattung war.²⁹⁰ Ein Kapitular sollte daher nicht, wie es sonst im Umgang mit der handschriftlichen Überlieferung üblich ist, im Verhältnis zu einem Original eingruppiert und bewertet, sondern als Momentaufnahme eines Diskurses betrachtet werden, der an sich und für sich authentisch und durch das Kapitular – gewissermaßen als eine Art Original – repräsentiert wird.

286 Patzold 2007b, 334, mit Bezug auf die einschlägigen Arbeiten von Hubert Mordek: 1986 u. 2000.

287 McKitterick 2008, 230–233; Bühler 1986.

288 Karl-Ferdinand Werner, „Missus – marchio – comes. Entre l’administration centrale et l’administration locale de l’Empire“, in: Werner Paravicini u. Karl-Ferdinand Werner (Hgg.), *Histoire de l’administration compare (IVe–XVIIe siècles)* (Beihefte der Francia 9), München 1980, 190–239; Costambeys, Innes u. MacLean 2011, 179–181.

289 Patzold 2007b, 334.

290 Ebd.; dabei ersetzt er hier auch die in der Forschung viel diskutierte Frage nach der Geltung der Kapitularien durch die „Erwartungen“ der Zeitgenossen, die diese mit den Texten verbanden.

Auch ein Blick auf die zeitliche Verteilung und inhaltliche Gewichtung der Kapitularien erscheint in diesem Zusammenhang sinnvoll. So entstand die Mehrzahl von 79 erhaltenen handschriftlich überlieferten Exemplaren nach 800. Zeitlich parallel müssen die Texte zum Aachener Konzil 809 sowie zu den Reformkonzilien von 813 datiert werden. Im Unterschied zu diesem Abschnitt entstanden in den Jahren zwischen 768 und 788 sowie zwischen 789 und 800 jeweils nur 11 – überlieferte – Stücke. Die Textmengen, die in diesen drei Zeitabschnitten produziert wurden, erweisen sich jedoch als annähernd gleich. Die eher programmatischen Kapitularien entstanden vor 800; zu ihnen zählen das so genannte erste Kapitular, das Kapitular von Herstal, die *Admonitio generalis*, das *Capitulare de villis*, das Frankfurter Kapitular von 794 sowie Kapitularien für Aquitanien, Italien, Bayern und Sachsen.²⁹¹ Diese quantitative und qualitative Verteilung korrespondiert mit der These, dass es sich bei diesen Texten um Teile eines Mahndiskurses handelte, wie es die einleitende Diskussion der *Admonitio generalis* nahe legt.²⁹² Denn programmatische Kapitularien, wenn sie denn effektiv steuern sollten, mussten sinnvoller Weise am Anfang grundlegender Strukturveränderungen stehen, wie sie Karl unter der Anleitung Alkuins anstrebte. Die Umsetzung dieser programmatischen Texte in Gestalt weiterer mahnender Kapitularien, die alle Regionen und alle sozialen Gruppen des Reiches erreichen sollten, bedurfte der Verteilung und damit der Quantität.

Am Beispiel des *Capitulare missorum generale* von 802²⁹³ verdeutlicht Patzold exemplarisch und überzeugend, dass Kapitularien aus der Überlieferungssituation der jeweiligen Handschriften als eigene Kompilation und damit als gezielte Schöpfung des Schreibers aus unterschiedlichen Vorlagen gedeutet werden sollten. Ihnen ist also per se Authentizität zuzubilligen, und diese gilt es interpretatorisch zu nutzen – und nicht einem tatsächlichen oder vermeintlichen Original hinterher zu jagen. So argumentiert er, dass es sich bei diesem Kapitular aufgrund seiner inhaltlichen und sprachlich-formalen Ausgestaltung um eine Art Arbeitspapier handelte, das als Grundlage für weitere Beratungen gedient haben könnte. Insofern passte es in den historischen Kontext der umfangreichen Reformmaßnahmen und –initiativen des Jahres 802. Die auf verschiedenen Ebenen sowie in den Regionen geführten Beratungen von König, Adelsgruppen und Geistlichkeit wären demnach von sachlich strukturierten und jeweils kapitelweise geordneten Texten begleitet worden, von denen sich neben dem *Capitulare missorum generale* noch zwei weitere erhalten hatten: „Die Kapitellisten, die Boretius als Kapitularien Nr. 33, 34 und 35 gedruckt hat, überliefern verschiedene ‚Ableitungen‘ all jener Punkte, die 802 beraten wurden – und zwar wohl vermittelt über weitere, mündliche, vielleicht auch schriftliche Zwischenstufen, die verloren sind.“²⁹⁴

Patzold zieht mit Blick auf die zeitgenössischen politischen Strukturen den Schluss, dass diese diffuser als bisher angenommen waren, denn sie wirkten sich

²⁹¹ McKitterick 2008, 208–210.

²⁹² Kapitel 5.1.

²⁹³ Edition: MGH Cap 1, Nr. 33, 91–99.

²⁹⁴ Patzold 2007b, 342f., Zitat 344.

gerade nicht so aus, dass die königliche Autorität die Kapitularien und ihre Benutzung als ausschließlich bestimmendes Element auszeichnete. Bei den erwähnten Texten handelte es sich offensichtlich um unterschiedliche Textstufen, die innerhalb einer Handschrift vereinigt wurden, ohne dass diese im Nachhinein eindeutig konkreten Beteiligten, einem Kommunikationsrahmen, einem eindeutigen Zweck oder einer konkreten Interessengruppe innerhalb des Entscheidungsprozesses zugeordnet werden könnten. Insgesamt zeugen diese Kompilationen dadurch, dass praktisch alles niedergeschrieben oder dokumentiert wurde, von der hohen Wertschätzung oder genauer: dem hohen Gebrauchswert, den die Zeitgenossen Schriftlichkeit beimaßen.²⁹⁵

Diese Beobachtungen und Schlussfolgerungen, die aus einem exemplarischen Befund anhand einer wichtigen Handschrift gewonnen wurden, präzisieren, wie die Herrschaftspraxis Karls des Großen als Mahndiskurs funktionierte. Demnach kommunizierten der König und andere Führungspersönlichkeiten auf unterschiedlichen Ebenen miteinander. Schriftlichkeit spielte bei diesen Prozessen eine tragende Rolle, insbesondere für die Dienste der *missi*, die *capitula* vor Ort brachten und jeweils Rückmeldungen gaben.

So wird in den Lorscher Annalen überliefert, dass parallel zu den Beratungen der Geistlichen in Aachen im Oktober 802 der Kaiser die weltlichen Großen versammelte, um mit ihnen in analoger Weise die *leges* zu beraten. Diese wurden zunächst verlesen und, wo nötig, verbessert, und zwar schriftlich; eine schriftliche Fassung sollte den *iudices* bei ihrer Arbeit als Entscheidungsgrundlage dienen. Ziel war es, dass die Richter nur noch auf der Basis dieser Texte ihre Aufgaben erfüllten und allen „Gerechtigkeit“ verschafften.²⁹⁶ Bisher ist das in der Forschung so gedeutet worden, dass der König eine umfassende Kontrolle anstrebte und Betrug oder Bestechung eindämmen wollte. Für die Jahre danach gilt als gesichert, dass ein weltlicher und ein geistlicher *missus* gemeinsam in den eigens eingerichteten Sprengeln, den *missatica*, auftraten.²⁹⁷

Diese Einschätzung ist weniger revisions- als ergänzungsbedürftig. Denn das *Capitulare missorum generale* weitete die Anwendung des pastoralen Führungsmodells aus, indem die Leitung durch den König an die *missi* delegiert wurde und insofern andere geeignete Persönlichkeiten in verantwortungsvollen Positionen eingebunden wurden. So sieht das Kapitular vor, dass die *missi* stellvertretend für Karl für das *recte*

²⁹⁵ Patzold 2007b, 344 f.

²⁹⁶ *Annales Laureshamenses* a. 802, 38 f.: *Sed et ipse imperator interim quod ipsum synodum factum est, congregavit duces, comites et reliquo christiano populo cum legislatoribus et fecit omnes leges in regno suo legi et tradi unicuique homini legem suam et emendare ubicumque necesse fuit et emendatam legem scribere, et ut iudices per scriptum iudicassent et munera non accepissent, sed omnes homines, pauperes et divites, in regno suo iustitiam habuissent.* – Zur Bedeutung von Verschriftlichung innerhalb des Mahndiskurses: Kapitel 6.1 bei Anm. 104 ff.

²⁹⁷ McKitterick 2008, 225 f. Diese weist aber auch auf die inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen dem Kapitular und dem Annalentext hin, die sie als Indiz dafür wertet, dass der Verfasser der Lorscher Annalen, Richbod von Lorsch, an der Aachener Versammlung teilgenommen haben könnte, was wiederum Rückschlüsse auf die Art und Weise des Informationsaustausches zulässt.

vivere sorgen sollten, d. h. sie sollten die Zustände beobachten und dem Kaiser darüber durch ihre Berichte eine Informationsbasis verschaffen, aufgrund derer er gegebenenfalls für Korrekturen sorgen konnte. Dafür wurden entsprechende Führungspersönlichkeiten ausgewählt, vielleicht sogar von Karl selbst, die über einen tadellosen religiösen Leumund verfügten.²⁹⁸ Die *missi* sollten denn auch, wie das Kapitular ausdrücklich anordnet, praktisch all jene mahnen, die den gesellschaftlichen *ordo* bewahrten.²⁹⁹ Das folgende Kapitel fordert von jedem einen Treueid gegenüber dem Kaiser, so wie er schon vorher gegenüber Karl geleistet worden war, als er noch ausschließlich König und noch nicht Kaiser war.³⁰⁰ Die Zusammenstellung schließt, wie es für *admonitiones* üblich war, mit dem Hinweis auf den Zweck der Verbesserungen, die Karl mit seinen Entscheidungen verfolgte, nämlich den „ewigen Verdienst“ des Königs und seiner Untergebenen zu sichern.³⁰¹

Dass der König als Spitze dieser Gesellschaftsordnung für das Seelenheil aller sorgte, wird der Kompilator auch dieses Gebrauchstextes nicht müde zu betonen. Damit erweist sich die Regierung Karls einmal mehr als praktizierter Mahndiskurs. Für sich selbst spricht in diesem Kontext der Umstand, dass ein Königsbote namens Wulfar um weitere Instruktionen beim Abt Fardulf von Saint-Denis nachsuchte, wie er die Beschlüsse der Versammlung vom März 802, auf denen mit diesen Kapitularien gearbeitet worden war, umsetzen sollte.³⁰² Ein anderes Kapitular enthält sogar die Mahnung an einen Grafen, seine Kapitularien „noch einmal durchzulesen“ und sich an die begleitenden mündlichen Erläuterungen zu erinnern.³⁰³

Der Anwendungsbereich von Kapitularien, wenn man sie denn tatsächlich lediglich als beliebig kombinierbare Sammlung von einzelnen Sachpunkten Ernst nimmt, war entsprechend breit, so dass ihr Geltungsanspruch enorm differierte. Während einige lediglich als Vorlage für die Tagesordnung von Beratungen angesehen werden können, besaßen andere programmatischen Charakter mit einer entsprechenden direktiven und konzeptionellen Tiefe. Dafür waren vermutlich die Könige selbst verantwortlich, zunächst Karl der Große und nach seinem Vorbild Ludwig der

298 MGH Cap 1, Nr. 33, 91f.: *De legatione a domno imperatore directa. Serenissimus igitur et christianissimus domnus imperator Karolus elegit ex optimatibus suis prudentissimis et sapientissimos viros, tam archiepiscopis quam et reliqui episcopis simulque et abbates venerabiles laicosque religiosos, et direxit in universum regnum suum, et per eos cunctis subsequentibus secundum rectam legem vivere concessit. Ubi autem aliter quam recte et iuste in lege aliquid esse constitutum, hoc diligentissimo animo exquirere iussit et sibi innotescere: quod ipse donante Deo meliorare cupit.*

299 MGH Cap 1, Nr. 33, 92: *Sed omnes omnino secundum Dei praeceptum iusta viverent rationem iusto iudicio, et unusquisque in suo proposito vel professione unanimiter permanere ammonere: canonici vita canonica absque turpis lucris negotio plenter observassent, sanctemoniales sub diligenti custodia vitam suam custodirent, laici et seculares recte legibus suis uterentur absque fraude maligno, omnem in invicem in caritate et pace perfecte viverent.*

300 Ebd. Der Gegenstand der Eidesleistungen wird dann in den c. 10 ff. bestimmt. Becher 1993, 88–94.

301 MGH Cap 1, Nr. 33, c. 40, 98f.

302 Formelsammlung von Saint-Denis, in: MGH Formulae, 493–511, Nr. 24, 509f.; Patzold 2007b, 345.

303 MGH Cap 1 Nr. 85, 183f., Vorwort 184; McKitterick 2008, 230.

Fromme. Darauf deuten etwa detaillierte Anweisungen in einzelnen Kapitularien für ihre Verwendung, außerdem vielfache Rückbezüge auf entsprechende Bestimmungen vorangegangener Kapitularien. Auch die Rechenschaft, die Karl vor allem in seinen letzten Jahren forderte, dürfte weniger auf eine mutmaßlich geringe Geltung der Texte zu beziehen sein, wie es die Forschung bisher in der Regel bewertete. Vermutlich hatten entsprechende Aufforderungen vornehmlich diskursiven Charakter, sollten also sicherstellen, dass ein Austausch über bestimmte Maßnahmen und je nach Erfolg jeweils Korrekturen erfolgten. Tatsächlich konnten die Kompilatoren und Autoren wohl davon ausgehen, dass bestimmte Inhalte, also einzelne Kapitel, bekannt, weil schriftlich vorhanden und insofern greifbar waren.³⁰⁴

Exemplarisch sei in diesem Zusammenhang auf das so genannte *Capitulare primum* hingewiesen.³⁰⁵ Seine Eröffnungsformel entspricht fast wörtlich jener der *Admonitio generalis*³⁰⁶, denn beide Texte kombinieren *rex* und *rector* sowie *defensor et adiutor ecclesiae*, und diese beiden Begriffspaare wiederum werden jeweils einander zugeordnet, umschreiben also Leiten oder Regieren mit Bezug auf die Funktion für die Kirche.³⁰⁷ Besonders in älteren Arbeiten wurde dieser Befund als Argument gegen die Echtheit des *Capitulare primum* angeführt. Aus der Perspektive pastoraler Leitungsvorstellungen spricht dies jedoch lediglich für die Geltung und Selbstverständlichkeit, mit der Karl sein Königtum nach diesem Konzept gestaltete.³⁰⁸ Auch inhaltlich rekurriert der König innerhalb des Kapitulars darauf, wenn er sich ausdrücklich auf die „Ermahnung des apostolischen Stuhles“ und die „Beratung mit unseren Getreuen, insbesondere die Bischöfe und übrigen Priester“, bezieht.³⁰⁹ Dabei geht es inhaltlich um das Leben der Geistlichkeit, *servi Dei*, die keine Waffen tragen, sondern ausschließlich Messen feiern und die Heiligen ehren sollten, wenn sie sich in einem bewaffneten Gefolge befanden. In diesen ersten cc. 1–8 sieht Rosamond McKitterick übrigens Anklänge aus Formulierungen des *Concilium Germanicum* sowie aus merowingischen Konzilien und macht dies an Forderungen zur Lebensführung der Geistlichen, die z. B. kein Blut vergießen und nicht jagen sollten, sowie der Unterstellung von Presbytern unter die Gewalt ihres Bischofs fest.³¹⁰

Inhaltlich machte Karls Streben nach Mahnung und Korrektur notwendiger Weise vor nichts Halt. Dies galt auch und gerade für die *leges*, die den Alltag in allen Teilen

304 Patzold 2007b, 345–347.

305 MGH Cap 1, Nr. 19, 44–46.

306 McKitterick 2008, 210 f., mit den entsprechenden Hinweisen auf die älteren Arbeiten, in denen dieser Zusammenhang bereits hergestellt worden war.

307 *Admonitio generalis: Karolus, Dei gratia rex regnique Franconum rector et devotus sanctae ecclesiae defensor atque adiutor in omnibus* bzw. *Capitulare primum: ... rex rector regni Franconum et devotus sanctae aeclesiae defensor humilisque adiutor ...*; Kapitel 5.1.

308 McKitterick 2008, 210 f., die das Kapitular trotzdem zwischen 768 und 771 einordnet und der Formel einen eigenen Stellenwert beimisst.

309 MGH Cap 1, Nr. 19, 44 f.: *Apostolicae sedis hortatu, omniumque fidelium nostrorum, et maxime episcoporum ac reliquorum sacerdotum, consultu servis Dei ...*

310 McKitterick 2008, 211.

des Reichs regelten, zumal der Einzelne gerade in seinem unmittelbaren, persönlichen Umfeld darauf angewiesen war, „Gerechtigkeit“ zu erfahren. Der König konnte umgekehrt besonders mit Hilfe dieser „Gesetze“ seiner Verantwortung für alle, die ihm von Gott anvertraut waren, gerecht werden. Daher finden sich in den überlieferten Handschriften auch einige Kapitularien, welche die *leges* ergänzen und verbessern sollten.³¹¹

Einen Zusammenhang zwischen den Beratungen weltlicher und geistlicher Führungspersonen einschließlich der Könige sowie den dabei entstandenen Kapitularien, seien es nun konzeptionelle Texte oder bloße Notizzettel, offenbart das Kapitular von Herstal, das sich als eines der wenigen mit Sicherheit konkreten Beratungen des Königs mit seinen Großen, nämlich in Herstal 779, zuordnen lässt. Dieses *decretum* sei angefertigt worden, um den dort hergestellten „Konsens“ festzuhalten, heißt es im Text.³¹² Diese Beratungen, die ausdrücklich Bischöfe, Äbte und Große vereinigten, werden als „synodales Konzil“ gekennzeichnet. Die dabei diskutierten Gegenstände ordneten die Beteiligten offensichtlich sachlich in einzelne Gesichtspunkte, d. h. *capitula*. Jedes der einzelnen Kapitel in dieser Zusammenstellung markiert eingangs, wie es bei der *Admonitio generalis* und anderen Texten erkennbar ist, wen es betrifft (*De episcopis* etc.), und formuliert dann ein Gebot im Sinn einer Mahnung, z. B. dass in den Klöstern nach der Regel gelebt werden solle. Dabei ließ Karl die Beschlüsse des Vorgängers Pippin ausdrücklich bestätigen.³¹³ Die Selbstverständlichkeit, mit der hier König, Große und Geistlichkeit in ihrer pastoralen Leitungsverantwortung präsentiert werden, beeindruckt in der Schlichtheit der Quellsprache.

synodi

Was als Konzile oder Synoden der Regierungszeit Karls des Großen bekannt ist, betraf nicht in einem herkömmlichen Sinn nur kirchliche Angelegenheiten und damit geistliche Personen. Dies heißt nicht, dass eine Unterscheidung keinerlei Relevanz besaß. Vielmehr differenzierten die Beteiligten auf solchen Versammlungen auf der Ebene von Sachverhalten. Diese erforderten unterschiedliche Kompetenzen und be-

³¹¹ MGH Cap 1, Nr. 39, 111–114; ausführlich Kapitel 6.

³¹² MGH Cap 1, Nr. 20, 46–51, 47 (*Forma communis*): *Anno feliciter undecimo regni domni nostri Karoli gloriosissimi regis in mense Martio factum capitulare, qualiter, congregatis in unum sinodali concilio episcopis, abbatibus virisque illustribus comitibus, una cum piissimo domno nostro secundum Dei voluntatem pro causis oportunis consenserunt decretum*. W. Hartmann 1989, 99–101; McKitterick 2008, 211f.; es existieren verschiedene Versionen, wobei in der Edition die langobardische und die allgemeine unterschieden werden; das Kapitular ist in beiden Fassungen handschriftlich weit verbreitet und wird von McKitterick 2008, 212, auch im weitesten Sinn als Vorlage für die *Admonitio generalis* gesehen.

³¹³ MGH Cap 1, Nr. 20, c. 12, 50 (*Forma communis*): *Capitula vero quae bonae memoriae genitor noster in sua placita constituit et sinodus conservare volumus*; bzw. c. 13, 50 (*Forma langobardica*): *De causa vero quas bonae memoriae genitor noster Pippinus in sua placita et sinodos constituit conservare volumus*.

stimmten damit auch die Arbeitsweise. Die Überlieferung zur Aachener Versammlung 802 bietet wiederum einschlägige Hinweise. Wahrscheinlich gab es in diesem Jahr sowohl im März als auch im Oktober ein Treffen, allerdings ist nur letzteres gut belegt.³¹⁴ Dort traten die Weltgeistlichen – Bischöfe, Priester und Diakone – sowie die Mönche und Nonnen in zwei Gruppen zusammen und erarbeiteten anhand der schriftlichen Autoritäten, was ihre jeweilige Lebensgestaltung bestimmen sollte, nämlich die *universi canones* sowie die Papstdekrete sowie die Benediktsregel.³¹⁵ Für die Versammlung der Ordensleute wird in dem überlieferten Text ausdrücklich festgehalten, dass sie der Befehl Karl zusammengeführt hatte und sie dort von Gelehrten mit der Benediktsregel konfrontiert wurden.³¹⁶ Der Abschluss der Aachener Versammlung wurde ebenfalls durch einen kaiserlichen Befehl markiert, der eine deutliche Mahnung enthielt: Alle sollten gemäß ihren Regeln leben und gegebenenfalls sich und andere korrigieren.³¹⁷

Zur gleichen Zeit wie die Geistlichen und Ordensleute versammelte Karl die weltlichen Großen. Diese sollten sich mit den geltenden *leges* beschäftigen. Dazu wurden diese vorgelesen und diskutiert. Die Beratungen dienten offensichtlich nicht nur dazu, einen gleichen Kenntnisstand für alle herzustellen, sondern darüber hinaus die geltenden Bestimmungen zu modifizieren. Diese „Verbesserungen, die als Gesetz niedergeschrieben“ werden sollten, waren als schriftliche Vorlage für die *iudices* gedacht, so dass sie das Beratene und Geschriebene in der Praxis anwenden und auf diese Weise für Gerechtigkeit sorgen konnten.³¹⁸ Oberste Richtschnur dieser Beratungen sollte es nach den Worten des Kapitulars ausdrücklich sein, alle Menschen im Reich je nach ihrem Stand und gemäß den konkreten Problemen angemessen zu behandeln, ihnen also „Gerechtigkeit“ widerfahren zu lassen.³¹⁹ Wahrscheinlich entstanden auf den Aachener Beratungen, die ja immerhin eine Frühlings- und eine Herbsttagung umfassten, mehrere Kapitularien, d. h. unterschiedliche Sammlungen

314 W. Hartmann 1989, 124.

315 *Annales Laureshamenses* a. 802, 39; auch in: MGH Conc 2,1, 230: ... *pleniter iussit eos tradi coram omnibus episcopis, presbyteris et diaconibus*; W. Hartmann 1989, 124.

316 MGH Conc 2,1, 230: *Similiter in ipso synodo congregavit universos abbates et monachos, qui ibi aderant; et ipsi inter se conventum faciebant et legerunt regulam sancti patris Benedicti et eam traderunt sapientes in conspectu abbatum et monachorum.*

317 Ebd.: *Et tunc iussio eius generaliter super omnes episcopos, abbates, presbyteros, diacones seu universo clero facta est, ut unusquisque in loco suo iuxta constitutionem sanctorum patrum sive in episcopatibus seu in monasteriis aut per universas sanctas ecclesias, ut canonici iuxta canones viverent et quicquid in clero aut in populo de culpis aut de negligentibus apparuerit iuxta canonum auctoritate emendassent et quicquid in monasteriis seu in monachis contra regula sancti Benedicti factum fuisset, hoc ipsud iuxta ipsam regulam sancti Benedicti emendare fecissent.*

318 Ebd.: *Sed et ipse imperator interim, quod ipsum synodum factum est, congregavit duces, comites et reliquo Christiano populo cum legislatoribus et fecit omnes leges in regno suo legi et tradi unicuique homini legem suam et emendare ubicumque necesse fuit et emendatam legem scribere, et ut iudices per scriptum iudicassent et munera non accipissent ...*

319 Ebd. [in Fortsetzung des vorangegangenen Satzes:] ... *sed omnes homines, pauperes et divites, in regno suo iustitiam habuissent.*

von Sachpunkten in jeweils mehreren Fassungen, die dem Stand der einzelnen Beratungen entsprachen und daher als Gedächtnisstütze für weitere Diskussionen oder als konkrete Anweisungen für die *missi* oder die *iudices* dienten.³²⁰

Auf den Aachener Versammlungen wurde also genau das umgesetzt, was Karl unter der Federführung Alkuins in der *Epistola de litteris colendis* artikuliert hatte. Für alle, die als Geistliche, Ordensleute oder auch weltliche Herren Verantwortung für andere Menschen trugen, wurde eine passende, vor allem auf den kirchlichen Autoritäten basierende, die geltenden Gewohnheiten jedoch berücksichtigende Wissensbasis erarbeitet, man setzte sich mit ihr auseinander und verbesserte sie in gemeinsamen Beratungen, indem man sich gleichsam wechselseitig mahnte. Nur so war es gemäß der aktuellen Vorstellung von Regieren im Umkreis Karls möglich, gerecht und richtig, also korrekt gegenüber den von Gott anvertrauten Menschen und damit gegenüber Gott selbst handeln zu können.

Wahrscheinlich erst sieben Jahre später wurde eine vergleichbare Synode einberufen, wiederum in Aachen als der seit eineinhalb Jahrzehnten faktischen Residenz des Königs. Hier wurde im November 809 vor allem über den aktuellen Streit um die Natur bzw. den Ausgang des Heiligen Geistes im Glaubensbekenntnis (Filioque) beraten.³²¹ Damit die Versammelten dieses theologisch höchst anspruchsvolle Problem überhaupt diskutieren konnten, erstellten Bischof Theodulf von Orléans und Abt Smaragd von Saint-Mihiel (gestorben 830) im Vorfeld ein Gutachten. Beide arbeiteten offensichtlich arbeitsteilig, denn von Theodulf ist ein Werk erhalten, das im Wesentlichen eine Sammlung einschlägiger Passagen aus den Kirchenvätern umfasst.³²² Diese benutzte dann Smaragd und erstellte daraus ein weiteres Gutachten.³²³ Schließlich ist noch ein drittes Gutachten erhalten, das wohl von Bischof Jesse von Amiens formuliert worden ist.³²⁴ Auch diese Gutachten lassen sich als Konsequenz des Mahndiskurses deuten, wie er in der Karolingerzeit verstanden worden ist. Denn diese Texte repräsentierten als spezifische Auslegungen passender Autoritäten des Kirchenrechtes eine Mahnung, die qualifizierte Gelehrte, gleichsam als Experten, entwickelten, um anderen Führungspersonen, König und Bischöfen, etwa bei der Stellungnahme im Filioque-Streit, eine adäquate Position ihrerseits, die ebenfalls als Mahnung angesehen werden kann, zu ermöglichen.

Der hier fassbare Diskurs bezog auch den Papst ein. Denn nach der Aachener Synode wurde eine Gesandtschaft nach Rom geschickt, die gemeinsam mit dem Papst

320 Dies vermutet bereits W. Hartmann 1989, 125, der die Kapitularien Nr. 36, 37 und 38 der MGH-Edition in Betracht zieht.

321 W. Hartmann 1989, 126 f.

322 Migne PL 105, 239–276; Brommer 1974.

323 MGH Conc 2,1, 236–239; Fidel Rädle, Studien zu Smaragd von Saint-Mihiel (Medium Aevum. Philologische Studien 29), München 1974; Hans Hubert Anton, „Smaragd von Saint-Mihiel“, Biographisches-Bibliographisches Kirchenlexikon 10 (1995), 644–648.

324 Migne PL 101, 64–84; W. Hartmann 1989, 126 f., bes. Anm. 41 und 42. Über seine Verwendung ist nichts weiter bekannt, zumal es lange als Werk Alkuins galt und entsprechend ediert war.

über das Ergebnis beraten sollte. Ihr gehörten neben Bischof Jesse von Amiens Bischof Bernarius von Worms und Abt Adalhard von Corbie an. Auch über diese Beratungen ist ein Schriftstück erhalten, ein Protokoll, das den Verlauf des Gesprächs und damit die unterschiedlichen Auffassungen beider Seiten festhält.³²⁵ Die Frage, wie die dabei zu Tage tretenden Differenzen politisch zu bewerten sind, ist wohl nicht zu lösen. Unabhängig davon aber zeugt die Dichte und Qualität des Kontaktes, insbesondere die Nutzung von Verschriftlichungspraktiken, von der Verbreitung und Variabilität des Mahndiskurses um 800.

Ähnlich wurde auch auf dem Frankfurter Konzil von 794 gearbeitet, das in der Forschung relativ starke Beachtung gefunden hat.³²⁶ Es ging dort um das fundamentaltheologische Problem des Adoptianismus, wie er von Erzbischof Elipandus von Toledo und Bischof Felix von Urgel vertreten wurde. Diese Auffassung bedrohte massiv die Einheit der Kirchen unter der fränkischen Herrschaft Karls.³²⁷ Darüber hinaus behandelte man in Frankfurt den Bilderstreit, der das Verhältnis zwischen Karl und dem byzantinischen Kaiserhof belastete.³²⁸ Auch für diese Beratungen waren als Grundlage fachwissenschaftliche Vorarbeiten notwendig, die von Alkuin, Paulinus von Aquileja, Theodulf, Angilbert und Riculf geleistet wurden. Ein Protokoll des Konzils ist nicht erhalten geblieben, lediglich ein zusammenfassendes Kapitular³²⁹, verschiedene Briefe sowie eine Denkschrift des Paulinus.³³⁰

Der Eingangssatz des zusammenfassenden Kapitulars entspricht bezeichnenderweise den Vorläufern aus der Hausmeierzeit der Karolinger. So trat die Synode „kraft apostolischer Autorität und auf Befehl unseres frommsten Herrn, des Königs Karl“ zusammen.³³¹ Neben den kirchenpolitischen Problemen wurde auch über Herzog Tassilo von Bayern verhandelt, der um Verzeihung für seinen Eidbruch gegenüber Karl bat.³³² Der Konflikt zwischen dem König und seinem Vetter mit seinen kirchenrechtlichen Dimensionen wurde also auf der Synode unter der Beteiligung der Bischöfe verhandelt und bereinigt. Darüber ließ Karl drei kurze Niederschriften anfertigen, die

325 MGH Conc 2,1, S. 240–244; W. Hartmann 1989, 127.

326 W. Hartmann 1989, 105–115; Berndt 1997; Fried u. Saurma-Jeltsch 1994.

327 André Bonnery, „A propos du Concile de Francfort (794). L'action des moines de Septimanie dans la lutte contre l'adoptianisme“, in: Berndt 1997, Bd. 2, 767–786; Cavadini 1997; Hainthaler 1997, 809–860.

328 Hans Georg Thümmel, „Die fränkische Reaktion auf das 2. Nicaenum 787 in den Libri Carolini“, in: Berndt 1997, Bd. 2, 947–980.

329 MGH Cap 1, Nr. 28, 73–78.

330 Paulinus, *Libellus sacrosyllabus episcoporum Italia*, in: MGH Conc 2,1, 130–142; Fleckenstein 1997, 41–43; MGH Conc 2,1, 110–171 (Briefe); W. Hartmann 1989, 108 f.

331 MGH Cap 1, Nr. 28, 73: *apostolica auctoritate atque piissimi domni nostri Karoli regis iussione*.

332 MGH Cap 1, Nr. 28, c. 3, 74; *Annales Laureshamenses* a. 794, 36. Zum Bayernherzog Tassilo III. von Bayern: Lothar Kolmer u. Kurt Reindel (Hg.), *Großmacht und Ohnmacht im 8. Jahrhundert*, Regensburg 2005; Klaus Zehrfeld, *Karl der Große gegen Herzog Tassilo III. von Bayern. Der Prozess vor dem Königsgericht in Ingelheim 788*, Regensburg 2011.

für die Frankfurter Pfalz, für Tassilo selbst, der sie mit ins Kloster nahm, und für die Hofkapelle bestimmt waren.³³³

Was die Benutzung von Autoritäten auf der Frankfurter Synode betrifft, so fallen die zahlreichen Wiederholungen von Bestimmungen der *Admonitio generalis* auf. Diese werden nicht mit ihren älteren Bezügen zum Kirchenrecht zitiert, sondern ausschließlich paraphrasiert oder ohne weitere Verweise auf die zugrunde liegenden Kanones zitiert. Die *Admonitio generalis* genügte also den Synodalen vollständig als übergeordnete Referenz. Die zeitgenössischen Mahnungen des königlichen Hirten galten mithin bereits zu diesem Zeitpunkt als Autorität, die keiner weiteren Rechtfertigung durch Verweise auf die älteren Autoritäten mehr bedurfte.³³⁴ Dieser Umstand sowie die intensive und zugleich breite Produktion weiterer konzeptioneller und dokumentierender Schriften zeugen davon, dass Mahnen als ordnungspolitisches Strukturprinzip die Regierungspraxis schon am Ende des 8. Jahrhunderts weit durchdrungen hatte. Offensichtlich ist ferner, dass die Frage nach der Gattung der Texte, die innerhalb dieser Mahndiskurse verfasst wurden, nicht die Eigenart des zeitgenössischen Schriftgebrauchs und damit der Überlieferung trifft. Die bloße Existenz eines Kapitulars sagt wenig bis gar nichts über die Praxis oder gar die Effektivität politischen Handelns in dieser Zeit aus.

Dieses auf *synodi* praktizierte und mit *capitula* arbeitende Führungsmodell erlebte unter Karl dem Großen einen letzten Höhepunkt mit den so genannten fünf Reformsynoden des Jahres 813, die in kurzer Folge in Arles, Reims, Chalon-sur-Saône, Tours und Mainz zusammentraten.³³⁵ Die intensive, reichsweite Arbeit praktisch aller Führungsschichten, die mit ihnen einherging, muss wohl auch allgemein vor dem Hintergrund der Veränderungen gesehen werden, die sich im Kreis der Berater um Karl in den vorangegangenen zwei Jahrzehnten vollzogen hatten. So dominierte – von Alkuin einmal abgesehen – zwischen 790 und 810 Adalhard von Corbie, der Cousin des Königs, der nach dem Tod von Karls Sohn Pippin 810 nach Italien als Regent ging. Für ihn sprang sein Halbbruder Wala ein. Außerdem könnte seit 810 Theodulf von Orléans größeren Einfluss auf die Regierung genommen haben.³³⁶ Des Weiteren dürfte Karls mittlerweile hohes Alter die Politik wesentlich bestimmt haben, zumal wenige Jahre zuvor außer dem soeben erwähnten Pippin im Jahr 811 auch ein zweiter Sohn, Karl, gestorben war. Die Nachfolge zu Gunsten des überlebenden Ludwig zu regeln dürfte

333 MGH Cap 1, Nr. 28, c. 3, 74: *Unde tres breves ex hoc capitulo uno tenore conscriptos fieri praecepit: unum in palatio retinendum, alium praefato Tasiloni, ut secum haberet in monasterio, dandum, tertium vero in sacri palatii capella recondendum fieri iussit*; W. Hartmann 1989, 110f.; Becher 1993, 72f. Rudolf Schieffer, „Ein politischer Prozess des 8. Jahrhunderts im Vexierspiegel der Quellen“, in: Berndt 1997, Bd. 1, 167–182, 168.

334 W. Hartmann 1989, 112. Dieser beurteilt die Frankfurter Kapitel als „eigenständige Gesetzgebung“ (113) und wundert sich darüber, warum diese im Unterschied zur *Admonitio generalis* nicht weiter verbreitet worden seien.

335 W. Hartmann 1989, 128–140; Josef Semmler, „Zur Entscheidung aufgerufen. ‚Vita religiosa‘ um 800“, in: Berndt 1997, Bd. 1, 395–415, 402ff.; Kloft 1994, 127–141; Floryszczak 2005, 308–316.

336 W. Hartmann 1989, 129.

kaum ein zeitgemäßes Argument gewesen sein, ergab sich diese doch praktisch von selbst.³³⁷ Was aber für die Zeitgenossen und allen voran für Karl selbst eine Rolle gespielt haben dürfte, war die Frage, wie man diesen Verlust deuten musste. Denn einschneidende Ereignisse wie Todesfälle, noch dazu der Tod regierender Königsöhne und designierter Thronfolger, wurden gemeinhin als alarmierende Zeichen für Gottes Unwillen angesehen. Worauf sie genau hindeuteten, galt es daher herauszufinden. Denn nicht zuletzt das Wohlergehen und der Erfolg des Kaisers wie seiner Söhne, die bereits als Könige in ihren Teilherrschaften regiert hatten, waren unabdingbare Voraussetzungen für das Wohl des Volkes.

Unter diesen Voraussetzungen rief Karl 813 laut dem Bericht der Reichsannalen zu einer Versammlung nach Aachen. Dort krönte er seinen einzig überlebenden Sohn Ludwig, machte ihn zum Mitregenten und verlieh ihm den Kaisertitel. Bernhard, der Sohn des verstorbenen Pippin, wurde zum König über Italien bestimmt.³³⁸ Darüber hinaus gab Karl den Befehl zur Einberufung von Bischofssynoden in ganz Gallien, welche die „kirchlichen Zustände korrigieren“ sollten.³³⁹ Tagen sollten sie in jeder Kirchenprovinz bzw. *civitas*, wie sie seit der spätrömischen Zeit eingeteilt waren. Lediglich Chalon-sur-Saône ersetzte Lyon.³⁴⁰

Die Beschlüsse der einzelnen Synoden sollten schriftlich formuliert und vor dem Kaiser zusammengetragen werden – ob durch eine weitere Versammlung in Aachen oder nur in Gegenwart des Kaisers in seinem Palast bleibt ebenso unklar wie die Frage, ob dies in irgendeiner Form realisiert wurde.³⁴¹ Über die Beschlüsse wurden jedenfalls Ausfertigungen vor Ort aufbewahrt, wie die Annalen ebenfalls ausdrücklich vermerken.³⁴² Diese Protokolle sind überliefert.³⁴³ Bemerkenswerter Weise fallen sie für jede Synode unterschiedlich aus, so dass jeweils andere Akzentsetzungen erkennbar sind. Schon dies deutet daraufhin hin, dass die einzelnen Versammlungen eigenständig berieten und beschlossen und nicht etwa bloß Vorgaben des Hofes erfüllten. Auch die Anzahl der *capitula* in diesen Texten differiert, und zwar obwohl bei den Beratungen der späteren Synoden das Material der vorangegangenen offensichtlich vorhanden war und benutzt wurde. Wahrscheinlich lag allen etwa zwischen Mai und Juli tagenden Synoden ein gemeinsamer, übergreifender Fragenkatalog oder eine Tagesordnung

337 Fried 1998; Giese 2008a, 458 f.

338 *Annales regni Francorum* a. 813, 138; Fried 1998; Boshof 1996, 85–90; Becher⁵2007, 116; Jong 2009a, 18 f.

339 *Annales regni Francorum* a. 813, 138: *Concilia quoque iussu eius super statu ecclesiarum corrigendo per totam Galliam ab episcopis celebrata sunt, quorum unum Mogontiaci, alterum Remis, tertium Turonis, quartum Cabillione, quintum Arelati congregatum est ...*

340 Bis zu diesem Fall waren unterschiedliche Austragungsorte für eine Synode nicht vorgesehen; W. Hartmann 1989, 129 f.

341 *Annales regni Francorum* a. 813, 138 [in Fortsetzung des zuvor Zitierten]: *... et constitutionum, quae in singulis factae sunt, collatio coram imperatore in illo conventu habita.*

342 Ebd.: *Quas qui nosse voluerit, in supradictis quinque civitatibus invenire poterit, quamquam et in archivo palatii exemplaria illarum habeantur.*

343 MGH Conc 2,1, Nr. 34–38, 245–293.

zugrunde.³⁴⁴ Auch das vorhandene Kirchenrecht wurde unterschiedlich und in Tours und Reims sogar überhaupt nicht benutzt. Darüber hinaus wurden die *Regula Pastoralis* (in vier der fünf Texte) sowie Auszüge aus den Kanones, wie sie in der *Admonitio generalis* aufbereitet waren, zitiert. In den Akten der Mainzer Synode ist eine Nutzung der *Regula Benedicti* sowie ausgewählter Kirchenväter charakteristisch. Gemeinsam war allen Synoden die intensive Nutzung der Bibel.³⁴⁵

Die unterschiedlichen inhaltlichen und methodischen Schwerpunkte, die die Textüberlieferung der Synoden offensichtlich spiegelt, deuten darauf hin, dass es den Beteiligten Ernst war, den Mahnungen Karls zu entsprechen und nach bestem vorhandenen Wissen und Gewissen der eigenen Verantwortung als Bischof oder Abt gerecht zu werden. Gemäß den zeitgenössischen Vorstellungen von pastoraler Führung hieß das konkret, in den kirchlichen Autoritäten nach Antworten auf die aktuellen Indizien für eine krisenhafte Entwicklung der Gesellschaft zu suchen und sie in gemeinsamen Beratungen zu formulieren. Die organisatorische Umsetzung auf regionaler Ebene war vermutlich sowohl praktischen Erwägungen als auch dem politischen Gewicht der einzelnen Provinzen geschuldet, denn die landschaftliche und diözesane Binnengliederung des Reiches bildeten die wesentlichen Einheiten karolingischer Herrschaft. Eine zentrale und damit auch das Wohl des Gesamtgebildes berücksichtigende Auswertung erschien insofern umso nötiger. Wohl für diesen Zweck wurde bald nach den Synoden eine Konkordanz der fünf Kapitelsammlungen angefertigt.³⁴⁶ Im Folgenden sollen die Synoden weniger zusammengefasst denn unter dem Blickwinkel vorgestellt werden, inwiefern sie konkrete Einblicke in die Praxis des Mahndiskurses unter Karl dem Großen ermöglichen. Daher werden jeweils nur einzelne Aspekte herausgehoben, die weiterführend erscheinen.

Die Synode in Arles gilt in der Forschung gemeinhin unter der Perspektive eines traditionellen kirchlichen Reformverständnisses als wenig innovativ oder gar originell, enthält das überlieferte Protokoll doch nur wenig, was als eigene Stellungnahme bewertet werden könnte.³⁴⁷ Darauf konnte es den Zeitgenossen auch gar nicht ankommen, wenn man von pastoraler Führungsverantwortung ausgeht. Demnach mussten sie vielmehr danach streben, die längst bekannten Handlungsnormen den Menschen einzuschärfen, sprich: deren Einhaltung gemäß den Gottes Geboten bzw. der Interpretation durch die Autoritäten der Kirchengeschichte anzumahnen – und für deren Erfolg zu sorgen. In Arles trieb die Bischöfe offensichtlich diese Frage der Umsetzung bestehender Vorgaben um. Das zweite Kapitel des Synodalprotokolls bringt diese Sorge um die effektive Vermittlung zwischen den pastoralen Führungspositionen, dem König und den Bischöfen einerseits sowie den Geistlichen vor Ort

344 W. Hartmann 1989, 130; Kloft 1994, 128.

345 W. Hartmann 1989, 133; Floryszczak 2005, 310; Hoyt 1975, 267.

346 MGH Conc 2,1, 294–297. W. Hartmann 1989, 134, hält sie jedoch nicht für trennscharf und liefert daher (134–140) eine eigene Themenübersicht unter den Punkten Dogmen, Sakrament, Liturgie; Reform der Geistlichkeit; Schutz der Kirchen und des Kirchengutes; Leben der Laien.

347 MGH Conc 2,1, Nr. 34, 248–253; W. Hartmann 1989, 131.

andererseits, die vor allem den Menschen begegneten, zum Ausdruck. Hier wird unter dem Stichwort „Taufe“ jeder Erzbischof ausdrücklich gemahnt, dass er „sich bemühen sollte“, die ihm unterstellten Geistlichen „sorgfältig und beflissen zu mahnen“ (*diligenter studioseque admonere curet*); darüber hinaus sollte sich jeder von ihnen durch das Studium der Schriften in die Geheimnisse der Sakramente und insbesondere der Taufe einarbeiten, damit sie die Prebyter lehren und dem Volk predigen könnten.³⁴⁸ Hier lässt sich also auch sehr einprägsam die Stufung des Mahnprozesses zwischen den verschiedenen Leitungsebenen mit den entsprechenden Führungsrollen ablesen.

Diese Hierarchie lässt sich auch im abschließenden Absatz des Textes von Arles erkennen. Dort werden die Kapitel als das bezeichnet, was die Beteiligten für „verbesserungswürdig“ erachteten und was sie dem Kaiser als solches zur Prüfung und Korrektur übergeben wollten.³⁴⁹ Auch in Chalon wurde ausdrücklich festgehalten, dass die Beschlüsse Karl übergeben werden sollten.³⁵⁰ Die Vermutung drängt sich auf, dass der Arbeitsauftrag des Kaisers an alle Synoden genau so gelaute haben könnte: dass die Bischöfe der einzelnen Kirchenprovinzen aus der eigenen Sicht der akuten Krise heraus aus den Autoritäten das auswählen, diskutieren und entsprechend verbessern sollten, was ihrer jeweiligen Ansicht nach zu deren Bewältigung beitragen konnte. Diese Mahnungen sollten dann an den Kaiser weitergegeben werden.

Ähnlich wie die Synodalen in Arles und Chalon versuchten offensichtlich auch jene in Reims ihre Aufgabe zu lösen. Einleitend wird in dem überlieferten Protokoll die Anordnung Karls hervorgehoben, der diese Synode befohlen habe, damit hier beraten werde, was zu seinem Ruhm sowie zur Korrektur des ganzen christlichen Reiches nötig sei; dazu hätten die Teilnehmer, bevor sie überhaupt ihre Diskussionen begonnen hätten, drei Tage lang gefastet – dies entsprach, wie ausdrücklich hervorgehoben wurde, dem üblichen Prozedere.³⁵¹ Die Synodalen in Reims gingen ihre Aufgabe offensichtlich sehr grundlegend an, weil sie als Eingangskapitel das theologische Prinzip (*de fidei ratione*) formulieren, das der Politik der Zeit zugrunde lag, dass nämlich jeder gemäß seinen Fähigkeiten – den Charismen im Sinn des Paulus – und damit gemäß der

348 MGH Conc 2,1, Nr. 34, c. 2, 250: *De baptismo et mysterio sanctae fidei: ut unusquisque archiepiscopus suos suffraganeos diligenter studioseque admonere curet, quatenus, per studium sacrae lectionis imbuti, et de mysterio sanctae fidei et de sacramento baptismatis unusquisque illorum in propria parrochia perfecte studioseque presbyteros et universum populum docere et instruere non neglegat ...*

349 MGH Conc 2,1, Nr. 34, 253: *Haec igitur sub brevitate, quae emendatione digna perspeximus, quam brevissime adnotavimus et domno imperatori praesentanda decrevimus, poscentes eius clementiam, ut, si quid hic minus est, eius prudentia suppleatur, si quid secus quam se ratio habet, eius iudicio emendetur, si quid rationabiliter taxatum est, eius adiutorio divina opitulante clementia perficiatur.*

350 MGH Conc 2,1, 274; hier hat wohl Theodulf von Orléans und nicht der zuständige Metropolit Leidrad von Lyon geleitet; W. Hartmann 1989, 132.

351 MGH Conc 2,1, Nr. 35, 254: *Primo omnium mediante mense Maio Deo inspirante ab eisdem venerabilibus patribus statutum est secundum consuetudinem ieiunium triduanum, quatenus ipso meserante ea, quae ad laudem et gloriam sui sancti nominis et ad mercedem praefati gloriosissimi principis nostri seu correctionem totius Christiani imperii in eo consideranda vel statuenda erant, eo cooperante secundum suam magnam misericordiam et piissimam voluntatem ordinari mererentur.*

Gnade Gottes handeln solle. Damit verfüge jeder über die Voraussetzungen, sein persönliches Potenzial auszuschöpfen und entsprechende Werke hervorzubringen.³⁵²

Konsequent nach dem Vorbild des gregorianischen Hirten fingen die Beteiligten bei sich selbst an, indem sie aus den Evangelien sowie den Paulus-Briefen vorlasen, damit jeder Geistliche, wie es in diesem Kapitel formuliert wird, genau verstehe, was seine Aufgabe sei. Die Liste dieser Lesungen ist im Protokoll ebenfalls verzeichnet, was auf ihre Wichtigkeit deutet.³⁵³ Bestandteil der Beratungen waren also jeweils Schriftlesungen, die ähnlich wie Bibelkommentierungen in Predigten die Funktion übernahmen, sich wechselseitig zu mahnen. Die folgenden Kapitel des Protokolls zählen summarisch auf, was über die Bibelstellen hinaus gelesen wurde – einschlägige Texte zur Messliturgie, zum Taufritus, Exzerpte aus den Kirchenvätern, der Benediktsregel sowie der *Regula Pastoralis*.³⁵⁴ Danach wird offensichtlich verzeichnet, welche sachbezogenen Predigten gehalten wurden; bei diesen handelte es sich im klassischen Sinn um Schriftauslegungen, und zwar über die Buße (c. 12) und über die Ursache von Lastern (c. 13). Eigens werden die Mahnungen hervorgehoben, die an die Bischöfe adressiert wurden, damit diese die eigene Schriftlektüre (c. 14) sowie die Predigt (c. 15) nicht vernachlässigten.³⁵⁵ Ausdrücklich wird die Qualität der *Regula Pastoralis* als praktisch unabdingbares und pädagogisch einschlägiges Handbuch für den Umgang mit Untergebenen hervorgehoben. Dort könne man lernen, wie man differenziert mit Untergebenen umzugehen habe, je nachdem ob man Geistliche oder Laien vor sich habe.³⁵⁶

Das Mainzer Protokoll erscheint unter der Frage, wie der Mahndiskurs auf den Synoden praktiziert wurde, besonders ergiebig.³⁵⁷ Auch hier wird ausdrücklich erwähnt, dass man sich auf Befehl des Kaisers versammelt und die Versammlung mit einem dreitägigen Fasten begonnen habe. Danach seien die Synodalen in die Basilika St. Alban eingezogen und hätten einen Gottesdienst gefeiert. Erst im Anschluss begannen die eigentlichen Beratungen. Wie schon in Aachen 802 wurden die Teilnehmer in drei Gruppen aufgeteilt (Bischöfe mit Notaren, Äbte sowie Grafen und Richter), damit sie gemäß ihren spezifischen Aufgaben und Kompetenzen über den *status ecclesiae* berieten. Als Grundlage dienten den drei Gruppen unterschiedliche Autoritäten. Die Bischöfe, die konkret „über den Stand der wahren Religion sowie über die Nützlichkeit und den Fortschritt des christlichen Volkes“ (*de statu verae religionis ac de*

352 Ebd.: *Cap. I. est de fidei ratione, ut unusquisque iuxta intellectum suae capacitatis Domino largiente disceret et intellegeret atque operibus pleniter observaret.*

353 Ebd.: IIII. *Ut ea, quae superius scripta sun, unusquisque secundum a Deo sibi conlatum gradum operibus perficere valeret, et praesentibus cunctis lectae sunt epistolae Pauli, qualiter subdiaconus, cuius ministerium est eundem apostolum legere, et officium sibi commissum implere certius potuisset.*

354 MGH Conc 2,1, Nr. 35, c. 5–11, 254 f.

355 MGH Conc 2,1, Nr. 35, c. 12–14, 255.

356 Ebd. mit Bezug auf Gregor, *Regula Pastoralis*, III c. 4: *... qualiter sibi subiectos deberent ammonere, quoniam teste eodem beato Gregorio aliter ammonendi sunt praelati atque aliter subditi.*

357 MGH Conc 2,1, Nr. 36, 258–273.

utilitate et profectu plebis Christianae) diskutierten, befassten sich mit den Evangelien, der Apostelgeschichte, den Paulusbriefen sowie der *Regula Pastoralis*.³⁵⁸

Die Diskurs leitende Funktion der „Pastoralregel“ Gregors erscheint in diesem Text prononciert. Gleich am Beginn des Protokolls wird ihr grundlegendes Prinzip eingeschärft, dass jede Person eine passende Führungsrolle ausfüllte oder der Gruppe der Untergebenen angehörte, so wie es in der hierarchischen Gesellschaftsordnung des Petrusbriefes und des Paulus ablesbar war.³⁵⁹ Erst dann folgt das erste Kapitel. Wie auch im Reimser Text galt es dem Glauben und dessen Konsequenzen für das Handeln als Grundlagen der Gesellschaft. Die anschließenden Kapitel sind als Verhaltensregeln formuliert, oder sie bezeichnen Tugenden.³⁶⁰ Die bischöfliche Leitungsfunktion und die damit verbundene Verantwortung werden gegenüber den Aufgaben der weltlichen Funktionsträger abgegrenzt und beide Rollen in ihrer Komplementarität einander gegenübergestellt.³⁶¹

In Chalon ordnete man die Arbeit der Synode ebenfalls als Gebot des Kaisers zur Verbesserung der aktuellen Situation ein und hob dabei dessen Rolle besonders hervor, zumal er die Ergebnisse selbst nachbereiten wollte.³⁶² Gleichsam als Pendant zum Kaiser wurden hier vor allem die Bischöfe in die Pflicht genommen, indem ihre hohe Verantwortung am Beginn des Textes betont wird. Für sie wird der Kern der Hirtenaufgabe, die Predigt, als ihre wichtigste Aufgabe akzentuiert und ihre korrekte Erfüllung an die Voraussetzung geknüpft, dass sie selbst intensiv und ständig die Autoritäten der Schrift studierten. Denn nur so verfügten sie über die Voraussetzung,

358 MGH Conc 2,1, Nr. 36, Prolog, 259: *In prima autem turma consederunt episcopi cum quibusdam notariis, legentes atque tractantes sanctum evangelium necnon epistolas et actus apostolorum, canones quoque ac diversa sanctorum patrum opuscula pastoralemente librum Gregorii cum caeteris sacris dogmatibus, diligenti studio perquirentes, quibus modis statum ecclesiae Dei et Christianae plebis profectum sana doctrina et exemplis iusticiae inconvulsum largiente gratia Dei perficere et conservare potuissent.* Floryszczak 2005, 312.

359 MGH Conc 2,1, Nr. 36, Prolog, 260: *In his itaque omnibus primo decrevimus unicuique personae vel sexui congruum honorem impendere secundum dictum beati Petri primi pastoris ecclesiae, ubi ait ...* [hier folgen einschlägige Passagen].

360 MGH Conc 2,1, Nr. 36, 261: *de caritate, c. 3; de sacramentis, c. 4; de pace et concordiae unanimitate, c. 5.*

361 MGH Conc 2,1, Nr. 36, c. 8, 262: *De potestate episcoporum pro rebus ecclesiasticis ac de convenientia episcoporum cum laicis. Ut episcopi potestatem habeant res ecclesiasticas praevide, regere et gubernare atque dispensare secundum canonum auctoritatem, volumus, et ut laici in eorum ministerio oboediant episcopis ad regendas ecclesias Dei, viduas et orphanos defensandos et ut oboedientes sint eis ad eorum christianitatem servandam. Et episcopi consentientes sint comitibus et iudicibus ad iusticias, et ut nullatenus per aliquorum mendacium vel falsum testimonium neque per periurium aut per praemium lex iusta in aliquo depravetur.*

362 MGH Conc 2,1, Nr. 37, S. 273–285, 274: *Auxiliante domino nostro Iesu Christo et imperante serenissimo atque inclito augusto Karolo convenimus episcopi et abbates totius Galliae Lugdunensis in urbem Caballonsensem et de quibusdam rebus, in quibus nobis emendatio necessaria videbatur, quaedam capitula, quae subter inserta sunt, eidem domno imperatori praesentanda et ad eius sacratissimum iudicium referenda adnotavimus, quatenus eius prudenti examine ea, quae rationabiliter decrevius, confirmetur, sicubi minus aliquid egimus, illius sapientia suppleatur.*

um das Wort Gottes an die Menschen weitergeben zu können. Die Bezugnahme auf die Positionen der *Epistola de litteris colendis* als zeitgenössischer Transfer des gregorianischen Gebotes zur Schriftlektüre deutet sich hier an: Sie beruhte auf fundierten lateinischen Sprachkenntnissen, die über das bloße Wortverständnis hinaus das Wissen erschlossen, das notwendig war, um den Willen Gottes zu deuten.³⁶³ Passenderweise wird dabei ausdrücklich auf den Beitrag, den die *Regula Pastoralis* in diesem Zusammenhang leisten konnte, Bezug genommen. Denn sie führe praktisch wie anleitend vor, wie Leben und Predigen für die Geistlichen zu gestalten und miteinander in Einklang zu bringen seien.³⁶⁴

Ganz im Sinn dieses Werks komprimiert das folgende Kapitel dessen Botschaft, Leben und Werk als komplementäre Komponenten des Glaubens zu präsentieren und lebbar zu machen. Damit würden die Voraussetzungen geschaffen, um die mit der bischöflichen Leitung verbundene Funktion der Mahnung gottgemäß auszuüben und damit effektiv das Heil der Seelen zu wahren. Die Formulierungen dieses Abschnittes deuten darauf hin, dass sie eine mehr oder minder direkte Zusammenfassung der Teile 1 und 3 der *Regula Pastoralis* darstellen und insofern als ein unmittelbares Produkt der Arbeit der Synode anzusehen sind.³⁶⁵ Was die Umsetzung dieses Prinzips der Komplementarität von Leben und Lehre angeht, orientierte man sich offensichtlich ebenfalls an der oben zitierten *Epistola*. Denn das folgende Kapitel des Synodalprotokolls fordert unter Bezugnahme auf das entsprechende Gebot Karls, dass Schulen einzurichten seien. Dabei wird Karl selbst en passant als ein Vorbild präsentiert und ihm werden die Tugenden bescheinigt, die für die erfolgreiche Erfüllung einer weltlichen Führungsaufgabe notwendig seien.³⁶⁶ Die folgenden Kapitel drehen sich wieder um die Lebens- und Amtsführung der Geistlichen, nunmehr der Priester, die damit in ihrer besonderen Verantwortung für das Seelenheil gewürdigt werden.³⁶⁷

363 Ebd.: *Decrevimus iuxta sanctorum canonum constitutionem et ceterarum sanctorum scripturarum doctrinam, ut episcopi assidui sint in lectione et scrutentur misteria verborum Dei, quibus in ecclesia doctrinae fulgore splendent, et verborum Dei alimentis animas sibi subditas sacciare non cessent et cum David cotidie Domino dicant: Revela oculos meos, et considerabo mirabilia de lege tua, ita videlicet ut illas scripturas notissimas habeant, quae canonicae appellantur, et earum sensum per patrum tractatus inquirant.*

364 Ebd.: *Canones quoque intellegant et librum beati Gregorii papae de regula pastorali et secundum formam ibidem constitutam et vivant et praedicent.*

365 Ebd.: *Et sint subditis norma vivendi, ita videlicet ut et verbis et exemplis populo ad aeternam patriam pergenti ducatum praebeant, ut vita eorum atque doctrina nequaquam discordent, sed quae dicunt faciant et quae faciunt docere studeant. Et praedicatione assidua plebem admoneant et falce iusticiae a credentium mentibus vitiorum spinas eradicent et verbi Dei semine agros mentium eorum ad fecunditatem perducant.* Floryszczak 2005, 314.

366 MGH Conc 2,1, Nr. 37, c. 3, 274 f.: *Oportet etiam, ut, sicut dominus imperator Karolus, vir singularis mansuetudinis, fortitudinis, prudentiae, iusticiae et temperantiae, praecepit, scolas constituent, in quibus et litteraria sollertia disciplinae et sacrae scripturae documenta discantur, et tales ibi erudiantur ...*

367 MGH Conc 2,1, Nr. 37, c. 4–7; c. 37, 281, sieht für die Priester die Lektüre aller Kanones vor, damit sie wüssten, wie sie leben und predigen sollten und auf diese Weise Laster vermieden und Tugenden verbreitet würden: *Cum igitur omnia concilia canonum, qui recipiuntur, sint a sacerdotibus legenda et*

Die Synode in Tours schließlich formulierte unmissverständlich als theologische Grundlage der Herrschaft Karls die Mahnung, die auch und gerade die Priester betraf, die der Kaiser in dieser Funktion hier versammelt hatte. Auch deren Führungsposition wird artikuliert und in gregorianischer Diktion in Bezug auf ihre Worte und Taten gegenüber den Inhabern anderer Leitungsrollen hervorgehoben.³⁶⁸ Dass die Synode in Tours als Ausdruck der königlichen Mahnungsaufgabe Karls einberufen worden sei, bildet den Rahmen für den gesamten Text, in den die einzelnen Kapitel als die von Karl eingeforderten Verbesserungsvorschläge gestellt werden. Dementsprechend werden sie mit dem Hinweis auf die *admonitio* Karls als Beschluss präsentiert, der auf die Arbeit und das Ergebnis der Versammlung zurückging und zugleich in der Verantwortung des Königs als Mahner stand.³⁶⁹ Damit wird nicht nur einseitig Karls pastoraler Macht Rechnung getragen, sondern in gleichem Maße dessen Führungsrolle gestärkt. Denn gleich im ersten Kapitel wird an alle Menschen die Mahnung gerichtet, dem Kaiser zu gehorchen, konkret: die ihm geleisteten Eide zu achten.³⁷⁰

Speziell die Bischöfe werden, wie auch an den anderen Tagungsorten, zur Lektüre der kirchlichen Autoritäten aufgefordert.³⁷¹ Ein eigener Abschnitt wird hier ebenfalls der *Regula Pastoralis* gewidmet, allerdings ex negativo: Verboten wird ausdrücklich, sie nicht zu lesen oder sie zu ignorieren. Dies kann nur so gedeutet werden, dass sie im fränkischen Klerus als selbstverständliche Grundlage der Amtsführung weithin verbreitet und akzeptiert war als ein „gleichsam dauerhafter Spiegel“ kirchlicher Amtsführung, wie das Protokoll formuliert.³⁷² Die weiteren Kapitel enthalten eher praktisch

intelligenda, et per ea sit eis vivendum et praedicandum, necessarium duximus, ut ea, quae ad fidem pertinent, et ubi de extirpandis vitiis et plantandis virtutibus scribitur, hoc ab eis crebro legatur et bene intellegatur et in populo praedicetur.

368 MGH Conc 2,1, Nr. 38, 286–293, 286: *Quantum piissimi imperatoris nostri excellens animus divinae sapientiae fulgore sit irradiatus ad gubernandum praesentium rerum statum, ipsius imperii sibi a Deo dati liquido testantur negotia; quae quanta sint industria administrata quantaque prudentia ordinata, qui sapiens ac intellegens est facile perspicere potest et eo praecipue, quod his toto animo invigilat, investigando, quae ad pietatem et veram religionem pertinent, quorum fructus hominem in bono beatitudinis collocat. His igitur intentus pios ac religiosos Dei sacerdotes ecclesiae gubernacula in regno sibi divina largitate collato tenentes saluberrimis exhortationibus admonuit, ut operam darent et actibus eminent, quibus et se bene operando et sibi commissos verbis et exemplis instruendo regerent.*

369 Ebd.: *Diffinitum itaque de locis et tempore, quando et ubi coadunari commodius et compendiosius metropolitani cum caeteris episcopis et electis quibusdam e clero possent ad tantum opus, quod a tanto principe nobis iniunctum est, ad statuta loca convenimus. Siquidem urbe Turonis congregati episcopi, abbates et venerabilis clerus pro parvitate nostra pauca, quae ad tantum opus pertinere animadvertimus et quae secundum canonicam regulam emendatione indigent, distincte per capitula adnotavimus, serenissimo imperatori nostro ostendenda. In c. 51, 293, wird Karls Auftrag als *admonitio* bezeichnet.*

370 MGH Conc 2,1, Nr. 38, c. 1, 286 f.

371 MGH Conc 2,1, Nr. 38, c. 2, 287.

372 Ebd.: *Nulli episcopo liceat canones aut librum pastorem a beato Gregorio papa editum, si fieri potest, ignorare, in quibus se debet unusquisque quasi in quodam speculo assidue considerare.*

orientierte, ebenfalls spiegelartige Verhaltensanweisungen für die Bischöfe, die ihre Vorbildfunktion im Sinn des pastoralen Leitungskonzeptes akzentuieren.³⁷³

Die erzieherische Qualität der Predigt findet in der Arbeit der Synode in Tours insgesamt einen breiten Raum. Sie solle Mahnungen enthalten, um die Untergebenen bzw. Gläubigen an den Geboten Gottes zu orientieren. Denn nur auf diesem Wege könnten sie die himmlischen Güter erreichen und liefen damit nicht Gefahr, der ewigen Verdammnis zu verfallen.³⁷⁴ Interessanterweise wird in diesem Zusammenhang auch das Problem der Sprachbarriere reflektiert und im Sinn der Glaubensvermittlung gelöst. Denn die Predigt sollte in der Volkssprache gehalten werden.³⁷⁵

Auch der Blick auf die anderen Leitungsrollen wird in Tours nicht vergessen. So werden weltliche Herren sowie das Volk in ihrer Verantwortung wahr- und ernstgenommen und insofern zum Gehorsam gegenüber den Bischöfen aufgefordert.³⁷⁶ Die Wechselseitigkeit des Mahndiskurses als Kommunikationsprinzip erscheint hier erneut überdeutlich.

Die Synoden des Jahres 813 erfuhren im 9. Jahrhundert eine breite Rezeption, besonders auf anderen Synoden. So griffen zweifelsfrei und vor allem die Mainzer Versammlungen der Jahre 847, 852 und 888 auf die Protokolle von 813 zurück und zitierten sie vielfach sogar wörtlich.³⁷⁷ Was aber war die unmittelbare Konsequenz dieses synodalen Mahndiskurses? Kamen die Gemahnten ihrer Verantwortung nach, und wenn ja: wie?

capitula episcoporum

Die Funktionsfähigkeit des Mahndiskurses demonstrieren sicherlich die relativ zahlreichen zeitgenössischen *capitula episcoporum*.³⁷⁸ Aus diesen seien als Beispiele die zwei Bischofskapitularen Theodulfs von Orléans ausdrücklich genannt.³⁷⁹ Es lässt

373 Ebd.

374 MGH Conc 2,1, Nr. 38, c. 17, 288: *Visum est unanimitati nostrae, ut quilibet episcopus habeat omelias continentes necessarias ammonitiones, quibus subiecti erudiantur, id est de fide catholica, prout capere possint, de perpetua retributione bonorum et aeterna damnatione malorum, de resurrectione quoque futura et ultimo iudicio et quibus operibus posit promereri beata vita quibusve excludi.*

375 Ebd.: *Et ut easdem omelias quisque aperte transferre studeat in rusticam Romanam linguam aut Thiotiscam, quo facilius cuncti possint intellegere quae dicuntur.*

376 MGH Conc 2,1, Nr. 38, c. 33, 290 f.: *Comitibus, iudicibus reliquosque populo expedit, ut suis sint episcopis consentientes et oboedientes propter Dei amorem sui que gradus honorem et semper ab eis utile quaerant consilium illorumque salubria non spernant monita, sed intenta cordis aure audiant. Similiter vero et episcopi praedictas personas humiliter suscipiant honorificeque erga eos in omnibus agant: et sic sese mutuis studeant sublevare consolationibus.*

377 W. Hartmann 1989, 140.

378 Brommer 1985; Kloft 1994, 141–155; neuerdings Rhijn 2006; dies. 2007.

379 Edition des ersten Kapitulars (Theodulf I): MGH Capitula episcoporum 1, 73–142, sowie des zweiten (Theodulf II): ebd., 142–184; Brommer 1974; ders. 1975; ders., „Eine unbekannte Diözesansynode. Zur

sich darin kein Beleg für eine direkte Bezugnahme zu einer der vorgestellten großen Reformsynoden finden. Dieser Umstand ist jedoch nicht erstaunlich und insofern auch nicht als Argument gegen die Deutung des Zusammenhanges zwischen den Maßnahmen auf Reichs- und diözesaner Ebene als Bestandteil eines Mahndiskurs tauglich. Denn das Anliegen Karls des Großen und seiner pastoralen Berater war es, im Sinn der gregorianischen Variante der Hirtenmetapher erzieherisch zu wirken; der gesamte Mensch, ob Laie oder Priester, als Christ wie als Amtsträger sollte in seinem Innersten erreicht werden.

Dies macht auch Theodulf in der Einleitung seines Kapitulars deutlich, wenn er die Zusammenstellung an alle Geistlichen seiner Diözese mit der eindringlichen Bitte richtet, für den Fortschritt und die Besserung des ihnen anvertrauten Volkes zu arbeiten.³⁸⁰ Denn ihre Aufgabe sei es, diesem durch Worte und Beispiele den Weg zum Heil zu weisen. Um sie zu kontrollieren, verpflichtete sie Theodulf, ihm regelmäßig über ihrer Arbeit Bericht zu erstatten.³⁸¹ Diese *capitula* des Bischofs stellen also eine konkrete Umsetzung des Mahndiskurses auf der Ebene der Diözese dar. Der Bischof handelte selbst als Mahner und Hirte, indem er diese Aufgabe erfüllte und zugleich an andere geistliche Leitungspersonen weiterreichte.

Ganz im Geiste Gregors des Großen sowie Alkuins erläutert Theodulf den Gebrauch des Kapitulars innerhalb des ersten Abschnittes, wenn er bestimmt, dass es zur genauen Lektüre, also zum Studium und damit zum Lernen, bestimmt sei. Auf diese Weise würden seine Inhalte den Lesern, also den Geistlichen, präsent sein. Damit wiederum verfügten sie über die Voraussetzung, den Gläubigen das Wort Gottes zu vermitteln, und leisteten eine wesentliche Voraussetzung für deren Heil.³⁸² Nach dieser kurz gehaltenen Einleitung folgt das erste Kapitel als Einweisung in das geistliche Amt als *regimen animarum*. Wort und Werk des Geistlichen werden hier als zentrale Säulen seines Selbst- und Amtsverständnisses präsentiert. Dabei wird vor allem hervorgehoben, dass der Seelenführer für die ihm Untergebenen vor dem Gericht Gottes verantwortlich sei.³⁸³ Insbesondere wird deshalb zur kontinuierlichen Lektüre und zum

Rezeption Theodulfs von Orléans, Archiv für katholisches Kirchenrecht 149 (1980), 467–487; Kloft 1994, 142–147; Rhijn 2006, 219f., 223f.; dies. 2007, 123 ff.

380 Theodulf I, 103: *Obsecro vos, fratres dilectissimi, ut erga subditarum plebium profectum et emendationem vigilantissima cura laboretis...*

381 Ebd.: *... quatenus illis vitam illis viam salutis ostendentes et eos verbis et exemplis instruentes et vos de eorum profectu et nos de vestro domino nostro Iesu Christo auxiliante fructuosos illi manipulos reportemus.*

382 Ebd.: *Obsecro etiam fraternitatem vestram, ut haec capitula, quae ad emendationem vitae breviter digessi, assidue legatis et memoriae commendatis et eorum sive sanctorum scripturarum lectione mores componatis, vitam emendetis et cum subditis plebibus opitulante domino ad regna caelestia pergere certetis.*

383 Theodulf I, c. 1, 104: *Veraciter nosse debetis et semper meminisse, quia nos, quibus regendarum animarum cura commissa est, pro his, qui nostra neglegentia pereunt, rationem reddituri sumus, pro his vero, quos verbis et exemplis lucrati fuerimus, praemium aeternae vitae percipiemus.* Kloft 1994, 143, der sie jedoch nur auf die Benediktsregel bezieht.

beständigen Gebet gemahnt, weil das eine der Unterweisung diene und das andere den Geistlichen als solchen auszeichne. Beides seien Mittel zum Heil.³⁸⁴ Interessant scheint als weiterer Indikator für den Denkstil der Führungspersonen dieser Zeit, dass Theodulf konkret vorschreibt, was Geistliche mitbringen sollten, wenn sie eine Synode besuchten, nämlich Kleidung, Bücher und heilige Gefäße.³⁸⁵ Auch der Bischof von Orléans bezieht sich direkt auf die *Admonitio generalis*, und zwar hier besonders auf den Abschnitt zur Liebe als zentralem Gebot des Glaubens.³⁸⁶

Das zweite Kapitular Theodulfs zielt noch stärker auf den Alltag und die Glaubenspraxis. Darin kümmert er sich um konkrete Einzelheiten der Katechese und der Alltagsliturgie, etwa das korrekte Lesen des Credo.³⁸⁷ Auch hier handelt es sich bei den einzelnen Kapiteln immer wieder ausdrücklich um „Mahnungen“.³⁸⁸

Fazit

Zwischen Reichsversammlungen oder Konzilien für die Zeit Karls zu unterscheiden, produziert interpretatorisch ein Scheinproblem, das vom mutmaßlichen Kern dieser Zusammenkünfte ablenken könnte. Das, was herkömmlich als Reichsversammlung oder Synode bezeichnet wurde, diente als Forum, um allen Führungsrollen einen Kontext zu bieten, ihrer pastoralen Leitungsverantwortung gerecht zu werden. Dazu mussten sie Mahnungen entwickeln und weitergeben, und dies wiederum beruhte nach dem zeitgenössischen Verständnis auf Texten und erforderte darüber hinaus die Herstellung neuer Texte – die die moderne Forschung künstlich als Kapitularien oder Konzilsbeschlüsse unterscheidet. Karl wollte auf allen Ebenen des Reichs gemeinsam mit anderen Führungspersonen mahnen und auf diese Weise regieren. Diese Art des politischen Diskurses ließ Differenzierungen über die Art der Treffen – (weltliche) Versammlung hier oder (kirchliche) Synode dort – wie auch die formale Stellung der dabei produzierten Texte – Konzilsbeschluss oder Kapitular – für ihre Protagonisten offensichtlich zweitrangig erscheinen.

Die moderne Forschung sucht gern nach der Art der Autorität, auf der diese Texte beruhten. Sie fragt z. B., ob ein Kapitular die Geltung seiner Bestimmungen eher der Macht des Königs verdankte, während ein Konzilsprotokoll auf kanonischen Fundamenten ruhte. Für die beteiligten Zeitgenossen aber stellte sich diese Frage nicht. Denn wenn sich alle Führungspersönlichkeiten unter der Regie Karls trafen und über eine Verbesserung ihrer Gesellschaft diskutierten, taten sie das zweifelsfrei auf Geheiß und

384 Theodulf I, c. 2, 105; Kloft 1994, 145.

385 Theodulf I, c. 4, 106.

386 Theodulf I, c. 34, 132, mit Bezug auf c. 64 der *Admonitio generalis*; Kloft 1994, 143.

387 Theodulf II, in: MGH *Capitula episcoporum* 1, c. 2, 149.

388 Theodulf II, 148 (Überschrift für c. 1 in der Übersicht: *De ammonitione sacerdotum*), c. 2, 149, c. 4, 150, c. 5, 150, c. 8, 152.

mit der Gnade Gottes, nur in unterschiedlichen Rollen, wie es ihrer Position und ihrem Rang in der Gesellschaft entsprach.

Dieser Prozess war also für mehrere Stufen konzipiert, er reichte vom König über die reichsweiten *synodi* bis in die einzelnen Diözesen, Missatssprengel und Gemeinden. Davon zeugt die buchstäblich kapitulare Überlieferung, die kaum unterschiedliche Genres bedient, sondern vielmehr Momentaufnahmen von Mahndiskursen repräsentiert. Als Texte wie als materielles Substrat gehörten Kapitularien diesen unmittelbar an und dienten zugleich als Instrumente, „Technologien“ in der Diktion Foucaults, die eine umfassende, den Einzelnen wie die Gesellschaft als Glaubensgemeinschaft insgesamt einbeziehende Kontrolle und Steuerung ermöglichen sollte. Aus metaphorologischer Perspektive dürfte in der Selbstverständlichkeit, mit der Bischöfe und König in vielfältiger Weise, vor allem aber auf Synoden und durch die dort produzierten *capitula*, offensichtlich ihrer Pflicht zur Mahnung genügten, ein starkes Indiz für die Geltung und Präsenz des Hirten als Leitungsmetapher in den Köpfen und im Handeln der Beteiligten an der Wende des 9. Jahrhunderts zu erkennen sein. Pastorale Macht scheint hier historisch unmittelbar greifbar zu sein.

6 Mahndiskurse im Frankenreich des 9. Jahrhunderts

Die Regierungszeit Ludwigs des Frommen (814–840) spielt eine Schlüsselrolle für die Gestaltung von Führungsrollen im Frankenreich und damit für die gesellschaftspolitischen Diskurse insgesamt. Ihre einzelnen Phasen entsprechen im Großen und Ganzen auch den „neuen Perspektiven“ auf seine Herrschaft, die innerhalb der Geschichtswissenschaft ausgemacht worden sind.¹ In den folgenden Überlegungen geht es jedoch um mehr, als den Sohn machtpolitisch aus dem Schatten des Vaters Karl heraustreten zu lassen. Zur Diskussion steht, inwiefern Ludwigs Königtum als Bestandteil des pastoralen Mahndiskurses zu verstehen ist und was sich unter seiner Führung daran veränderte.

6.1 Der König als *summa persona*. Programmatik und Politik Ludwigs des Frommen

Ludwigs Übernahme der Macht und die ersten Regierungsjahre

Ludwig griff nach Karls Tod im Januar 814 massiv in das politische, vor allem personelle Gefüge der Führungsstrukturen des Frankenreiches ein. Dies ist völlig zu Recht als charakteristisch für seine Regierung und als wegweisend für die weitere Entwicklung seiner Herrschaft hervorgehoben worden.² Wenige Monate vor Karls Tod, am 11. September 813, war er durch seinen Vater in Aachen zum Kaiser erhoben worden. Kurz zuvor hatten die Großen diesem Vorgang zugestimmt. Gebilligt wurde dabei auch die Verteilung des Erbes unter den männlichen Nachkommen Karls. Bemerkenswert erscheint aus der Retrospektive dabei vor allem, dass Karls Enkel Bernhard als König über Italien bestätigt worden war. Die zugrunde liegenden Bestimmungen der *Divisio regnorum* von 806 enthielten neben der Zuteilung von Gebieten für die Nachfolger Karls außerdem Verhaltensregelungen, wie diese als Regenten miteinander umgehen sollten.³ Obwohl es dem alten König offensichtlich gesundheitlich schlecht ging und mit seinem Tod gerechnet werden musste, zog sich Ludwig nach der Erhebung auffallender Weise wieder in seinen ursprünglichen Herrschaftsbereich Aquitanien zu-

1 Das Zitat spielt auf den Sammelband „Charlemagne’ Heir“ (Godman 1990) an, der, selbst mittlerweile in die Jahre gekommen, doch nach wie vor eine Reihe innovativer Arbeiten enthält, außerdem auf die nach wie vor einschlägige und kenntnisreiche, allerdings ebenfalls ältere Biographie von Boshof 1996. An dieser Stelle sei allgemein lediglich auf jüngere Arbeiten hingewiesen, die eine weitere, neue Qualität der Herangehensweise präsentieren: Patzold 2006b; ders. 2008; Jong 2009a; Booker 2009.

2 Boshof 1996, 83–94; Jong 2009a, 19–24.

3 Siehe dazu unten den gleichlautenden Abschnitt.

rück. Dies ist als Indiz für das Fortbestehen einer Kluft zwischen Vater und Sohn zu werten, die ein enormes politisches Potenzial besaß.⁴

Die ersten eigenständigen Regierungsmaßnahmen Ludwigs erscheinen angesichts dessen konsequent. Er vertrieb die unverheirateten Schwestern und mit ihnen ihre Lebensgefährten und ihre Entourage, deren Stellung wie Lebensgestaltung am Hof dem neuen Kaiser vielleicht missfielen. Auch seine Halbbrüder Drogo, Hugo und Theoderich wurden vom Hof entfernt, als Bernhard zu Klosterhaft verurteilt worden war. Die Brüder Adalhard und Wala, Enkel Karl Martells und einflussreiche Berater Karls, wurden verbannt: gegen Adalhard von Corbie wurde, nachdem er von Verhandlungen mit dem Papst in sein Kloster zurückgekehrt war, ein Verfahren angestrengt, an dessen Ende er in das Inselkloster Noirmoutier in der Loiremündung eintreten musste. Auch Wala verschwand in einem Kloster, und zwar in Corbie und wohl auch nicht freiwillig. Beider Bruder Bernar, bis dahin Mönch dort, kam nach Lérins, ihre Schwester Gunderada nach Poitiers ins Kloster der Hl. Radegundis. Binnen Kurzem entmachtete Ludwig also einen großen Teil der alten und altbewährten Berater, die zugleich einem anderen Zweig der Familie angehörten. Er gestaltete mithin die Umgebung des Herrschers und damit einen wichtigen Teil der Führungsstruktur des Reiches entscheidend um.⁵

Gegenüber Bernhard verfuhr Ludwig zunächst so, wie es Karl angeordnet und schriftlich niedergelegt hatte. Auf einer Reichsversammlung in Aachen im August 814 huldigte ihm Bernhard als Vasall und kehrte im Anschluss nach Italien zurück. Seine erwachsenen Söhne setzte Ludwig als Unterkönige ein, Lothar in Bayern und Pippin in Aquitanien, der jüngste Sohn Ludwig blieb noch in der Umgebung des Vaters.⁶

Zu den Vertrauten des Kaisers zählten in diesen Jahren am Beginn seiner Herrschaft die folgenden Personen: der Erzkanzler Helisachar; Graf Bego von Paris, im Amt seit 814, verheiratet mit Ludwigs Tochter Alpais, die einer Verbindung mit einer Konkubine entstammte; Benedikt von Aniane, der die neue Abtei Kornelimünster in der Nähe von Aachen übernahm; Ebo, der ab 816 Erzbischof von Reims war; Hilduin, der im Dezember 814 Erzkaplan und Abt von Saint-Denis wurde und ein Neffe von Königin Hildegard war; er sollte Hincmar, den späteren Erzbischof von Reims und seinen Nachfolger, erziehen; und schließlich Einhard, der Ludwig in vielen Funktionen unterstützte und dafür ein halbes Dutzend Abteien erhielt.⁷ Zu den wichtigsten Aufgaben des Führungszirkels gehörte traditionsgemäß die Gestaltung von Kapitularien als eine wesentliche Form politischer Führung. Tatsächlich wurden in dieser ersten Phase der Regierung Ludwigs innerhalb eines Jahres mehr Kapitularien produziert als unter Karl in zehn.⁸ Allerdings fällt es – im Unterschied zur Regierung des Vaters –

⁴ Boshof 1996, 89.

⁵ Kasten 1985, 85–91; Boshof 1996, 91–94; R. Schieffer ⁴2006, 114 f.; Depreux 1997, 46–48, 76–78, 163, 264 f., 382 f., 390 f.; Jong 2009a, 19–22.

⁶ R. Schieffer 1990; Boshof 1996, 94; Jong 2009a, 21 f.

⁷ Depreux 1997, 120–122, 123–129, 169–174, 177–182, 235–240, 250–256; Jong 2009a, 21 f.

⁸ Jong 2009a, 21 f.

schwer, ja erscheint sogar unmöglich, den genannten oder anderen Personen bzw. Beratern konkrete Einzelleistungen zuzuordnen.⁹

Geht man von einem mittlerweile seit Jahrzehnten verankerten Denkstil der Führungsgruppen aus, erscheint eine solche Feststellung kaum überraschend, im Gegenteil. Die ersten Jahre der Regierung Ludwigs entsprachen im Wesentlichen dem pastoralen Regieren durch Mahnen, wie es sich unter dem Vater etabliert hatte. Die Verantwortung des Königs für das Seelenheil der Gläubigen forderte von dem neuen Herrscher eine permanente, omnipräsente und umfassende Kontrolle der Zustände im Reich. Ludwig sorgte daher für passende Korrekturen und Mahnungen. In diesem Sinn schickte der Kaiser bereits wenige Monate nach seinem Regierungsantritt Boten in alle Teile des Reiches, die für Gerechtigkeit sorgen, mögliche Unterdrückungen des Volkes beenden und dabei besonders die Grafen und Richter kontrollieren sollten. Gemessen an der breiten Überlieferung in den erzählenden Quellen war die zeitgenössische Aufmerksamkeit für diese Maßnahme enorm hoch.¹⁰

Der Höhepunkt dieses in der Forschung auch als Reformphase bezeichneten Abschnittes war die Aachener Versammlung um die Jahreswende 818/19.¹¹ Die Einleitung zu den dort formulierten *capitula* holte denn auch das Konzept pastoraler Führungsverantwortung in die Gegenwart der Aachener Zusammenkunft: Dieses *Prooemium* ist syntaktisch so gestaltet, dass es Ludwig in der ersten Person reden lässt und ihm den Erlass der folgenden Kapitularien in den Mund legt. So erinnert er eingangs der Vorrede an die Präsenz Gottes in der Welt und damit an dessen Nähe zu den Menschen. Für diese sei damit die Verpflichtung verbunden, sich stets und täglich um ein gottgemäßes Glauben und Handeln zu bemühen, zumal alle am Jüngsten Tag vor dem Gericht des Herrn stehen und dort an ihren Taten gemessen würden.¹²

Ludwig selbst komme dabei aufgrund der „Würde seiner Leitung“ (*dignitas regiminis*) eine herausragende Verantwortung zu, weil er nicht nur für die eigenen, sondern auch für die Taten der ihm von Gott anvertrauten Menschen Rechenschaft ablegen müsse. Hier wird die klassische, weil höchste Verantwortung des Hirten be-

⁹ Josef Semmler, „Reichsidee und kirchliche Gesetzgebung bei Ludwig dem Frommen“, Zeitschrift für Kirchengeschichte 71 (1960), 37–65, 58, sowie Schmitz, Einleitung Ansegis, 8f. – Zu den ersten Maßnahmen Ludwigs nach der Regierungsübernahme mit dem Schwerpunkt Kapitularien: Boshof 1996, 108–120.

¹⁰ Thegan, *Gesta Hludowici*, c. 13, 593; Ermoldus Nigellus, *In honorem Hludowici II*, v. 824 ff.; Astro-nomus, *Vita Hludowici*, c. 23, 619, *Annales regni Francorum* a. 814, 141. – Boshof 1996, 110.

¹¹ Die Arbeit der Aachener Versammlung repräsentieren die Kapitularien Nr. 138–141, in: MGH Cap 1, sowie das *Prooemium* (Nr. 137); diese Kapitularien werden nur in zwei Handschriften überliefert, die immerhin zeitnah aus dem 9. Jahrhundert stammen; Patzold 2008, 133f., mit Verweis auf Mordek 1995, 192–195, 422–429; W. Hartmann 1989, 161–164; Kloft 1994, 195–199.

¹² *Prooemium generale ad capitularia tam ecclesiastica tam mundana*, in: MGH Cap 1, Nr. 137, 273–275, 273f.: *Quia iuxta apostolum, quamdiu in hoc seculo sumus, peregrinamur a Domino et nihil in praesenti fixum, hihil immobile, sed cuncta veloci pervolant cursu, et scriptura testante quodcunque possumus, instanter operare debemus, quia nulli ad bene operandum crastinus dies promittitur, omnesque secundum apostolum ante tribunal Christi stabimus, ut unusquisque rationem pro his quae gessit reddat ...*

schrieben, allerdings mit einer deutlichen Akzentverschiebung gegenüber den bisher im Frankenreich formulierten Varianten der Metapher: ausschließlich zugespitzt auf die Stellung des Königs und Kaisers. Denn er allein müsse letztlich für alle Gläubigen vor dem Jüngsten Gericht „Rechenschaft ablegen“. Dafür prüfe er die Menschen, indem er sie an ihren „guten Taten“ messe.¹³

Im Kern wird in dem Kapitular ein zentraler Aspekt herrscherlicher Ethik beschrieben: das Innerste, die Intentionen menschlichen Glaubens und Handelns zu berühren, und damit unterstreicht Ludwig die pastorale Komponente seines Königtums in beinahe priesterlicher Manier. Die Macht, die er sich selbst damit indirekt zuwies, war insofern zugleich auf den „Nutzen“ der Gläubigen ausgerichtet. Notwendig für die Geleiteten wie für die Führenden waren daher entsprechende „Verbesserungen“ (*emendatio*).

In diesem Zusammenhang formuliert Ludwig auch seine Auslegung königlichen Gottesgnadentums. Demnach sei das Königtum ein Geschenk, das eine entsprechende Gegengabe verlange. Insbesondere fordere das von ihm als Christ, *pietas* gegenüber Gott zu praktizieren, und als König darüber hinaus auch *iustitia* und *humilitas*.¹⁴ Dabei fungiere Ludwig als *adiutor* Christi, der der eigentliche *rex regum* und *dominus dominorum* sei. Diese „helfende“ Funktion werde durch den Apostel vermittelt, womit der König möglicherweise auch auf die durch die Päpste verliehene Kaiserwürde anspiele.¹⁵ Ludwig bezog also die Aufgabe eines *adiutor*, die Gregor I. und die Angelsachsen auf die Päpste als Petrusnachfolger bezogen hatten, auf seine Person und begründete dies – vielleicht – durch das Kaisertum. Auf jeden Fall hatte damit das pastorale Führungskonzept an seinem kirchengeschichtlichen Fundament, der Apostelnachfolge, eine grundlegend neue Ausrichtung erfahren, nämlich auf das fränkische Königtum bzw. dessen Kaisertum. Dieses bildete die gleichsam universale Spitze einer christlichen Weltordnung, der *ecclesia*. In der kompromisslosen Konsequenz dieses Gedankens beanspruchte Ludwig wiederum in gleichsam bischöflicher Selbstsicht die Sorge um diese „Kirche“ als „Braut Christi“ für sich, wo es wie auf einem

13 *Prooemium*, 274 [in Fortsetzung des in der Anm. zuvor zitierten Satzes]: ... *nobis praecipue – qui ceteris mortalibus conditione aequales existimus et dignitate tantum regiminis supereminemus, qui non solum pro commisso graviore, verum etiam pro reatu nostrorum factis et dictis, insuper etiam cogitatis in districti examinis die iuxta scripturam sacram quae dicit, quoniam interrogabit opera nostra et cogitationes scrutabitur rationes reddituri sumus – sollicita circumspectione totaque mentis intentione satagendum est, ut, bonis operibus iugiter insistendo, his quibus praeesse videmur modis omnibus, quantum nobis divina suffragante gratia facultas adtributa fuerit, prodesse curemus.*

14 Ebd.: *Sed quia omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, debemus continuis precibus Dominum humiliter exorare faciemque illius humili confessione et congrua, prout ipse posse dederit, emendatione praevenire, ut, sicut eius est muneris quod regnamus, eius sit pietatis quo id feliciter gerimus: quatenus, eo miserante, et regni gubernaculis aequissimo libramine tenere, et ad deum qui rex regum est et dominus dominorum cum multiplici fructu administrationis nostre, iustitiae scilicet et pietatis atque humilitatis, sine fine cum eo regnaturi mereamur pervenire.*

15 Ebd.: *Et quoniam per apostolum suum nos adiutores suos appellare dignatus est...*

Acker Schädliches zu entfernen und Nützliches zu pflanzen gelte.¹⁶ Eine theologisch atemberaubende, fast schon revolutionäre Umdeutung.

Für diesen allerletzten Schluss fehlen jedoch zwingende Indizien, weil kein direkter Zusammenhang zwischen der Kaiserwürde und deren Verleihung durch die Bischöfe von Rom als apostolischer Auftrag und damit als ideell, theologisch oder politisch vollzogener Akt hergestellt wird. Allerdings erscheint die von Ludwig beanspruchte Führungsrolle in ihrer pastoralen Verankerung bei den römischen Bischöfen als Nachfolger Petri in diesen und anderen Texten so selbstverständlich, dass es genauso unangemessen wäre anzunehmen, Ludwigs Verständnis des Kaisertums wäre davon völlig unberührt geblieben. Es fällt im Übrigen auf, dass diese Rolle in den einschlägigen, hier diskutierten Texten nicht eigens oder gar systematisch erörtert wird. Ludwig war zwar Kaiser und bekleidete diese Würde, aber für die Art und Weise, wie er als Führungsperson agierte, spielte das eine allenfalls untergeordnete Rolle.¹⁷

Ein solches Leitungsverständnis traf bereits auf Karl zu. So nimmt es denn auch nicht Wunder, dass Ludwig diese Verpflichtung für die Kirche in die Traditionen seiner Vorgänger stellte und sie damit als Erbe und insbesondere dasjenige seines Vaters Karl präsentierte. „Besserung“ fungierte auch hier als Schlüsselbegriff, um sein Vorgehen zu kennzeichnen. An die Getreuen wurde diese Verpflichtung weitergereicht, sie damit als politische Leitlinie erneuert sowie mit den *capitula* zur Kenntnis und damit zur Beachtung gebracht.¹⁸

An diesem Punkt des *Prooemiums* erfolgt die politische Einordnung der Aachener Beratungen und der dort formulierten *capitula*: Wie schon unter Karl dem Großen gelte es, Beratungen vorzubereiten, welche inhaltlich umfassend zu sein und die spezifischen Bedürfnisse aller *ordines* zu berücksichtigen hätten. Dabei wird lediglich zwischen Kanonikern, Mönchen und Laien unterschieden, die durch den König, Bischöfe,

16 Ebd.: ... *et sancta ecclesia, eius videlicet sponsa, in scripturis sanctis ortus est adpellata, cotidianis exercitiis adhibitis sarculo bone operationis est excolenda, ut, sicut semper nociva in ea velut in bono agro emergunt, ita semper laboris bonique studii eradcentur noxia, plantentur utilia. Oportet nos cunctis eius necessitatibus, nisibus quibus possumus, devote consulere; quatenus in eius emendatione, quantum Dominus posse dederit, tota cum mentis devotione elaborantes, in aliqua parte aedificiorum illius a fabricatore eius, domino scilicet Iesu Christo, aptari mereamur.*

17 Im Rahmen dieser Untersuchung wird Ludwig insofern eher und wohl öfter als „König“ bezeichnet, da es dem Führungsmodell entspricht, auch wenn es den üblichen Lesererwartungen widersprechen dürfte.

18 *Prooemium, 274: Proinde notum sit omnibus fidelibus nostris sanctae Dei ecclesie nostrisque Deo dispensante successoribus, quia, cum nos nullis existentibus meritis divina pietas, genitore nostro rebus humanis exempte, ad huius imperii culmen provexisset, et quomodo aut qualiter desiderium divini cultus, quod ab ineunte aetate Christo inspirante mente conceperamus, ad effectum Domino suffragante perduceremus, et quid studii quidve laboris progenitores nostri, praecipue tamen pie recordationis genitor noster, in utilitatibus sanctae Dei ecclesie exhibuerint, adverteremus et pia illorum facta non solum inviolata conservare, sed etiam imitare pro viribus nobis Deo concessis optaremus, scilicet ut, si quid in ecclesiasticis negotiis sive in statu reipublice emendatione dignum perspexissemus, quantum Dominus posse dabat nostro studio emendarentur.*

Äbte und Adlige geleitet würden.¹⁹ Der Zeitpunkt für dieses große Unterfangen wird eigens mit der relativ lang anhaltenden, genau fünf Jahre währenden politischen Stabilität begründet.²⁰

Wie schon im Vorfeld der Reformsynoden von 813 gab der König auch jetzt vor, wie und was genau beraten werden sollte, nämlich „in drei Modi“ (*tribus modis*): erstens laufende, wirkungsvolle Maßnahmen und Verbesserungen, die ebenso festgemacht werden sollten wie das, was zweitens als Korrektur im Ansatz gut, in der Umsetzung aber einen schlechten Verlauf genommen hatte; schließlich und drittens sollte Fehlendes ausgemacht, ergänzt und zur Realisierung gebracht werden.²¹ Als Themen sollte es um die Kanoniker- und die Mönchsregeln sowie die *leges mundanae* gehen. Auch für die Beratungen gab Ludwig grobe Richtlinien vor. Sie sollten durch *discretio*, also Maßhalten, wie sie schon Gregor I. als wesentliche Eigenschaft für Führungspersonen gefordert hatte, durch die Orientierung an Gottes Willen sowie durch eine Art der Meinungsbildung geprägt sein, die dazu geeignet war, am Ende einen Konsens unter den beteiligten Gruppen herzustellen.²² Schließlich sollten die Ergebnisse der Beratungen dadurch gesichert werden, dass sie schriftlich fixiert und in „öffentlichen Archiven“ aufbewahrt wurden. Diese sollten die Verbindlichkeit der *capitula* gewährleisten, als Informationsgrundlage für die Nachfolger dienen und damit die einzelnen Punkte auch vor „Verletzungen“, also wohl Verstößen oder Veränderungen, in der Gegenwart schützen.²³

19 Ebd.: *Et actenus hinc inde mundanorum turbinum procellis emergentibus diversissimisque occupationibus ingruentibus praepediti, ut optaveramus, efficere nequivissemus, huius rei gratia quinto anno imperii nostri, accersitis nonnullis episcopis, abbatibus, canonicis et monachis et fidelibus optimatibus nostris, studuimus eorum consultu sagacissima investigare inquisitione, qualiter unicuique ordini, canonicorum videlicet, monachorum et laicorum, iuxta quod ratio dictabat et facultas suppetebat, Deo opem ferente consuleremus.* Patzold 2008, 134, sieht hier die gedankliche, theoretische Trennung von *ecclesia* und *res publica*.

20 Siehe das Zitat in der vorangegangenen Anm.

21 *Prooemium*, 274 f.: *ut quae bene inchoata erant Deo auxiliante effectum obtinerent, et si qua bona voluntate sed incauta discretione variis praepedientibus causis inchoata fuissent, ut diligenter inspicerentur discreteque, prout facultas suppetebat, corrigerentur; si qua etiam de his quae necessaria erant deesse videremus, ut quaererentur et Deo auxiliante ad effectum perducerentur, quatenus deinceps opus nostrum a nemine iuste posset reprehendi et tam nostris quam futuris temporibus multorum saluti proficeret et Deo opitulante stabile permaneret.*

22 *Prooemium*, 275: *... et quid unicuique ordini communi voto communique consensu.*

23 Ebd.: *... adnotaverimus [d.s. die oben genannten Regeln und *leges*] et singulis singula observanda contraderemus, tamen ut sive nostris sive successorum nostrorum temporibus rata forent et inviolabiliter Deo annuente conservarentur, libuit nobis ea quae congesta sunt ob memorie firmitatisque gratiam in unum strictim congerere et suiectis capitulis adnotare et in publico archivo recondere, ut successores Deo dispensante nostri nostra pia facta conservantes ipsi nihilominus bona facta sua successoribus suis servanda perdoceant.*

Auf den Inhalt der in Aachen formulierten *capitula* braucht an dieser Stelle im Einzelnen nicht weiter eingegangen zu werden.²⁴ Interessant aus der Perspektive der Diskurse erscheint lediglich die Feststellung, dass das *Capitulare ecclesiasticum* für einen mehrstufigen Leitungsprozess gedacht war, nämlich nicht nur für die Bischöfe und Ordensleute selbst, sondern auch für deren Untergebene, denen es die *capitula* vermitteln („lehren“) sollte.²⁵ Ähnlich war offensichtlich mit den *Capitula legibus addenda* zu verfahren.²⁶ Denn sie wurden, wenn man die Überschrift in der Pariser Handschrift Ernst nehmen darf, in Aachen auf einer Versammlung mit den Bischöfen, Äbten, Grafen und dem übrigen Volk vom Kaiser „promulgiert“; dort hatte dieser auch „befohlen“, „dass man sich daran halte“, und auf einer weiteren Versammlung in Thionville verbot er, darüber hinausgehende *capitula* zu formulieren.²⁷

Was sich hier abzeichnete, war eine deutlich autoritäre, auf die Führungsrolle des Kaisers zugespitzte Variation des bis dahin prinzipiell multilateral getragenen Mahndiskurses. In diese Richtung deuten wohl auch zwei weitere Kapitularien aus dieser so genannten Reformzeit, die aber schon um 816, also vor der Aachener Versammlung, entstanden waren. So weist die Vorrede des als Nr. 134 in der Edition von Alfred Boretius gedruckten Kapitulars die folgenden *capitula* ausschließlich als Direktiven Ludwigs aus.²⁸ Es fehlen die ausdrücklichen Hinweise auf Beratungen oder die Mitwirkung von anderen Leitungsträgern, die bisher üblich gewesen waren. Wenn diese *capitula* tatsächlich auf eine einsame Entscheidung Ludwigs zurückgingen, dann hatte er damit seinen Beitrag zum Mahndiskurs geleistet, indem er ergänzte und insofern Bestehendes verbesserte; die Frage ist nur, ob Mahnungen wie diese von Seiten des Kaisers ausschließlich autoritativ eingesetzt und insofern anders gewichtet wurden – und zwar in erster Linie von ihm selbst. Wenn er diese Mahnungen nunmehr als eine Anweisung, die faktisch kaum Korrekturen durch andere Führungspersonen zuließ, in die Regierung einbrachte, hätte er gegenüber seinem Vater – trotz oder gerade in Anbetracht von dessen herausragender Autorität – einen Kurswechsel eingeleitet. Das Kapitular wäre nur als gleichsam formaler Bestandteil innerhalb der bestehenden Diskurse eine Mahnung – mehr nicht.

Die Überschrift eines weiteren, in der Boretius-Edition unmittelbar folgenden Kapitulars aus dem Jahr 816 liefert ein passendes Indiz für diese Deutung. So wurden dessen *capitula* in einer der Handschriften ausdrücklich als kaiserliche Direktive

24 *Capitulare ecclesiasticum* 818/19, in: MGH Cap 1, Nr. 138, 275–280; Boshof 1996, 109; weitere Literatur zu den Reformen zwischen 816 und 819, insbesondere auch den Klosterreformen, die mit den Aachener Versammlungen 816/17 und dem Namen Benedikts von Aniane verbunden werden, bei Patzold 2008, 105, Anm. 1.

25 *Capitulare ecclesiasticum*, 275: *Haec capitula proprie ad episcopos vel ad ordines quosque ecclesiasticos pertinentia, quae non solum hi observare sed etiam sibi subiectis vel commissis facienda perdocere debent.*

26 *Capitula de legibus addenda*, in: MGH Cap 1, Nr. 136, 280–285.

27 *Capitula de legibus addenda*, 280.

28 MGH Cap 1, Nr. 134, 267–269, 268: *Capitula quae nobis placuit addere haec sunt.*

ausgewiesen, die er im dritten Jahr seiner Herrschaft verfügte.²⁹ Auch das so genannte *Capitulare missorum*, das die Aachener Beschlüsse von 818/19 in konkrete Anweisungen für die *missi* umsetzte, enthielt nicht einmal eine instruierende oder diskursive Einleitung, sondern zählte lediglich die einzelnen Sachpunkte auf und formulierte sie dabei als Direktiven Ludwigs, die jeglichen mahnenden Charakter vermissen lassen.³⁰ Wie die *capitula* zu Werkzeugen kaiserlicher Befehle umgestaltet wurden, wird an anderer Stelle zu thematisieren sein.³¹

Die *Admonitio ad omnes regni ordines* 823/25

Schon 818/19 gab es also deutliche Anzeichen für eine eigene politische Konzeption Ludwigs, doch erst in der ersten Hälfte der 820er Jahre formulierte er sie in einem eigenen, qualitativ wie quantitativ umfassenden Kapitular, der *Admonitio ad omnes regni ordines*.³² Ihre grundlegende Bedeutung für die Regierung Ludwigs ist immer wieder hervorgehoben worden. Ihr inhaltlicher Ansatz entspricht bekanntlich dem Tenor, wie er in den oben erwähnten so genannten Reformkapitularen von 818/19 sowie in der Aachener Kanonikerregel formuliert worden war.³³

Jüngst hat Steffen Patzold die zentrale Rolle der *Admonitio* innerhalb des Umbruches herausgehoben, den er in dieser Zeit ausgemacht hat, und damit diesen Text neu bewertet. Er erkennt darin eine eigene „Theorie über die Stellung der Bischöfe in der politischen Ordnung des Reiches“³⁴, die er vor allem an dem relativ konsistenten und konsequenten Gebrauch der „Schlüsselbegriffe“ *auctoritas*, *ministerium*, *admonitio* und *adiutorium* belegt. Sie beschreiben seiner Ansicht nach in neuartiger Weise das Bischofsamt, sammeln und konstituieren damit zeitgenössisches wie zeitgemäßes Wissen über Bischöfe. Das *ministerium*, umfassend für das Wohl des Reiches zu sorgen, kommt dabei eigentlich dem Kaiser zu, und diesem kaiserlichen Amt arbeiteten die Bischöfe zu.³⁵

Was Patzold dabei im Einzelnen herausarbeitet und wie er auf dieser Basis die politischen Führungsstrukturen der Regierung unter Ludwig dem Frommen beschreibt, ist insgesamt und im Detail überzeugend und gründlich – nur die Vorgeschichte fehlt. Ludwig oder seine Berater entwickelten nämlich weitaus weniger Neues, als Patzold in diesem und vor allem in den wichtigen Konzilstexten von 829 als

²⁹ MGH Cap 1, Nr. 135, 269f., 269: *Incipiunt capitula que domnus Hludowicus imperator anno tertio addere iussit.*

³⁰ MGH Cap 1, Nr. 141, 288–291.

³¹ Siehe unten zum Verhältnis von *capitula* und *leges*.

³² MGH Cap 1, Nr. 150, 303–307; Guillot 1983; ders. 1990; Kloft 1994, 204–211; Boshof 1996, 149f.; Patzold 2008, 140–146; Jong 2009a, 132f.

³³ Boshof 1996, 150.

³⁴ Patzold 2008, 142.

³⁵ Patzold 2008, 141. Ders. 2006a; ders. 2009.

Kompilation erkennt. Aufgrund seiner Fragestellung konnte er nicht feststellen, dass in diesen Texten gängige Mahndiskurse aufgegriffen und – immerhin sehr markant – adaptiert wurden. Wie dies geschah, wird daher im Folgenden vorgeführt.

Ludwig schloss mit der *Admonitio* erneut und unübersehbar an die Traditionen seiner Vorgänger, insbesondere Karls, an. Dies gilt sowohl hinsichtlich des Einsatzes einer *admonitio* als Diskursinstrument, wie es schon der Vater als *rex et rector* getan hatte, als auch hinsichtlich der Mahnung als konzeptionelles Muster.³⁶ Wenn seine Vorgänger so handelten, hatten sie gezeigt, dass sie mit Gottes Gnade herrschten. Dies hieß insbesondere, für den *honor ecclesiae* und den *status regni* als Ziel und Zweck des Königtums zu sorgen.³⁷ Hier wurden also die zentralen, grundlegenden Elemente der königlichen Führungsrolle, die sich die Karolinger zu Eigen gemacht hatten, aufgegriffen und – diskursgemäß – eingeschärft. Dies zeigt sich auch daran, dass Ludwig sich erneut auf deren „Beispiel“ (*exemplum*) berief, wenn er vor allem und mit diesen *capitula* mahnen und damit notwendige „Verbesserungen und Korrekturen“ herbeiführen wollte.³⁸

Doch hier endet das theologisch und politisch breite Fundament, das er mit seinen Vorgängern teilte. Denn in Ludwigs *admonitio* werden als Gegenstandsbereiche *ecclesia* und *regnum* nicht nur so deutlich wie nie zuvor unterschieden, sondern auch ausschließlich auf den König als einzige, oberste Spitze bezogen. Um den Lesern diese offensichtliche, gravierende Kompetenzverschiebung zu vermitteln, wird in sehr auffälliger Weise auf Gottes Gnade verwiesen.³⁹ Diese Auslegung der Führungsaufgabe durch Ludwig den Frommen erforderte die Mitwirkung aller – die mit diesem Text gemahnt werden: der König, die Söhne und die Verbündeten, also die Angehörigen jener Gruppen, die auch bisher als Führungsrollen verstanden worden waren. Damit entspricht die *Admonitio* konzeptionell wieder dem traditionellen Mahndiskurs. Drei Sachabschnitten (*capitula*) wird die doppelte Sorge des Königs um Kirche und Reich zugeordnet: dem *honor ecclesiae*, dem *honor* ihrer Diener sowie der Wahrung von *pax et iustitia*, was dem Volk als Ganzem zu Gute komme.⁴⁰ Als politischer Rahmen werden

36 Kapitel 5.1. – Jong 2009a, 132f., über Ludwigs *Admonitio* (132): „Throughout the capitulary, *admonitio* remains the leitmotiv.“

37 MGH Cap 1, Nr. 150, c. 1, 303: *Omnibus vobis aut visu aut auditu notum esse non dubitamus, quia genitor noster et progenitores, postquam a Deo ad hoc electi sunt, in hoc praecipue studuerunt, ut honor sanctae Dei ecclesiae et status regni decens maneret.*

38 Ebd.: *Nos etiam iuxta modum nostrum eorum sequentes exemplum saepe vestram devotionem de his admonere curavimus et Deo miserante multa iam emendata et correcta videmus ...*

39 MGH Cap 1, Nr. 150, c. 2, S. 303: *Sed quoniam complacuit divinae providentiae nostram mediocritatem ad hoc constituere, ut sanctae ecclesiae suae et regni huius curam geremus ...*

40 Ebd.: *... ad hoc certare et nos et filios ac socios nostros diebus vitae nostrae optamus, ut tria specialiter capitula et a nobis et a vobis, Deo opem ferente, in huius regni administratione specialiter conserventur: id est ut defensio et exaltatio vel honor sanctae Dei ecclesiae et servorum illius congruus maneat et pax et iustitia in omni generalitate populi nostri conservetur.*

placita genannt, auf denen der König mit den Inhabern der anderen Führungsrollen zusammenkommen und diese „zu mahnen wünsche“.⁴¹

Die Spitzenposition des Königs bezeichnet Ludwig in einem Abschnitt, der auf den soeben besprochenen unmittelbar folgt, als *summa persona*. Zugleich charakterisiert er deren Aufgabe als *ministerium*.⁴² An diesem *ministerium* habe jeder Anteil gemäß dem jeweiligen *locus et ordo*, die wiederum durch göttliche Vorsehung und Traditionen bestimmt seien.⁴³ Daraus leitet Ludwig die folgende politisch grundlegende Konsequenz ab: „Daher muss ich euer aller Mahner sein, und ihr alle meine Helfer“.⁴⁴ Der König vertrat also das herkömmliche pastorale Leitungsmodell, modifizierte es jedoch in einem zentralen Punkt: Der König allein übernahm als *summa persona* die Führungsrolle und damit in letzter Zuständigkeit und höchster Verantwortung die Aufgabe zu mahnen. Damit wurde die bis dahin übliche Wechselseitigkeit des Diskurses, in dem alle Teilnehmer als prinzipiell gleichwertig galten und gleichartig agieren konnten, auch wenn sie unterschiedlichen *ordines* angehörten, substanziell ausgehöhlt. Mit dieser deutlichen Betonung der ohnehin stark ausgeprägten Hierarchie des Führungsmodells ging eine charakteristische Umwidmung der Funktionsbeschreibungen einher. Denn *adiutores* waren seit Gregor und Bonifatius auch und vor allem die Könige gewesen, die besonders den Geistlichen zur Seite standen, indem sie ihnen Rat gaben und sie schützten, nicht zuletzt mit ihrer bewaffneten Macht.

Die etablierten Führungsrollen wurden durch diese funktionale Gewichtsverlagerung noch stärker als bisher festgeschrieben, nämlich in ihrer Zuordnung oder genauer: in ihrer Abhängigkeit vom König. Zugleich sank ihr Anteil an der Gesamtverantwortung, die eigentlich auf allen Schultern ruhte. Ludwigs Variante weist diese ausschließlich dem König zu, sogar in doppelter Hinsicht, nämlich für alle (die Seelen aller Menschen) und in Bezug auf alles (Leben und Werke). Diesen hohen Anspruch mindert auch nicht der Hinweis Ludwigs, er wisse, was jeder dabei zu leisten habe.⁴⁵

⁴¹ Ebd.: *In his quippe maxime studere et de his in omnibus placitis, quae vobiscum Deo auxiliante habituri sumus, vos admonere optamus, sicut debitores sumus.*

⁴² MGH Cap 1, Nr. 150, c. 3, 303: *Sed quamquam summa huius ministerii in nostra persona consistere videatur ...*. Guillot 1990, 466, zitiert auch von Kloft 1994, 206, sowie 209, der hier die Verwendung des Begriffes *ministerium* mit der Weihe Ludwigs (wie auch seines Sohnes Lothars) durch den Papst in Verbindung bringt: Weil das Bischofsamt seit dem 7. Jahrhundert in den Quellen ebenfalls als solches bezeichnet wurde, habe dieser Sprachgebrauch für den Kaiser „nahegelegen“. Kloft bleibt weitere Indizien schuldig, so dass die Argumentation in dieser Form nicht tragfähig erscheint, zumal auch Geistlichkeit und Adel als den weiteren *ordines* diese Klassifizierung zugewiesen wird; Guillot 1983, 187–190; Margalhan-Ferrat 1999, 132f.; Busch 2007, 59f., sowie allgem. zum Begriff des *ministerium*: Anton 1968, 404ff.; Zotz 1993, 8f.

⁴³ MGH Cap 1, Nr. 150, c. 3, 303: *...tamen et divina auctoritate et humana ordinatione ita per partes divisum esse cognoscitur, ut unusquisque vestrum in suo loco et ordine partem nostri ministerii habere cognoscatur.*

⁴⁴ Ebd.: *... unde apparet, quod ego omnium vestrum admonitor esse debeo, et omnes vos nostri adiutores esse debetis*; Suchan 2000, 12.

⁴⁵ MGH Cap 1, Nr. 150, c. 3, 303: *Nec enim ignoramus, quid unicuique vestrum in sibi commissa portione conveniat, et ideo praetermittere non possumus, quin unumquemque iuxta suum ordinem admoneamus.*

Denn die höchste und letzte Verantwortung lag nunmehr beim Kaiser, weil er, wie es in einem anderen Zusammenhang formuliert wird, „alles korrigieren muss“.⁴⁶

In der Logik dieser Konzeptrevision, zugleich aber in der Tradition des großen Vorgängers werden in den weiteren Kapiteln der *admonitio* die einzelnen *ordines* standesgemäß gemahnt. Jeder *ordo* wird dabei ebenfalls als *ministerium* verstanden.⁴⁷ Daher beschreiben die einzelnen *capitula* die Grundzüge des jeweils entsprechenden *ministerium*. Diese Systematik in der begrifflichen Zuordnung einer Gruppe ist nicht prinzipiell, aber doch in der Konsequenz neu. Sie erweckt den Eindruck einer schärferen Trennung der verschiedenen Ämter und Kompetenzzuweisungen. Dem Mahndiskurs entsprechend wurde dabei nach wie vor ein ethischer Ansatz verfolgt, der Instruktionen für die einzelnen *ordines* transportierte – also im Kern weiterhin die übliche Mahnpädagogik vertreten –, und diese zielten über reine Funktionsbeschreibungen hinaus auch und gerade auf die Erziehung des Amtsträgers als Menschen.

Zunächst erfolgt in der *admonitio* eine umfassende Ermahnung der Bischöfe.⁴⁸ Diese drei *capitula*, insbesondere c. 4, komprimieren die Grundzüge der *Regula Pastoralis*, vor allem die Aussagen über die Bedeutung des Zuganges zum Amt, das Aufgabenspektrum sowie das grundlegende Prinzip der Einheit von Leben und Amt. Demnach handelte es sich beim Bischof um ein *sacrum ministerium*, das einen entsprechenden „rechten“ Zugang erforderte. Hier wird offensichtlich auf die Verantwortung des Hirten für das Wohlergehen der Untergebenen angespielt, als deren Voraussetzung bekanntlich von Gregor eine prominent gemachte Selektion geeigneter Kandidaten – und zwar von Seiten der Kirche wie auch der Interessenten selbst – galt.⁴⁹ Hinsichtlich der Amtsführung an sich wird sie als substanzielle Kehrseite der individuellen Lebensführung des Bischofs eingeschärft, denn im Sinn Gregors I. wird davon ausgegangen, dass er für andere Menschen pädagogisch als Vorbild wirke.⁵⁰ Traditionell bedeutete dies vor allem zu predigen.⁵¹ Auf diese Weise sollten die Gebote Gottes in allen Lebensbereichen verwirklicht werden und den Alltag prägen. In diese Mahnung, die alle Christen betrifft, werden ausdrücklich die Klöster eingeschlossen.⁵²

Die Hirtenmetapher wird in diesen Zeilen der *admonitio* nicht nur prägnant zusammengefasst und konsequent auf den Bischof bezogen, sondern mit dem Begriff des *officium pastorale* einprägsam etikettiert und dadurch gleichsam definiert. Auf diese Weise kommt der gesamte Abschnitt modernen Vorstellungen von einer Amtsbe-

46 MGH Cap 1, Nr. 150, c. 15, 305: ... nos ... qui omnia ... corrigere debemus

47 MGH Cap 1, Nr. 150, c. 7, 304, ist an die Grafen gerichtet.

48 MGH Cap 1, Nr. 150, c. 4–6, 303f.

49 MGH Cap 1, Nr. 150, c. 4, 303: *Sed quoniam scimus, quod specialiter pertineat ad episcopos, ut primum ad sacrum ministerium suscipiendum iuste accedant*

50 Ebd.: ... et in eodem ministerio religiose vivant

51 Ebd.: et tam bene vivendo quam recte praedicando populis sibi commissis iter vitae praebeant

52 Ebd.: ... et ut in monasteriis in suis parrochiis constitutis sancta religio observata fiat et ut unusquisque iuxta suam professionem veraciter vivat

schreibung zumindest im Ansatz nahe. Davon unterscheidet ihn natürlich die im nächsten Atemzug folgende Mahnung Ludwigs, dass die Bischöfe zum Wohl der ihnen anvertrauten Gläubigen und dabei als *adiutores* des Königs wirkten.⁵³ Ludwig gliedert demnach sehr prägnant und programmatisch die Bischöfe in seine Variante des pastoralen Führungsmodells mit ausschließlich königlicher Spitze ein – und damit dem Königtum unter. Zugleich wird der Hirte als Metapher für eine Führungsrolle beim Namen genannt und dabei eindeutig und ausschließlich auf die Bischöfe bezogen. Damit werden sie auch vom König abgegrenzt. Solche Tendenzen hatte es schon in den Jahrhunderten zuvor ab und zu gegeben, jedoch nicht in dieser definitorischen Eindeutigkeit.

An der Aufgabe, deren Erfüllung König und Bischöfen gemeinsam oblag, änderte dies nichts, im Gegenteil. Beide hatten das Heil oder genauer: das Vermeiden der ewigen Verdammnis im Blick. Diese Verantwortung trugen sie für sich selbst wie auch den jeweils anderen.⁵⁴ Allerdings veränderte Ludwig mit der hierarchischen Unterordnung der Bischöfe unter den König auch den Gehalt der Mahnungen. Diese sollten in das veränderte Ranggefüge eingepasst werden, so dass sie ihre prinzipielle Gleichwertigkeit und Wechselseitigkeit zumindest teilweise verloren. Denn die Bischöfe wurden verpflichtet, die Inhaber anderer Führungsrollen nicht mehr nur selbst zu mahnen, sondern dem König auch zu melden, wenn jemand die – von ihm ebenfalls angemahnten – Aufgaben „vernachlässigte“. Der König wandte in diesem Fall seine *potestas* an und unterstützte damit die bischöfliche Mahnung. Immerhin billigte Ludwig dieser noch ausdrücklich *auctoritas* zu.⁵⁵ Zugleich sollten die Bischöfe die Inhaber anderer Führungsrollen bei deren Aufgaben unterstützen⁵⁶ – auch dies war keineswegs ein Novum, doch erhielt dieser selbstverständliche Bestandteil der bis dahin üblichen Mahndiskurse, des Beistandes gegenüber einem prinzipiell Gleichberechtigten, unter den Prämissen der skizzierten Strukturveränderungen die Note einer Dienstleistung gegenüber einem Ranghöheren.

Den Traditionen der karolingischen Praxis entsprach die Zuständigkeit der Bischöfe für die Ausbildung der Priester. Bekanntlich hatte dies Karl der Große in seiner *Admonitio* eingeschärft und darüber hinaus – auf den Spuren Gregors I. – generell eine qualifizierte, dem Stand der Wissenschaften entsprechende Ausbildung insbesondere der Geistlichkeit gefordert. Auch Ludwig mahnte in einem eigenen *capitulum* die

53 Ebd.: ... *omnes vos in hoc sacro ordine constitutos et officio pastoralis functos monemus atque rogamus, ut in hoc maxime elaborare studeatis et per vosmetipsos et per vobis subiectos, quantum ad vestrum ministerium pertinet, nobis veri adiutores in administratione ministerii nobis commissis existatis*

... .

54 MGH Cap 1, Nr. 150, c. 4, 303f.: ... *ut in iudicio non condemnari pro nostra et vestra negligentia, sed potius pro utrorumque bono studio remunerari mereamur.*

55 MGH Cap 1, Nr. 150, c. 4, 304: *Et ubicumque per negligentiam abbatis aut abbatisse vel comitis sive vassi nostri aut alicuius cuiuslibet personae aliquod vobis difficultatis in hoc apparuerit obstaculum, nostrae dinoscetiae id ad tempus insinuare non differatis, ut, nostro auxilio suffulti, quod vestra auctoritas exposcit, famulante ut decet potestate nostra, facilius perficere valeatis.*

56 MGH Cap 1, Nr. 150, c. 11, 305.

Verantwortung der Priester an. Diese werden analog zu den Bischöfen als Vorbild für die Gläubigen präsentiert, das sich ebenfalls durch Leben und Worte (d. h. Predigt) verwirklichte. Bei Konflikten zwischen Gläubigen und Priestern oder bei Kritik an deren Lebens- oder Amtsführung müssten die Bischöfe eingreifen, ebenso wenn Entzug oder Raub von Kirchengut drohte.⁵⁷ Wieviel Wichtigkeit auch Ludwig der Qualität der Priesterausbildung beimaß, lässt sich daran ablesen, dass er die Bischöfe mahnte, Schulen für die Ausbildung der „Diener der Kirche“ einzurichten.⁵⁸

Die Grafen, neben den Bischöfen diejenige Führungsgruppe, die seit Karl als *missi* die ordnungspolitischen *capitula* auf allen Ebenen des Reiches vermittelten, werden in dieser *Admonitio* als eigenes *ministerium* angesprochen, eben „gemahnt“.⁵⁹ Inhaltlich greift der König die Traditionen seines Vaters auf, wenn er die Grafen zum Dienst an der Kirche, speziell zur Unterstützung der Bischöfe, als deren *adiutores* aufruft und damit für die Wechselseitigkeit der Unterstützung Vorsorge trifft. Die gräfliche Amtsführung ist analog zu den Bischöfen oder zum König ethisch verankert: Ihre Träger sollen grundsätzlich *pax* und *iustitia* anstreben. Von ihnen werden also jene Tugenden gefordert, die insbesondere das Königtum auszeichnen sollten. Ihre Autorität als Führungsgruppe, die ihnen ausdrücklich zugeschrieben wird, übten sie dabei letztlich doch eher als Vertreter des Kaisers denn aufgrund ihrer eigenen Stellung aus. Denn Ludwig fordert von ihnen, diese Delegation der kaiserlichen Autorität „öffentlich“ auszuüben.⁶⁰ Im Stil der bisherigen Praxis wird schließlich auch in Ludwigs *admonitio* die Tätigkeit der Grafen mit jener der anderen Führungsgruppen funktional verknüpft: Bischöfe, Äbte, Gefolgsleute und die übrigen königlichen Getreuen werden gemahnt, die Grafen zu „unterstützen“.⁶¹ Wenn das Eingreifen dieser Personen als gleichsam nächste Instanzen keinen Erfolg zeitige, sei der Kaiser anzurufen, damit er das Problem durch seine letzte, weil höchste Autorität löse.⁶²

Anlehnung an die Traditionen und zugleich massive Akzentverschiebungen sind also auch im Fall der Grafen als Führungsrolle erkennbar: Indem ihre – durchaus herkömmlichen – Aufgaben als *missi* mit dem Etikett des *ministerium* versehen werden, werden sowohl ihre Kompetenzen als auch die charakteristische Eigenheit ihrer Gruppe gegenüber anderen begrifflich schärfer gefasst. Dabei fungiert die Mahnung als ethisch konzipiertes Leitungsprinzip weiterhin als Grundlage der Rollenzuweisungen und der mit ihnen verbundenen Hierarchie. Diese wird insofern ungleich

57 MGH Cap 1, Nr. 150, c. 5, 304.

58 MGH Cap 1, Nr. 150, c. 6, 304. Dies entspricht dem Kapitular in: MGH Cap 1, Nr. 174.

59 MGH Cap 1, Nr. 150, c. 7, 304: *Vobis vero comitibus dicimus vosque commonemus, quia ad vestrum ministerium maxime pertinet ...*

60 Ebd.: *... ut reverentiam et honorem sanctae Dei ecclesiae exhibeatis et cum episcopis vestris concorditer vivatis et eis adiutorium ad suum ministerium peragendum praebeatis et ut vos ipsi in ministeriis vestris pacem et iustitiam faciatis et, quae nostra auctoritas publice fieri decernit, ut in vestris ministeriis studioso perficiantur attendite.*

61 MGH Cap 1, Nr. 150, c. 11, 305.

62 MGH Cap 1, Nr. 150, c. 25, 307.

stärker betont, als der Unterschied zwischen dem Kaiser als alleiniger Spitze und den anderen Führungsgruppen viel größer erscheint, während diese untereinander weiterhin funktional aufeinander verwiesen werden.

Einzelne Abschnitte der *Admonitio* widmen sich zentralen Prinzipien des Leitungskonzepts und verstärken so Aspekte, die auch im Zusammenhang mit den jeweiligen *ordines* behandelt werden. Dazu zählt das Prinzip gegenseitiger Unterstützung.⁶³ Das auf diesen Abschnitt folgende *capitulum* entwickelt daraus eine generelle Verhaltensregel nach den christlichen Elementargeboten von *caritas* und *pax*. Geradezu typisch für Ludwigs Auslegung erscheint in diesem Zusammenhang der Umstand, dass diese Gebote letztlich wiederum auf den Gehorsam gegenüber der kaiserlichen Autorität bezogen und diese damit ein weiteres Mal angemahnt wird.⁶⁴

Die funktional-administrative Schärfung des pastoralen Führungsmodells ist auch mit Blick auf die Eide deutlich sichtbar. Ludwig mahnt in einem eigenem *capitulum*, die ihm geleisteten Eide zu wahren. Zugleich werden diese im doppelten Sinne in den Dienst des Konzeptes gestellt: Sie bildeten einerseits die Voraussetzung für eine erfolgreiche Ausführung, die alle Amtsträger leisten mussten, um ihre *ordo*-spezifischen Aufgaben im Rahmen ihres jeweiligen *ministerium* zu erfüllen. Damit dienten sie andererseits letztlich dem Wohl des Volkes.⁶⁵ Hier wird wieder die Tugend der Gerechtigkeit als zentrales Korrektiv auf der Verhaltensebene aufgegriffen, die die notwendige, angemessene Amtsführung gewährleistete.⁶⁶ Ausdrücklich werden in diesem Zusammenhang die Schwachen in der Gesellschaft, Witwen und Waisen, in den Blick genommen, denen die Bemühungen der Führenden in erster Linie gelten sollten. Konflikte oder Widerstände gegen diese „Hilfe- und Schutzmaßnahmen“ sollten wiederum durch den Appell an die Autorität des Kaisers überwunden werden.⁶⁷

Da sich die *Admonitio* in erster Linie an die Inhaber der Führungsrollen richtete, werden gewöhnliche Gläubige oder Untergebene nur in wenigen Zusammenhängen erwähnt, und zwar dort, wo es um die Funktionsweise dieses gesellschaftspolitischen Ordnungsmodells ging. Dies ist in jenen *capitula* der Fall, in denen Ludwig Fälle

63 MGH Cap 1, Nr. 150, c. 12, 305: *Episcopi vero vel comites ad invicem et cum ceteris fidelibus concorditer vivant et ad sua ministeria peragenda vicissim sibi adiutorium ferant.*

64 Ebd.: *Omnibus etiam generaliter dicimus, ut caritatem et pacem ad invicem habeatis et generalem iussionem nostram generaliter observare decertetis et missis nostris, pro qualicumque scilicet aut ecclesiastica aut publica utilitate vel oportunitate a nobis directis, nostri honoris causa honorem exhibeatis et propter nostrae auctoritatis venerationem ea quae per illos iniungimus agere non neglegatis.*

65 MGH Cap 1, Nr. 150, c. 8, 304: *Proinde monemus vestram fidelitatem, ut memores sitis fidei nobis promissae et in parte ministerii nostri vobis commissi ...*

66 Ebd.: *... in pace scilicet et iustitia facienda, vosmetipsos coram Deo et coram hominibus tales exhibeatis, ut et nostri veri adiutores et populi conservatores iuste dici et vocari possitis; et nulla quaelibet causa, aut munus acceptio aut amicitia cuiuslibet vel odium aut timor vel gratia, ab statu rectitudinis vos deviare compellat, quin inter proximum et proximum semper iuste iudicetis.*

67 Ebd.: *Et si aliqua persona in aliquo vobis impedimentum fuerit, quin ea quae dicimus facere non valeatis, nobis ad tempus illud notum fiat, ut nostra auctoritate adiuti ministerium vestrum digne adimplere possitis.*

diskutiert, für die er ein Eingreifen seiner kaiserlichen Autorität forderte⁶⁸, oder in c. 9, das von allen Laien Respekt gegenüber den Kirchen bzw. Bischöfen und Priestern forderte. Es mahnte sie als Gläubige, an den Messen teilzunehmen und den Sonntag zu achten. Diese weniger inhaltlich neuen denn in ihrer Schärfe und Sichtbarkeit verstärkten Ermahnungen sagen insofern vor allem etwas über Ludwigs Umgang mit dem zeitgenössischen Reservoir an Führungsrollen aus.

Die Umsetzung eines derartig differenzierten und weit reichenden Konzepts in die Wirklichkeit des Frankenreiches hing vor allem von dem Wissen darüber ab. Jeder Gläubige, vor allem aber die Träger des Mahndiskurses, mussten mit dessen Strukturen und ihren eigenen Aufgaben vertraut sein.⁶⁹ Wie schon sein Vater war sich auch Ludwig bewusst, wie wichtig es war, für die Vermittlung dieser Kenntnis zu sorgen.⁷⁰ Er ordnete daher an, dass alle Beteiligten des Mahndiskurses sich gegenseitig in den entsprechenden Kenntnissen zu unterrichten und Bericht darüber zu erstatten hatten, inwiefern jeder den Anforderungen seines Amtes gerecht wurde.⁷¹ Diese Berichte *de communi societate et statu* sollten jeweils vom Kaiser angefordert (*interrogati*) und darüber hinaus schriftlich dokumentiert und für alle Diskursbeteiligten verfügbar gehalten werden.⁷² Demnach verschärfte Ludwig das Kontrollpotenzial, das dem Modell aufgrund der Wechselseitigkeit der Mahnstruktur grundsätzlich innewohnte. Im Zusammenhang mit dieser Anordnung formulierte Ludwig die bereits oben zitierte Auffassung von der umfassenden Korrekturfunktion des Kaisers.⁷³

Damit die Vorstellungen, die er in der *Admonitio* ausbreitete, tatsächlich befolgt wurden, musste Ludwig dafür sorgen, dass der Text allen, die er betraf, also allen Mitgliedern der Führungsgruppen, zur Kenntnis gebracht werden. Am Ende der *Admonitio* wurde daher bestimmt, dass die Kanzlei unter Aufsicht des Kanzlers Abschriften der *capitula* herzustellen hatte. Diese sollten die Erzbischöfe und Grafen persönlich oder durch ihre Boten in Empfang nehmen und in ihren Zuständigkeitsbereichen an die nachgeordneten Leitungspersonen, also Bischöfe, Äbte, Grafen und andere Getreue, als Abschriften weitergeben und vorlesen lassen: damit „allen unser

68 Die gemeinten *capitula* enthalten vor allem Verhaltensregeln, die für alle gelten sollten, so in c. 17 über den Umgang mit Todesfällen von Reisenden, mehr als drei Jahre zurückliegende Mahnungen, die nicht beachtet wurden (c. 20, 306), ungerechte Zölle (c. 21, 306), Erneuerung von Brücken (c. 22), Forderungen nach Nonen und Zehnten (c. 23).

69 MGH Cap 1, Nr. 150, c. 14, 305: *Et quoniam, sicut diximus, unusquisque vestrum partem ministerii nostri per partes habere dinoscitur ...*

70 Ebd. [in Fortsetzung oben des zitierten Satzes]: *... aut per clamatores aut per alia quaelibet certa inditia aut per missos nostros, quos ad hoc ordinaverimus, qualiter unusquisque in hoc certare studuerit ...*

71 Ebd.: *... et per commune testimonium, id est episcoporum de comitibus, comitum de episcopis, comperire, qualiter scilicet comites iustitiam diligant et faciant, et quam religiose episcopi conversentur et praedicent, et amorum relatu de aliorum fidelium in suis ministeriis consistentium aequitate et pace atque concordia cognoscere.*

72 Ebd.: *verum testimonium sibi mutuo perhibere possint.*

73 MGH Cap 1, Nr. 150, c. 15, 305; siehe oben bei Anm. 49.

Wille und unsere Anweisung (*ordinatio*) bekannt gemacht“ wurde.⁷⁴ Der Kanzler sollte bei der Verteilung der Ausfertigungen notieren, wer sie erhielt, und diese Namensliste dem Kaiser zur Kenntnis bringen, „damit niemand es wage, das zu unterlassen“.⁷⁵

Ob der Mahndiskurs tatsächlich so umgesetzt wurde, lässt sich kaum seriös er-messen. Da die Kapitularien generell als Gebrauchsschriften in einem unmittelbaren Sinn benutzt wurden, wird man davon ausgehen können, dass die erwähnten Maß-nahmen von Ludwig und seinen Fachleuten eingeleitet worden sind. Darüber hinaus gibt die weitere Entwicklung innerhalb der politischen Führungsgruppen, deren Schlüsselphase mit dem Konzil von Paris 829 erreicht wurde, einen weiteren indi-rekten, aber höchst wichtigen Hinweis darauf, dass der Kaiser mit der *Admonitio* auch tatsächlich Ernst gemacht hatte.⁷⁶

Ferner gilt es Folgendes zu bedenken: Angesichts all dessen, was über das poli-tische Verhalten der fränkischen Führungsschicht in den Jahrzehnten zuvor bekannt ist, kann die *Admonitio* keine einsame Entscheidung des Kaisers gewesen sein, obwohl sie den Regierungsdiskurs eindeutig und massiv zu seinen Gunsten veränderte. Ausdrücklich werden die *capitula* als Ergebnis von Beratungen mit den Getreuen – d.h. gemäß der Wortwahl, die schon unter Karl dem Großen üblich war, mit den anderen, vor allem den weltlichen Leitungspersonen – und als Entscheidung des Kaisers gekennzeichnet.⁷⁷ Dieses Vorgehen ist kaum erstaunlich, vielmehr unabdingbar, denn nur auf der Basis von anerkannten Traditionen waren Veränderungen in der frühmittelalterlichen Gesellschaft überhaupt möglich. Ausdrücklich wird in der *Admonitio* im Zusammenhang mit der Verbreitung die Ausfertigung durch den Kanzler einbezogen, was zusätzlich den hohen Stellenwert von Schriftlichkeit für die politische Praxis unterstreicht. In diesem Fall, als Ludwig seine Stellung gegenüber dem bisher Üblichen enorm stärkte, indem er top down reformierte, dürfte die schriftliche Fi-xierung und Verbreitung umso notwendiger erschienen sein.⁷⁸

Gegen diese Erwägungen spricht auch nicht die Tatsache, dass die *Admonitio ad omnes regni ordines* nur in der Kapitularien-Sammlung des Ansegis sowie einer Wolfenbütteler Handschrift überliefert ist. Denn diese Sammlung wurde mit Sicherheit bald nach der Abfassung der *Admonitio* und sehr weit verbreitet; mehr als 60 Hand-schriften davon sind überliefert, und man weiß darüber hinaus von einer weiteren,

74 MGH Cap 1, Nr. 150, c. 26, 307: *Volumus etiam, ut capitula quae nunc et alio tempore consultu fidelium nostrorum a nobis constituta sunt a cancellario nostro archiepiscopi et comites eorum de propriis civitatibus modo, aut per se aut per suos missos, accipiant, et unusquisque per suam diocesim ceteris episcopis, abbatibus, comitibus et aliis fidelibus nostris ea transcribi faciant et in suis comitatibus coram omnibus relegant, ut cunctis nostra ordinatio et voluntas nota fieri possit.*

75 Ebd.: *Cancellarius tamen noster nomina episcoporum et comitum qui ea accipere curaverint notet et ea ad nostram notitiam perferat, ut nullus hoc praetermittere praesumat.*

76 Kapitel 6.2.

77 Siehe oben bei Anm. 40.

78 MGH Cap 1, Nr. 150, c. 26, 307 im Zusammenhang nach der Frage der Verbreitung: ... *consultu fi-delium nostrorum a nobis constituta sunt a cancellario nostro ...* .

aber heute verlorenen.⁷⁹ Für die weite Verbreitung des *Admonitio*-Textes spricht auch, dass die Ansegis-Sammlung sowie einzelne Kapitularien deutliche konzeptionelle und inhaltliche Merkmale aufweisen, um sie als Indikatoren für eine durchaus nachhaltige Anpassung der politischen Diskurse an Ludwigs programmatische *capitula* zu deuten.

Spuren der *Admonitio* Ludwigs in den Diskursen der späten 820er Jahre

Ein anschauliches Beispiel für den zeitgenössischen Umgang mit der *Admonitio* Ludwigs liefert ein wohl Ende 825 entstandenes Kapitular, das auch in der Ansegis-Sammlung überliefert wird, die so genannte *Commemoratio missis data*.⁸⁰ An ihren insgesamt drei *capitula* lässt sich zeigen, wie die *Admonitio ad omnes regni ordines* auf der Ebene der *missi* umgesetzt wurde, und zwar im gesamten Reich mit Ausnahme von Aquitanien, Bayern und Italien, den Herrschaftsbereichen von Ludwigs Söhnen.⁸¹ So ordnet der erste Abschnitt die *missi*, jeweils Graf und Bischof, den Erzdiözesen in einer Art und Weise zu, wie man es auch in einem modernen Personalplan erwarten könnte. Denn hier wurden, was gerade in Hinsicht auf die Gesamttendenz der *Admonitio* wichtig ist, Zuständigkeiten mit konkreten Personen verknüpft, diese Zuordnung schriftlich fixiert und damit die Möglichkeit der Kontrolle gegeben.⁸² Das nächste *capitulum* erinnert nach seiner eigenen Formulierung daran, welche Funktionen und Aufgaben die genannten *missi* erfüllen sollten, und schreibt sie damit fest.⁸³ Dabei ist zu betonen, dass es sich nicht um die regulären *missi* handelte, sondern eigens von Ludwig „entsandte“, die kontrollieren sollten, ob jene, also Bischof und Graf, ihre Aufgaben vor Ort pflichtgemäß erfüllten. Die speziellen *missi* sollten daher als „erste“, d. h. wohl wichtigste, Aufgabe an drei oder vier Orten ihres Zuständigkeitsbereiches einen *conventus* veranstalten, so dass alle Untergebenen die Möglichkeit hätten, daran teilzunehmen.

Die *commemoratio* insgesamt zeigt nachdrücklich, wie sehr es um verschärfte Kontrollen auf den unteren Ebenen ging, die kaiserliche Sondergesandte ermöglichen sollten. Dazu dienten auch diese *capitula*, denn sie sollten allen Menschen bekannt machen, dass diese kaiserlichen *missi* als Anlaufstelle für Probleme und Konflikte mit den regulären Verwaltungsträgern fungierten. So sollten die Menschen deren „Hilfe“ (*adiutorium*) in Anspruch nehmen, wenn ein Graf oder ein Bischof sein *ministerium*

⁷⁹ Patzold 2008, 145. Überdies lässt sich von den in der *Admonitio* selbst geforderten Abschriften kaum eine sicher identifizieren; ders. 2008, 143. Dieser schließt auf eine weitere Verbreitung, indem er MGH Cap 1, Nr. 151 in diesen Zusammenhang einordnet, das festlegt, welche Personen als *missi* für die Verbreitung der *ordinatio* zuständig sein sollten (144).

⁸⁰ MGH Cap 1, Nr. 151, 308 f.

⁸¹ Patzold 2008, 144, mit Verweis auf Mordek 1995, 154 und 1096.

⁸² MGH Cap 1, Nr. 151, c. 1, 308.

⁸³ MGH Cap 1, Nr. 151, c. 2, 308: *Commemoratio, quid ad predictorum missorum legationem pertineat.*

nicht erfüllen könne.⁸⁴ Dann sollten jene „mahnen“ und dadurch die Fehler „korrigieren“. Wenn das nicht möglich sei, musste der Kaiser (zunächst nur) informiert werden.⁸⁵ Dies entspricht dem c. 8 der *Admonitio* Ludwigs, der folgende Satz des Kapitulars über die *missi* greift offensichtlich auf die c. 20 und 21 des älteren Texts zurück.⁸⁶

Diese von eigens dafür bestellten Gesandten getragene und durch entsprechende schriftlichen Mahnungen dirigierte Legation sollte also über die Kontrollen hinaus die Menschen als Betroffene von ihren Möglichkeiten informieren, gegen „Unrecht“ in der Amtsführung von *comes* und Bischof Hilfe zu erhalten; umgekehrt dienten sie auch dem Kaiser als Informations- und Vermittlungsinstanz, wenn er von entsprechenden Amtsmissbräuchen vor Ort gehört hatte, und auch dies sollte das „Volk“ wissen.⁸⁷ Ludwig schrieb vor, dass die Legaten an ihren Sprengel gebunden blieben; lediglich wenn ihnen sichere Kenntnisse über Amtsverstöße anderswo zu Ohren gekommen waren, sollten sie auch dort eingreifen.⁸⁸ Damit wollte der Kaiser vielleicht gewährleisten, dass sich ein solches Verfahren vor Ort etablierte und darüber hinaus Kompetenz- und Rangstreitigkeiten vermieden wurden, so wie es eingangs der *commemoratio* festgelegt ist.

Das Grundanliegen dieses Kapitulars, die Anordnungen der *Admonitio* mit diesen Maßnahmen in den Regionen umzusetzen und deren Erfolg zu kontrollieren, wird im abschließenden *capitulum* erneut aufgegriffen und somit nochmals eingeschärft. Dies entsprach offensichtlich der zeitgenössischen Vorstellung von der Verbindlichkeit und Geltung, die man Mahnungen zuschrieb.⁸⁹ Ferner wird damit an dieser Stelle nochmals

84 Ebd.: ... *scilicet ad hoc esse se a nobis missos constitutos, ut, si quilibet episcopus aut comes ministerium suum per quodlibet impedimentum implere non possit, ad eos recurrat et cum eorum adiutorio ministerium suum adimpleat.*

85 Ebd.: ... *et si talis causa fuerit quae per eorum admonitionem emendari non possit, per eos ad nostram notitiam deferatur.*

86 Ebd.: *Et si forte episcopus aut comes aliquid negligentius in suo ministerio egerit, per istorum admonitionem corrigatur.*

87 MGH Cap 1, Nr. 151, c. 2, 308f.: *Et omnis populus sciat, ad hoc eos esse constitutos, ut, quicumque per negligentiam aut incuriam vel impossibilitatem comitis iustitiam suam acquirere non potuerit, ad eos primum querelam suam possit deferre et per eorum auxilium iustitiam acquirere et, quando aliquis ad nos necessitatis causa reclamaverit, ad eos possimus relatorum querelas ad definiendum remittere.*

88 MGH Cap 1, Nr. 151, c. 2, 309: *Ipsi vero missi non sine certissima causa vel necessitate huc illucque discurrant, nisi forte quando tale aliquid in cuiuslibet ministerio ad legationem suam pertinente ortum esse cognoverint, quod eorum praesentia indigeat et sine eorum consilio vel adiutorio emendari non possit.*

89 MGH Cap 1, Nr. 151, c. 3, 309: *Volumus etiam, ut omnibus notum sit, quia ad hoc constituti sunt, ut ea quae per capitula nostra generaliter de quibuscumque causis statuimus per illos nota fiant omnibus et in eorum procuracione consistent, ut ab omnibus adimpleantur.*

bekräftigt, dass Ludwig die ausschließliche Spitzenstellung und damit die umfassende Verantwortung beanspruchte.⁹⁰

Das Kapitular entspricht demnach vollständig den Kennzeichen, welche die *Admonitio ad omnes regni ordines* für die Regierung Ludwigs des Frommen ausweist. Mahnen und Korrigieren als Kernelemente des Mahndiskurses wurden beibehalten und zugleich durch *missi* sowie Sondergesandte verstärkt, welche wie Scharniere die einzelnen Abläufe auf den verschiedenen Ebenen miteinander verbanden. Als wichtigste Foren wurden nach wie vor Versammlungen unterschiedlicher Art genutzt. Gegenüber der Praxis unter Karl wurden einige Elemente verstärkt, unter anderem das – vor allem von Ludwig vertretene – Anliegen, „Unrecht“ zu vermeiden oder zu beseitigen. Damit einher ging ein grundlegendes Misstrauen Ludwigs gegenüber den Funktionsträgern, den Inhabern der *ministeria*, die er benötigte, um einen Teil der Führungsarbeit an sie zu delegieren; ihre Leistung oder in der zeitgenössischen Diktion: Pflichterfüllung⁹¹ suchte er durch verschärfte und flächendeckende Kontrollen, vor allem der *missi*, also von Grafen und Bischöfen, zu gewährleisten. Das *adiutorium* als Handlungs- und Funktionsprinzip des Führungsmodells, das die Wechselseitigkeit des Prozesses gewährleistete, wurde administrativ konkret gefasst und zugleich exklusiv auf den Kaiser als hierarchische Spitze ausgerichtet, indem es vor allem von den Legaten eingefordert wurde. Diese Regelungen sollten ausnahmslos allen Menschen bekannt sein, sie sollten sie in ihren jeweiligen Lebensumständen erreichen und sie, wenn notwendig, verändern – korrigieren –, um ihnen die Chance auf ein gottgemäßes Leben und damit auf den Weg zum Heil zu öffnen. Hinter all dem stand die grundlegende, wichtigste Veränderung, die Ludwig am herkömmlichen Führungsmodell vornahm, dass nämlich er – wie er es in der *Admonitio ad omnes regni ordines* formuliert hatte – als *summa persona* die Gesamtverantwortung und -leitung trug.

Möglichkeiten, dieses adaptierte Konzept von Seiten der anderen Führungsrollen misszuverstehen, waren offensichtlich gegeben, zumal sie eben nicht gänzlich aus der Verantwortung genommen waren. Dies zeigt auch das in der MGH-Edition folgende Kapitular, in dem Ludwig einen *missus* an die Verantwortung erinnerte, die jener aufgrund seiner Aufgabe für das Wohl aller trug.⁹² Dabei wird bezeichnender Weise auch der *rector*-Begriff benutzt, der ja genau dieses Leiten beinhaltet, und auf die Aufgabe der *missi* bezogen, die dies stellvertretend für Ludwig am Volk leisteten.⁹³ Er sollte bei seiner Arbeit die *capitula* des vergangenen Jahres anwenden, die sowohl auf

90 Ebd.: *Et ubi forte aliquo tali impedimento, quod per eos emendari non possit, aliquid de his quae constituimus ac iussimus remanserit imperfectum, eorum relatu nobis ad tempus indicetur, ut per nos corrigatur quod per eos corrigi non potuit.*

91 Siehe unten bei Anm. 94.

92 MGH Cap 1, Nr. 152, 309f., 309: *Nosse vos credimus, quanti sit ponderis legatio quam vobis commisimus et quam sit periculosum tantae rei curam negligere, quantam vos pro nostra omnium communi salute ex nostra obligatione suscepisse non ignoratis.*

93 MGH Cap 1, Nr. 152, 309f.: *Volumus, ut missi nostri, quos ad hoc constitutos habemus, ut curam et sollicitudinem habeant, quatinus unusquisque qui rector a nobis populi nostri constitutus est*

Gottes Willen als auch dem Befehl des Kaisers beruhten. Denn sie trügen dazu bei, dass jeder *ordo* innerhalb der Gesellschaft seine ihm zugewiesene Aufgabe (*officium*) erfüllte.⁹⁴ Dem Gesandten wurden in den folgenden Abschnitten dieses Texts die erwähnten Bestimmungen nochmals mitgeteilt, teils in wörtlicher Wiederholung, teils in paraphrasierender Erläuterung. Im Vordergrund dieser konkreten Mahnung des *missus* stand wiederum die Kontrolle der Amtsführung der Führungspersonen vor Ort.⁹⁵

Auch der Umgang mit Texten veränderte sich nach der *Admonitio* Ludwigs, allerdings wiederum nicht im Sinn von wirklichen Innovationen, sondern eher in Form von konsequenten Weiterentwicklungen dessen, was innerhalb der bisherigen Diskurspraxis üblich war, aber der Intensivierung oder sogar der Verbesserung bedurfte. Ein bekanntes Beispiel für diese Praxis ist die 827 von Ansegis zusammengestellte Sammlung von Kapitularien Karls der Großen und Ludwigs des Frommen.⁹⁶

Ansegis gehörte den Führungsgruppen an, von denen der Hauptteil mahnenden Regierens mit und für den Kaiser bestritten wurde. Er hatte eine umfassende philosophische und theologische Ausbildung genossen.⁹⁷ Bereits unter Karl nahm er die Stelle eines Abts oder eine andere Leitungsposition in verschiedenen Klöstern ein. 817 erhielt er Luxeuil als Lehen, 823 wurde er Einhards Nachfolger in Fontenelle. Den letztgenannten Konvent reformierte er im ausdrücklichen Einvernehmen mit Ludwig dem Frommen, indem er Mönche aus Luxeuil holte. Auch als *missus* war Ansegis mehrfach tätig, ebenfalls bereits zu Zeiten Karls, mit Sicherheit wenigstens zwei Mal unter Ludwig. Nach Aussage der *Gesta* von Fontenelle praktizierte er dabei genau das, was die königlichen Spitzenmahner von ihren nachgeordneten Führungspersonlich-

94 MGH Cap 1, Nr. 152, 310 [in Fortsetzung des eben zitierten Satzes]: ... *in suo ordine officium sibi commissum iuste ac Deo placite ad honorem nostrum ac populi nostri utilitatem administret, in hunc modum cognoscendi diligentiam adhibeant, si ea que in capitulari nostro, quod eis anno praeterito dedimus, continentur, secundum voluntatem Dei ac iussionem nostram fiant adimpleta.* – Gemeint ist das besprochene Kapitular Nr. 151.

95 Ebd.: *Itaque volumus, ut medio mense Maio conveniant idem missi, unusquisque in sua legatione, cum omnibus episcopis, abbatibus, comitibus ac vassis nostris, advocatis nostris ac vicedominis abbatissarum necnon et eorum qui propter aliquam inevitabilem necessitatem ipsi venire non possunt ad locum unum; et si necesse fuerit, propter oportunitatem conveniendi, in duobus vel tribus locis, vel maxime propter pauperes populi, idem conventus habeatur, qui omnibus congruat. Et habeat unusquisque comes vicarios et centenarios suos secum, necnon et de primis scabinis suis tres aut quattuor. Et in eo conventu primum christianae religionis et ecclesiastici ordinis conlatio fiat. Deinde inquirent missi nostri ab universis, qualiter unusquisque illorum qui ad hoc a nobis constituti sunt officium sibi commissum secundum Dei voluntatem ac iussionem nostram administret in populo, aut quam concordet atque unanimes ad hoc sint, vel qualiter vicissim sibi auxilium ferant ad ministeria sua peragenda. Et tam diligenter ac stitiose hanc investigationem faciant, ut omnem rei veritatem per eos cognoscere valeamus. Et si aliqua talis causa ad eorum notitiam perlata fuerit quae illorum auxilio indigeat secundum qualitates causarum quae in nostro capitulari continentur, tunc volumus ut illuc pergant et ex nostra auctoritate illud corrigere studeant.*

96 Edition von Gerhard Schmitz in den MGH, dort auch alle einschlägigen Literaturhinweise und Forschungsdiskussionen sowie eine moderne, übersichtliche Einführung in Leben und Werk des Gelehrten, bes. 4–10. Die weiteren kurzen biographischen Hinweise stammen aus dieser Edition.

97 *Gesta sanctorum patrum Fontanellensis coenobii*, 13,1, 92; Schmitz, Ansegis Einleitung, 10.

keiten erwarteten, nämlich vor allem „Gerechtigkeit“.⁹⁸ Die *Gesta* erwähnen seine Kapitulariensammlung nicht, während sie seine anderen wissenschaftlichen Werke verzeichnen. Dies könnte darin begründet sein, dass Ansegis die Sammlung wohl nicht an seine Klöster verschenkt hatte.⁹⁹ Daher wissen wir nur aus der Sammlung selbst sowie aus den Ende des 10. Jahrhunderts entstandenen *Miracula SS. Waldeberti et Eustasii* des Adso von Montier-en-Der¹⁰⁰, dass Ansegis derjenige war, der sie zusammenstellte.

Anlage und Verbreitung der Sammlung entsprachen offensichtlich dem zeitgenössischen Verständnis von *ministerium*, wie es die *Admonitio ad omnes regni ordines* von jedem ranghohen Vertreter in *ecclesia* und *regnum*, also auch Ansegis, erwartete.¹⁰¹ Insofern entspricht seine Kompilation der Anweisung Ludwigs im Schlusskapitel der Mahnung, deren *capitula* an die Grafen im gesamten Reich weiterzugeben, und über diese Verteilung des Texts auch Buch zu führen. Sie wird vom Herausgeber Gerhard Schmitz darüber hinaus als eines der *publica archiva* gedeutet, wie sie schon in den Reformgesetzen von 818/19 und der *institutio canonicorum* von 816 vorgesehen waren, um eine fehlerfreie Version und deren Verbreitung zu gewährleisten.¹⁰² Mit der Sammlung war es möglich, sich genau auf einen bestimmten Text zu beziehen und exakt zu zitieren.¹⁰³ Genau diese Sammlung zitierte Ludwig auf der Versammlung in Worms 829 mehrfach, was wiederum einen Schub für die Benutzung der Kompilation gab.¹⁰⁴ Schmitz charakterisiert die Sammlung zutreffend als Dokumentation, weil sie die einzelnen Stücke ohne Wertung und ohne Rücksicht auf ihre Geltung vereint. Einen vorrangig praktischen und damit verwaltungstechnischen Wert kann er ihr aber aufgrund dieses scheinbaren Verzichts auf Systematik nicht zuerkennen. Seiner Ansicht nach ging es Ansegis „um die Dokumentation alles dessen, was auf kaiserlichen Befehl als Kapitular niedergeschrieben worden war, unabhängig davon, ob die Re-

98 *Gesta sanctorum patrum Fontanellensis coenobii*, 13, 2, 99, zit. auch bei Schmitz, Ansegis Einleitung, 7, Anm. 26: *Iustitiae postremo virtutem quam magnifice tenuerit testantur legationes, quibus iussu Augustorum frequenter functus est.*

99 Schmitz, Ansegis Einleitung, 11.

100 *Miracula SS. Waldeberti et Eustasii*, 1174: *Capitula siquidem regum Francorum, quae diversa fuerant acta conciliis, excepti et uno volumine contineri fecit*; zit. von Schmitz, Ansegis Einleitung, 11 f.

101 Ausführlich Patzold 2008, 144–146, der zeigt, wie in Ansegis' Sammlung das von ihm beschriebene Wissen über Bischöfe in der *Admonitio ad omnes regni ordines* aufgegriffen und weitergetragen wurde; Schmitz, Ansegis Einleitung, 14 f.

102 Schmitz, Ansegis Einleitung, 23.

103 „In der Operationalisierung und Verfügbarmachung des Materials, in der Zitierfähigkeit der Sammlung, darin lag die Grundbedingung für den Erfolg der *Collectio Ansegisi*“; Schmitz, Ansegis Einleitung, 24.

104 Schmitz, Ansegis Einleitung, 24; daher wurden die Ansegis-Sammlung sowie die Überlieferung zur Wormser Versammlung als ein zusammenhängender Überlieferungsfundus betrachtet. – Siehe dazu auch den entsprechenden Abschnitt in Kapitel 6.2.

gelung generell oder nur für einen bestimmten Einzelfall erlassen worden war und ob sie überhaupt noch Gültigkeit besaß.“¹⁰⁵

Praktischer Gebrauch und Geltung schlossen sich jedoch im zeitgenössischen Verständnis von Regieren durch Mahnen nicht aus. Denn Geltung durfte unter den gegebenen politischen Rahmenbedingungen nicht in einem normativen Sinn – den Schmitz hier offensichtlich und unausgesprochen voraussetzt – verstanden werden, der bestimmten Texten, etwa Verlautbarungen, Willensäußerungen oder Befehlen des Kaisers, von vornherein eine unhinterfragbare, gleichsam genuine Gültigkeit unterstellte. Geltung erlangten Texte vielmehr durch Gebrauch und Brauchbarkeit, vor allem bei der praktischen Lösung von Problemen sowie der Korrektur von Fehlern. Worauf man dabei zurückgriff, entschied man durchaus danach, welche Autorität der kirchlichen Überlieferung dahinter stand, doch war diese Frage nicht in einem exekutiven, verwaltungstechnisch fixierten Diskurs geregelt. Darum rangen die Beteiligten vielmehr auf den Zusammenkünften beinahe immer wieder neu, und erste, erkennbare Präsentationen solcher Autoritäten sind die bekannten Hinweise auf das Alte und das Neue Testament, die großen Konzilien und deren Beschlüsse oder ausgewählte Kirchenväter mit bestimmten Werken – wie die *Regula Pastoralis*. Ludwig der Fromme und jene, die gemeinsam mit ihm für die Geschicke des Reiches nach eigenem Verständnis verantwortlich waren, erwiesen sich auch hier konsequent wie keine Generation zuvor, wie im Folgenden noch sehr deutlich werden wird.

Anlass und Intention von Ansegis' Sammlungstätigkeit wird man denn auch genauer aus der bisherigen Gebrauchssituation verstehen, in denen *capitula* standen: Seit Karl und auch noch unter Ludwig wurden diese offensichtlich in regelmäßigen zeitlichen Abständen „neu abgeschrieben“ (*edita*).¹⁰⁶ Dabei wurden sie jedoch auf verschiedenen Pergamentblättern (*membranula*) aufbewahrt und drohten schnell wieder vergessen zu werden.¹⁰⁷ Aus Liebe zum Kaiser und seinen Söhnen sammelte Ansegis die *capitula* und stellte sie zu in diesem Buch zusammen, um sie zu erhalten und damit zu den Verdiensten dieser Herrscher beizutragen.¹⁰⁸ Im Einzelnen versteht Ansegis darunter den „Nutzen der heiligen Kirche“, die „Bewahrung der christlichen

105 Schmitz, Ansegis Einleitung, 17; anders schon McKitterick 1983, 126, und Riché 2003, 150, auf die auch von Schmitz verwiesen wird.

106 Ansegis, *Collectio capitularium*, 432: *Fuerant namque quondam tempore praedicti magni domni Karoli imperatoris necnon et nunc praefatorum principum hoc in tempore domni piissimi Hludowici augusti et praeclari Chlotarii caesaris iussu per intervalla temporum ad christianam religionem conservandam atque ad concordiam pacis et dilectionis in ecclesia catholica tenendam edita.*

107 Ebd.: *Sed quia in diversis sparim scripta membranulis per diversorum spatia temporum fuerant ...* Kapitel 5.4.

108 Ansegis, *Collectio capitularium*, 432f.: *... ne oblivioni traderentur, pro dilectione nimia, ut praefatus sum, praedictorum gloriosissimorum principum et pro amore sanctissimae prolis eorum, sed et pro sanctae ecclesiae statu placuit mihi praedicta in hoc libello adunare quae invenire potui capitula praedictorum principum iussu descripta, ut ad sanctae ecclesiae statum longevis conservandum temporibus atque ad meritum praefatorum principum gloriosius in vita perpetua augmentandum proficiant. Amen.*

Religion“ und die „Einhaltung der Eintracht des Friedens und der Liebe in der katholischen Kirche“.

Dies lässt sich unmittelbar aus der Perspektive der *Admonitio ad omnes regni ordines* bzw. allgemein aus der zeitgenössisch selbstverständlichen Einheit von Kirche und Reich deuten¹⁰⁹, aber auch und vielleicht noch etwas präziser aus dem pastoralen gesellschaftspolitischen Ordnungskonzept. In diesem wurde die *ecclesia* als grundlegender Bezugsrahmen verstanden, der Maßstäbe für die Formen und die Ausrichtung menschlicher Existenz zur Verfügung stellte. Dabei diente die „Religion“ im Sinn von Ethik als konkretes Steuerungsinstrument, das alle zum Verhalten nach Gottes Geboten anwies und in erster Linie durch Liebe und Frieden geprägt war. Ansegis' Äußerungen lassen sich insofern problemlos als Hinweise auf den Mahndiskurs deuten, der den zeitgenössischen Umgang mit den *capitula* prägte. Demnach wurden sie je nach Anlass und Gegenstand selektiv aufgegriffen, erneuert und dabei eingeschärft. Offensichtlich hatte man die Erfahrung gemacht, dass dabei die Gefahr bestand, einzelne Abschnitte, und darunter auch die wesentlichen, zu vergessen, wenn man sie nicht zur Hand hatte, wenn sie einfach unbekannt waren – oder einfach und praktisch gedacht: wenn sie als lose Blätter herumflogen.¹¹⁰

Ansegis sammelte aber nicht einfach alles, was ihm zugänglich war, sondern griff in zweifacher Weise in die Vorlagen ein. Er unterteilte den Stoff, wie er selbst hervorhebt, in kirchliche und weltliche *capitula* und diese wiederum jeweils in solche Karls und Ludwigs.¹¹¹ So entstanden vier Bücher, von denen jedes nach weiteren Sachpunkten gegliedert wurde. Aufgrund dieser Zuordnung nahm Ansegis die zweite Veränderung vor. Er teilte Kapitularien auf und ordnete ihre *capitula* einzeln in seine Gliederung ein. Dabei machte er auch vor der *Admonitio generalis* nicht halt. Diese Vorgehensweise erscheint unter modernen Prämissen nur schwer nachvollziehbar, zumal dieser Text ja auch von den Zeitgenossen als programmatisch konzipiert und rezipiert worden war.¹¹² Ansegis selbst bezeichnet seine Sammlung einleitend als einen *liber legiloquus*, der von ihm angelegt wurde, „um ein nützliches Gesetz sicher zu befolgen“ (*pro utili firmiter tenenda sunt lege*).¹¹³ Welcher Begriff von „Gesetzen“ steckte jedoch in einer Kultur dahinter, welche die Rahmenbedingungen für eine

109 Schmitz, *Ansegis Einleitung*, 13 f.

110 Schmitz deutet die Vorlagen, die Ansegis nutzte, als „Originale“ (Ansegis *Einleitung*, 4), was aber weder ihrem mutmaßlichem Gebrauch noch ihrer Anlage – zumindest was die nicht-programmatischen oder konzeptionellen Exemplare betrifft – entsprochen hätte.

111 Ansegis, *Collectio capitularium*, 433. Diese vier Bücher werden jeweils überschrieben mit *prae-fatiuncula*.

112 Die Diskussion von Ansegis' Systematik bei Schmitz, *Ansegis Einleitung*, 18 f.; das *Capitulare ecclesiasticum* von 818/19 ordnet er sogar Karl zu; ebd. 19 f. – Clerq 1958, Bd. 2, 43, der schon Authentizität nicht für ein wesentliches Kriterium des Umganges mit Texten in dieser Zeit hält; zit. von Schmitz, 20.

113 Ansegis, *Collectio capitularium*, 432.

normative Deutung kaum zur Verfügung stellte, gleichwohl aber mit *leges* bzw. *lex* umging?¹¹⁴

Hier hilft vielleicht der Blick in die Kapitularien selbst. So findet man vereinzelt die Weisung Ludwigs, dass seine – auf dem Pergament vorliegenden – Mahnungen „wie ein Gesetz gehalten“ werden sollten.¹¹⁵ Es handelte sich also bei dem zitierten Stück um eine generelle und auch übliche Ermahnung, die auf einen irgendwie gearteten Beschluss mit anderen Führungspersonen zurückging und in der *capitula* substanzuell *leges* ersetzen. Auf den ersten Blick wird damit suggeriert, dass jene damit einen anderen, höheren, weil gesetzesartigen Status, eben mehr Geltung erlangen und insofern auch den entsprechenden Namen, *lex*, erhalten sollten. Im weitesten Sinn entspricht dies der Nomentheorie, allerdings anders herum gewendet: Eine Sache erhielt nach dem Willen Ludwigs einen anderen Namen, damit sie ihren Status oder ihre Geltung änderte. Diese Deutung entspricht in jedem Fall Ludwigs Selbstverständnis als *summa persona* und stellte somit eine Konsequenz dar, die für die Beratungs- bzw. Mahnungspraxis auf der Hand lag, dass nämlich den Mahnungen des Kaisers ein anderes Gewicht beigemessen und sie nicht mehr prinzipiell als gleichwertig gegenüber jenen der anderen Führungsrollen behandelt wurden. In diesem Sinn sollten dann übrigens gemäß dem oben zitierten Kapitular seine *capitula* die entsprechenden *leges* ersetzen.¹¹⁶

Ansegis bildete vielleicht in seiner Sammlung genau diese neuartige Differenzierung und Umgewichtung von Mahnungen und deren Zuordnung zu einzelnen Mahnrollen ab und setzte insofern Ludwigs Anspruch auf eine herausgehobene Führungsposition in ein praktisch nutzbares Diskursinstrument um. In dieser Hinsicht erscheinen einige Einzelaspekte in der Konzeption der Sammlung relevant. Ansegis führt das Buch, das die *capitula* Karls enthält, mit der Einleitung der *Admonitio generalis* ein. Damit offenbart er, dass er als zeitgenössische Führungsfigur diese Mahnung für das grundlegende Konzept hielt, das die Regierung des königlichen Vorgängers prägte.¹¹⁷ Unter den Rubriken, die Ansegis dann auflistet, findet sich auch eine „Über die an alle gerichtete Mahnung“ (*De admonitione ad omnes*).¹¹⁸ Darin erläutert er den Mahndiskurs als Erziehung zum Glauben, die alle Menschen betraf – und zeigt damit, wie präsent das pastorale Führungsverständnis in den Köpfen der höheren politischen Ebenen des Frankenreiches als Denkstil war. Kurz und prägnant leitet Ansegis aus den Evangelien als den Kern der Botschaft Jesu das Mahnen ab. Dabei präsentiert er die Evangelien als universales Instrument, das für alle Christen wirksam

114 Schmitz, Ansegis Einleitung, 13, der daraus einen „hohen Geltungsanspruch“ ableitete, zumal Ansegis nicht zwischen *lex* und *capitula* unterscheidet.

115 MGH Cap 1, Nr. 143, c. 5, 295: *Generaliter omnes admonemus, ut capitula que praeterito anno legis Salicae per omnium consensum addenda esse censuimus iam non ulterius capitula sed tantum lex dicantur, immo pro lege teneantur.*

116 Siehe die vorangegangene Anm.

117 Ansegis, *Collectio capitularium*, 441–443.

118 Ansegis, *Collectio capitularium*, c. CLXII (= Teil 1, c. 162), 516.

sei, so wie umgekehrt alle Christen der Mahnung bedurften. Ziel sei die Erziehung zu *opera bona*, denn diese dienten dem Kult und damit dem ersten Gebot, „du sollst Gott ehren“.¹¹⁹ Die im zweiten Teil zusammengestellten kirchlichen *capitula* Karls sind in verschiedene Mahnungen, je nach Gegenständen sowie Zielgruppen, aufgeteilt und betreffen insbesondere das *ministerium* der Bischöfe. Dabei wird der Mahndiskurs selbst explizit aufgegriffen und dessen Struktur transparenter gemacht, so etwa in c. 3 über den Kaiser als *admonitor fidelium*, dem diese „Getreuen“ als *adiutores* zugeordnet werden.¹²⁰

Ludwigs Kapitularien leitet Ansegis analog zu denen des Vaters ein, nämlich mit der Vorrede der *Admonitio ad omnes regni ordines*. Auch dies belegt das große konzeptionelle Gewicht dieses Stückes und damit zugleich die Bedeutung, die für den Sohn das Aufgreifen von Diskurstraditionen aus der Regierungszeit des Vaters besaß – und natürlich auch für die Zeitgenossen, insbesondere die Inhaber der anderen Führungsrollen, die das genau so rezipiert hatten. Der programmatische, Diskurs leitende Charakter von Ludwigs *Admonitio* wurde also auch und gerade in ihrer Anknüpfung an die *Admonitio generalis* Karls gesehen. In diesem Sinn hatte Ludwig das Königtum von seinen Vorgängern und von Gott erhalten. Als König sei es seine Aufgabe, „die Ehre der heiligen Kirche Gottes und den Stand des Reiches“ (*honor sanctae dei ecclesiae et status regni*) zu wahren. Dies beinhaltete, nach dem Vorbild dieser Vorgänger zu mahnen, zu verbessern und zu korrigieren. Höchstes und letztes Ziel war auch hier, Gott Ehre und Dank zu erweisen.¹²¹

Vielfach bildete Ansegis die Struktur des jeweiligen Kapitels ab, indem er dessen Kerngedanken als Überschrift bzw. Rubrik darüber stellte, so etwa im *capitulum* über die kaiserliche Mahnfunktion gegenüber den Bischöfen hinsichtlich deren Aufsichtsfunktion über die Priester. Dabei orientiert er sich am Aufbau von c. 5 der *Admonitio* Ludwigs.¹²² Auch deren c. 3 bietet ein eindrückliches Beispiel, verarbeitet Ansegis doch deren Kernsatz „... dass ich euer aller Mahner sein muss und ihr alle

119 Ebd.: *Admonendi sunt omnes generaliter secundum evangelicam auctoritatem, ut sic luceant opera eorum bona coram hominibus, ut glorificent deum, qui in caelis est*. Dabei hat sich Ansegis des *Capitulare missorum Aquisgranense primum* von 810, c. 8 (MGH Cap 1, Nr. 64, 153) bedient und somit gezeigt, wie man mit den *capitula* umging.

120 Ansegis, *Collectio capitularium*, c. 3, 523; siehe dazu unten bei Anm. 123.

121 Ansegis, *Collectio capitularium*, 521: *Omnibus vobis aut visu aut auditu notum esse non dubitamus, quia genitor noster et progenitores, postquam a deo ad hoc electi sunt, in hoc praecipue studuerunt, ut honor sanctae dei ecclesiae et status regni decens maneret. Nos etiam iuxta modum nostrum eorum sequentes exemplum saepe vestram devotionem de his ammonere curavimus et deo miserante multa iam emendata et correcta videmus, unde et deo iustas laudes persolvere et vestrae bonae intentioni multimodas debeamus gratias referre*.

122 *Admonitio ad omnes regni ordines*, in: MGH Cap 1, Nr. 150, c. 5, 304: *De sacerdotibus vero ad vestram curam pertinentibus magnum adhibete studium, ut, qualiter vivere debeant et quomodo populis ad suae portionis curam pertinentibus exemplo et verbo prosint, a vobis cum magna cura edoceantur et admo- neantur et, ut id facere studeant, vestra pontificali auctoritate constringantur*; Ansegis, *Collectio capitularium*, 2, c. 5, 524: *De admonitione domni imperatoris ad episcopos de sacerdotibus ad eorum curam pertinentibus et de scolis*.

unsere Helfer“ (... *quod ego omnium vestrum admonitor esse debeo, et omnes vos nostri adiutores esse debetis*) zu einer prägnanten wie aussagekräftigen Überschrift: „Dass der Herr Kaiser der Mahner aller Gläubigen sei und alle Gläubigen seine Helfer“ (*De hoc, quod admonitor fidelium dominus imperator sit et omnes fideles adiutores eius*).¹²³ Ludwigs c. 4 über die Bischöfe wird von Ansegis in doppelter Hinsicht qualifiziert: durch deren Amt und durch die Befugnis des Kaisers, die Bischöfe zu mahnen.¹²⁴ Nicht nur in diesem letztgenannten Fall, sondern immer wieder verweist Ansegis in den Überschriften über seine Rubriken auf den Kern der *admonitio*, das Verständnis des Kaisers als *summa persona*. Zugleich präsentiert er das ihr zugrunde liegende Konzept als Schlüssel für die Ordnung der Gesellschaft als Ganze.¹²⁵

Spätestens seit der Mitte der 820er Jahre war also die Vorstellung vom ausschließlichen Vorrang und damit von der Geltung Ludwigs als *summa persona* in den politischen Diskursen an prominenter Stelle präsent. Es bleibt die Entwicklung zu erklären, die zu diesen qualitativen Veränderungen zeitgenössischen Regierens geführt hatten.

Die Implementierung von Ethik in die Regierung karolingischen Könige: die *Divisio regnorum* (806) und die *Ordinatio Imperii* (817)

Da die Inhaber unterschiedlicher Führungsrollen am karolingischen Hof seit der Regierung Pippins I., spätestens und damit systematisch seit der Konsolidierung der Herrschaft seines Sohnes Karl in den 780er Jahren zusammentrafen, dort eine gemeinsame Sozialisation und damit politische Prägung erhielten und darüber hinaus eine kontinuierliche und weitgehend homogene Ausbildung genossen, liegt es nahe, einen gemeinsamen Wandel des Ideen- und Wertehorizontes anzunehmen.¹²⁶ Repräsentiert werden die damit verbundenen politischen Vorstellungen durch die anonyme und irrtümlich dem Bischof Cyprian von Karthago zugeordnete Schrift *De duodecim abusivis saeculi*. Sie war, wie bereits dargestellt, wahrscheinlich durch die Angelsachsen ins Frankenreich gelangt und wurde seitdem breit rezipiert; seit den Konzilien des Jahres 829 war sie aus den Diskurs relevanten Schriften gar nicht mehr

¹²³ *Admonitio ad omnes regni ordines*, c. 3, 303; Ansegis, *Collectio capitularium*, 2, c. 3, 523.

¹²⁴ Ansegis, *Collectio capitularium*, 2, c. 4, 523; *De sacro ministerio episcoporum et de admonitione domni imperatoris ad episcopos*.

¹²⁵ Siehe auch c. 11 der *Admonitio ad omnes regni ordines* bzw. deren entsprechende Zwischenüberschrift bei Ansegis (2, c. 11, 529), zumal er hier selbstständig den Mahnbegriff einführt, den das *capitulum* selbst gar nicht expliziert: *De admonitio ad omnes generaliter pro caritate et pace ad invicem*. In diesem Sinn deutet auch Jong 2009a, 132f., Ansegis' Gestaltung der Kapitelüberschriften.

¹²⁶ Dies ist einer der wesentlichen Ansätze von Jong in ihrer Monographie über die Regierung Ludwigs (Jong 2009a, 6, sowie das gesamte Kapitel 5, 185–213 mit dem zeitlichen Schwerpunkt auf die Krisenjahre 830 bis 833).

wegzudenken.¹²⁷ Der anonyme Traktat veranschaulicht vor allem in der bekannten neunten *abusio*, welche Vorstellungen die politischen Führungsrollen um 800 teilten – oder teilen sollten.¹²⁸

Es war die Vorstellungswelt Israels, wie sie aus dem Alten Testament bekannt war, die sich bei Pseudo-Cyprian sowie vielen seiner gelehrten frühmittelalterlichen Zeitgenossen diagnostizieren lässt: Durch akute Situationen der Not strafte Gott das Volk, sowohl für dessen Sünden, aber auch für das Fehlverhalten der Könige. Denn der König galt dort als wichtiger, vielleicht der nach Jahwe wichtigste Garant für die Vermittlung von Heil – allerdings nur, wenn er auch fromm war, also den richtigen Kult praktizierte und damit eine intakte Beziehung zu Jahwe herstellte. An dieser Messlatte maßen die Bücher des Alten Testaments die einzelnen Könige. Dabei war den gelehrten Autoren überaus klar, dass Menschen Schwächen hatten und auch nicht über magische Kräfte verfügten. Aufgrund dieser Erfahrung betrachtete man in Israel die mit dem Königtum verbundene Last und Verantwortung ideell als Aufgabe für seine Familie im Sinn einer Dynastie.¹²⁹

Zwei Eigenheiten der Politik Karls und besonders Ludwigs, die zugleich Bestandteil der gängigen Mahndiskurse waren, lassen sich als unmittelbare Konsequenzen dieser spezifischen Herrscherethik deuten. Zum Ersten handelt es sich um die Regelungen, die beide Könige für ihre Nachfolge im Königtum trafen, die *Divisio regnorum* von 806 sowie die *Ordinatio Imperii* von 817. Das Kapitular, das aus den Beratungen des Königs mit den Großen in der Pfalz Thionville zu Ostern 806 hervorgegangen war¹³⁰, ordnete nicht nur, wie die Herrschaftsbereiche (*regna*) nach Karls Tod unter seinen Söhnen verteilt werden sollten, sondern regelte in umfassender Weise, wie die künftig allein als Könige regierenden Söhne miteinander umgehen sollten.¹³¹ So lange Karl noch lebte, wurden die drei Söhne Karl, Pippin und Ludwig zu *consortes regni*, und nach seinem Tod sollten sie das Erbe antreten. Die einzelnen Regelungen für diesen Fall wurden damit begründet, dass kein Streit entstehen und dadurch das Reich

127 Grundlegend sind hier nach wie vor die Arbeiten von Hans Hubert Anton, der – den aufgrund des o. g. Irrtums unter der Bezeichnung geläufigen – Pseudo-Cyprian als „repräsentativen Autor für das Staatsdenken des 9. Jh.“ einschätzt (Anton 1982, 615). Ders. 1989b; Janet Nelson, „Kingship and royal government“, in: McKitterick 1995a, 383–430, 422–424.

128 Meens 2003, 357. Dieser relativiert den unmittelbaren Einfluss von *De XII abusivis saeculi* insofern, als er ihn nicht für allein ausschlaggebend hält, um die zeitgenössischen Vorstellungen von Herrscherethik zu bestimmen. Er postuliert dafür, lediglich von einem ähnlichen Verständnis der Welt auszugehen, das Franken und Iren teilten, weil sie gemeinsam von dem Vorbild der Israeliten, wie es im Alten Testament transportiert wurde, geprägt waren.

129 Scharbert 1964, 254, 256–259, 262f. – Zur Bedeutung des Alten Testaments insbesondere für die Vorstellungen der Zeit Ludwigs jetzt auch Jong 2009a, 114–118; Garrison 2000.

130 MGH Cap 1, Nr. 45, 126–130.

131 Exemplarisch: Fried 2008; McKitterick 2008, 97f., Giese 2008a, 453–456, dort in Anm. 65, 453f., eine Übersicht über weitere wichtige Darstellungen.

geschützt werden sollte. Der Vater legte fest, wie sich die Söhne verhalten sollten.¹³² Auch in den Reichsannalen wird die „Festigung und Wahrung des Friedens unter den Söhnen“ in diesem Zusammenhang für erwähnenswert gehalten.¹³³

Bei dem Kapitular von 806 handelt es sich also um eine *ordinatio*, eine Regelung, die auf politisches Verhalten zielte, um den *ordo* nach den Vorstellungen der Schöpfungsordnung zu sichern, und zwar vor allem bei denjenigen, die in erster Linie dafür Verantwortung trugen, d. h. die königlichen Nachfolger, die untereinander einen Zustand des „Friedens und der Liebe mit dem Bruder“ gewährleisten mussten.¹³⁴ Es ging also hier konkret um einen zentralen Aspekt zeitgenössischer Herrschaftsethik: um die Frage, wie die Mitglieder der Königsfamilie miteinander umgehen, wie sie regieren und dabei einander respektieren sollten, so dass das Wohl des Volkes bewahrt wurde.¹³⁵ Dies entspricht dem ethischen Ansatz des pastoralen Führungsmodells.¹³⁶

In der *Divisio regnorum* bezog Karl den Schutz der römischen Kirche ein und beschwor dabei das Vorbild von Karl Martell und Pippin. Darüber hinaus mahnte er konsequent auch den Schutz der übrigen Kirchen und deren Geistlicher als *pastores atque rectores* an.¹³⁷ Es fällt auf, dass das umfangreiche, zwanzig *capitula* umfassende Regelwerk mit einem *Amen* schließt und damit zugleich als Text eines Gebetes ausgewiesen wird. Offensichtlich versuchte Karl mit dieser spirituellen Dimension, die Verbindlichkeit der Bestimmungen zu erhöhen, indem er Gott einbezog und um Unterstützung durch die Verleihung einer entsprechenden *potestas* bat.¹³⁸ Der Charakter

132 MGH Cap 1, Nr. 45, 127: *Non ut confuse atque inordinate vel sub totius regni denominatione iurgii vel litis controversiam eis relinquamus, sed trina portione totum regni corpus dividentes, quam quisque illorum tueri vel regere debeat porcionem describere et designare fecimus; eo videlicet modo, ut sua quisque portione contentus iuxta ordinationem nostram, et fines regni sui qui ad alienigenas extenduntur cum Dei adiutorio nitatur defendere, et pacem atque caritatem cum fratre custodire.*

133 *Annales regni Francorum* a. 806, 120: *... conventum habuit imperator cum primoribus et optimatibus Francorum de pace constituenda et conservanda inter filios suos et divisione regni facienda in tres partes, ut sciret unusquisque illorum, quam partem tueri et regere debuisset, si superstes illi eveniret.*

134 MGH Cap 1, Nr. 45, 127; *Annales regni Francorum* a. 806, 120 [in Fortsetzung des eben Zitierten]: *De hac partitione et testamentum factum et iureiurando ab optimatibus Francorum confirmatum, et constitutiones pacis conservandae causa factae, atque haec omnia litteris mandata sunt et Leoni papae, ut his sua manu subscriberet, per Einhardum missa. Quibus pontifex lectis et adsensum praebuit et propria manu subscripsit.*

135 Siehe bes. die detaillierten Bestimmungen über den Umgang zwischen Brüdern, Neffen und Nichten bzw. Schwestern: MGH Cap 1, Nr. 45, c. 17 und c. 18, 129f.

136 Hinter der *ordinatio* verbirgt sich die Vorstellung vom mystischen *Corpus Christi*, wie zu Recht Guillot 1990, 459, 469f., betont, hier aber bezogen auf die *Admonitio* von 823/25. Und diese bildet ja zugleich die theologische Grundlage derjenigen Variante der Hirtenmetapher, wie sie im Neuen Testament durch Paulus vertreten wird.

137 MGH Cap 1, Nr. 45, c. 15, 130.

138 MGH Cap 1, Nr. 45, c. 20, 130: *Haec autem omnia ita disposuimus atque ex ordine firmare decrevimus, ut quandiu divinae maiestati placuerit nos hanc corporalem agere vitam, potestas nostra sit super a Deo conservatum regnum atque imperium istud, sicut hactenus fuit in regimine atque ordinatione et omni dominatu regali atque imperiali, et ut obedientes habeamus praedictos dilectos filios nostros atque Deo*

der *Divisio regnorum* als Instrument der politischen Ethik kommt nicht zuletzt durch den Vergleich mit dem Testament zum Ausdruck, durch das Karl fünf Jahre später vor allem seine Besitzverhältnisse regelte – auch dieses entbehrte nicht der Mitwirkung der geistlichen und weltlichen Großen, die als äußeres Zeichen dafür in großer Zahl ihre Unterschrift unter das Dokument setzten.¹³⁹

Die gleichen Intentionen lassen sich auch aus Ludwigs so genannter *Ordinatio Imperii* ablesen. Lange galt dieser Text in der Forschung als Zeugnis für das Bemühen der um den Kaiser gescharten politischen Führung, einer Idee von der Einheit des Reiches gegenüber der Teilungspraxis des fränkischen Königtums Geltung zu verschaffen.¹⁴⁰ Jüngst aber hat Steffen Patzold gezeigt, dass diese Vorstellung anachronistisch ist. Sie entstammt der Moderne und verfügt über keinerlei Grundlage in den zeitgenössischen Quellen, die dafür gemeinhin als Belege angeführt wurden. Den Traditionen der väterlichen Praxis entsprechend, handelte es sich bei den Bestimmungen, die aus einer Versammlung in Aachen im Juli 817 hervorgegangen, ebenso um eine *divisio*. Dieser Begriff findet sich auch als Überschrift für das Kapitular in einer um 830 entstandenen Handschrift. Das im Text formulierte Ziel der *unitas*, das von den modernen Historikern als Indiz für die Existenz einer „Reichseinheitspartei“ bemüht worden ist, bezieht sich lediglich auf den Umgang der Söhne und der Führungsriege des Reiches miteinander, nicht auf die territoriale oder politische Integrität des Imperiums.¹⁴¹

Wie schon 806 spielten auch ein gutes Jahrzehnt später die Leitungspersonen, die sich um den Kaiser versammelt hatten, eine wichtige Rolle. Vielleicht gaben sie sogar – was unter Karl wohl nicht der Fall gewesen war – den politischen Ton an. Denn obwohl die Versammlung eigentlich nur „wegen der kirchlichen sowie der Angelegenheiten unseres ganzen Reiches“ (*propter ecclesiasticas vel totius imperii nostri utilitates*) zusammengetreten war, hatten die Großen offensichtlich darauf bestanden, ausdrücklich eben „gemahnt“, dass das Verhältnis zwischen Ludwig und seinen Söhnen als Könige und Nachfolger sowie den weiteren Verwandten als Teilhaber an

amabilem populum nostrum cum omni subiectione quae patri a filiis et imperatori ac regi a suis populis exhibetur. Amen.

139 Überliefert in Einhards *Vita Karoli*, c. 33, 37–41, bes. 41: *Hanc constitutionem atque ordinationem coram episcopis, abbatibus comitibusque, qui tunc praesentes esse potuerunt, quorumque hic nomina descripta sunt, fecit atque constituit*; McKitterick 2008, 98–100; sowie Matthew Innes, „Charlemagne’s will. Piety, politics and the imperial succession“, *English Historical Review* 112 (1997), 833–855; Fried 2008; Matthias Tischler, Die „*Divisio regnorum*“ von 806 zwischen handschriftlicher Überlieferung und historiographischer Rezeption, in: Brigitte Kasten (Hg.), *Herrscher- und Fürstentestamente im westeuropäischen Mittelalter* (Norm und Struktur 29), Köln 2008, 193–258; dort (259–289) auch: Sören Kaschke, „Tradition und Adaption. Die „*Divisio regnorum*“ und die fränkische Herrschaftsnachfolge“.

140 Boshof, „Einheitsidee und Teilungsprinzip in der Regierung Ludwigs des Frommen“, in: Godman 1990, 161–189; ders. 1996, 129–134; Edition: MGH Cap 1, Nr. 136, 270–273.

141 Patzold 2006b, 43–45 mit einer Übersicht über die Forschung; sowie Jong 2009a, 24–28.

der königlichen Macht zu regeln sei.¹⁴² Auf einem herkömmlichen, regulären *conventus* hätten die geistlichen und weltlichen Großen demnach auf ihrer Mahnungsbefugnis bestanden und – formal gesprochen – eine Änderung der Tagesordnung durchgesetzt. Auch hinter diesen Maßnahmen ist deutlich das Motiv erkennbar, Streit zwischen den Söhnen als Erben des Königs zu vermeiden. Dieser zöge Unglück für Volk und Reich nach sich, denn damit „beleidige“ man Gott und beschwöre seinen Zorn herauf.¹⁴³ Begonnen wurden diese Beratungen, wie das einleitende *capitulum* ausdrücklich festhält, mit einem dreitägigen Fasten sowie Gebeten und Almosen. Diese liturgisch-zeremoniellen Formen von Bußleistungen erschienen geeignet, um von vornherein den tatsächlichen oder vermeintlichen Zorn Gottes zu besänftigen und um seine Hilfe zu werben.¹⁴⁴ Inhaltlich enthält auch diese *divisio* denn vor allem einen Verhaltenskodex, wie Brüder, Vettern, Neffen und Onkel miteinander im Allgemeinen und als Führungspersönlichkeiten im Besonderen umgehen sollten.¹⁴⁵

Frühmittelalterliche Bußpraktiken im Spiegel des pastoralen Königtums

Der zweite Punkt, an dem politische Maßnahmen Karls und Ludwigs als direkte Folge des Mahndiskurses auszumachen sind, betrifft den Umstand, dass von Seiten der Könige, die Gott in ihrer Verantwortung als Mahner nicht erzürnen durften, Formen der Buße praktiziert wurden, deutlich erkennbar bei Karl, vor allem aber bei Ludwig. Schon längst ist der Forschung bekannt, wie groß die Wichtigkeit des Phänomens Buße in der frühmittelalterlichen Welt war.¹⁴⁶ Theologisch war Buße auf das Individuum

142 MGH Cap 1, Nr. 136, 270: *Cum nos in Dei nomine anno incarnationis Domini octingentesimo septimo decimo, indictione decima annoque imperii nostri quarto, mense Julio, Aquisgrani palatio nostro more solito sacrum conventum et generalitatem populi nostri propter ecclesiasticas vel totius imperii nostri utilitates pertractandas congregassemus et in his studeremus, subito divina inspiratione actum est, ut nos fideles nostri ammonerent, quatenus manente nostra incolomitate et pace undique a Deo concessa de statu totius regni et de filiorum nostrorum causa more parentum nostrorum tractaremus.*

143 MGH Cap 1, Nr. 136, 270 f.: *Sed quamvis haec admonitio devote ac fideliter fieret, nequaquam nobis nec his qui sanum sapiunt visum fuit, ut amore filiorum aut gratia unitas imperii a Deo nobis conservati divisione humana scinderetur, ne forte hac occasione scandalum in sancta ecclesia oriretur et offensam illius in cuius potestate omnium iura regnorum consistunt incurreremus.*

144 MGH Cap 1, Nr. 136, 271: *Idcirco necessarium duximus, ut ieiuniis et orationibus et elemosinarum largitionibus apud illum obtineremus quod nostra infirmitas non praesumebat. Quibus rite per triduum celebratis ...* – Patzold 2006b, 60 f., der zeigen will, dass in diesem Kontext keine Vorstellung von der Einheit des Reiches, sondern eine neuartige Art zu beraten begründet wird.

145 MGH Cap 1, Nr. 136, bes. cc. 3–8, 271 f., cc. 10–11, 272, cc. 13–15, 272 f.

146 Bernhard Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums* (Münchener Studien zur historischen Theologie 7), München 1928; Cyrille Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VII siècle*, Paris 1952; Mayke de Jong, „Transformations of penance“, in: Theuvs u. Nelson 2000, 185–204, sowie Sarah Hamilton, *The Practice of Penance 900–1050* (The Royal Historical Society), London 2001; Abigail Firey (Hg.), *A New History of Penance*, Leiden 2008, darin bes. den Beitrag von Rob Meens zur Forschungsgeschichte: „The Historiography of early

bezogen, weil die christliche Religion immer am einzelnen Menschen ansetzt, der im Zentrum des Glaubens steht. Zugleich suchten Menschen schon seit den frühen Hochkulturen bis weit ins Mittelalter hinein zu erklären, warum die Erfüllung kultureller Gebote bzw. der Glaube nicht die Unterschiede zwischen den Individuen überwand und verhindern konnte, dass sich einzelne oder ganze Gemeinschaften mitunter gegen Gott stellten. Als Erklärung für diese Erfahrungstatsache wurde in vielen Kulturen ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen dem Verhalten jedes Einzelnen und dem Geschick der Welt und ihrer Gemeinschaften insgesamt konstruiert. Im unmittelbaren Wechselspiel von Tun und Ergehen zog demnach jeder individuelle Verstoß gegen göttliche Gebote Konsequenzen für jeden und alle nach sich.

Gott zu versöhnen entwickelte sich daher zu einem, wenn nicht gar dem wichtigsten Motiv von Ethik überhaupt. Das Christentum entwickelte Regelungen und liturgische Formen, die primär am einzelnen Gläubigen ansetzten.¹⁴⁷ Daher bezogen sich die frühmittelalterlichen Bußkataloge oder entsprechende Anweisungen der Synodaltex-te auf diesen einzelnen Christen – und zwar als Untergebenen der Leitungspersonen, vor allem der Bischöfe und des Königs.¹⁴⁸ Die einschlägigen kirchlich-korrektiven Texte, vor allem die Beschlüsse von Synoden, tragen dem insofern Rechnung, als sie in ihren Einleitungen wie in einzelnen *capitula* über die pastorale Führungsriege den Zusammenhang von Führungsaufgaben und Konsequenzen für das individuelle Heil und die damit verbundene Verantwortung für die Gläubigen betonen.

Ferner war es charakteristisch für die Buße, dass sie sich über die Frequenz definierte. Es gehört zur Standardvorstellung über die ersten Jahrhunderte der Kirchengeschichte, dass es sich bei der kanonischen oder öffentlichen Buße um einen einmaligen Vorgang im Leben von Laien handelte, der reinigte und den Sünder zunächst außerhalb der Gemeinschaft stellte. Daher wurde sie vielfach als gleichsam zweite Taufe vor dem Eintritt ins Kloster vollzogen. Als ein solch gravierender Vorgang konnte sie nur von einem Bischof auferlegt werden, geriet im Westen aber wohl genau aus diesem Grund schon am Ende des 4. Jahrhunderts aus der Übung, weil die damit verbundenen Auflagen kaum zu erfüllen waren. In den gentilen Reichen hielt sich der freiwillige und öffentliche Charakter der Buße; die Bischöfe erlegten Bußen gleichsam wie eine Strafe bei schweren Vergehen auf. Doch am Ende des 5. Jahrhunderts etablierte sich nach herkömmlicher Meinung die geläufige Unterscheidung von öffentlicher und geheimer bzw. privater Buße, und es bildete sich das Muster für die Pri-

medieval penance“ (73–95). Zur Liturgie speziell Josef Andreas Jungmann, *Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Innsbruck 1932; Hamilton (s.o.), Kapitel 4 und 5 (S. 104–172). Mit Blick auf die christliche Religiosität des Frühmittelalters, aufgezeigt am Beispiel der waffentragenden Laien: D. Bachrach 2003.

¹⁴⁷ Meens 2003, 345f.

¹⁴⁸ Cyrille Vogel, *Les Libri Paenitentiales* (Typologie des Sources du Moyen Age Occidental 27), Turnhout 1978; Frantzen 1987, 1–18, bes. 6f..

vatbußen des Spätmittelalters.¹⁴⁹ Dieses Erklärungsmodell ist jedoch nicht unumstritten. So erkennt etwa Peter Brown, ein ausgewiesener Kenner der Epoche, keine Wende und betont, dass die Dramatik und Kollektivität des Vorganges weiterhin dominierten, zumal die Suche nach der Gnade Gottes in ihrer Wirklichkeit die Menschen spirituell bewegte und ihre Wahrnehmung bestimmte.¹⁵⁰

Was die Befugnis zur Auferlegung von Bußen betraf, war sie immer, wenn auch in unterschiedlicher Intensität, ein Ausdruck für die Macht des Bischofs.¹⁵¹ Sie war zugleich ein wiederkehrender Gegenstand von Synoden, die vor allem auf die Initiativen von Bischöfen zurückgingen. Mit der Intensivierung der synodalen Praxis in Gallien im 5. und 6., in Spanien im 7. und im Frankenreich seit dem 8. Jahrhundert rückten sie verstärkt in deren Fokus. Insofern war Buße in den kanonischen Texten immer präsent. Ob sie dabei den Bischöfen als Instrument ihrer pastoralen Macht entglitt, an die Klöster, aber auch an Könige, die mit ihrer Hilfe Verantwortung für das Seelenheil der Menschen wahrnahmen¹⁵², hing davon ab, wie die Bischöfe ihre Führungsrolle grundsätzlich, aber auch in konkreten Fällen im Verhältnis zu anderen Spitzenpositionen ausgestalteten.¹⁵³ Ob die Buße öffentlich war, hing weniger von der Schwere des Vergehens ab, sondern vielmehr von dem damit verbundenen Verlust an *honor* sowie der Art und Weise, wie dieser verloren wurde: wenn dies öffentlich geschehen war, musste auch die Buße öffentlich sein.¹⁵⁴ Seit der Mitte des 8. Jh. verbreitete sich die Bußpraxis als Teil des religiösen Alltags von Laien, der dadurch Struktur erhielt und als Ausdruck von Spiritualität gedeutet werden kann.¹⁵⁵

Diese in den zeitgenössischen Quellen fassbare Zunahme an Bußen als Teil der Alltagspraxis lässt sich nicht zuletzt auf die Art und Weise zurückführen, wie Könige und Bischöfe ihre jeweils mahnenden Führungsrollen interpretierten. Die prinzipielle Individualität der Buße bedeutete aber nicht, dass dies den Einzelnen aus der Gemeinschaft und damit aus der Mitverantwortung für sie herauslöste.¹⁵⁶ Die Buße leistete insofern nie ausschließlich einen Beitrag zum Wohl und Heil dessen, der ihr unterworfen war, sondern immer auch für die Gemeinschaft, die ihren kultischen Rahmen bildete. Diese kollektive Bedeutung von Buße kam im Ritual oder der Liturgie zum Ausdruck, indem sie in der Gemeinschaft geteilt wurde.¹⁵⁷

149 Jong 1997, 185–187; D. Bachrach 2003, 9 ff.

150 P. Brown ²2003, 157; Jong 1997, 188 f.

151 Jong 1997, 189.

152 Jong 1997, 189 f.

153 Kapitel 3.2.2 und 3.2.3.

154 Jong 1997, 190.

155 Dieser Umstand wird in Zusammenhang gebracht mit den Iren und ihren Bußbüchern, die Sünden durch die zugehörigen Bußen in den Katalogen definierten und diese zur Mission auf den Kontinent mitbrachten; D. Bachrach 2003 sowie Frantzen 1987, 18–60.

156 Die gemeinschaftliche Dimension der Buße war wohl typisch für archaische Gesellschaften, in denen Vorstellungen von kultischer Reinheit oder Befleckung fassbar sind; Meens 2003, 347 f.

157 Dass die Quellen diese kollektive Bedeutung lange nicht reflektieren, wie Meens 2003, 346, mit Verweis auf Jong 1997 behauptet und sich ein Beleg erstmals bei Ekkehard in den *Casus S. Galli* findet,

Fasten, Gebete, Almosen und andere zeremoniell-liturgische Formen christlicher Buße und Versöhnung hatten sich in unterschiedlichen Zusammenhängen bereits unter Karl als fester Bestandteil des Königtums etabliert.¹⁵⁸ Seit den späten 770er Jahren gab es immer wieder Aktionen kollektiven Fastens, zum Teil mit Almosen kombiniert. So schrieb Karl in einem berühmten Brief an seine damalige Frau Fastrada, dass er zum Dank für Pippins Sieg über die Awaren in Italien das eigene Heer zu Fasten und Gebeten veranlasst hätte.¹⁵⁹ Das zweite Kapitular von Herstatt bezog bereits prinzipiell die gesamte fränkische Gesellschaft in die Rituale ein, wenn z. B. jeder Bischof für den Herrn, das Heer sowie für Hilfe in der jeweils konkreten Bedrängnis beten sollte, wenn darüber hinaus auch Bischöfe, Mönche und Nonnen fasteten, wenn jeder Gläubige Almosen geben sollte, und zwar von den Bischöfen über den Adel bis zu deren *casati*. Dabei stellte der König die Bezugs- und Integrationsfigur dar, die das christliche Volk einte.¹⁶⁰ Im Jahr 805 wies Karl den Bischof Gerbald von Lüttich an, ein dreitägiges Fasten zu organisieren. Denn er deutete die aktuellen Schwierigkeiten und unerklärlichen Vorfälle als Zeichen für den heraufziehenden Zorn Gottes. Um diesen abzuwenden, sollte jeder Einzelne Buße leisten.¹⁶¹ Dass der König beten sollte, nachdem er 780 wieder einmal in Sachsen hatte eingreifen müssen und ins Frankenreich zurückgekehrt war, hatten wohl nicht zuletzt Beratungen mit den Getreuen ergeben. Die Maßnahme erschien wahrscheinlich umso notwendiger, um Gottes Gnade zu erwirken, als ein Zug nach Italien bevorstand, auf dem der jüngste Sohn Pippin in Rom während des Osterfestes 781 getauft und die älteren Söhne zu Königen gesalbt wurden.¹⁶² Auch vor dem Zug gegen die Awaren wurde drei Tage lang gebetet und Messen gefeiert, um die „Hilfe Jesu“ für den Sieg zu erlangen.¹⁶³

erscheint aus der Perspektive des pastoralen Führungskonzeptes nicht nachvollziehbar. Dies wird im Folgenden auch am Beispiel der Bußen Ludwigs sichtbar.

158 Patzold 2006b, 60f. (bzw. oben Anm. 143), der Liturgie und sakramentale Praktiken im Vorfeld als neu bewertet.

159 MGH Epp 4, Nr. 20; Jong 2009a, 154.

160 MGH Cap 1, Nr. 21, 51–52; neue Edition von Hubert Mordek, „Karls des Großen zweites Kapitular von Herstatt und die Hungersnot der Jahre 778/779“, Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 61 (2005), 1–52, 44–52, 50; McKitterick 2008, 239; Jong 2009a, 155.

161 *Karoli ad Ghaerbaldum episcopum epistola*, in: MGH Cap 1, Nr. 124, 244–246, 245f., bes. 246: *Quamobrem bonum nobis omnino videtur, ut unusquisque nostrum cor suum humiliare in veritate studeat et, in quocumque loco sive actu sive cogitatu se Deum offendisse deprehenderit, poenitendo tergat, flendo doleat et semetipsum in quantum ipse potest ab his malis in futurum cavendo custodiat*; McKitterick 2008, 239f.; Jong 2009a, 156, die auf MGH Cap 1, Nr. 46, 132, mit einem ähnlichen Tenor hinweist.

162 *Annales regni Francorum* a. 780, 55: *Tunc sumpto consilio, ut iter perageret orationis causa partibus Romae, una cum uxore sua domna Hildegarde regina*; a. 781, 56

163 *Annales regni Francorum* a. 791, 86: *Ad Anisam vero fluvium properantes ibi constituerunt laetianias faciendi per triduo missarumque sollemnia celebrandi; Dei solatium postulaverunt pro salute exercitus et adiutorio domini nostri Iesu Christi et pro victoria et vindicta super Avaros.*

Ludwigs Buße auf der Versammlung in Attigny (822)

Ludwig steigerte die königliche Bußpraxis des Vaters. Auf einer Reichsversammlung in der Pfalz Attigny im August 822 legte er „ein öffentliches Bekenntnis ab und tat Buße“.¹⁶⁴ Dieser berühmte Akt war der Abschluss eines mehrmonatigen und aufwändigen Prozesses, der die Versöhnung des Kaisers mit all jenen herbeiführen sollte, die er nach der Übernahme der Alleinherrschaft entmachtete und aus den politischen Führungsgruppen entfernt hatte. Ludwigs Vorgehen war spektakulär, aber im Bewusstsein der Zeitgenossen und Beteiligten – anders als jenem der Moderne – weniger beispiellos denn beispielgebend.¹⁶⁵ In seiner Buße zeigt sich überdeutlich, wie der Kaiser und mit ihm die führenden Bischöfe und Großen diese Variation christlicher Herrschaftsethik umsetzten. Sie funktionierte innerhalb des Mahndiskurses zwischen den Führungsrollen, in dem der gegenwärtige Zustand der politischen Gemeinschaft als krisenhaft begriffen und dies gemäß dem Denken der Zeit auf eine individuelle Schuld der Verantwortlichen zurückgeführt wurde. Der Gefährdung der Gemeinschaft mussten Buße sowie gute Werke wie Fasten oder Almosen entgegengesetzt werden. Die eigentliche Führungsrolle innerhalb dieses Vorganges nahm, obwohl oder gerade weil er dafür als ursächlich verantwortlich galt, der Kaiser ein, und zwar in doppelter Hinsicht – als Sünder wie als Mahner. Mit seinem Bekenntnis und der damit verbundenen Korrektur seines eigenen Verhaltens mahnte er die anderen Träger von Verantwortung, in erster Linie die Bischöfe, zur Korrektur ihrer eigenen Amtsführung.

Die zeitgenössischen Quellen zu den Vorgängen machen eine solche Perspektive auf die Zusammenhänge mehr als deutlich. Der Kontext ist bekannt sowie vieldiskutiert und sei daher nur kurz in Erinnerung gerufen.¹⁶⁶ Bernhard von Italien wandte sich gegen Ludwig, weil die so genannte *Ordinatio Imperii* von 817 seine Herrschaftsposition in Italien nicht ausdrücklich bestätigt, sondern lediglich die kaiserliche Mithoheit Lothars erwähnt hatte. Der Aufstand scheiterte, Bernhard wurde inhaftiert und Ostern 818 verurteilt. Das in Blendung ‚gemilderte‘ Todesurteil gegen die weltlichen Verschwörer überlebten er und seine Verbündeten nicht; die Geistlichen wurden lediglich abgesetzt. Darüber hinaus ließ Ludwig seine Halbbrüder Drogo, Hugo und Theoderich gegen ihren Willen ins Kloster stecken, ohne dass der Zusammenhang zu Bernhards Aufstand erklärbar wäre.¹⁶⁷ Auch Ludwigs langjähriger Berater Bischof Theodulf von Orléans geriet – aus welchen Gründen auch immer – in den Sog

164 *Annales regni Francorum* a. 822, 158: *Domnus imperator ... publicam confessionem fecit et paenitentiam egit.*

165 Theodosius als Vorbild spielte für Ludwig kaum eine Rolle, obwohl dies der Astronomus, *Vita Hludowici*, c. 35, 406, später behauptete, so die Einschätzung von Jong 2009a, 124. Ältere Auffassungen: Anton 1968, 442ff.; R. Schieffer 1972, 354–356; Werner 1990, 57ff.

166 R. Schieffer 1972, 354f.; Boshof 1996, 148ff.; W. Hartmann 1989, 165–167; Suchan 2000, 10–12; Patzold 2008, 147f.; Mayke de Jong, „Power and humility in Carolingian Society: the public penance of Louis the Pious“, *Early Medieval Europe* 1 (1992), 29–52; dies. 1997, 888f.; dies. 2009a, 122–129.

167 Boshof 1996, 141–144.

des Aufstandes, wurde abgesetzt und ins Exil geschickt, wo er wenige Jahre später starb.¹⁶⁸ Mit diesen Maßnahmen verstieß der Kaiser gegen den ausdrücklichen Willen Karls, was die Regelung der Machtverhältnisse betraf, und – was in der politischen Wirkung wohl noch gravierender war – gegen den Verhaltenskodex, den Vater und Sohn als Verantwortliche sich selbst und ihren zur Führung bestimmten Familienmitgliedern als Mahnungen gewiesen hatten.

Ob und wann diese Verstöße von den Beteiligten und den anderen Zeitgenossen wahrgenommen wurden, lässt sich nicht mehr mit Bestimmtheit sagen. Sicher erscheint lediglich der Umstand, dass sie es taten. Als Faktoren, die auf Ludwigs Verhalten Einfluss nahmen, wurden von der Forschung Veränderungen im Kreis der Berater und damit in der Führungsriege um Ludwig angeführt. Benedikt von Aniane starb im Februar 821, zuvor waren bereits Graf Bego von Paris (816) und Erzbischof Hildebald von Köln (819) verschieden. Abt Helisachar hatte sich aus der Leitung der Hofkapelle im selben Jahr 819 zurückgezogen, an seine Stelle trat Abt Hilduin von Saint-Denis. Dieser nahm jetzt mehr Einfluss auf die politischen Geschehnisse, wie aus dem Umstand geschlossen wird, dass ihm auch die Leitung weiterer Abteien übertragen wurde (Saint-Médard bei Soissons, Saint-Germain-des-Prés, Saint-Ouen in Rouen und Salonne).¹⁶⁹ Nachhaltig änderten sich die Konstellationen am Hof auch dadurch, dass Ludwig Anfang 819 Judith heiratete und sich damit wichtige adlige Netzwerke im Südosten erschloss.¹⁷⁰

Bereits auf einer gesamtfränkischen Versammlung im Herbst 821 in Thionville wurde der erste wesentliche Schritt zur Aussöhnung mit den zuvor ins Abseits Gedrängten oder gar Bestraften getan. Dort ging Ludwig auf die verurteilten, aber am Leben gelassenen Verbündeten Bernhards von Italien zu, indem er ihnen die Strafen erließ und ihren Besitz restituierte. Dies berichten die Reichsannalen und fahren folgendermaßen fort: „Auch den Adalhard rief er aus Aquitanien, wo er in der Verbannung lebte, zurück und setzte ihn wieder in seine alte Stelle als Abt und Vorsteher des Klosters Corbie ein; zugleich verzieh er auch dessen Bruder Bernhard und beließ ihn in jenem Kloster.“ Der Kaiser habe alles dies „zum Nutzen des Reiches“ verfügt und dabei seine außerordentliche Frömmigkeit und Milde gezeigt.¹⁷¹

Im nächsten Sommer fand in Attigny eine weitere Versammlung statt, auf der sich Ludwig zunächst mit den Bischöfen und Großen beriet, offensichtlich über den Um-

168 Boshof 1996, 144–146.

169 W. Hartmann 1989, 165.

170 Armin Koch, *Kaiserin Judith. Eine politische Biographie* (Historische Studien 486), Husum 2005, 26 ff.; Fried 2007, 116–128.

171 *Annales regni Francorum* a. 821, 157: *Eminuit in hoc placito piissimi imperatoris misericordia singularis, quam ostendit super eos, qui cum Bernhardo nepote suo in Italia contra caput ac regnum suum coniuraverunt: quibus ibi ad praesentiam venire iussis non solum vitam et membra concessit, verum etiam possessiones iudicio legis in fiscum redactas magna liberalitate restituit. Adalhardum quoque de Aquitania, ubi exulabat, evocatum Corbeiae monasterio, ut prius fuerat, abbatem ac rectorem esse iussit; cum quo et Bernharium fratrem eius reconciliatum eidem monasterio reddidit.*

gang des Kaisers mit seinen Halbbrüdern, die er in Klosterhaft hatte stecken lassen, über das Verfahren gegen Bernhard von Italien sowie über die Verbannung Adalhards und Walas. Als Ergebnis dieser Unterredungen wurde noch in Attigny öffentlich die Versöhnung zwischen den Karolingerbrüdern vollzogen. Darüber hinaus folgten das bereits zitierte Bekenntnis Ludwigs und seine Buße vor der gesamten Versammlung. Ausdrücklich vermerken die Reichsannalen, dass diese Bußleistungen grundsätzlich allen Verfehlungen des Reichsoberhauptes galten, also nicht nur Ludwigs eigenen, sondern auch jenen Karls.¹⁷²

In Thionville wie in Attigny entsprach das Handeln von König, Bischöfen und Großen also strukturell den eingespielten Diskursen. Sie kamen als Führungsgruppen zusammen, berieten und entschieden. Die Versöhnung zwischen Ludwig und den Anhängern Bernhards sowie mit Adalhard und Wala erfolgte ebenfalls in diesem Kontext, also vermutlich nach entsprechenden Mahnungen zwischen den einstigen Konfliktparteien. Doch dabei beließ man es nicht. Die Beschlüsse der Versammlung von Attigny, die vor allem von den Bischöfen getragen wurden, fixierte man schriftlich, legte sie dem Kaiser vor, der sie wiederum als Kapitular autorisierte.¹⁷³ Außerdem ermahnte wahrscheinlich bereits bei dieser Gelegenheit Adalhard den Kaiser, sich vor Sünden zu hüten und ausschließlich Gott zu dienen, weil seine, Ludwigs, Sünden das Volk ins Unglück stürzten. Auch andere Große teilten offensichtlich diese Auffassung und schlossen sich der Mahnung des Abtes an.¹⁷⁴ Wahrscheinlich wurde auf der Synode also selbstverständlich die Praxis wechselseitiger Mahnungen fortgesetzt, die den traditionellen Vorstellungen und Praktiken von verantwortlicher Führung, besonders von Seiten der Könige, entsprachen.

Die Buße Ludwigs war nicht der einzige Gegenstand, der die versammelten Großen und Bischöfe in Attigny beschäftigte. Beraten wurde über Probleme, die den Kirchen

172 *Annales regni Francorum* a. 822, 158: *Domnus imperator consilio cum episcopis et optimatibus suis habito fratribus suis, quos invitos tondere iussit, reconciliatus est et tam de hoc facto quam et de his, quae erga Bernhardum filium fratris sui Pippini necnon et his, quae circa Adalhardum abbatem et fratrem eius Walahum gesta sunt, publicam confessionem fecit et paenitentiam egit. Quod tamen in eo conventu, quem eodem anno mense Augusto Attiniaci habuit, in praesentia totius populi sui peregit; in quo, quicquid similium rerum vel a se vel a patre suo factum invenire potuit, summa devotione emendare curavit.*

173 Dieses Kapitular ist lediglich als Nachtrag einer Handschrift aus Einsiedeln unter der Überschrift *Item alia capitula Hludowici imperatoris* und einer Wolfenbütteler Handschrift erhalten; Edition in: MGH Conc 2,2, 471 f. sowie in MGH Cap 1, 357 f. Ludwig nimmt in einem anderen Kapitular aus dem Jahr 825 nochmals Bezug darauf; W. Hartmann 1989, 167.

174 Agobard, *De dispensatione ecclesiasticarum*, in: ders., *Opera omnia*, c. 3, 122; Auszug auch in: MGH Conc 2,2, 369: *addidit ipse et ceteri primores, dicentes omni concilio, quicquid utile potuerit reperire sagacitas vestra ad cavenda peccata, ad vitanda pericula, ad erigendam religionem, ad inlustrandam doctrinam, ad corroborandam fidem, ad excolendum stadium sanctitatis, confidenter edicite, et ad explenda parituum Deo dominum imperatorem minime dubitetis. Quis, quoniam, ut scripture sacre docent, peccata contrahunt infelicitates, perturbations, clades et sterilitates in populos, tota sollicitudine curat, ut bona quidem statuendo, mala vero destruendo optineat una vobiscum apud Dominum, ut, remotis adversis casibus, regnum sibi commissum prospere Deo favente valeat gubernare.* Jong 2009a, 125.

durch die Entfremdung ihrer Güter erwachsen, sowie über einen konkreten Scheidungsfall.¹⁷⁵ Dass der Kaiser dort ein Schuldbekenntnis öffentlich ablegte und eine Buße leistete, war sicherlich nicht gegen ihn entschieden worden, sondern beruhte mindestens auf einem dort gefundenen Konsens und war vielleicht sogar der Initiative Ludwigs selbst zu verdanken.¹⁷⁶ Mit Sicherheit entsprachen die beiden letztgenannten Möglichkeiten dem Rollenverständnis des Kaisers, wie es schon zuvor in unterschiedlichen Zusammenhängen beobachtet werden konnte und wenige Jahre später in der *Admonitio ad omnes regni ordines* konzeptionell gefasst werden sollte. Denn mit der Buße setzte er konsequent seinen – zu diesem Zeitpunkt mutmaßlich bereits virulent vorhandenen – pastoralen Anspruch in „Leben und Werk“ um, für alle Verantwortung zu tragen und auch die entsprechenden Folgen auf sich zu nehmen. Dies galt um so mehr, als es, wie gesagt, ohnehin evident war, dass Ludwig mit seinem Verhalten gegenüber seinen Verwandten gegen die *Divisio regnorum* Karls, seinen bei der Kaiserkrönung 813 geschworenen Eid und die herrschaftsethischen Forderungen der eigenen *Divisio* von 817 verstoßen hatte. Insofern diente eine Versöhnung, praktisch betrachtet, einem politischen Neuanfang in den Beziehungen zur Verwandtschaft und zu deren Gefolgsleuten. Darüber hinaus waren die einzelnen Akte Ludwigs, theologisch betrachtet, geeignet, Gott in seinem Zorn über dieses Fehlverhalten zu besänftigen und damit das Wohl des Volkes zu sichern.¹⁷⁷

Doch nicht nur Ludwig, sondern auch die Bischöfe und Großen nahmen einen Teil der Verantwortung auf sich. Dies bekannten ausdrücklich die Geistlichen in den *capitula*, die sie als gemeinsamen Beschluss dem Kaiser vorlegten. Auch das entsprach dem pastoralen Führungsmodell. Insofern zeugen die *capitula*, wie im Einzelnen vorgeführt werden soll, von der Dominanz des Königs, seiner Rolle als Mahner und insofern auch von der Wechselseitigkeit der Mahnungen. So würdigten die Bischöfe zu Beginn Ludwigs Entschluss, sich zu seinen Fehlern zu bekennen, ausdrücklich als moralisches Exempel. Sein lobenswertes Verhalten sowie die Mahnungen, die er darüber hinaus an die Bischöfe richtete, hätten diese ihrerseits zu dem „Bekenntnis“

175 Siehe den Bericht Agobards von Lyon in der Schrift (*De dispensatione ecclesiasticarum*), der nach dem November 823 verfasst wurde; über das Scheidungsbegehren berichtet Hincmar in *De divortio Lotharii* (MGH Conc 2,2, 369); W. Hartmann 1989, 166f.

176 Dies vermutet Jong 2009a, 123, während bisher vor allem von Adalhard's Einfluss ausgegangen wurde; W. Hartmann 1989; Kasten 1985, 142–144. – Anders deutet Radbert in der *Vita Adalhardi*, c. 37, 1529, und c. 51, 1533, vermutlich nach dessen Tod 826 entstanden, den Auftritt Ludwigs, den er als *persuasor virtutum* einschätzte. Ihn hatte die Buße nicht überzeugt, denn er hielt den König nicht nur für arrogant, sondern für die Geißel, die Gott geschickt habe; Jong 2009a, 126–128; Kapitel 6.2. Vielleicht waren diese unterschiedlichen Perspektiven ja die Kehrseiten derselben Medaille: Ludwigs Ansprüche erschienen den Beobachtern so hoch, dass sie entweder als exemplarisch bewundert oder gefährlich verdammt werden konnten.

177 Jong 2009a, 123f., mit Verweis auf Thegan, *Vita Hludowici*, c. 6, 592.

bewegt.¹⁷⁸ Denn sie hätten ihre bischöflichen Pflichten *in vita quamque doctrina et ministerio* vernachlässigt, und sie verpflichteten sich nun zur Besserung.¹⁷⁹

Die folgenden vier *capitula* enthalten die Konsequenzen, die sie aus ihrem Fehlverhalten ziehen wollten, denn dort zählten sie die Bereiche auf, wo etwas verändert werden sollte. Strukturell wollten sie dabei die Voraussetzungen schaffen, damit der Glauben besser und nachhaltiger im Leben der Menschen, ihres eigenen wie der ihnen Anvertrauten, verankert würde. Inhaltlich setzen die Bischöfe bei den aufgezeigten Maßnahmen bei Führungspersonen an, vor allem bei Priestern, die dies in der Predigt zu vermitteln hatten, sowie bei den Großen, die leiten und ein Vorbild sein sollten – all dies waren gängige Eckpfeiler des pastoralen Leitungsmodells. Konkret erschien es ihnen notwendig, die Predigt als Grundlage des Glaubens intensiver als bisher zu verbreiten und zugleich inhaltlich zu verbessern (c. 2). Zu diesem Zweck sollten Schulen eingerichtet werden, um entsprechend ausgebildete Priester in der notwendigen Anzahl hervorzubringen; überhaupt sollte die Ausbildung der Geistlichen verbessert werden (c. 3). Gegen diejenigen, die sich als Führungspersonen der Glaubensunterweisung durch die Predigt zu entziehen versuchten, sollte kompromisslos vorgegangen werden (c. 5). Schließlich wurde der Zugang zu Führungspositionen aufgegriffen und das als Simonie verworfen, was zur alltäglichen Praxis gehörte, nämlich diese als Gabe erhalten zu haben, wenn sie aus einer Verwandtschafts- oder Freundschaftsbeziehung hervorgegangen war, oder eine solche als Gefolgsmann einzunehmen (c. 6). Dahinter steht offensichtlich der Gedanke, dass auf diese Weise für die bischöfliche Führungsposition Ungeeignete dorthin gelangten. Die gregorianische Provenienz dieser Vorstellungen von Führung zu erläutern erübrigt sich wohl.

Die Karolinger als christliche Könige praktizierten also Formen von Frömmigkeit, die persönlich und politisch zugleich waren. Ihrer pastoralen Leitungsfunktion gemäß leisteten sie auf diese Weise einen wesentlichen Beitrag zum Wohl des Volkes im weitesten Sinn. Es handelte sich um Rituale, die dem Herkommen oder den Anforderungen der kirchlichen Liturgie geschuldet waren. Als solche stellten sie Formen von Buße dar, dienten also dazu, ähnlich wie andere Gute Werke auch, den tatsächlichen oder vermeintlichen Zorn Gottes zu besänftigen oder gar nicht erst entstehen zu lassen. Gott gewogen zu machen und auf diese Weise zum Heil aller beizutragen, stand denn wohl für die Zeitgenossen im Vordergrund ihrer Wahrnehmungen und Wertungen und damit ihres Handlungswissens. Mittelbar zu greifen erscheint in diesem konkreten historischen Kontext, dass Macht entfaltet wurde, die ein ausgeprägt religiöses Fundament besaß und dabei die Ansätze erkennbar werden, wie sie im Frankenreich politisch wirksam wurden: in der konkreten Ausgestaltung der Hirtenmetapher durch den König und die Bischöfe.

178 MGH Cap 1, Nr. 174, 357f., c. 1, 357: *Dei igitur omnipotentis inspiratione vestroque piissimo studio admoniti, vestroque etiam saluberrimo exemplo provocati, confitemur ...*

179 Ebd.

Mit der Buße von Attigny als Abschluss und Höhepunkt eines langwierigen und schwierigen Diskurses über die Bewältigung von Krisen präsentierte Ludwig die Verantwortung des Königs und Kaisers als Kernbestandteil von politischer Macht, die das Wohlergehen aller gewährleisten sollte. Mit der nur wenige Jahre später folgenden *Admonitio ad omnes regni ordines* formulierte er diese Rolleninterpretation sprachlich so prägnant und konzeptionell so zugespitzt, dass gegenüber seinem Rang und seiner Bedeutung nach oben kaum Platz für höhere Positionen auf Erden blieb. Doch noch vor dem Ende dieses Jahrzehnts vollzogen die beteiligten Verantwortlichen unter der Führung der Bischöfe eine neuerliche, nicht minder radikale Wende.

6.2 Die Pastoraltheologie des Bischofsamtes auf dem Konzil von Paris 829

Als sich in Paris im Frühjahr 829 ein wichtiger Teil der Bischöfe des Reiches versammelt hatte¹⁸⁰, hielten die Synodalen in der Vorrede des umfangreichen Protokolls fest: Die Kaiser Lothar und Ludwig hätten erkannt, dass es nicht ihre Aufgabe sei, über die „Gesamtheit der ihnen anvertrauten Kirchen“ zu beraten. Auf den Rat ihrer geistlichen und weltlichen Großen hätten sie diese den Bischöfen übertragen, die als Nachfolger der Apostel über die Binde- und Lösegewalt verfügten.¹⁸¹ Dies war ein radikaler Eingriff in das pastorale Führungsmodell, wie es Ludwig der Fromme selbst seit seinem Regierungsantritt sukzessive umgestaltet hatte. Die höchste Verantwortung für das Wohlergehen aller und damit des Reiches insgesamt gebührte nunmehr den Bischöfen, weil sie als Nachfolger der Apostel über die Heilsmittlerschaft verfügten. Diese Einsicht wurde nun sogar vom Kaiser selbst nebst dessen Sohn und Mitregenten vertreten.

Es drängt sich unmittelbar die Frage auf, wie es dazu gekommen war, und dabei insbesondere nach Ereignissen oder Anlässen zu suchen, mit denen sich die Beteiligten konfrontiert gesehen hatten. Dieser Ansatz wäre nicht falsch, griffe aber möglicherweise zu kurz. Daher sei zur historischen Einordnung nur knapp auf Folgendes

180 Anton 1968, 204–210; ders. 1999, 57–61; W. Hartmann 1989, 179–187; Kloft 1994, 225–246; Boshof 1996, 175–177; Suchan 2000, 16–18; Patzold 2008, 149–168; Jong 2009a, 176–184; Moore 2011, 314–337.

181 MGH Conc. 2, Nr. 50D, 606–667, 607 f.: *Verum totius ecclesiae sibi commissae generalitati consulere gestientes tantaeque necessitatis negotium iuste discretionis trutinam praeponderantes idque sui officii non esse humiliter diiudicantes, consultu sacerdotum et optimatum ceterorumque fidelium suorum idem negotium super placando furore Domini his digne censuerunt esse committendum, per quos homines de infidelitatis tenebris liberantur et in lucem fidei transferuntur et de filiis irae filii adoptionis efficiuntur, per quos etiam homines de his, quae post baptismum committunt, poenitentiae satisfactione peracta Deo reconciliari merentur, ad quorum imperium secundum sanctae legis decretum qui leprae immunditia sordebant emaculabantur, ceteraque eorum iudicio in legalibus institutis decernenda prorogabantur, quibus et in evangelio a Domino tanta confertur potestas, ut quae statuerint in terra statuta sint et in caelo et quae solverint in terra soluta sint et in caelis et quorum remisierint peccata remittantur eis.* Patzold 2008, 154.

hingewiesen: In der zweiten Hälfte der 820er Jahre, beginnend unmittelbar nach der Abfassung der *Admonitio* Ludwigs, war das Reich mehrfach und in unterschiedlicher Weise unter Druck geraten. Seit 826 fielen verstärkt die Araber in die spanische Mark sowie die Bulgaren in Pannonien ein, zugleich war der von Ludwig zur Taufe geführte Dänenkönig Harald aus seinem Reich vertrieben worden; die jeweils eingeleiteten Abwehrmaßnahmen scheiterten. Wahrscheinlich beunruhigte und verunsicherte dies die Menschen, so dass die Angst vor weiteren Krisen und Naturkatastrophen stieg, ebenso wie ein kritisches Bewusstsein für die Amts- und Lebensführung der Priester.¹⁸² Darüber hinaus ist anzunehmen, dass im Verhältnis von Ereignis und Wahrnehmung – sofern sich das überhaupt sauber trennen ließ – in manchen Fällen Rückkopplungsprozesse zum Tragen kamen. Denn auf der Suche nach der Verantwortung für eine misslungene Abwehr an den Grenzen stieß man womöglich, besonders als unmittelbar Betroffener, auch auf den eigenen Priester, der alles andere als bibelfest oder ein fürsorglicher Beschützer seiner Gemeinde war.¹⁸³ Hingegen dürfte die Geburt eines weiteren Sohnes Ludwigs des Frommen aus der Ehe mit Judith, des späteren westfränkischen Königs Karls des Kahlen, die politische Lage nicht unmittelbar destabilisiert haben.¹⁸⁴

Die Aachener Versammlung im Dezember 828 und ihre Beschlüsse

Mitte Dezember 828 traten also in Aachen die Führungsgruppen am Hof zusammen. Sie beschlossen, für das Frühjahr vier Synoden in Toulouse, Lyon, Paris und Mainz einzuberufen, wo die Situation beraten werden sollte. Diese tatsächlich umgesetzten Versammlungen werden mit Bezug auf das Pariser Treffen bezeichnet und in der Forschung diskutiert, weil allein deren *capitula* überliefert wurden.¹⁸⁵

Der Vergleich mit dem Beschluss unter Karl dem Großen eine halbe Generation zuvor, vier Reformsynoden zu versammeln, um eine sich abzeichnende Krise in den Griff zu bekommen, ist nahe liegend und zutreffend.¹⁸⁶ Daher soll mit den folgenden Überlegungen denn auch weniger die Kausalität zwischen den skizzierten Ereignissen und diesen Synodalberatungen auf ihre Tragfähigkeit überprüft werden; zweifelsohne stellten die Zeitgenossen diesen Zusammenhang selbst her: Wenn der von Ludwig aus

182 Ganshof 1972, 40–43; Boshof 1996, 174–177; Suchan 2000, 13 f., jeweils mit Hinweisen auf die einschlägigen Quellen.

183 In diesem Sinn wurden vor allem auch die Grafen Matfrid von Orléans und Hugo von Tours verantwortlich gemacht, denen es als Anführer der Truppen in der Spanischen Mark nicht gelungen war, den Aufstand niederzuschlagen, und so wurde in ihrem Versagen ein Indiz für den Zorn Gottes und damit für eine sich anbahnende Krise gesehen; Jong 2009a, 148–153.

184 Nelson 1992, 73; aufgegriffen von Jong 2009a, 30. In der älteren Forschung galt die Geburt Karls als Faktor, der das politische Gleichgewicht gravierend veränderte; Kapitel 6.3 bei Anm. 352 im Zusammenhang mit der so genannten loyalen Palastrevolution.

185 W. Hartmann 1989, 179–181.

186 Patzold 2008, 150 f.

der Taufe gehobene Heidenkönig vertrieben wurde, wollte Gott damit auf die Christen allgemein und deren Sünden zeigen, vielleicht sogar auf den Kaiser selbst, der dafür mehr als alle anderen Verantwortung trug. Es geht hier darüber hinaus darum, diesen Deutungszusammenhang in den synodalen Mahndiskursen festzumachen und die politischen Veränderungen, die die Beteiligten mit den Pariser Beratungen vorgenommen hatten, als Konsequenz einer solchen Deutung nachzuvollziehen. Wurden also, anders gesagt, die Mahnungen verändert und damit die Führungsrollen, die sie trugen und benutzten? In einem weiteren Schritt sollen der Umgang und die Produktion der dabei hergestellten Texte untersucht und mit der bisherigen Praxis verglichen werden. Insbesondere geht es auch um die Frage, inwieweit die Pariser Synodalen mit ihren *capitula*, die sie zu unterschiedlichen Fassungen verarbeiteten, inhaltlich und konzeptionell Neuland bestellten.

Zunächst gilt es die Aachener Versammlung in den Blick zu nehmen, weil sie für den sich abzeichnenden Wandel der Mahndiskurse im Königtum Ludwigs des Frommen ein wichtiges Kommunikationsforum bildete.¹⁸⁷ Aus diesen Beratungen im Winter 828/29 gingen drei Texte hervor: zwei Briefe des Hofes über die Einberufung dieser Synoden¹⁸⁸ sowie eine so genannte *Constitutio de synodis 829 in regno Francorum habendis*¹⁸⁹. Die unterschiedlichen Versionen der Briefe entsprachen wahrscheinlich unterschiedlichen Adressaten und damit auch unterschiedlichen Zwecken. Der kürzere diente im engeren, eigentlichen Sinn der Einberufung der Synoden, der längere legte die Themen der Synoden sowie zusätzliche Maßnahmen fest, die zur Vorbereitung der Synoden geplant wurden. Dazu gehörte vor allem die Entsendung von Königsboten, die überall die schlimmsten Missstände recherchieren und melden sollten.¹⁹⁰ Das dreitägige Fasten aller Bewohner des Reiches sollte zeitlich und damit spirituell die Synode begleiten. Präventiv wurde gegen äußere Feinde das Heer auf-

187 Zu den Beratungen in Aachen zuletzt: Patzold 2008, 150 f., Jong 2009a, 157–176, jeweils mit weiteren Hinweisen.

188 MGH Cap 2, Nr. 185 A und B; Patzold 2008, Anhang I, 545–549. Demnach wurde von den zwei Briefen der längere bis vor kurzem für unecht gehalten, weil die dort von den Königen verfügten Maßnahmen, insbesondere das dreitägige Fasten, nicht für authentisch erachtet wurden, zudem tauchen Formulierungen fast wortwörtlich in den Pariser Akten auf; tatsächlich entsprach Büßen aber dem zeitgenössischen politischen Diskurs, wie Jong 1997 festgestellt hat. Und die den Fälschungsverdacht schürenden Parallelen des längeren Briefes zu den Pariser Akten ergaben sich wohl daraus, dass sich die Bischöfe bei ihrer Arbeit auf diese Stellungnahme Ludwigs beriefen und auf dieser konzeptionellen Basis arbeiteten.

189 MGH Cap 2, Nr. 184; alle drei sind nochmals gedruckt in: MGH Conc. 2, Nr. 50 A, 596 f., Nr. 50 B und 50C, 597–601 und 601–605.

190 MGH Conc 2, Nr. 50B, 600: *Item consideravimus, ut missos nostros per universum regnum nostrum mitteremus, qui de omnibus causis, quae ad correctionem pertinere viderentur, quanto potuissent studio, decertarent et quicquid possibile invenirent per semetipsos nostra auctoritate corrigerent et, si aliqua difficultas in qualibet re eis obsisteret, ad nostram notitiam deferre curarent.* Alle werden ausdrücklich als *adiutores* der *missi* angesprochen und insofern verpflichtet, diese zu unterstützen, und zwar mit dem Hinweis auf übergeordnete Werte: *propter communem salutem et regni honorem ac populi utilitatem*; 599 f.

geboten.¹⁹¹ Der längere Brief enthielt demgegenüber die konzeptionellen Vorgaben für die Bischöfe, die an den Synoden teilnahmen. Aufgrund dieser Vorgaben sollten sie ihre *capitula* ausarbeiten. Bei der *Constitutio* handelte es sich wahrscheinlich lediglich um eine Umarbeitung des längeren Briefes, der in den Kontext der im August 829 tagenden Wormser Versammlung gehörte, weil sie fast ausschließlich mit den weiteren Quellen zu diesem Treffen überliefert wurde.¹⁹² Mit dem Aachener Treffen wollten die führenden Köpfe des Reiches demnach ausdrücklich einen ebenso intensiven wie breit angelegten Diskurs über die gegenwärtige Situation in Gang setzen, die man als Krise erlebte. Wahrscheinlich übte dort vor allem Wala, der Bruder Adalharths und seit 826 dessen Nachfolger als Abt von Corbie, einen nachhaltigen Einfluss aus. Er kritisierte massiv die Vermischung von geistlichen und weltlichen Kompetenzen auf Seiten der Bischöfe wie des Kaisers.¹⁹³

Damit holte Wala einen Punkt auf die politische Tagesordnung in Aachen, der auch in Paris ganz oben stehen und die nächsten Jahre nachhaltig bestimmen sollte, die Rollenverteilung zwischen königlicher und bischöflicher Führung. Form und Intention der Versammlung entsprachen vermutlich vollständig den üblichen politischen Gepflogenheiten. Auch thematisch nahmen die Initiatoren lediglich auf, was die Menschen, vor allem aber die Leitungsträger, seit den späten Regierungsjahren Karls immer wieder bewegt hatte, die nicht nachhaltig abebbenden oder immer wieder aufflammenden Krisenherde. Sie gingen damit um, wie es die herkömmliche Wahrnehmung, nämlich im Verhalten der Menschen nach Fehlern und Schuld zu suchen, forderte, wenn sie sie als Indikatoren für den Zorn Gottes deuteten, die irdische Missgeschicke und Krisen verursachten. Jene zwei Briefe greifen genau diesen Zusammenhang zwischen schuldhaftem Tun der Menschen einerseits und der stante pede folgenden Strafe Gottes andererseits auf.¹⁹⁴ Sie werden ausdrücklich als „Geißeln“, also als pädagogische Instrumente gedeutet, mit denen Gott die Menschen zur Umkehr bewegen wolle.¹⁹⁵ Die konkreten Ursachen sollte ein *placitum generale* erforschen. Gemeinsam wollten dieses der Kaiser und seine Getreuen auf der „gegenwärtigen Versammlung“ (*placitum*) vorbereiten und dabei die notwendige Hilfe Gottes (*adiutorium*) erlangen.¹⁹⁶

Die Konzeption dieses *placitum generale*, wie es in Aachen vorbereitet wurde, stellt der Brief vor. Die Teilnehmer der Versammlung erhalten dabei keinen neuen, sondern

191 MGH Conc 2, Nr. 50B, 600.

192 Patzold 2008, Anhang I, 545–549.

193 Hauptquelle ist das *Epitaphium Arsenii*, eine nach 844, vielleicht auch erst nach 856 entstandene und in der Form eines Dialoges gestaltete Vita Walas, die sein enger Freund und späterer Nachfolger Paschasius Radbertus verfasste; zu Verfasser und Werk: Weinrich 1963; Jong 2009a, 102–111; zu Walas Auftreten in Aachen: Paschasius Radbertus, *Epitaphium Arsenii*, II, 60–65; Anton 1968, 202–204; Kloft 1994, 220–225; Patzold 2008, 151f.; Jong 2009a, 164–170.

194 MGH Conc 2, Nr. 50B, 599f. [petit]; Patzold 2008, 152.

195 MGH Conc 2, Nr. 50B, S. 600 [petit].

196 Ebd.

einen traditionellen Auftrag, nämlich im Sinn pastoraler Führung zu „korrigieren“ und zu „bessern“, und zwar alle Menschen, und damit dem Willen Gottes zu entsprechen. Was dabei im Einzelnen beschlossen werde, solle durch den Kaiser und dessen Getreue weitergegeben werden, so wie es das jeweilige *ministerium* erfordere.¹⁹⁷ Wie es Ludwigs bisheriger Auffassung entsprach, nahm er auch in diesem Brief den größten Teil der Verantwortung auf sich. Er begründete dies einmal mehr, indem er auf die alle überragende Stellung verwies, die er von Gott erhalten habe.¹⁹⁸

Unmittelbar im Anschluss an diese Passage wird im Brief der Befehl zur Einberufung der vier Synoden inhaltlich platziert und ausdrücklich als Entscheidung beschrieben, welche der Kaiser gemeinsam mit den Priestern und „übrigen Getreuen“ getroffen habe. In dramaturgisch geschickter Weise wird die vorgegebene Zielsetzung wiederholt, ja beschworen, die Bischöfe sollten dort beraten, wie „der gegen uns und unsere Untergebenen gerichtete Zorn Gottes besänftigt“ werden könnte.¹⁹⁹

Die so genannte *Constitutio* legt (wie auch der kürzere Brief) präzise die Einzelheiten wie Orte und Teilnehmer der geplanten Synoden fest. Darüber hinaus werden die Gegenstände der Beratungen vorgegeben, und zwar zu größeren Sinnabschnitten zusammengefasst. Diese Strukturierung trägt insofern dem pastoralen Leitungsmodell Rechnung, als im geplanten synodalen Beratungs- und Mahnprozess vom Geltungsbereich des christlichen Glaubens ausgegangen und danach gefragt werden sollte, was dies im Alltag konkret bedeutete, und zwar im Allgemeinen sowie für jeden Einzelnen.²⁰⁰ Dabei soll, gleichsam im Vorgriff auf die himmlische Bilanz vor Gottes Gericht, ein Vergleich angestellt werden zwischen dem, was alle, und zwar die Großen wie die einfachen Gläubigen, leisteten, und dem, was sie nicht leisteten, also Gott buchstäblich schuldig blieben.²⁰¹ Die Geistlichen werden dabei unter der ausdrücklichen Bezeichnung „Hirten des Volkes“ als eigene Führungsgruppe genannt. Für die an-

197 MGH Conc 2, Nr. 50B, 599: *Quapropter nosse volumus sollertiam vestram, quod in isto praesenti placito cum fidelibus nostris consideravimus, ut primo omnium archiepiscopi cum suis suffraganeis in locis congruis tempore oportuno convenirent et ibi tam de sua quam de omnium nostrum correctione et emendatione secundum divinam auctoritatem quaerendo invenirent et nobis atque fidelibus nostris secundum ministerium sibi commissum adnuantiarent.*

198 MGH Conc 2, Nr. 50B, S. 600 [petit]: *At quia nos magis in hoc peccasse cognoscimus, qui forma salutis omnibus esse debuimus et omnium curam gerere et per auctoritatem imperialem pravorum acta, ne tantum aderescerent, corrigere, cupimus Domino nobis propitio in conspectu pietatis illius per dignam satisfactionem veniam adipisci et per saluberrimam correctionem vel per bonum studium quod nostra desidia et ignorantia hactenus neglectum est consultu fidelium tempore oportuno, quantum in nobis est, studiosissime emendare et nostram in hoc voluntatem omnibus manifestam facere.*

199 Ebd.: *Quapropter statuimus atque decrevimus cum consultu sacerdotum ceterorumque fidelium nostrorum huius rei gratia, ob placandum scilicet contra nos nobisque subiectos Domini furorem, conventus eorundem episcoporum in quattuor imperii nostri locis congruentissime fieri*

200 *Constitutio*, in: MGH Conc 2, Nr. 50 A, 597: *... de causis ad religionem Christianam et eorum curam pertinentibus*

201 Ebd.: *... et quid a principibus et reliquo populo vel ita, ut divina auctoritas docet, aut aliter teneatur vel quid inde ex parte vel ex toto dimissum sit, ut non teneatur.*

gestrebte Bilanz wird von ihnen die Einheit von Leben und Handeln als Beratungskriterium gefordert.²⁰²

Mit Blick auf die Ergebnisse wurde Schriftlichkeit eingefordert, und zwar in unterschiedlicher Länge, je nach dem, für welchen Zweck die jeweilige Fassung bestimmt war. Tatsächlich sind zumindest für die Pariser Synode unterschiedliche Versionen erhalten geblieben: Die in Aachen Versammelten forderten eine Niederschrift der Beratungsergebnisse durch einen kaiserlichen Notar ein.²⁰³ Dieser Text sollte zunächst den Kaisern und ihren Getreuen vorgelegt und dann weitergegeben werden. Dazu sollte eine Kurzfassung des umfangreichen Gesamtkorpus hergestellt und mit einem Begleitbrief verschickt werden.²⁰⁴ Auch hier baute man offensichtlich auf die Erfahrungen der Praxis Karls des Großen auf, der unterschiedliche Fassungen für die Reformsynoden von 813 einfordern ließ.²⁰⁵

Verhalten formuliert, aber deutlich erkennbar ist hier in dieser kürzeren Version der Aachener Beschlüsse bereits, dass die Rolle des Königs gegenüber den ersten Kapitularien sowie der *Admonitio ad omnes regni ordines* in ihrer Kompetenz reduziert erscheint. Sie entsprach auch nicht mehr dem, was die Könige, vor allem Karl, praktiziert und propagiert hatten. An diese aktualisierte politische Bestandsaufnahme knüpfen die *capitula* an, nicht an die Ansprüche, wie sie Ludwig formuliert hatte. Erhalten blieb seine herausragende Rolle lediglich in der Frage der möglichen Schuldzuweisung. Dem von ihm in Anspruch genommenen Gottesgnadentum entsprechend musste sein Anteil an der Schuld auch genau so hoch ausfallen, wie es in dem längeren der Briefe fassbar wird.²⁰⁶

Dass sich die Konstellationen innerhalb der Mahndiskurse in diesen Jahren deutlich zugunsten einer politischen Entlastung des Kaisers bei einer stärkeren Verantwortung für die Geistlichkeit verschoben, zeigen auch zwei Synoden, die irgendwann und irgendwo im Frankenreich zwischen 825 und 829 zusammengetreten waren und deren *capitula* überliefert wurden.²⁰⁷ Interessant an einem der beiden Texte erscheint vor allem die dort getroffene Unterscheidung gesellschaftlicher *ordines*, die die

202 Ebd.: *deinde quid in ipsorum, qui pastores populi constituti sunt, moribus, conversatione et actibus inveniri possit, quod divinae regulae atque auctoritati non concordet, simulque invenire, quae occasiones in utroque ordine id effecerint, ut a recto tramite deviassent.*

203 Ebd.: *et ideo unus notarius inter omnes eligatur, qui quod ipsi invenerint subtiliter describat et sub iuramento constrictus fideliter conservet.*

204 MGH Conc 2, Nr. 50B, 601. – Die Kurzfassung der Pariser Akten umfasst in der Edition der MGH Conc 2, 668–680. Diese zweite Version war „deutlich praxisnäher gestaltet“ (Patzold 2008, 162) und entspricht dem Aufbau der längeren Version. Der Begleitbrief ist als Nr. 50D, 667 f. in den MGH Conc 2 ediert.

205 Kapitel 5.4.

206 MGH Conc 2, Nr. 50B, 600 (wie oben Anm. 202). An dieser Stelle wird im Text der Befehl zur Einberufung der vier Synoden inhaltlich platziert und unterstreicht damit indirekt die Verantwortung der kaiserlichen *summa persona* für die gegenwärtige Situation bzw. deren Entschärfung.

207 MGH Conc 2,2, Nr. 48, 590–592, und Nr. 49, 593–595; Patzold 2998, 148 f.; W. Hartmann 1989, 171 f.; Kloft 1994, 212–217.

Christenheit hervorgebracht hatte. Denn die Synodalen akzentuieren den Unterschied zwischen Geistlichen und Laien, indem sie von einem kanonischen, einem monastischen und einem *ordo* der Laien ausgehen. Weil sie hier inhaltlich über die Mitwirkung an der Bischofserhebung handelten, darf die Geltung dieser Kategorien allerdings auch nicht überschätzt werden, zumal eine gegen den Kaiser gerichtete Tendenz nicht erkennbar ist – allerdings wird dessen Mitwirkung auch nicht irgendwie oder gar positiv thematisiert.²⁰⁸ Wie es dem pastoralen Führungsmodell entsprach, wird eingeschärft, dass das Bischofsamt im Sinn einer Einheit von Wort bzw. Predigt und Handeln auszuüben sei, und als Aufgabenbereiche werden Kirche und Glaube abgesteckt. Dabei erfolgt offensichtlich auch ein Bezug auf die *Admonitio* Ludwigs von 823/25.²⁰⁹

Der zweite Text arbeitet sehr viel deutlicher als alle anderen *capitula* unter Ludwig die Rolle der Geistlichkeit innerhalb des Mahndiskurses heraus, und zwar als Steuerungselement, das als solches vom Kaiser abgegrenzt wird. Ausdrücklich und direkt treten ihm die Geistlichen als „Beter“ gegenüber und „fordern und mahnen“ ihn, sich um die Kirchen und Armen zu kümmern.²¹⁰ Dies sei Gegenstand des kaiserlichen *ministerium*.²¹¹ Die Bischöfe als *oratores* standen hier also theologisch bzw. konzeptionell dem Kaiser gegenüber. Und dieser hatte an ihrer Mahnung selbst nicht mehr direkten Anteil, sondern fungierte nur noch als deren Adressat. Inhaltlich deutet sich ferner an, dass die Geistlichen ihre Arbeit funktional absicherten. Denn die Forderungen der Kapitel konzentrieren sich auf heilssichernde Elemente (wie Taufe und Eucharistiefeyer)²¹², die ausschließlich den Priestern vorbehalten waren, und schreiben noch einmal grundlegend deren Vermittlerfunktion fest: Sie seien „Mittler zwischen Gott und den Menschen, durch die die Menschen mit Gott versöhnt werden sollen“, und als solche seien sie entsprechend zu achten.²¹³ Auch hieß es, alle seien zu „instruieren und zu mahnen“, dass die Versöhnung mit Gott allein durch die Eucharistie erlangt werden könne, die die Priester mit den Gläubigen feierten.²¹⁴

208 MGH Conc 2,2, Nr. 48, c. 2, 590.

209 MGH Conc 2,2, Nr. 48, c. 3, 590: *Officium episcopi curam esse et fervorem ecclesiarum rerum et fidei firmamentum tam virtute verbi quam iusto rerum moderamine sacrae lectionis serie comprobamus*; dabei Bezug auf c. 4 der *Admonitio ad omnes regni ordines*.

210 MGH Conc 2,2, Nr. 49, c. 8, 595: *Postulant et monent oratores vestri, ut inter cetera, quae digne Deo agitis, ad causas necessarias ecclesiarum et pauperum aliquotiens audiendas aut examinandas propter amorem Dei assumatis laborem ...*

211 Fortsetzung des Satzes: *... quia perfectio ministerii vestri maxime in huiusmodi consistit officio. Erit enim opere precium ad omnes iudices huic officio puriores atque meliores.*

212 MGH Conc 2,2, Nr. 49, c. 2 und 3, 594.

213 MGH Conc 2,2, Nr. 49, c. 4, 594: *mediatores inter Deum et homines, per quos homines Deo reconciliantur.*

214 MGH Conc 2,2, Nr. 49, c. 3, 594: *Unde monendi sunt atque instruendi omnes fideles, ut mundati et purificati et sepius communicent et reverenter ad ipsam communionem accedant ...*

Die Arbeit der Synode von Paris: eine Übersicht über die überlieferten Texte und deren Strukturmerkmale

Wie bereits erwähnt, sind nur die aus der Arbeit der in Paris tagenden Synode hervorgegangenen Texte erhalten. Diese umfassen unterschiedliches Material. Der umfangreichste Korpus besteht aus den beschlossenen *capitula*, die in zwei Bücher gegliedert sind und in der MGH-Edition immerhin rund 60 Folio-Seiten füllen²¹⁵. Auf der Grundlage dieses Textes wurde eine für den Kaiser bestimmte Kurzversion angefertigt, die von einem Brief der Synodalen begleitet wurde²¹⁶, so wie es den Beschlüssen der Aachener Versammlung entsprach. Ferner wurde ein weiterer Auszug aus den Akten angefertigt, die so genannte *Relatio episcoporum*, die vermutlich für das im August 829 in Worms tagende Treffen der Führungsrige des Reiches bestimmt war.²¹⁷

In der Forschung fand das Material insgesamt relativ wenig Interesse. Lediglich zwei Aspekte wurden systematisch aufgegriffen. Zum einen erkannte man, dass zahlreiche Abschnitte, besonders aus dem zweiten Buch des Gesamtkorpus, aus der Feder des Bischofs Jonas von Orléans stammten, da sie sich in wörtlicher Übereinstimmung in dem von ihm verfassten Fürstenspiegel *De institutione regia* wieder finden.²¹⁸ Zum anderen erregten die Synoden durch ein Zitat Aufmerksamkeit, das für die Entwicklung des Verhältnisses von geistlicher und weltlicher Gewalt und insbesondere die Geschichte des Investiturstreites bis heute für außerordentlich wichtig erachtet wird. Es handelt sich um eine Passage aus einem Brief des Papstes Gelasius I. an Kaiser Anastasius I. aus dem Jahr 494, die „beide“ in ihren Kompetenzen einander gegenüber stellt. So schloss man aus diesem Zitat, dass schon die in Paris tagenden Bischöfe in grundsätzlicher Weise die Überordnung der priesterlichen gegenüber der weltlichen Gewalt vertreten und insofern den Forderungen des 11. Jahrhunderts vorgegriffen hätten – eine vollständig anachronistische Perspektive, für die zweihundert Jahre zuvor alle notwendigen Rahmenbedingungen fehlten.²¹⁹

Sinnvoll erscheint vielmehr der Vergleich mit den Synoden, die Karl der Große 813 einberufen ließ. Auch damals begriff man die eigene Zeit als Krise, nach deren Ursachen gesucht wurde. Steffen Patzold hat ihn angestellt. Seiner Ansicht nach hatte man unter Karl lediglich einzelne Punkte aneinandergereiht, ohne sie in einen größeren Zusammenhang zu rücken. Dies aber leisteten seiner Ansicht nach die Synodalen 829, indem sie von der *ecclesia* als Gemeinschaft der Christen ausgingen und diese mit Hilfe von Kategorien bzw. einer Systematik ordneten, die durch die Überlieferung gegeben, in der Komposition aber neu waren. Es handelt sich nach Patzold

²¹⁵ MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, 605–667.

²¹⁶ MGH Conc 2,2, 668–680 (Kurzversion), der Begleitbrief ist vorangestellt (667 f.).

²¹⁷ MGH Conc 2,2, Nr. 50 E, 680, bzw. MGH Cap 2,2, Nr. 196, 26–51.

²¹⁸ Anton 1968, 204–211.

²¹⁹ Anton 1968, 205–207; Struve 1978, 93–95; kritisch: Jong 2009a, 177–180.

um „eine umfassende Theorie, die nichts Bescheideneres anstrebte, als die *ecclesia*, die Gemeinschaft der Christen, in ihrer Gesamtheit zu ordnen“.²²⁰

Tatsächlich arbeiteten die in Paris versammelten Bischöfe mit ihren zahlreichen *capitula* das Frageraster ab, das ihnen durch die Aachener Beschlüsse vorgegeben war: die „Gegenstände der christlichen Religion sowie die Aufgaben der Hirten“ im ersten Buch²²¹ und die Aufgaben der weltlichen Führungsrollen einschließlich des Königs bis zu den einfachen Gläubigen im zweiten Buch. Dabei legten die Synodalen die generelle Unterscheidung zwischen zwei Rollen zugrunde, der *persona sacerdotalis* sowie der *persona regalis*.²²² Im Zentrum des Beratungs- und Erkenntnisinteresses stand – wie schon seit Jahrzehnten – die Frage, wie man mit den offensichtlichen Problemen und Krisen der Gegenwart umgehen sollte. Für die Bischöfe lieferte die Bibel gleichsam die Beweise für dieses Deutungsmuster. Dies zeigt sich daran, wie in den Pariser *capitula* mit Zitaten aus dem Alten und dem Neuen Testament umgegangen wurde. Der dafür verwendete Terminus technicus ist *documenta*. Lang und breit werden Beispiele aus den Büchern des Alten Testaments aufgezählt. Aus ihnen wird ausdrücklich „abgeleitet“, dass Gott den Menschen zürne, die gegen seine Gebote verstießen. Aber durch eine entsprechende Buße könne er versöhnt werden (*satisfactio*).²²³ Die irdischen Widrigkeiten seien also Geißeln Gottes, die es als solche zu erkennen gelte und aus denen die Konsequenz abzuleiten sei, Gott gegenüber Demut zu zeigen und umzukehren. Denn Umkehr und Leben seien die Wünsche Gottes für die Menschen, nicht der Tod.²²⁴

Die gelehrten Bischöfe auf der Synode in Paris²²⁵ wählten, um das Problem methodisch zu bewältigen, sprich: die entsprechende Umkehr zu vollziehen, einen fundamentaltheologischen Ansatz, indem sie Krisenerscheinungen als generelle Herausforderung der christlichen Religion, die sich jedem Gläubigen stellte, formu-

²²⁰ Patzold 2008, 153, und er macht dies besonders in der Vorrede und den ersten fünf Kanones fest.

²²¹ MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, 649: *Hactenus de causis ad religionem Christianam curamque pastorum pertinentibus vel de his, que in persona eorum emendatione digna, vel etiam de his, que ab ipsis usque nunc neglecta sunt, in praesenti libello breviter conpraehensum est.*

²²² MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, c. 3, 611: *Cum haec quippe ita se habeant, primum de sacerdotali, post de regali persona dicendum statuimus.*

²²³ MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, 607: *His et his similibus salutiferis documentis datur intelligi, quod Deus, bona cuncta iubens malaque omnia vetans, saepissime humane fragilitatis peccatis offensus et ad iracundiam provocatus, per paenitentiae tamen dignam satisfactionem ab humanis erratibus suae severitatis debitam suspenderit vindictam, adeo ut quem moles peccaminum provocaverat ad ultionem actuum pravorum correctio flexerit ad misericordissimam propitiationem.*

²²⁴ Ebd.: *Oportet ergo, immo necesse est, ut, quia humane fragilitati tot tantaque salutis suae recuperande prorogantur exempla, flagella pro peccatis suis divinitus sibi inlata aequanimiter ferat caveatque, ne in his aut ad murmurationem aut ad desperationem proruat, sed devote ferventerque in tribulationibus, quas merito suae pravitatis patitur, celestem opem sibi humiliter subvenire flagitet. Quod autem Deus nolit mortem peccatoris, sed potius ut convertatur et vivat, propheticis satis abundeque instruimur oraculis.*

²²⁵ Zu den Teilnehmern siehe unten bei Anm. 362.

lierten.²²⁶ Ihrer Erziehung und dem pastoralen Denkstil entsprechend griffen sie auf die Tugendlehren zurück, wie sie die Kirchenväter zur Verfügung stellten. Dabei lässt sich sogar eine unmittelbare Bezugnahme auf Gregors *Regula Pastoralis* zeigen. Denn gefordert wird generell, wenn auch implizit, die Tugend der Mäßigung, *moderatio*. So sollte sich der Mensch nicht durch Glück zur Überheblichkeit und daher auch nicht durch Unglück in die Verzweiflung treiben lassen. Dies entspricht c. 8 des dritten Buches der „Pastoralregel“, die den Umgang mit Großmütigen und Kleinmütigen behandelt und beide Gruppen als Pole menschlichen Verhaltens einander gegenüberstellt.²²⁷ Dass die Synodalen ihrer Arbeit zur Bewältigung der Krise das pastorale Führungskonzept Gregors zugrunde legten und – offensichtlich aufgrund ihrer Erfahrungen in der jüngsten Vergangenheit – massiv veränderten, zeigt sehr eindringlich die Vorrede zum Hauptcorpus der Beschlüsse.

Das pastorale Führungskonzept in der Pariser Version

Christus habe, so wird es in der Vorrede formuliert, Ludwig und Lothar die „Kirche zur Leitung und zum Schutz“ (*regendam tuendamque*)²²⁸ überlassen, was den zentralen Epitheta der Hirtenmetapher entspricht. Aus einem verborgenen Ratschluss heraus habe er Krankheiten, Not und Niederlagen geschickt – wie ein göttliches Schwert, das der Herr denen vorhalte, die seinen Befehlen nicht gehorchen wollten. Daher hätten die *principes* entschieden, Gott eine „angemessene und würdige Konversion“ widerfahren zu lassen.²²⁹ Die in diesem Zusammenhang angeführten Beispiele aus der Geschichte Israels, die – wie oben dargelegt – in erkenntnistheoretischer Hinsicht als Deutungsraaster zu interpretieren sind, werden zugleich didaktisch genutzt. Denn diese „Dokumente“ sollen die Tugenden praktisch anleiten.²³⁰ Die Religiosität des Alten Testaments lieferte also auch den Pariser Synodalen den Schlüssel, um zeitgenössisches Geschehen wahrzunehmen und sich in ihrer Eigenschaft als Inhaber von Führungsrollen in die Pflicht nehmen zu lassen. Deren Hauptaufgabe lag in der Erziehung, die – wie es die christliche Hirtenmetapher verstand – auf die Person als Einheit von Charakter und Verhalten zielte. Dabei seien *mores* wie *actus* gegebenenfalls durch Buße zu korrigieren.²³¹

226 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, 606 f.: *In tribulatione ergo multifariisque adversitatibus et calamitatibus mundi non dissimulanter, sed humiliter veraciterque sunt expetenda suffragia divina.*

227 Zur Bezugnahme der Pariser Akten auf die *Regula Pastoralis* Floryszczak 2005, 328–332.

228 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, 607.

229 Ebd.: ... *idem Deo pleni principes caelitus inspirati consulto ad Deum congruam dignamque conversionem iudicaverunt esse faciendam iuxta* ... [danach folgen Beispiele].

230 Ebd.: ... *mores scilicet et actus corrigendo dignamque pro tot scelerum admissis paenitentiam agendo*

231 Ebd.: *Deum, quem peccando constabat iratum, sibi suoque populo mererentur facere placatum.*

Als Führungsrollen werden die für das Hirtenmodell üblichen präsentiert, neben den Königen also die Geistlichen, die in diesem Zusammenhang als „Priester“ benannt werden, sowie die „Großen und übrigen Getreuen“. Ferner halten die Synodalen, wie eingangs zitiert, mit Blick auf die Könige bzw. Kaiser fest, diese hätten erkannt, dass es „nicht ihre Aufgabe sei (*sui officii non esse*), über die „Gesamtheit der ihnen anvertrauten Kirche“ zu entscheiden (*verum totius ecclesiae sibi commissae generalitati*). Es handelt sich also ausdrücklich um eine Abtretung bisher beanspruchter Kompetenzen, und dies kann sich nur auf den bis dahin von Ludwig formulierten Anspruch beziehen, letztlich für alles allein zuständig zu sein. Zugleich bezogen die Synodalen damit auch indirekt dazu Stellung, wie sie Ludwigs bisherige Position deuteten, nämlich als gezielten Eingriff in das bis dahin geläufige Modell. Nun also gaben die Könige die Aufgabe, darüber zu beraten und dazu zu mahnen, wie Gottes Zorn zu besänftigen sei (*negotium super placando furore Domini*), an die Priester ab. Die dafür gelieferte Begründung ist nicht neu, wohl aber ihr Gebrauch in diesem Zusammenhang. Die Priester nämlich erlegten Bußen auf²³², weil sie in der Nachfolge der Apostel stünden und als solche über die Binde- und Lösegewalt verfügten.²³³ Diese Befugnis wird als ein substantielles Unterscheidungsmerkmal besonders gegenüber den Großen hervorgehoben, so dass Priester und Große in dieser Vorrede der Pariser Kapitel einander als fundamental unterschiedliche und hierarchisch geordnete Kategorien gegenübergestellt werden.²³⁴

Wahrscheinlich waren die Wendungen, die die Beratungen in Paris genommen hatten, vom Verlauf der Aachener Versammlung beeinflusst worden. Denn dort kritisierte Wala, der von Ludwig einst in die Verbannung geschickte und restituierte Abt von Corbie, die Vermischung von Kompetenzen in den Aufgabenbereichen von Königen und Bischöfen. Dabei ging es konkret darum, dass die Kaiser geistliche Weihen spendeten und auf Kirchengüter zugriffen. Wala lehnte dies ab, unter anderem mit dem Hinweis auf die Binde- und Lösegewalt der Bischöfe als Nachfolger der Apostel.²³⁵ Allerdings bleiben letzte Zweifel, ob diese Einblicke, die das *Epitaphium Arsenii* aus der Feder des Paschasius Radbertus hier gewährt, wirklich zuverlässig sind.²³⁶ Denn das Werk als Ganzes ist sicher nach Walas Tod 836 entstanden, vielleicht erst nach 844 oder sogar um 851/52. Daher ist nicht zu entscheiden, ob die dort erkennbaren Posi-

232 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, 607f., Zitat 607.

233 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, 607f.: ... *per quos homines de infidelitatis tenebris liberantur et in lucem fidei transferuntur et de filiis irae filii adoptionis efficiuntur, per quos etiam homines de his, quae post baptismum committunt, paenitentiae satisfactione peracta Deo reconciliari merentur, ad quorum imperium secundum sanctae legis decretum qui leprae immunditia sordebant emaculabantur, ceteraque eorum iudicio in legalibus institutes decernenda prorogabantur, quibus et in evangelio a Domino tanta confertur potestas, ut quae statuerint in terra statute sint et in caelo et quae solverint in terra soluta sint et in caelis et quorum remiserint peccata remittantur eis.*

234 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, 608: *Per hos igitur eorumque doctrinam tales tantique piissimi principes sibi suisque fideliter crediderunt misericordiam propitiari posse divinam.*

235 Paschasius Radbertus, *Epitaphium Arsenii*, II 62, 64 und 65; Patzold 2008, 151.

236 Hinweise in Anm. 193.

tionen für die späten 820er Jahre authentisch sind oder ein Reflex der Wahrnehmung aus der Zeit seiner Entstehung waren.²³⁷

In jedem Fall hatten die Bischöfe in Paris Ludwigs Variante des Führungskonzepts in das genaue Gegenteil verkehrt. Als wollten sie diese Neuerung auf ein breites Fundament an Traditionen stellen und dadurch argumentativ stärken, präsentierten sie konsequenter Weise ein Vorbild oder genauer: einen Typus aus dem Alten Testament, die Propheten, deren Aufgabe es war, zu Gottes Gesetz befragt zu werden.²³⁸ An dieser Stelle des Textes erfolgt sogar eine entsprechend erneuerte Begründung für die Arbeit der vier Synoden insgesamt. Auf ihnen sollten nämlich die Bischöfe wie die Propheten in Israel das Gesetz Gottes auslegen, um die Menschen von der Sünde zu befreien.²³⁹

Zugleich hielt man in Paris an der von Ludwig geprägten Zuordnung von Leitungsaufgaben zu dem Begriff eines *ministerium* fest: Indem die Bischöfe hier berieten, sorgten sie „amtsgemäß“ für das Heil aller.²⁴⁰ Die Ergebnisse dieser Arbeit enthielten die folgenden Kapitel. Sie dienten daher dazu, „das Leben der Gläubigen zu korrigieren und zu informieren, wie es zu bessern sei“.²⁴¹ Die Einberufung selbst bleibt nach wie vor auch Bestandteil der *admonitio*, wie sie die Fürsten als weltliche Leitungsrollen zu leisten hatten.²⁴²

Insgesamt befreiten die Synodalen mit dieser Vorrede zu den Synodalakten das Leitungsmodell, wie es von Ludwig modifiziert worden war, von der königlichen *summa persona*. Sie reformierten es damit im vollen Sinn des Wortes. Dies ging einher mit einer deutlichen Stärkung der Rolle der Geistlichkeit, die nunmehr als Spitze der *ecclesia* präsentiert wird, und zwar auf der Basis der in diesem Zusammenhang erstmals angeführten apostolischen Binde- und Lösegewalt.²⁴³ Die Rolle, die der

²³⁷ Jong 2009a, 104 und 107.

²³⁸ MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, 608: *Nec inmerito, quippe quia noverant Dominum praecepisse per Aggeum prophetam, ut sacerdotes de lege Domini interrogarentur. Ait namque: Interroga sacerdotes legem, quod beatus Hieronimus ita exponit: Simul, inquit, considera sacerdotum officii esse de lege interrogatos respondere. Si sacerdos est, sciat legem Domini; si ignorat legem, ipse se arguit non esse Domini sacerdotem. Sacerdotis enim est scire legem et ad interrogationem respondere de lege.* – Zur Rolle der Propheten für die bischöfliche Kritik an Ludwig: Jong 2009a, 114–118, die in diesem Zusammenhang auch *admontio* als zeitgenössischen Schlüsselbegriff diskutiert (darüber hinaus: 118–122).

²³⁹ MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, 608: *His igitur legalibus et propheticis institutis instructi non ab re duxerunt super suis populique sibi subiecti erratibus sacerdotes legem Domini scientes consulendos.* Dabei werden die Formulierungen gebraucht, die schon in der sog. *Constitutio* verwendet sind.

²⁴⁰ Ebd.: *Eorundem itaque gloriosorum et orthodoxorum principum iussionibus oboedientes, immo non solum nostrae, sed eitam eius totiusque populi sibi commissi saluti iuxta ministerium nobis conlatum consulere cupientes ...*

²⁴¹ MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, 609: *... in subsequentibus breviter capitulatim adnotare curavimus, non ausu temerario sanctorum patrum terminos transgredientes, sed potius, his diligenter perpensi atque perspectis, per eos nostram ceterorumque fidelium vitam corrigere et in melius informare cupientes.*

²⁴² Ebd.

²⁴³ Jong 2009a, 182 bewertet die inhaltlichen Positionierungen der Pariser Akten als eine Gegenreaktion auf die erdrückende Autorität der Könige; dabei nutzten die Synodalen die Kanones und ent-

Schriftlichkeit seit Karl und besonders Ludwig als konstitutiver Bestandteil dieses Korrektur- und Bußprozesses zugewiesen wurde, blieb unverändert erhalten, ja sie ging sogar gestärkt aus den Diskussionen hervor.

Der *Liber primus* der Hauptakten: über die *persona sacerdotalis*

In den nun folgenden Kapiteln des *liber primus* über die „Gegenstände der christlichen Religion sowie die Aufgaben der Hirten“ werden die Vorgaben der Aachener Versammlung abgearbeitet; dies geschieht theologisch fundiert und konzeptionell eng am pastoralen Führungsmodell orientiert. Die Dreifaltigkeit wird insofern in das c. 1 gestellt und als das präsentiert, „was der christlichen Religion eigen sei“.²⁴⁴ Darauf folgt eine knappe Erläuterung, welche Elemente zur Dreifaltigkeit gehören. Zugleich wird die so definierte Trinität unmittelbar mit dem Gebot Jesu verbunden, seinem Beispiel zu folgen und dabei vor allem zu predigen. Methodisch wird dies wiederum durch wörtliche Übernahmen von einschlägigen Passagen aus der Bibel abgeleitet, in diesem Fall aus dem Neuen Testament, und diese Exzerpte sind als *documenta* und damit als schriftliche Autoritäten gekennzeichnet. Im nächsten gedanklich folgenden Schritt wird aufgezeigt, was es inhaltlich für den Gläubigen bedeute, Christus zu folgen, nämlich Glaube und Handeln in Einklang zu bringen.²⁴⁵ Da sich die Synodalen hier unübersehbar an Gregor den Großen anlehnten, machten sie auf ihrer Suche nach den Ursachen für die Krisen ihrer Zeit konsequenter Weise „pervertierte Gewohnheiten“ aus, die eine Gefahr für die Seele darstellten. Ihnen solle mit „guten Werken aus dem Glauben“ begegnet werden, so dass sie als Prävention und Heilmittel zugleich wirkten.²⁴⁶

Auf dieser pastoraltheologischen Basis des Zusammenhanges von Glaube und Werk wird das trinitarische Bekenntnis erneut aufgegriffen und mit dem Heilswirken des Heiligen Geistes verbunden. Dabei werden die Priester ausdrücklich und ausführlich als Vermittlungsinstanzen präsentiert, die an den Sakramenten der Taufe, des Priesteramtes selbst, der Buße und damit letztlich der Auferstehung aller Gläubigen

wickelten ein dualistisches Konzept, das sich insofern von der *Admonitio generalis* unterschied. Dass die apostolische Binde- und Lösegewalt in Paris exklusiv von den Bischöfen beansprucht wurde, argumentiert Ubl 2007, 200f., und darin folgt ihm Patzold 2008, 154.

244 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, c. 1, 609: *Quid proprie ad religionem Christianam pertineat.*

245 Ebd.: *Extant et alia huius rei innumera documenta, quibus perdocetur, qualiter fides Christi primum expetenda sit, deinde opera fidei exercenda, quoniam fides, nisi opera habeat, mortua est in semetipisa, apostolo Iacobo testante: Sicut enim, inquit, corpus sine spiritu mortuum, ita et fides sine operibus mortua est.*

246 Ebd.: *Quapropter unusquisque fidelis, si salvus esse vult, oportet, ut remotis perversis consuetudinibus, quae periculum animarum generant, fidem Christi, quam percepit, bonis operibus exornare non neglegat.*

Anteil hätten.²⁴⁷ Erneut wird dann angesprochen, was dies für das Handeln als Christ konkret heiße, nämlich einem Katalog von Tugenden zu entsprechen.²⁴⁸ Auch die ihnen entgegengesetzten Laster werden einzeln aufgezählt und dabei besonders *superbia*, *invidia*, *odium* und *discordia* hervorgehoben.²⁴⁹ Der Zusammenhang zwischen Glaube und Handeln wird im Text also mehrfach formuliert, so dass er auf den ersten Blick redundant wirkt. Diese wiederholten Erwähnungen des Zusammenhangs von Leben und Werk, der für das Leitungsmodell ja elementar ist, sollen das Konzept gleichsam als ethischen Lebensgrundsatz einschärfen, ihn also buchstäblich einmahnen.²⁵⁰

Im zweiten Kapitel erhält die paulinische Körpermetapher den prominenten Raum, der ihrem Stellenwert für die Hirtenmetapher entspricht. Anders herum formuliert wird in Paris das Konzept pastoraler Führung nicht nur aufgegriffen, sondern erneuert.²⁵¹ Akzentuiert wird dabei der Gedanke der Einheit der *ecclesia* als *corpus*, als dessen Haupt Christus galt: Ihm anzugehören wird als notwendige Voraussetzung gefordert, um vor dem Bösen bewahrt zu werden. Als gesellschaftspolitische Konsequenz wird im folgenden *capitulum* die bereits eingangs prominent markierte Unterscheidung von zwei „Personen“ oder „Rollen“ innerhalb dieser *ecclesia* präsentiert, der „priesterlichen und der königlichen“. In diesem Zusammenhang wird die – zu diesem Zeitpunkt noch nicht so berühmt – Gelasius-Definition zitiert.

Was der spätantike Papst mit der schwammig anmutenden Wendung *duae sunt* im begrifflichen Niemandsland beließ, fllten die Synodalen also mit dem *persona*-Begriff.²⁵² Indem sie die Worthlle bernahmen, die Ludwig in den letzten Jahren für seine Konzeption beansprucht hatte, und sie inhaltlich neu fllten, machten sie auch deutlich, dass sie hier die Ursachen der zeitgenössischen Probleme aufgespürt hatten und sie auf diese Weise lösen wollten. Die von ihnen zu diesem Zweck vorgenommene Veränderung der politischen Gewichte zwischen Knig und Geistlichkeit erläuterten

247 Ebd.: *Constat ergo, quod fundamentum Christianae religionis fides sit catholica, hoc est credere in patrem et filium et Spiritum sanctum, unum et verum Deum, trinum in personis et unum in substantia; credere etiam, quod sola persona filii pro salute nostra carnem adsumperit, in qua et passus est et resurrexit et in caelos ascendit, cum qua etiam ad iudicium venturus est; et credere, quod per Spiritum sanctum remissio peccatorum in baptisate conferatur et quod fidelibus in ecclesia Christi, eiusdem sancti Spiritus dono, per ministerium sacerdotale et per penitentiam remissio peccatorum indubitanter adtribuatur; et quod generalis omnium in vera carne in adventu Christi resurrectio futura sit.*

248 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, c. 1, 609 f.: ... *et quod nosse unumquemque fidelem oporteat, quia haec fides vera et fructuosa esse non potest, nisi bonis operibus exornetur, id est fide, spe, caritate, humilitate, castitate, continentia, sobrietate, unanimitate, concordia, iustitia, pietate, misericordia, innocentia et simplicitate et ceteris his similibus, quae omnia in dilectione Dei et proximi consistunt.*

249 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, c. 1, 610.

250 Jong 2009a, 180, bewertet die Pariser Beschlüsse als „didaktischen Text“.

251 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, c. 2, 610: *Quod universalis sancta Dei ecclesia unum corpus eiusque caput Christus sit.*

252 Patzold 2008, 156 mit Bezug auf Fried 1982, 22, und W. Hartmann 1989, 183, der hier im anschließenden ersten Satz (*De qua re*) das erste Zitat der Gelasius-Definition der zwei so genannten Gewalten im Frankenreich ausmacht.

und sicherten sie mit einem Fulgentius-Zitat – in ihrer Diktion – „dokumentarisch“ ab. Die von ihnen an dieser Stelle eingeführte Unterscheidung des *corpus ecclesiae* in eine *persona sacerdotalis* und eine *persona regalis* wird von den Synodalen ausdrücklich als Strukturprinzip des gesamten Textkorpus herausgestellt.²⁵³

Dass die Apostelnachfolge das pastorale Fundament bildete, um den Glauben und damit das Heil aller, der Untertanen wie der Führenden, zu gewährleisten, wird in c. 4 thematisiert.²⁵⁴ Nochmals wird hier das für das Christentum konzeptionell für grundlegend erachtete Tandem von Glauben und Handeln aufgegriffen und den geistlichen „Apostelnachfolgern“ als Kompetenzbereich zugewiesen (*administrari*). Dabei „korrigierten“ sie, und zwar besonders das Handeln, das sich in „Leben, Handeln und Sitten“ der Menschen zeigte.²⁵⁵ Der offensichtliche Rekurs auf die Hirtenmetapher wird direkt im Text durch ein Zitat aus der *Regula Pastoralis* hergestellt.²⁵⁶ Auch der Rückgriff auf die Interdependenz von *vita et bona* bleibt nicht aus, was wohl ebenfalls dem Mahndiskurs geschuldet war.

Die Sorge um das Seelenheil wird also nunmehr grundsätzlich den Priestern zugeschrieben²⁵⁷ und pikanter Weise unter anderem mit jenem Zitat aus Prosper untermauert, auf das schon Ludwig der Fromme in der *Admonitio* Bezug genommen hatte.²⁵⁸ Auf den Geistlichen ruhte, so wird weiterhin die *vita contemplativa* zitiert, fast ausschließlich diese Verantwortung für das Seelenheil aller und damit die höchste Verantwortung überhaupt.²⁵⁹ Innerhalb dieses c. 4 folgt eine ausführliche, ebenfalls von Prosper übernommene Liste von Aufgaben und Attributen, die in der etymologischen Herleitung des Bischofsamtes als „Wächter“ kulminieren und den mahnenden

253 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, c. 3, 611: *Cum haec quippe ita se habeant, primum de sacerdotali, post de regali persona dicendum statuimus*. Dieser sowie eine große Anzahl weiterer Abschnitte der folgenden *capitula* finden sich in Auszügen auch in Jonas' Fürstenspiegel *De institutione regia*. – Zur Fulgentius-Rezeption: Max Ludwig Wolfram Laistner, „Fulgentius in the Carolingian Age“, in: ders., *The intellectual heritage of the early Middle Ages. Selected essays*, Nachdruck New York²1972, 202–217, bes. 211–215; zit. bei Patzold 2008, 157, Anm. 340.

254 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, c. 4, 611: *Quod in successoribus apostolorum religio Christiana vigere et salvatio subiectorum debeat consistere*.

255 Ebd.: *Quia constat religionem Christianam per successores apostolorum salubriter administrari populisque ad vitam aeternam ducatum exhiberi debere, primo necessarium iudicavimus, ut quicquid in nobis reprehensibile sacrisque ministeriis, quibus indigni mancipamur, inconueniens et indecens contrariumque videbatur toto annisu, Domino opem ferente, corrigeremus et per exempla sanctorum sacerdotum, quorum vice ecclesiae Christi sanguine redemptae praelati sumus, vitam et actus moresque nostros in melius componere satageremus, quoniam praedicatio sacerdotalis contempnitur, quando quod verbis predicat operibus non adimplet*. – Busch 2007, 59–61.

256 Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, III c. 40.

257 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, c. 4, 611: *Ipsis enim, inquit, id est sacerdotibus, proprie animarum curandarum sollicitudo commissa est*.

258 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, c. 4, 611 f.

259 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, c. 4, 611: *Qui pondus populi sibi commissi viriliter sustinentes pro peccatis omnium velut pro suis infatigabiliter supplicant Deo ac velut quidam Aaron incensum contriti cordis et humiliati spiritus offerentes, quo placatur Deus, avertunt iram futurae animadversionis a populo*.

Charakter seines *ministerium* illustrieren.²⁶⁰ Gemäß der gregorianischen Pädagogik zeigt dieser Text denn auch auf, welche Gefahren den Menschen drohten, wenn die Priester sich nicht entsprechend verhielten, wenn „Leben und Lehre der Priester nicht übereinstimmten“ – und auch hier blieb der direkte Hinweis auf den Kirchenlehrer als Autorität nicht im Verborgenen.²⁶¹

Es überrascht aus diesem Blickwinkel nicht, dass sich das folgende c. 5 mit den Gefahren befasst, die damit für den priesterlichen Hirten verbunden waren. Ausführlich werden hier die bischöflichen Pflichten entfaltet. Als Adressaten sind dabei vor allem die Angehörigen des eigenen Stands gedacht; dies zeigt sich daran, dass die Pflichten als „unsere“ bezeichnet werden. Das Kapitel stellt also eine vielstimmige, an den eigenen *ordo* gerichtete, wechselseitige „Mahnung“ der Bischöfe dar, die als Selbstverpflichtung der Synodalen²⁶² konzipiert war. Sie sollten das Volk korrigieren und dabei durch „Worte und Taten“ wirken, besonders in Anbetracht des offensichtlichen Zornes, den Gott über die Sünden der Menschen zum Ausdruck brachte. Eingeschlossen wird hier ausdrücklich die Zuständigkeit für das Wohlergehen Ludwigs, seiner Frau, seiner Nachkommen sowie des ihm übertragenen Volkes.²⁶³

Die Priester übernahmen nach dem Willen der Pariser Synodalen die letzte, höchste Verantwortung für alle. Damit zogen sie theologisch die Konsequenz aus ihrem Anspruch, die Nachfolge Jesu und der Apostel zu vertreten. Das beinhaltete als Aufgaben zu beten, zu guten Werken anzuleiten, also zu erziehen, insbesondere zu Almosenspenden. Die Entscheidung, ob und wie die Untertanen erzogen wurden, behielten sich die Bischöfe selbst vor.²⁶⁴ Dass die vorangegangenen Krisen tatsächlich als Zeichen für den Zorn Gottes über die Sünden der Menschen gedeutet werden mussten, stand zu diesem Zeitpunkt als Ergebnis der Beratungen selbstverständlich fest.

Auch in diesem konzeptionell grundlegenden Kapitel wird nicht auf Beispiele verzichtet, und diese stammen vornehmlich aus dem Alten Testament. So wird auf den

260 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, c. 4, 611f.

261 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, c. 4, 612: *Quando vero vita sacerdotum cum doctrina non concordat, et auditoribus infirmis scandalum et animarum provenire periculum non est dubium. Proinde summopere cavendum est sacerdotibus, ne offendiculum fiant his, quibus praesunt. Tunc enim offendiculum fiunt illis, quando quod verbis praedicant moribus impugnant. Unde fit, ut, sicut in supra memorato libro beatus Gregorius scribit, cum pastor per abrupta graditur, ad precipitium grex sequatur. Nemo quippe, ut idem ait, amplius in ecclesia nocet quam qui perverse agens nomen vel ordinem sanctitatis habet.*

262 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, c. 5, 612: *Statuimus pari voto parique consensu, ut ...*

263 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, c. 5, 612f.: *Statuimus pari voto parique consensu, ut unusquisque nostrum dictis et exemplis plebes parroechiae suae adtentius ad meliora incitare studeat easque, ut se a malis cohibeant et ad Deum ex toto corde convertant, sollicite admoneat; Deumque, quem peccando sibi iratum fecerant, digna paenitentiae satisfactione et elemosinarum largitione sibi placabilem facere satagant necnon et pro vita piissimi Deoque amabilis Hludowici imperatoris, coniugis prolisque eius incolomitate imperiique sibi commissi stabilitate Dei immensam misericordiam cernuis precibus implorent.*

264 Ubl 2007, 201 erkennt in den Pariser Synodalakten einen exklusiven Anspruch der Bischöfe auf die apostolische Binde- und Lösegewalt, die sich damit von den herkömmlichen Priestern abzugrenzen versuchten.

Propheten Ezechiel hingewiesen, der als Wächter über das Volk bestellt worden sei. Die dafür angeführten Zitate sind jeweils lang und ausführlich. Sie werden stets mit einer Mahnung abgeschlossen, die explizit beim Namen nennt, in welcher Gefahr sich Verkündiger und Hörer befanden, wenn sie nicht ihre jeweiligen Pflicht erfüllten, also predigten bzw. auf die Predigten und die in ihnen enthaltenen Mahnungen hörten.²⁶⁵

Mit Kapitel 5 findet die Reihe eher grundlegender, programmatischer *capitula* einen Abschluss. Es folgen einige Dutzend weitere Abschnitte, in denen die konkreten Aspekte der bischöflichen Pflichten in methodisch ähnlicher Weise präsentiert und eingeschränkt werden.²⁶⁶ Damit entsprachen sie im Großen und Ganzen der Anlage von *capitula*, wie sie während der gesamten Regierungszeit karolingischer Könige üblich waren. Was die Auswahl der Gegenstände betrifft, lässt sich das Bemühen erkennen, die für das Leitungsmodell zentralen Themen herauszuarbeiten, also z. B. die Katechese von Taufwilligen, die erfolgen sollte, bevor die Taufe gespendet wurde.²⁶⁷ Daher nimmt auch die Qualität derjenigen, die predigen, breiten Raum ein. Diskutiert wird in direkter Bezugnahme auf die *Regula Pastoralis*, wer überhaupt zum Predigtamt zugelassen werden solle.²⁶⁸ Die Aufmerksamkeit, welche die Synodalen bewusst dem akut Verbesserungswürdigen zollen wollten, brachte es ferner offenbar mit sich, dass man konkret Simonie verurteilte; zugleich kann hier getrost ein weiterer Reflex der Aachener Beratungen gesehen werden.²⁶⁹

Auch in diesem Sachzusammenhang greifen die Autoren der *capitula* in der bereits mehrfach vorgeführten Weise durch Paraphrasen oder wörtliche Zitate auf kirchliche

265 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, c. 5, 613f.: *Ecce quale periculum praedicatoribus, nisi strenue utiliterque praedicaverint, et auditoribus, nisi id, quod sibi praedicatum fuerit, oboedienter impleverint, instat. Quod autem per negligentiam et desidiam praedicatorum et per contemptum quorundam auditorum transgressio sit divinorum praeceptorum periculumque animarum, manifestum est.*

266 Eine knappe Übersicht bei: W. Hartmann 1989, 183 f.

267 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, c. 6, 614: *Quod inter cetera ad curam episcoporum specialiter pertineat, ut hi, qui fidem Christi expetunt, instruantur et fidei et baptismatis sacramento; c. 7, 614f.,* behandelt die kanonischen Vorschriften über den Zeitpunkt der Taufe; in c. 9, 615, wird das Wesen der Taufe mit einem *pactum* erläutert, das die Gläubigen mit Gott eingehen, und entsprechend soll diese Qualität der Bindung auch vermittelt werden: *Quod summopere omnes fideles meminisse oporteat pacti, quod in baptisate cum Deo fecerunt.* In c. 10, 616f., wird schließlich eingeschränkt, dass es mit der Taufe als Bündnis im Sinn eines Initiationsritus nicht getan sei; vielmehr müsse der Gehalt des Taufversprechens, das Entsagen gegenüber dem Bösen, durch die Predigt immer wieder angemahnt werden: *Unde necesse est, ut praedicatorum in ammonendo et auditores in discendo et opere complendo abhinc, ut suum cavere periculum possint, maius adhibeant studium. Abrenuntiare igitur diabolo est: penitus eum respuere, spernere, reicere eique contradicere seque et unumquemque ab eo alienare sive aliud quid, quod hoc verbo in hoc sensu exprimi potest. Opera eius sunt, quae utique operibus salvatoris contraria existunt, primum superbia, cuius ille auctor est et quae eum ex angelo daemonem fecit, quae est etiam initium omnis peccati, et cetera vitia, quae ex radice prodeunt superbiae. Pompa diaboli haec est quae et pompa mundi, id est ambitio, arrogantia, vana gloria omnisque cuiuslibet rei superfluitas in humanis usibus. Unde crescit elatio, quae multoties honestati solet adscribi, et cetera huiusmodi, quae de fonte superbiae procedere noscuntur.* – Floryszczak 2005, 329–331.

268 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, c. 11, 617, mit Bezug auf Gregor, *Regula Pastoralis*, II c. 1 ff.

269 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, c. 11, 617 f.

Autoritäten zurück, in diesem Fall die Apostelgeschichte, das Konzil von Chalcedon sowie Gregors des Großen Homilien – und Gregors von Nazianz' zweite Rede über seine Flucht.²⁷⁰ Die Pariser Synodalkapitel gehören damit zu den wenigen einschlägigen frühmittelalterlichen Texten, die sich gezielt auf diese Autorität für die Genese der christlichen Hirtenvorstellung berufen. Dies wiederum zeugt davon, wie intensiv und kompetent sich die Bischöfe mit diesem Leitungskonzept auseinandergesetzt hatten.

Bezeichnenderweise übernimmt das folgende Kapitel ausdrücklich, ja fast wortwörtlich, was die *Regula Pastoralis* „über den Zugang zum Hirtenamt und die Gefahren für die Person des Priesters“ lehrte.²⁷¹ Wie selbstverständlich wird das Priesteramt als „Spitze der Leitung“ (*culmen regiminis*) präsentiert und als Messlatte für die gegenwärtige Situation genommen. Aus diesem Blickwinkel stellten die Synodalen fest, dass viele „Hirten“ die Lehren der *Regula Pastoralis* nicht verinnerlicht und sich daher großer Gefahr ausgesetzt hätten. Diesen Missstand wollten die Synodalen in Zukunft korrigieren. Es schließen sich weitere Hinweise auf die „Pastoralregel“ sowie die „Flucht“ an, die in dieser Dichte nur als verschärfte Mahnungen zu verstehen waren.²⁷² Es folgt wiederum eine kommentierte Sammlung von Exzerpten aus der Bibel sowie aus den Schriften ausgewählter Kirchenväter, die das Gesagte illustrieren und zugleich Angebote für konkretes Handeln vermitteln. Den Abschluss des Abschnittes insgesamt bildet ein weiteres, letztes Zitat aus der *Regula Pastoralis*, eine wörtliche und ausdrückliche Mahnung.²⁷³

In diesen Abschnitten über das Priesteramt als *culmen regiminis* machen die Synodalen sehr deutlich, auf welchem schmalen Grat sich Geistliche bewegten, wenn sie ihre Leitungsaufgabe erfüllen und dabei der Hirtenvorstellung Gregors folgen sollten. Einerseits konnten sie ausschließlich von Gott zur Rechenschaft gezogen werden.²⁷⁴ Aber es hatte sich offensichtlich eine Praxis etabliert, die zugleich als akuter

270 Tatsächlich findet man im Pariser Synodaltex (617) keine Zitate, die dem *Apologeticus* entsprechen.

271 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, c. 12, 618: *De accessione ad pastorale magisterium et persona sacerdotis eiusque periculo. Qualiter ad culmen regiminis veniendum, qualiter in eo vivendum qualiterque docendum vel qualiter cotidie propriae infirmitatis consideratio sacerdoti ante oculos sit ponenda, praefati beati Gregorii regula plenissime docet.* – Floryszczak 2005, 331.

272 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, c. 12, 618: *Quapropter sollicitè vigilantèque nobis satagendum est, ut per eiusdem doctoris et ceterorum sanctorum dicta et exempla vitam nostram in melius componamus, quatenus nobis et illis, quibus ad vitam aeternam ducatum praeberè debemus, Domino auxiliante salutiferum consultum ferre possimus. Persona quoque sacerdotis qualis esse debeat, in memorato pastoralis libro et in apologetico Gregorii Nanzanzenii copiose taxatum est.*

273 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, c. 12, 619 mit Bezug auf Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, II, c. 1: *Omnibus igitur sacerdotibus illa specialiter sententia beati Gregorii ante oculos constituenda est, in qua inter cetera: Cum rerum, inquit, necessitas exposcit, pensandum valde est ad culmen quisque regiminis, qualiter veniat atque ad hoc rite perveniens, qualiter vivat et bene vivens qualiter doceat et recte docens infirmitatem suam cotidie quanta consideratione cognoscat.*

274 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, c. 19, 625: als Beleg werden die Sentenzen Isidors über *rectores* zitiert (III c. 39 § 5 und 6), die *a Deo solummodo, non a subditis sunt iudicandi*; darüber hinaus Eusebius' *Historia ecclesiastica*, in der Konstantin den Bischöfen attestiert, dass sie als Priester von Gott mit der „Voll-

Misstand ausgemacht wurde, dass nämlich vielfach Priester von ihren Untergebenen mehr aus Neid denn aus Eifer zur Nächstenliebe getadelt und in Frage gestellt wurden.²⁷⁵ Vorausgesetzt wird dabei natürlich die Möglichkeit, ja Notwendigkeit, Geistliche überhaupt für ihre Amtsführung in die Verantwortung zu nehmen, diskursiv gesprochen: zu mahnen, weil ihr eigenes Seelenheil immer auch auf dem Spiel stand. In dem Kapitel stand insofern das Anliegen im Vordergrund, ihren Vorrang, der eine wesentliche Voraussetzung für ihre Aufgabe zur Sorge um das Seelenheil bildete, zu festigen.

Andererseits werden die Priester in diesem Kontext ausdrücklich und mit konkreten Vorgaben für ihr „Leben und Wirken“ in die Pflicht genommen. So sollten sie Schüler um sich versammeln und diese ausbilden, vor allem dadurch, dass sie ihnen ein gutes Vorbild waren und auch andere ihnen folgten.²⁷⁶ Was die eigene Lebensführung anging, so sollten sie sich zu Gemeinschaften zusammenfinden und dabei insbesondere die heiligen Schriften studieren.²⁷⁷ Damit stellten sich die Synodalen in die Traditionen, die schon Karl der Große in der *Epistola de litteris colendis* formuliert hatte. Auch die grundlegende Dimension der Beziehung, die die Priester gemäß der Modellvorstellung als Hirten über ihre Herde gestalteten, wird in diesen *capitula* angesprochen. Den Anlass bildete wiederum eine Beobachtung, die die Synodalen offensichtlich gemacht oder diskutiert hatten, dass dies nämlich für viele keine Selbstverständlichkeit darstellte. Wie im Kontext anderer Sachzusammenhänge auch bietet der Abschnitt dann Argumente in Form von Exzerpten aus dem Neuen Testament, die diesen Zusammenhang „dokumentieren“.²⁷⁸

macht“ zu urteilen über die Menschen gesetzt seien, und die auch schon Ludwig in der *Admonitio* aufgegriffen hatte. *Rectores* meint mit Bezug auf die Priester also in dieser Auslegung weniger *recte agere* denn *recte iudicari*.

275 Ebd.

276 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, c. 20, 626: *Ut conversatio sacerdotalis testes vitae probabilis habeat. Quod moderni pontivices sanctorum decendentium patrum exempla usquequaque sectari debeant, in praecedentibus iam dictum est. Sed quia nonnullos socios ordinis nostri sine his personi, quas sua religiosa conversatio testes habere et quibus exemplum bonum debuit praebere, cubilia secreti sui didicimus incolere, id non sine magna turbidaque indignatione ferre potuimus et, ne deinceps quispiam praelatorum id facere pertemptet, pari consensu inhibuimus, quia in hoc facto conversatio sacerdotalis commaculatur et detrahentibus locus praebetur et animarum perditio generatur.* Siehe auch c. 30, das die Einrichtung von Schulen vorsieht; dabei wird ausdrücklich Bezug genommen auf die „Befehle und Mahnungen“ Ludwigs des Frommen, und dabei wird kritisiert, dass dem nicht Folge geleistet worden sei. Personell geht es hier allgemein um Leitungsrollen innerhalb der Kirche (*rectores ecclesiarum*), die auch mit dem eigentlich für Klosterleute gebräuchlichen Begriff der *milites Christi* bezeichnet werden.

277 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, c. 21, 626: *Ut episcopi ceterique praelati, nisi id necessitas inevitabilis impederit, maxime cum clericis suis horas canonicas custodiant et scripturas divinas cotidie in conlatione tractent eisque in convictu participes existant.*

278 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, c. 23, 627: *Ut pastores gregem sibi commissum non ut proprium, sed ut dominicum tractare meminerint. Quia sunt plerique, qui non paternum affectum circa gregem sibi commissum, sed quendam exercere videntur dominatum eumque non ut dominicum, sed, flatibus vent-*

Für die gregorianische Hirtenkonzeption war bekanntlich die Organisation der Leitungsaufgabe zentral. Daher wird der Wahl der bischöflichen Stellvertreter ein eigener Abschnitt gewidmet, zumal auch hier offensichtlich die Meinung vorherrschte, dass vielfach die falschen Leute ausgewählt worden waren. So werden die Bischöfe gemahnt, in ihren Sprengeln nur Stellvertreter einzusetzen, die Geiz hassten.²⁷⁹ Anders herum betrachtet wird also hier die persönliche Qualität des Leitungspersonals hervorgehoben. Das konnte im Verständnis der Zeit nur eine moralische sein, weil der Hirte nach dem Vorbild Christi seine Aufgaben delegierte, ja delegieren musste.

Last but not least wurde die für den Mahndiskurs unerlässliche regelmäßige Abhaltung von Synoden eingeschärft. Was die dort notwendiger Weise vorzunehmenden Korrekturen angeht, wurden diese nicht nur den Bischöfen zugewiesen, sondern ihnen ausdrücklich eine „kanonische Autorität“ bescheinigt. Damit beseitigten Synoden „Unkraut aus dem Acker der heiligen Kirche Gottes“, und dies galt vor allem auch für die in Paris tagenden Bischöfe selbst, die damit ihre eigene Arbeit rechtfertigten.²⁸⁰ Synoden wurden somit als Leitungsforum festgeschrieben, das Korrekturen innerhalb des politischen Mahndiskurses den notwendigen Raum bot, wenn sie von der fachlichen und spirituellen Kompetenz der Bischöfe getragen wurden.

Der *Liber secundus* der Hauptakten: über die *persona regalis*

Das zweite Buch handelt von den Laien, die in Könige, Große und generell alle Gläubigen unterschieden werden. Die vorgegebene Fragestellung nach den Missständen der Gegenwart wurde von den Synodalen auch in diesem Zusammenhang ebenfalls konsequent im Sinn des pastoralen Leitungsmodells verfolgt. Denn ins Visier genommen wurden dabei vor allem das Verhalten der Menschen und die ihrem Handeln zugrunde liegende innere Haltung. So stellt man fest, dass Probleme dann entstünden, wenn Laster wie Geiz, Neid und Hass „regieren“ – statt Gottes- und

osae arrogantiae inflati, ut suum proprium tractare non verentur, quantum a paternitatis officio aberrent, subter collecta documenta declarant.

279 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, c. 25, 628: *Ut episcopi non rapaces, sed avaritiam odientes vice sua ministros per parrochias suas constituent.*

280 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, c. 26, 628f.: *Quid dehonorationis et detrimenti ecclesiastica iura patiuntur pro eo, quod secundum canonicam auctoritatem episcoporum concilia bis in anno non celebrantur. Officii est ecclesiasticae auctoritatis, ut quicquid noxium in agro sanctae Dei ecclesiae excreverit falce aequissimae discretionis resecat, quatenus status ipsius inconvulsus persistens recte et inconfuse per tramitem ordinis sui incedere valeat. Quod cum ita sit, inrepsit inter cetera, quae ecclesiasticae auctoritati, immo divinae contraeunt, miserabilis ac periculosa temporis nostri consuetudo, quae valde ab auctoritate canonica abhorret, eo quod episcoporum concilia bis in anno, sicut mos canonicus docet, per unamquamque provinciam non fiunt*

Nächstenliebe. Unter diesen Bedingungen sei das Gemeinwesen insgesamt bedroht.²⁸¹ Im Zentrum der Kapitel steht qualitativ und quantitativ die Rolle des Königs.

An den Herrscher werden gleich zu Beginn in grundlegender und programmatischer Weise moralische Anforderungen gestellt, so dass auf wenigen Zeilen ein kurz gefasster Fürstenspiegel geboten wird.²⁸² Der Ansatz *ex negativo* kommt auch hier zum Tragen, wenn Soll und Haben königlicher Leitungstätigkeit einander gegenüber gestellt werden.²⁸³ Die Ausführungen sind ausdrücklich der Nomentheorie Isidors verpflichtet²⁸⁴: *Rex a recte agendo vocatur*. Dabei werden *pietas*, *iustitia* und *misericordia* als zentrale Tugenden präsentiert und wie bei Pseudo-Cyprian mit ihrem Gegenpol konfrontiert. Dessen 9. *abusio* wird am Ende dieses Kapitels denn auch wörtlich zitiert.²⁸⁵ Gefordert werden vom König gute Werke, durch die er nicht nur unmittelbar Gutes bewirke, sondern zugleich eine Vorbildfunktion für die Untergebenen erfülle.²⁸⁶ Als Richtschnur werden die Gebote Gottes vor Augen geführt, die er – auch hier setzen wieder die bekannten mahnenden Redundanzen ein – in den Tugenden *pietas*, *iustitia* und *misericordia* umsetzen sollte. Denn der König werde für seine Taten Rechenschaft vor Gottes Gericht ablegen, zumal ihm als Lohn ein Anteil an der Himmelskrone winke.²⁸⁷ Hier folgt wiederum eine Fülle von Exzerpten aus den Werken Isidors und Fulgentius' sowie aus Gregors *Moralia*, die mit einer mahnenden Zusammenfassung und der Aufforderung zum eigenen Lernen schließen.²⁸⁸

281 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, II, 649: *In hoc quoque, qui sequitur, libello specialiter de regibus et principibus et generaliter de omnibus fidelibus et quod, ubi avaritia, invidia et odium et cetera vitia caritati contraria regnant – quia eadem caritas, quae Deus est, his inesse non potest – status ecclesiae periclitetur et quod religio Christiana sub apostolis devotius, quam nunc floreat, floruerit et nostro seculo circa multos marcescat, restat prosequendum.*

282 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, II, c. 1, 649. Zu diesem *liber secundus* und den im Folgenden diskutierten Aspekten: Anton 1968, 207–210.

283 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, II, c. 1, 649: *Quid sit rex, quid esse quidve cavere debeat.*

284 Ebd., dort auch: *Antiqui autem omnes reges tyrannos vocant ...*. Isidor, Etymologien IX, 3, 19; 20, der dabei bekanntlich auf Augustinus, *De Civitate Dei*, V, c. 19, zurückgreift. – Kapitel 5.3.

285 Ebd.: *Si enim pie et iuste et misericorditer regit, merito rex appellatur; si his caruerit, non rex, sed tyrannus est. Antiqui autem omnes reges tyrannos vocabant, sed postea pie et iuste et misericorditer regentes regis nomen sunt adepti; impie vero, iniuste crudeliterque principantibus non regis, sed tyrannicum aptatum est nomen.*

286 Ebd.: *Quia ergo rex a regendo dicitur, primo ei studendum est, ut semetipsum suamque domum Christi adiuvante gratia ab operibus nequam emaculet bonisque operibus exuberare faciat, ut ab ea ceteri subiecti bonum exemplum semper capiant.*

287 Ebd.: *Ipsae etiam salutiferis Christi praeceptis fideliter atque oboedienter obsecundet et recte agendo eos, quibus temporaliter imperat, in pace et concordia atque caritate ceterorumque bonorum operum exhibitione, quantum sibi divinitus datur, consistere faciat et dictis atque exemplis ad opus pietatis et iustitiae et misericordiae sollerter excitet, adtendens, quod pro his Deo rationem redditurus sit, quatenus ita agendo sanctorum regum, qui Deo sincere serviendo placuerunt, post hanc peregrinationem consors efficiatur.*

288 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, II, 651: *His ita praemissi studendum est regi, ut non solum in se, verum etiam in sibi subiectis regis nomen adimpleat provideatque ut populus sibi subiectus pietate, pace, caritate, iustitia et misericordia atque concordia et unanimitate ceterisque bonis exuberet operibus, ut haec ha-*

Angesichts der Umstände, die zur Pariser Synode geführt hatten, kann nicht überraschen, dass die Synodalen den König in diesen *capitula* überdeutlich damit konfrontieren, was das pastorale Führungskonzept von einem König als Mahner und Korrektor forderte. Ähnlich wie im ersten Buch für die Priester werden bestimmte, zentrale Aspekte herausgearbeitet, die einerseits für diese Leitvorstellung unabdingbar waren und andererseits als potenzielle Ursache für die gegenwärtigen Krisenerscheinungen plausibel erschienen. So zeigt c. 2 grundlegend auf, „was zum Amt des Königs gehöre“ (*quid sit proprie ministerium regis*). In erster Linie leitete demnach der König, indem er für *iustitia* sorgte, die wiederum die Voraussetzung dafür bildete, dass *pax et concordia* herrschten, wie dies für jede christliche Gemeinschaft von Gott geboten wurde.²⁸⁹ Die drastische Formulierung, dass sich der König dafür des „Schreckens und der christlichen Erziehung“ (*terror et studium*) bedienen sollte, hat weniger dramaturgische oder literarische als buchstäblich traditionelle Gründe. Denn genau dies hatte schon Gregor I. dem König Aethelberht von Northumbrien geraten, nachdem dieser zum Christentum übergetreten war. Er wollte ihm vermitteln, wie er sich als Christ und dabei auch für das Christentum und dessen Ausbreitung einzusetzen hatte, und zwar mit aller Macht.²⁹⁰ Daher hieß es im 6. wie im frühen 9. Jahrhundert für die Könige bzw. Kaiser, sich energisch um die Kirchen sowie die Geistlichkeit und die Schwachen zu sorgen.²⁹¹

Der Haupttenor dieses *capitulum* ist denn allgemein das Handeln des Königs, unabhängig vom konkreten Bezug auf bestimmte Gruppen. So sollte er vor allem „richtig urteilen“, also nach Maßgabe von Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit.²⁹² Die grundlegende Orientierung an Gottes Geboten wird in diesem Zusammenhang wiederholt und damit eingeschärft.²⁹³ Auch der mit einem Zitat aus Isidor neuerlich formulierte Hinweis auf die königliche Pflicht, die Kirchen zu schützen, hat als Wiederholung ausgesprochen mahnenden Charakter, ebenso der Hinweis auf Gottes Gericht, vor dem sich die Könige rechtfertigen müssten, zumal er an dieser Stelle ebenfalls nicht zum ersten Mal formuliert wird.²⁹⁴

bentes Dominum secum habere mereantur; sciatque certissime, quod non solum de se, verum etiam de ipsis Dominus ab eo fructum bone operationis exacturus est.

289 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, II, c. 2, 651: *Regale ministerium specialiter est populum Dei gubernare et regere cum equitate et iustitia et, ut pacem et concordiam habeant, studere.*

290 Kapitel 2.6.

291 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, II, c. 2, 651: *Ipse enim debet primo defensor esse ecclesiarum et servorum Dei, viduarum, orfanorum ceterorumque pauperum necnon et omnium indigentium.* – Dieses Kapitel findet sich auch in Jonas' *De institutione regia*, c. 4, sowie dem Aachener Konzil 836, c. 3; Kapitel 6.3.

292 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, II, c. 2, 652: *... ad iudicia recta peragenda, ut ipse per se provideat et perquirat, ne in iudicio aliquis a veritate et aequitate declinet.*

293 Ebd.: *... quod rex ministerium sibi commissum secundum voluntatem Dei exercere et adimplere debet, que hic ob prolixitatem vitandam praetermittuntur.*

294 Ebd.: *Cognoscant principes saeculi Deo debere se reddere rationem propter ecclesiam, quam a Christo tuendam suscipiunt.*

Die weiteren Abschnitte greifen verschiedene Aspekte des Regierens, wie sie die *persona regalis* ausüben sollte, heraus, ohne dass deren An- und Zuordnung zweifelsfrei auf eine bestimmte Systematik schließen ließe. Am plausibelsten erscheint die Annahme, dass die Synodalen der Abfolge der *capitula* eine grobe Reihung der Probleme und Missstände zugrunde gelegt hatten, die sie als Ursachen für die gegenwärtigen Krisenphänomene bewerteten.

Für die Funktionalität des Mahndiskurses war eine reibungslose Kommunikation über die verschiedenen Ebenen hinweg wie auch integre und geeignete Träger der entsprechenden Prozesse unabdingbar. Dabei mussten alle Beteiligten ihre Kompetenz im Diskurs insgesamt zur Geltung bringen. Dies war nach Ansicht der in Paris tagenden Bischöfe aber in den letzten Jahren offensichtlich nicht der Fall. Daher wurde der König im folgenden c. 3 an erster Stelle gewarnt, unqualifizierten Personen als Beauftragte oder sogar Stellvertreter seine Aufgaben zu übertragen, weil dies ihm selbst als Sünde angerechnet würde.²⁹⁵

Bezeichnend für die Intention der versammelten Bischöfe ist, dass es nicht um diese Personen selbst, sondern die Verantwortung des Königs dafür geht, die falschen Leute an die entsprechenden Positionen gebracht zu haben. Statt ihrer müsse er gottesfürchtige und Geiz verachtende Männer einsetzen.²⁹⁶ Konkret waren damit Herzöge und Grafen gemeint, „die nach dem König das Volk Gottes regieren müssen“; diese fungierten als des Königs *ministri*.²⁹⁷ Die Regel, wie diese auszuwählen seien, wird einmal mehr im Alten Testament ausfindig gemacht. Wenn der König schlechte Richter berufe, gelte es als Sünde des Königs; hier wird die Autorität Isidors von Sevilla bemüht, um ein „Dokument“ als Beleg beizufügen.²⁹⁸ Sehr drastisch wird der König in diesem Abschnitt vor der „Gefahr“ gewarnt, der er sein Seelenheil durch ein solches Fehlverhalten aussetzte.²⁹⁹ Doch die Synodalen gingen inhaltlich noch weiter, indem sie die nahezu exklusive Befugnis des Königs zur Mahnung, wie sie Ludwig zugunsten des Kaisers als *summa persona* formuliert hatte, ausdrücklich bestritten: „Wir sagen nicht, dass er allein die Rechtsstreitigkeiten und die Beschwerden des Volkes anhören, prüfen und entscheiden sollte, da er allein zu solchem nicht ausreichen kann“.³⁰⁰

Die Relevanz des Herrscherverhaltens für das Wohlergehen des Reiches insgesamt wird ebenfalls in einem eigenen Kapitel thematisiert. Die Tugend der Gerechtigkeit, eingangs des Buches bereits grundlegend eingeführt, wird hier ein weiteres Mal auf-

²⁹⁵ MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, II c. 3, 653: *Ad peccatum regis pertinet, quando iudicibus ministrisque iniquis ministerium suum adimplendum committit ...* .

²⁹⁶ Ebd.: *Non ergo dicimus, ut solus iurgia et quaerimonias populi audiat et investiget et definiat, quoniam nequaquam ad haec solus sufficere potest, sed magis, ut tales sub se timentes Deum et avaritiam odientes constituat, per quos regem regum non offendant.*

²⁹⁷ MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, II, c. 3, 654.

²⁹⁸ MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, II, c. 3, 653: *Quod, quando pravi iudices populo Dei praeferuntur, ad delictum illius pertineat, a quo constituuntur ...* .

²⁹⁹ MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, II c. 3, 653 f.

³⁰⁰ MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, II c. 3, 653: *Non ergo dicimus, ut solus iurgia et quaerimonias populi audiat et investiget et definiat ...* .

gegriffen, und zwar in ihrer Bedeutung als politische Basis des *regnum*.³⁰¹ Weil Gerechtigkeit im Verständnis der Zeit nicht ohne *pietas* und *misericordia* lebbar war, werden auch diese der Mahnung erneut für würdig erachtet. Mit Beispielen aus dem Alten Testament liefern die Pariser Synodalen Deutungsinstrumente, die sie für geeignet hielten, um den Zusammenhang von verantwortlicher, ethisch begründeter Herrschaftspraxis und politischer Stabilität sichtbar zu machen. Ausdrücklich weisen sie darauf hin, dass sie deren Richtigkeit durch die „Erfahrung“, d. h. die zeithistorische Realität der *regna*, die sich im Dauerzustand politischer Krisen befanden, bestätigt sahen.³⁰² Methodisch wird auch hier konfrontativ argumentiert, indem Soll- und Ist-Zustand einander direkt gegenüber gestellt werden.

Doch wie sollte man mit dem Gottesgnadentum des Königs angesichts der zeitgenössischen Krisen umgehen? Beinahe programmatisch wird das Königtum als Basis des *regnum* definiert.³⁰³ Dann aber wird politisch klar unterschieden zwischen Herrschaften, die zwar existierten, aber nicht auf Gottes Gnade beruhten, weil sie Ausdruck oder Instrument seines Zornes waren, und solchen, die es „kraft göttlichen Auftrags“ (*munere divino*) gab. Der direkte, mahnende und damit zugleich erzieherische Ansatz des *capitulum* offenbart sich in dem Ausweg, den die Synodalen für dieses Problem der politischen Bewertung weisen. Wiederum präsentieren sie den Lesern ihres Texts – und letztlich dem König selbst – tugendhaftes Verhalten, das als Indiz für Gottes Gnade geeignet war.³⁰⁴ Diese Mahnung wird zugleich in ihrer Brisanz für das Seelenheil des Königs verstärkt, wenn hier nicht zuletzt auf den Zusammenhang des irdischen mit dem himmlischen Königtum hingewiesen wird. Eine geradezu distanzierte, sehr politische Bewertung wird dabei der Erbfolge zuteil: Keinem König werde das Reich von seinen Vorgängern zur „Verwaltung“ überlassen.³⁰⁵ Insgesamt wird unmissverständlich signalisiert, dass das Gottesgnadentum für den König keine Legitimation lieferte – das stand aus zeitgenössischer Sicht gar nicht zur Diskussion –, sondern ihm substantielle persönliche Pflichten auferlegte. Er trug eine Verantwortung für die Menschen, die ihm von Gott auferlegt worden war, und musste dafür im Jüngsten Gericht Rechenschaft geben.

301 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, II, c. 4, 654: *Quod aequitas iudicii stabilimentum regni et iniustitia sit eius eversio. Quod per iustitiam stet regnum ...*

302 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, II, c. 4, 655: *Quibus verbis liquido claret, quod pietas, iustitia et misericordia stabiliant regnum et lesiones viduarum et pupillorum calumniaeque miserorum violentaque iudicia et perversio iustitiae evidenter illud evertant; unde et multorum regnorum conlapsio, qui pietatis, iustitiae et misericordie non habuerunt stabilimentum, his, quae praemissa sunt, patenter fidem adtribuit.*

303 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, II c. 5, 655: *Quod regnum non a hominibus, sed a Deo, in cuius manu omnia regna consistunt, detur. Nemo regum a progenitoribus regnum sibi administrari, sed a Deo veraciter atque humiliter credere debet dari, qui dicit: Meum est consilium et aequitas, mea est prudentia, mea est fortitudo. Per me reges regnant et legum conditores iusta decernunt; per me principes imperant et potentes iustitiam decernunt. Quod autem non ab hominibus, sed a Deo regnum terrenum tribuatur ...;* auch hier folgen jeweils Beispiele aus dem Alten Testament.

304 Ebd.: *Qui pie et iuste et misericorditer regnant sine dubio per Deum regnant.*

305 Ebd.: *Nemo regum a progenitoribus regnum sibi administrari ...*

Die folgenden Kapitel zeigen nochmals spezifische Aspekte der mehrfach herausgestellten Tugenden für die Regierung des Königs auf. So wird der *caritas* als christlicher Kardinaltugend ein eigener Abschnitt gewidmet. Diese entfalte sich im Verhalten des Königs, der gute Werke vollbringe, und dadurch schaffe er die notwendigen Voraussetzungen dafür, dass auch unter den ihm anvertrauten Menschen Liebe und damit Frieden herrschten.³⁰⁶ Gerade für den König galt, dass Worte und Taten miteinander in Einklang stehen mussten. War dies nicht der Fall, bedeutete das eine Sünde, die das mit der Taufe geschlossene *pactum* zwischen Mensch und Gott brach; in diesem Fall erfahre der Gläubige das „göttliche Schwert“.³⁰⁷ Unmittelbar führen die Synodalen die hohe Verantwortung des königlichen Hirtendienstes vor Augen und formulieren sie mit der deutlichen Sanktionsdrohung als massive Mahnung.

Umgekehrt musste die königliche *potestas* von den Untertanen respektiert werden, weil sie von Gott stammte. Daher mussten sich die Menschen zum einen um das eigene Seelenheil, zum anderen aber auch um „Ehre und Nutzen des Reiches“ sorgen.³⁰⁸ Das hieß für sie, gegenüber Gott und gegenüber dem König gehorsam zu sein.³⁰⁹ Den Abschluss des *capitulum* bildet wiederum eine zusammenfassende Mahnung, die den behandelten Grundgedanken einschärft, dass mit dem Gehorsam gegenüber der königlichen *potestas* das eigene Seelenheil sowie die Ehre des Reiches und somit auf jeden Fall Gottes Wille erfüllt wurden.³¹⁰

306 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, II c. 6, 656.

307 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, II c. 7, 656–659, 659: *His ita praemissis necesse est, ut unusquisque fidelis penetrabilia cordis sui rimetur et, si fidem Christi, quam percepit, operibus non exornat, pacti, quod cum Deo in baptisate fecit, se praevaricatorem esse cognoscat. Dum ergo tempus habet, Christi adiuvante gratia viam salutis non verbis tantum, sed operibus repetat. Non ergo mirum est, si mucro divinus crassetur, ubi fides Christi non veraciter, sed simulanter tenetur.*

308 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, II c. 8, 659 f., 659: *Sicut enim subiecti a rege sibi volunt pie et iuste opitulari, ita specialiter ei primum ad salutem animae suae procurandam, deinde generaliter ad honestatem et utilitatem regni secundum Dei voluntatem disponendam atque administrandam indissimulanter atque inretractabiliter solatium oportunitum debent exhibere.* Dabei wird die klassische Stelle aus Röm 13,1–2 zitiert.

309 Ebd.: *Quod cum faciunt, et divinum praeceptum adimplere et fidem regi debitam evidenter probantur conservare.* Die inserierten Exzerpte besitzen einen anleitenden Grundzug, II, c. 8, 660: *Qualiter igitur regiae potestati parendum qualiterque eius saluti consulendum est, breviter ex auctoritatibus divinis dictum sit.*

310 MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, II c. 8, 660: *Quapropter necesse est, ut unusquisque fidelis tantae potestati ad salutem propriam et ad honorem regni secundum Dei voluntatem, utpote membrum capiti, opem congruam ferat plusque in illo generalem profectum et utilitatem atque honorem regni quam lucra quaerant mundi, quatenus his saluberrimis opitulationibus sibi vicissim suffragantes aeterno regno pariter mereantur perfrui felices.*

Fazit

Um einen Eindruck von den beiden Büchern der Pariser Hauptakten zu verschaffen, mag diese Auswahl an ausführlicher behandelten *capitula* genügen. Insgesamt vermittelt der *liber secundus* Grundzüge des königlichen *ministerium*, die vollständig den Kerngedanken des pastoralen Führungskonzeptes entsprachen. Diese Grundzüge werden jedoch nicht, wie man es vielleicht auf den ersten Blick erwarten würde, mit argumentativer Stringenz präsentiert.³¹¹ In den einzelnen Abschnitten tragen die Synodalen zentrale und zugleich konkrete Sachprobleme zusammen, die sie in ihrer Gegenwart ausgemacht hatten. Weil sie dabei das Deutungsmodell zugrunde legten, das mit dem Geschichtsverständnis des Alten Testaments vermittelt wurde, brachten sie Gott und die Welt in einen unmittelbaren Zusammenhang. (Zeit-)historisches Geschehen wurde damit Ausdruck der Beziehung zwischen Gott und der Welt bzw. den Menschen, weil Gott präsent war und handelte, und zwar in der Regel unmittelbar sanktionierend. Wie man als Mensch und vor allem als Inhaber der höchsten Führungsrolle damit umzugehen hatte, wurde ebenso nach dem Vorbild des Neuen Testaments in Form einer Ethik oder von Erziehungsregeln vermittelt, die vielfach durch konkrete Beispiele aus den Heiligen Schriften oder Autoritäten der Kirchengeschichte illustriert wurden. Den Abschluss eines Kapitels bildete jeweils eine wiederholte und insofern bekräftigende Wertung, eine verschärfte Mahnung. Strukturell entsprach der Text als Ganzer den mutmaßlichen Diskursformen innerhalb der politischen Führung, wie sie vor allem auf Synoden praktiziert wurden, und er war damit insgesamt ein typisches Produkt des Mahndiskurses.

Inhaltlich wurden die Positionen gegenüber der bisherigen Politik und Programmatik Ludwigs des Frommen verschoben, indem die Zuständigkeit und die Verantwortung des Königs vermindert und jene der Priester verstärkt wurden. Dies zeigt eindrücklich das erste Buch über die *persona sacerdotalis*. Dazu leitete man deren Rang, theologisch konsequent, aus der apostolischen Sukzession und der damit verbundenen Binde- und Lösegewalt ab. Zugleich wurde jeder Christ einschließlich des Königs explizit wie implizit deutlicher als bisher in die Pflicht für das Seelenheil genommen. Gesellschaftspolitisch rückten damit irdisches und himmlisches Reich dichter zusammen, so dass Regieren noch weiter gehend theologisiert wurde und geradezu zu einem privilegierten Aktionsfeld der höheren Geistlichen avancierte.

Konzeptionell erweisen sich die *capitula* über die *persona sacerdotalis* insgesamt nicht als stringenter Lehrtext, sondern sie enthalten inhaltliche Redundanzen, sowohl was das Material angeht als auch die daraus abgeleiteten Mahnungen oder Lehren. Die direkten Hinweise auf die Lektüre weiterer Autoritäten wie etwa die Fülle an wörtlichen Übernahmen machen viele Abschnitte vor allem zu reichhaltigen Material-

³¹¹ So legt es Patzold 2008, 153, nahe. Geschlossen sind die *capitula* hinsichtlich ihrer Kohärenz, weil sie, was aufgezeigt werden sollte, vollständig die modellrelevanten Bestandteile pastoralen Führens aufweisen.

sammlungen. Durch sie stellten die Pariser Synodalen Argumente und Begründungen zu den betreffenden Themen zur Verfügung. Sie durften aus der Sicht der potenziellen Rezipienten in Gestalt der übrigen, besonders geistlichen Führungsrollen geeignet erschienen sein, um sie für ihren eigenen, konkreten Bedarf zu benutzen und umzugestalten, also ihrerseits zu mahnen und zu leiten. Dafür sei exemplarisch auf das c. 15 hingewiesen, das den Umgang der Priester mit Eigentum der Kirchen behandelt. Eingang steht die entsprechende Mahnung, dann folgen einschlägige Exzerpte aus den kanonischen Schriften, den Abschluss bildet erneut eine Mahnung, begleitet von dem abermaligen Hinweis auf die vorangegangenen *documenta*.³¹²

Der überwiegende Teil der Pariser *capitula* findet sich mehr oder weniger wörtlich in dem Fürstenspiegel, den Bischof Jonas von Orléans, der mutmaßliche Verfasser der Beschlüsse, für Pippin von Aquitanien kurze Zeit danach auf der Basis des Pariser Materials verfassen und 831 an den jungen König schicken sollte.³¹³ Dieser Text zeigt somit konkret, wie die Synodalen den Umgang mit ihrem umfangreichen Materialkonvolut verstanden wissen wollten: nämlich unmittelbar als Reservoir an Argumenten und „Dokumenten“ für weitere mahnende Texte, die der Vermittlung und Umsetzung des Führungsmodells und damit der Beseitigung der Missstände dienten.

Die Kurzversion für den Kaiser

Die Akten der Pariser Synode waren derart umfangreich, dass außer ihren Verfassern kaum jemand über genug Bildung sowie Erfahrung verfügt haben dürfte, um mit diesem Text angemessen arbeiten zu können. Dies hatten die Pariser Synodalen offensichtlich ganz so gewollt.³¹⁴ Denn sie entwickelten daraus im Anschluss an die Zusammenkunft eine in der Forschung so genannte Kurzversion, die für Ludwig und Lothar bestimmt war.³¹⁵ Damit entsprachen sie den Beschlüssen von Aachen, diese als Betroffene über das Ergebnis ihrer Beratungen zu informieren. Dieser Text sollte zudem Mahnungen, hier konkrete Anweisungen, enthalten, wie die Ergebnisse von allen Führenden politisch umzusetzen seien.

³¹² MGH Conc 2,2, Nr. 50 A, c. 15, 622f.

³¹³ Jonas von Orléans, *De institutione regia*; zu Jonas und seinem Werk: Mary E. Jegen, *Jonas of Orleans (c. 780–843). His pastoral writings and their social significance*, Diss. St. Louis 1967; Anton 1968, 214–218; ders. 2006, 12–14, dort auch eine lateinisch-deutsche Version in Auszügen; Depreux 1997, 276f., jeweils mit weiteren Hinweisen. – Die Textparallelen sind in der Edition der Pariser Akten sowie in der lateinisch-deutschen Ausgabe des Fürstenspiegels kenntlich gemacht und wurden hier nicht mehr eigens aufgeführt. Sie erstrecken sich auf fast alle der vorgestellten *capitula* dieses zweiten Buches.

³¹⁴ MGH Conc 2,2, Nr. 50D, 609: *Eadem porro capitula nequaquam proluxa aut superflua iudicanda sunt. Idcirco enim prolixitas eorum tanta est, quoniam, ne ex nostro corde ficta esse viderentur, divinatorum eloquiorum oraculis et sanctorum partum dictis ea munire non ab re iudicavimus*; Patzold 2008, 159.

³¹⁵ MGH Conc 2,2, Nr. 50 D, 667–680; Patzold 2008, 162–166.

Der Begleitbrief zur Kurzversion macht diese Zusammenhänge und damit den Mahndiskurs selbst für die Beteiligten und die Betroffenen transparent.³¹⁶ Zugleich zeigen die Pariser Synodalen dort, wie sie sich die beschlossene Umverteilung der Gewichte innerhalb der Führungsriege in der Praxis vorstellten. So sprachen die Bischöfe Ludwig in seiner pastoralen Verantwortung an, wenn sie ihn daran erinnerten, dass er sie als „Hirten“ pflichtgemäß zur synodalen Arbeit gemahnt hatte. Von Ludwigs Aufgabe grenzten sie ihre eigene ab, nämlich getreu der Wortbedeutung ihrer Amtsbezeichnung über die Sünden der Menschen zu „wachen“, weil sie als Apostelnachfolger über die Binde- und Lösegewalt verfügten. Für die Pariser Synode folgte den Verfassern des Briefs zufolge daraus die konkrete Aufgabe, darüber zu diskutieren, wie jeder einzelne *ordo* „Gott beleidigt“ hatte, welche Buße eine angemessene Genugtuung darstellte und was jeder Mensch an seinem Verhalten korrigieren sollte.³¹⁷ Auf der Grundlage dieser Erwägungen sollten die Synodalen Mahnungen erarbeiten, die zwar an erster Stelle an den Kaiser, aber darüber hinaus an alle *ordines* weiterzugeben waren. Diese Mahnungen wurden in Gestalt der Kurzversion vorgelegt. Die Autoren des Briefs trugen dem Kaiser und seinen „Getreuen“ ausdrücklich auf, durch ihren „Konsens“ dafür zu sorgen, dass diese Mahnungen auch überall und vor allem bei den dafür zuständigen Personen ankamen, also den Alltag und die Lebensgestaltung aller leiteten.³¹⁸

Ausdrücklich wiederholen die Bischöfe als Absender des Briefes auch die Sachpunkte, die Ludwig auf der Aachener Versammlung für die Arbeit der vier Reformsynoden vorgegeben hatte: Gegenstände der christlichen Religion, das Bischofsamt und sein Gefahrenpotenzial, Korrektur- und Verbesserungsvorschläge. In dieser Reihenfolge griffen die Pariser Synodalen für die beiden Kaiser in der kompakteren Version aus dem Materialkonvolut der eigentlichen Synodalakten die entsprechenden Kapitel heraus.³¹⁹ Aus diesem Text wiederum sollten die Kaiser entsprechende Mahnungen für die Inhaber der nachgeordneten Führungsrollen, insbesondere die *missi*,

316 MGH Conc 2,2, Nr. 50 D, *Epistola episcoporum*, 667 f.

317 MGH Conc 2,2, Nr. 50 D, *Epistola episcoporum*, 667: *Nam cum mucro divinus imperium vobis divinitus commissum interius exteriusque merito nostrae iniquitatis multifariis adtereret cladibus, prudenter animadvertentes, quod haec nonnisi iusto iudicio Dei evenirent, ilico scriptis serenitatis vestrae anno praeterito cunctos ecclesiarum pastores admonuistis, ut, quia constabat eos speculatores Domini existere et gladium divinum super terram, id est super peccatores Domini crassari, meminerint speculationis suae et ieiunio triduo ab omnibus generaliter peracto unusquisque in quolibet ordine positus diligenter conscientiam suam conveniret et, ubi se Deum offendisse cognoscebat, maturato per paenitentiae satisfactionem corrigere non differet.*

318 Ebd.: *In quibus etiam apicibus inserere vobis placuit, ut, si Deus pacem undique et otium vobis tribueret, in hoc placitum vestrum generale sonsumere voluissetis, ut primum quicquid in vobis, id est in persona et ministerio vestro, corrigendum inveniretur Domino auxiliante corrigeretis, deinde quaecumque in omnibus ordinibus imperii vestri Deo displicerent inquireretis et secundum eius voluntatem cum consensu fidelium vestrorum ad tramitem rectitudinis revocaretis, scilicet ut eum vobis populoque vobis commisso propitium faceretis.*

319 MGH Conc 2,2, Nr. 50D, *Epistola episcoporum*, 667 f.

sowie für das Volk entwickeln, das damit nicht zuletzt über seinen Anspruch, von den ihnen Vorgesetzten zum Seelenheil geleitet zu werden, „informiert“ wurde.³²⁰

Grundsätzlich hielten die Synodalen also an der königlichen Mahnfunktion fest, doch bezogen sie diese weniger auf das Konzeptionelle und damit Theologische als auf organisatorische und praktisch-politische Aufgaben. Der König sollte mit seinen Netzwerken und seiner Gefolgschaft lediglich dafür sorgen, dass das umgesetzt wurde, was die Bischöfe ausarbeiteten. Das konzeptionelle Wahrnehmungs- und Deutungsmuster lieferte wiederum die Geschichtstheologie des Alten Testaments: Krisen waren Zeichen für den Zorn Gottes, der durch Genugtuung, also Buße, beseitigt werden musste. Das dafür notwendige Korrektur- und Heilmittel wurde weiterhin in der Verchristlichung der Gesellschaft auf allen Ebenen gesucht, die man mit differenzierten, zielgenauen und zweckorientierten Instrumenten herbeiführen wollte. Dies leisteten die Texte der Pariser Synode in jeweils spezifischer Weise, ohne dass damit eine qualitative Wertung verbunden war. Kurzversion wie Hauptakten dienten somit dem gleichen, übergeordneten Ziel und waren komplementär, weil auf unterschiedliche Gebrauchssituationen zugeschnitten.

In der Kurzversion der Pariser Beschlüsse entsprachen die Synodalen auch der *Admonitio* Ludwigs von 823/825, wenn sie die *missi* als „Helfer“ (*adiutores*) der Bischöfe in Anspruch nahmen und sich selbst als *adiutores* Ludwigs sahen, die in dieser Funktion auch an seinem *ministerium* Anteil hatten. Allerdings wird die Umverteilung an der Spitze des pastoralen Führungskonzepts zugunsten der bischöflichen Apostelnachfolger konsequent, ja vielleicht noch deutlicher herausgearbeitet als in den eigentlichen Akten. So beschäftigt sich zwar das erste Kapitel, wie es den Vorgaben entsprach, mit den Gegenständen der christlichen Religion, doch werden diese ohne weitere inhaltliche Umschweife darauf zugespitzt, dass die Apostelnachfolger vor allen anderen für das Seelenheil der Menschen zuständig waren. Daraus leiteten die Synodalen ab, dass die Bischöfe zu umfassenden Korrekturen verpflichtet seien. Dies bezogen sie in erster Linie auf die Geistlichen selbst – auf deren Leben, Lehre und Verhalten – sowie auf die Voraussetzungen, wie diese Leitungsfunktion zu vermitteln und wie ihre Ausübung zu gewährleisten sei, nämlich vor allem durch eine solide und fachlich kompetente Ausbildung.³²¹ Konzeptionell konsequent beschäftigten sich die

320 MGH Conc 2,2, Nr. 50D, *Epistola episcoporum*, 668: *Quod ut Deus posse dedit, nos fidelissimi ac devotissimi salutis vestrae procuratores iuxta parvitatem sensus nostri, prout brevitatis temporis permisit, secundum sanctam devotionem et ordinationem vestram de causis ad religionem Christianam nostrumque ministerium atque periculum pertinentibus necnon et de his, que ad nostrum correctionem et emendationem pertinere perspeximus, sive de his, que populis generaliter adnuntianda et admonenda preavidimus, capitulatim in preecedentibus adnotavimus libellis vestraeque serenitati legenda, immo probanda obtulimus.*

321 MGH Conc 2,2, Nr. 50 D, S. 668–680, c. 1, 668f.: *Igitur quia constat religionem Christianam per successores apostolorum salubriter administrari populisque ad vitam aeternam ducatum exhiberi debere, primo necessarium iudicavimus, ut quicquid in nobis reprehensibile sacrisque ministeriis, quibus indigenti mancipamur, inconveniens et indecens contrariumque videbatur, toto adnisi Domino opem ferente corrigeremus, id est in vita nostra et doctrina et conversatione et morum probitate et studio praedicationis*

Bischöfe in dieser kompakten Version an erster Stelle mit sich und ihrer Rolle. Sie reformierten also wie Ludwig von oben nach unten, allerdings in einer geänderten Rangfolge, weil sie ihre Funktion als leitende und ausschlaggebende begriffen.³²²

Erklärtes Ziel der Bischöfe war es, die Sünden der Menschen zu beseitigen, weil diese als Ursache für die Krisen ausgemacht wurden. Dies konnte nur geschehen, wenn man die Sünder korrigierte. In c. 2 dieser für den Kaiser bestimmten Version werden sie als Konterpart den Bischöfen gegenübergestellt, die sie als Apostelnachfolger mahn-ten, Gottes Gebote zu befolgen.³²³ Indem das mutmaßliche Problem personalisiert wird – hier die Vertreter von Gottes Gesetz, dort deren Widersacher etwa in Gestalt von inkompetenten Geistlichen oder gar von Magiern, die das Volk zum falschen Kult verführten –, werden die folgenden Abschnitte als konkreter Maßnahmen- und Erziehungskatalog herausgearbeitet. Zugleich wird deutlich gemacht, wie gegenwärtig und alltäglich die Gefahren waren, der die menschlichen Seelen ausgesetzt waren.³²⁴

Mahnen, wie es die in Paris tagenden Bischöfe verstanden, hieß demnach, sich aktiv an die anderen Führenden zu wenden, die Verantwortung für die Menschen trugen, also den Kaiser und seine Getreuen sowie an die Geistlichen in den einzelnen Diözesen. Auf ihnen lag die unmittelbare Belastung, der sie sich bewusst sein mussten und die ihnen mahnend in Erinnerung gebracht wurde – von den Bischöfen wie auch vom Kaiser, damit sie nicht aus „eigener Unwissenheit oder unserer Nachlässigkeit“ ihrer Verantwortung nicht gerecht wurden.³²⁵

In der Kurzversion lassen die Pariser Synodalen, wie sie im Begleitbrief ausdrücklich erwähnen, gegenüber den Hauptakten etliche Kapitel aus, die bereits in kaiserlichen Kapitularien behandelt wurden. Sie finden sich auch in Jonas' Fürsten-

et in consacerdotum et ministrorum subiectionumque nostrorum correctione diligentiorum deinceps cum omni studio et sollicitudine curam et providentiam adhiberemus et ut nos non tantum in cupiditatibus mundanis et curis et sollicitudinibus, sed potius in divinis officiis implicaremus et in scolis habendis et educandis militibus sanctae Dei ecclesiae operam daremus.

322 Fortsetzung von c.1, 669: *Nam et in statutis conventibus primo omnium pari voto parique consensu decrevimus, ut unusquisque nostrum in parrochia sua dictis et exemplis plebes sibi subiectas ad meliora incitare studeret easque, ut se a malis cohiberent et ad Deum ex toto corde converterent ...* . Dies wird dann auch in der *Relatio* wortwörtlich übernommen; siehe unten bei Anm. 342ff.

323 MGH Conc 2,2, Nr. 50 D, c. 2, 669 *De diversorum malorum patratibus. Sunt sane diversorum malorum patratore, quos et lex divina improbat et condempnat, pro quorum etiam diversis sceleribus et flagitiis populus fame et pestilentia flagellatur et ecclesiae status infirmatur et regnum periclitatur.*

324 MGH Conc 2,2, Nr. 50 D, c. 2, 669: Vorgeführt werden verschiedene Beispiele für diese alltäglichen Gefahren wie z. B. Wahrsager, damit den Geistlichen konkret vor Augen geführt werden konnte, welche Aufgaben sie vor Ort erwarteten.

325 MGH Conc 2,2, Nr. 50 D, c. 2, 670: *Haec igitur, quae breviter praemissa sunt, primum adiuvente divina gratia a nobismetipsis abdicando formam et exemplum aliis praebere volumus et fidelibus vestres humiliter innotescere et fideliter denunciare necessario iudicavimus. Sed et parrochias nostras admonendo instruere cupimus, ne, quod absit, per suam ignorantiam et nostram negligentiam huiusmodi mortiferis suiaceant periculis.*

spiegel für Pippin von Aquitanien wieder.³²⁶ Für die Bewertung von Regieren unter der Führung der *persona sacerdotalis* innerhalb des Mahndiskurses ist diese Feststellung in mehrfacher Hinsicht interessant. So belegt sie abermals, dass die Führenden keineswegs grundsätzlich zwischen solchen *capitula* unterschieden, die der Kaiser mit seinen Getreuen formulieren ließ, und solchen, welche die Bischöfe auf Synoden beschlossen. In der Regel dienten diese *capitula* der Mahnung, und das galt auch und vor allem für diejenigen, die in den so genannten Fürstenspiegeln vorhanden sind und die auffällige und zahlreiche Parallelen zu dem aufweisen, was als Synodalbeschlüsse und Kapitularien in der Forschung klassifiziert wird.³²⁷ Mit und durch *capitula* mahnte Ludwig als Kaiser zusammen mit seinen Getreuen, wie dies auch die Bischöfe und andere Leitungspersonen taten, etwa *missi* und Grafen, um Fehler zu korrigieren und damit eine „gerechte“ Regierung auszuüben. Daher nimmt es nicht Wunder, wenn die Pariser Synodalen auch in der Kurzversion signalisieren, dass sie als Apostelnachfolger über die Binde- und Lösegewalt verfügten und innerhalb der pastoralen Führung konsequent umsetzten, sprich: daraus ableiteten, dass der priesterlich-geistlichen gegenüber der weltlichen Leitungsaufgabe der Vorrang gebührte.

Nach einigen für die christliche Lebensgestaltung zentralen Einzelbestimmungen folgen ab c. 8 Mahnungen, die besonders den Kaiser betrafen. In Anbetracht der Relevanz, die dem Herrscherverhalten beigemessen wurde, wird vor allem gefordert, dass die Söhne und Nachkommen Ludwigs „den Namen, die Macht, die Gewalt und die Würder der Priester anerkennen“, und zwar gemäß der apostolischen Binde- und Lösegewalt, deren neutestamentliche Begründung hier zitiert wird.³²⁸ Es folgt außerdem jener Ausschnitt aus der *Historia ecclesiastica* des Eusebius in der Übersetzung von Rufinus, demzufolge Konstantin auf dem Konzil von Nicaea gemahnt haben soll, die bischöfliche Vollmacht zum Urteil über die Kaiser zu akzeptieren. Weil diese von Gott stamme, seien die Priester einer Verurteilung durch die Menschen entzogen; zugleich trügen sie die „Last“ vor Gottes Richterschluss und seien insofern selbst „Götter“.³²⁹ Hier wird unmittelbar die Radikalität deutlich, mit der sich die Bischöfe

326 MGH Conc 2,2, Nr. 50 D, c. 2, 671: *Sunt etiam et alia plura flagitia pernecessario corrigenda, que nos ideo hic inserere non necessarium duximus, quoniam satis evidenter in vestris capitulis conprehensa esse scimus, que vos vestra auctoritate et fidelium consultu per strenuos missos vestros corrigendas esse censuistis.* Die ausgelassenen Kapitel finden sich hingegen im Fürstenspiegel des Jonas von Orléans. Die Textparallelen sind der Edition der Synodalakten zu entnehmen.

327 Fürstenspiegel bestanden also aus den gleichen *capitula* wie Synodalbeschlüsse und Kapitularien; ausführlich Kapitel 6.3.3.

328 MGH Conc 2,2, Nr. 50 D, c. 8, 673: *nomen, potestatem, vigorem et dignitatem sacerdotalem cognoscant.*

329 Ebd.: *Illud etiam ad exemplum eis reducendum est, quod in ecclesiastica historia Constantinus imperator episcopis ait: Deus, inquit, constituit vos sacerdotes et potestatem vobis dedit de nobis quoque iudicandi; et ideo nos a vobis recte iudicamur, vos autem non potestis ab hominibus iudicari. Propter quod Dei solius inter vos expectare iudicium, ut vestra iurgia, quaecumque sunt, ad illud divinum reserventur examen. Vos etenim nobis a Deo dati estis dei, et conveniens non est, ut homo iudicet deos, sed ille solus, de quo scriptum est: Deus steti in synagoga deorum, in medio autem deos diiudicat.* Patzold 2008, 163f.

von Ludwigs bisheriger Politik abwandten. Sie versuchten außerdem energisch, ihren Entscheidungen politische Nachhaltigkeit zu verleihen, indem sie Ludwig geboten, diesen Vorrang der Geistlichen sogar innerhalb seiner Familie zu vermitteln.

Im Übrigen entspricht auch diese Version selbstredend den Grundzügen pastoraler Führung, wenn etwa der Kaiser dazu aufgefordert wird, seine Gefolgsleute effektiv zu kontrollieren. Insbesondere sollte er sie mahnen, nicht vorschnell oder mit falschem Verdacht gegen die Bischöfe vorzugehen, um deren vermeintliche Fehler zu korrigieren.³³⁰ Auch in dieser Version erhält das Problem der Führenden, die dem König untergeordnet sind, ausführlich Raum. Ludwig sollte „Ratgeber“ wählen, die selbst der Hirtenmetapher entsprachen, insofern sie selbst „Diener und Wächter“ über das „Heil eurer Seele und des Körpers“ waren.³³¹ Daher sollten sie einem Katalog von entsprechenden Verhaltensmaßregeln genügen und ein vorbildliches Leben führen, insbesondere zu Liebe, Friede und Eintracht beitragen. Auf diese Weise fungierten sie als *adiutores* des Kaisers und leisteten ihren Beitrag zu seiner Ehre und zum Wohlergehen des Reiches.³³² Politisch und praktisch betrachtet sollte der Hof gemäß den Vorstellungen der Bischöfe reibungslos funktionieren, also frei von Konflikten sein, und kompetent seine Aufgaben erfüllen. Dafür müssten dort alle gemäß Gottes Geboten miteinander umgehen.³³³ Aufgegriffen wird in diesem Zusammenhang erneut derjenige Missstand, der in Aachen und Paris als eine der Hauptursachen für die Krisen ausgemacht worden war: das Fehlverhalten der Führenden allgemein³³⁴ sowie

330 MGH Conc 2,2, Nr. 50 D, c. 10, 674.

331 MGH Conc 2,2, Nr. 50 D, c. 24, 678: *Rogamus etiam vestram pietatem propter divinam misericordiam vestramque salutem ac totius populi utilitatem necnon et regni honorem atque stabilitatem, ut vestra pietas sollertissimam vigilantiam adhibeat, quatenus consiliarii et dignitatis vestrae ministri custodesque animae vestrae et corporis ...*

332 Ebd.: *... qui debent esse intra regnum aliis decus et bonitatis exemplum et in exteris nationibus bonae opinionis condimentum, caritatem, pacem atque concordiam, omni simulatione et calliditate postposita, ad invicem habeant, ut secundum Dei voluntatem et vestram honestatem atque totius regni profectum communiter decertent et veri vobis adiutores in omnibus concorditer existant; verique adiutores vestri et totius regni salubriter esse poterunt, si unanimes extiterint et invicem dilectionem habuerint.*

333 Ebd.: *Decet quippe, ut sacra domus vestra cunctis spectabilis appareat et imitabilis existat et fama suae opinionis sive alios imperii vestri subiectos sive exterarum nationes habundantissime perfundat. Ubi igitur omnes dissensiones et discordiae dirimende et omnis malitia imperiali auctoritate est comprimenda, necesse est ut quod in aliis corrigere decernit in ea minime reperitur.*

334 MGH Conc 2,2, Nr. 50 D, c. 26, 679: *His omnibus praelibatis notescimus vobis, quod ea, quae in capitulis vestris nobis tractanda commisistis, scilicet quid a principibus et reliquo populo vel ita, ut divina auctoritas doceat, aut aliter teneatur vel quid inde ex parte aut ex toto dimissum sit, ut non teneatur, fatemur, quia in his capitulis, quae superius continentur, necnon et in his, quae presenti anno conscribi et per missos vestros ob vitia comprimenda per imperium vestrum direxistis, multa demonstrata sunt, quae a pastoribus ecclesiarum et a principibus et a reliquo populo hactenus neglecta extiterunt et aliter, quam divina auctoritas se habeat, in his eos egisse et agere depraehendimus.*

speziell die Einmischung von Großen und Geistlichen in die Angelegenheiten der jeweils anderen Seite.³³⁵

Es entsprach ferner voll und ganz pastoralen Leitungsvorstellungen, wenn der Kaiser nicht nur am Hof, sondern im gesamten Reich für eine intakte politische Kommunikation sorgte und – traditionell – zweimal im Jahr Synoden einberief, damit dort die notwendigen Korrekturen auf der Basis der Kanones beschlossen wurden.³³⁶ Die theologische und ethische Kompetenz, die vor allem für geistliche Führungspersonen notwendig war, wird ebenfalls ausdrücklich und ein weiteres Mal eingefordert, wenn die Einrichtung von Schulen angemahnt und dabei auf die Grundlagen der Regierung Karls Bezug genommen wird.³³⁷

Was den Duktus der *capitula* betrifft, sind sie ausdrücklich fordernd formuliert; es überwiegen Wendungen wie *suppliciter monendo deprecimus, deprecimus, suppliciter flagitamus, postulamus*. Damit setzen die Pariser Synodalen sprachlich um, was sie eingangs der Kurzversion konzeptionell reflektieren, nämlich die Gegenüberstellung von Priestern und weltlichen Herren bzw. der Priester als Vertreter der *lex Dei* gegenüber den Sündern. Der alleinige Führungsanspruch der Geistlichkeit findet somit auch im Text einen buchstäblich nicht zu überlesenden Ausdruck. Inhaltlich beschränken sich die Kapitel darauf, präzise Einzelbestimmungen zu treffen. Sie sind weitgehend frei von den theologischen oder dogmatischen Herleitungen aus der Bibel oder der Kirchenväterliteratur, die die Pariser Hauptakten auszeichnen. Sie zielten einzig darauf, dem Kaiser praktisch und genau zu vermitteln, was seine Aufgabe konkret von ihm forderte.

Die Reichsversammlung in Worms (829)

Für den August 829 war in Worms eine Reichsversammlung geplant. Dort wurden keine weiteren Texte erarbeitet, die direkt auf die Pariser Beschlüsse Bezug nehmen oder sie zitieren.³³⁸ Aus diesem Umstand wurde in der Forschung geschlossen, dass

335 Ebd.: *Nam et illud, quod in eisdem capitulis continetur, ut manifestum fieret, quae cause id effecerint, ut sacerdotes et principes a recto tramite deviassent, exceptis praemissis capitulis, in quibus, sicut diximus, multa neglegebantur, specialiter tamen unum obstaculum ex multo tempore iam inolevisse cognovimus, id est quia et principalis potestas diversis occasionibus intervenientibus secus, quam auctoritas divina se habeat, in causas ecclesiasticas prosilierit et sacerdotes partim neglegentia, partim ignorantia, partim cupiditate in saecularibus negotiis et sollicitudinibus mundi ultra, quam debuerant, se occupaverint; et hac occasione aliter, quam divina auctoritas doceat, in utraque parte actum exititis dubium non est.*

336 MGH Conc 2,2, Nr. 50 D, c. 11, 674 f.

337 MGH Conc 2,2, Nr. 50 D, c. 12, 675.

338 Welche Textversion der Pariser Beschlüsse wie benutzt wurde, ist unklar; Patzold 2008, 167. Zur Wormser Versammlung: Ganshof 1972, 52f.

das Reformwerk wirkungslos geblieben sei.³³⁹ Das Treffen fand insgesamt wenig wissenschaftliche Beachtung, es interessierte lediglich das, was als explizite Beschlüsse der Versammlung ausgemacht wurde, dass dort nämlich Karl der Kahle einen eigenen Anteil am künftigen Erbe Ludwigs erhielt, vor allem aus Lothars Teil. Dieser Anteil entsprach noch nicht dem Rang eines Unterkönigtums, ebenso wenig wurde die *Ordinatio Imperii* außer Kraft gesetzt.³⁴⁰ Mit dem Fokus auf dynastische Parameter wie das Problem der Ausstattung des jüngsten Ludwig-Sohnes Karl hat man in der Forschung bis vor kurzem spätestens auf dieser Reichsversammlung einen „politischen Umschwung“ ausgemacht, der die Konfliktlinien der nächsten Jahre vorzuzeichnen schien.³⁴¹

Man gelangt zu anderen Einschätzungen der Wormser Versammlung, wenn man das Diskursverhalten der Führungsriege in den Blick nimmt. Denn dort wurden die Pariser Beschlüsse rezipiert und politisch auf den Weg gebracht. Zu diesem Zweck und für diese Gelegenheit arbeiteten die Bischöfe eine eigene Version aus.³⁴² Inhaltlich wird mit diesem *rescriptum* gegenüber der Kaiser-Version und dem sie begleitenden Brief der Pariser Akten daher auch nichts wesentlich Neues geboten: Ausführlich wird der Mahndiskurs rekapituliert, wie er auf den vier Synoden und den dort erarbeiteten *capitula* geführt wurde. Als ernstes, drängendes Anliegen der Beteiligten wird das Bemühen betont, die „Hilfe Gottes“ (*Dei adiutorium*) ins Zentrum dieser Beratungen zu holen und auf diese Weise die anstehenden Probleme zu lösen.³⁴³ Demnach wollten die Synodalen mit diesem *rescriptum* ausdrücklich eine Zusammenfassung der Pariser Synode bzw. aller vier Synoden von 829 bieten. Und diese fand, was die Übernahme von Zitaten bzw. die Paraphrasen angeht, wenn sie an der zeitgenössischen Handschriftenproduktion, besonders in den Bischofskapitularen gemessen wird, eine enorme Verbreitung. Dahinter stehen die „Hauptakten“ weit zurück³⁴⁴ – was einmal mehr zeigt, dass Gewichtung und Funktion der Texte lange in der Forschung verkannt worden sind.³⁴⁵ In Worms erhielten wohl alle Inhaber von Führungsrollen im Reich diese Version als Exemplar für die Arbeit zu Hause, damit sie dort nach deren Vorgaben

339 Boshof 1996, 180. Dieser zitiert einen Brief Agobards von Lyon an den Kaiser, in dem dieser mahnt, die Ordnung von 817 einzuhalten (*Flebilis epistola*, in: MGH Epp 5, Nr. 15, 223 ff.); sowie W. Hartmann 1989, 186, mit Blick auf die Kapitularien; anders fällt seine Einschätzung mit Bezug auf die „Rechtspraxis“ aus (182).

340 Staubach 1982, 333 Anm. 82, zit. von Kloft 1994, 254; Jong 2009a, 41.

341 Boshof 1996, 179 f., Zitat 180; R. Schieffer ²2006, 127 f.; ders. 2005, 138.

342 Ediert als *Episcoporum ad Hludowicum imperatorem relatio*, in: MGH Cap 2, Nr. 196, 27–51; Patzold 2008, 166. Treffender überschrieben wird sie in den Handschriften als *Rescriptum consultationis sive exortationis episcoporum ad domnum Hludowicum imperatorem* (MGH Cap 2, Nr. 196, 27); Booker 2009, 166–175.

343 MGH Cap 2, Nr. 196, 28: *Inter quae etiam statuistis in quattuor partibus imperii vestri conventus episcoporum uno eodemque tempore fieri, in quibus tractarent, quaererent atque cum Dei adiutorio invenirent ...* .

344 Patzold 2008, 167.

345 Siehe oben bei Anm. 218.

mahnen und regieren konnten, wie es ihre *ministeria* von ihnen verlangten. Dies bedeutete auch und gerade die Herstellung weiterer mahnender Texte.³⁴⁶ Die folgenden Jahre und Jahrzehnte sollten zeigen, dass die Bischöfe von nun an Ernst machten, in eigener Verantwortung zu regieren.

6.3 Regieren unter bischöflicher Führung

Schon die Zeitgenossen und sogar die Protagonisten der Auseinandersetzungen selbst fassten das letzte Jahrzehnt der Regierung Ludwigs des Frommen sowie die Bruderkriege unter seinen Söhnen als eine schwere Krise des Reiches auf. Die Forschung ist ihnen dabei – durchaus zu Recht – gefolgt.³⁴⁷ Doch anders als die meisten modernen Betrachter meinten, ging es den verfeindeten Parteien nicht darum, die Einheit des Reiches gegen die Interessen einzelner Sprösslinge der Dynastie zu verteidigen. Als Ludwigs Söhne 830 einen Aufstand gegen ihren Vater anzettelten, wurde keineswegs eine „loyale Palastrevolution“ von einer „Reichseinheitspartei“ geführt, um diese „Reichseinheit“ zu retten und damit die Regelungen der *Ordinatio Imperii* von 817 zu bewahren. Zweifelhaft erscheint auch, dass dadurch das Gottesgnadentum des Königs Schaden nahm und durch Ludwigs neuerliche Buße im Oktober 833 im Kloster Saint-Médard in Soissons massiv verletzt wurde.

Neue, nüchternere Analysen zeigen vielmehr, dass es dem Kaiser nicht gelang, die unterschiedlichen Führungsgruppen des Reiches, seine Vertrauten und seine Söhne sowie deren Anhänger zu einem politischen Konsens zu führen und sie auf diesen wirksam zu verpflichten. Ludwig der Fromme verfehlte also offensichtlich die politische Integration seines unmittelbaren Umfeldes. Wichtige Konfliktpunkte stellten insbesondere die Dominanz des Grafen Bernhard von Barcelona als Ratgeber Ludwigs sowie der Streit um die Position Lothars I. als Mitkaiser dar.³⁴⁸ Auch die Bischöfe, die in Paris einen Regierungswechsel herbeigeführt hatten, wurden den Ansprüchen, die sie dort formuliert hatten, offensichtlich nicht gerecht. Die Art und Weise, wie sie und andere ihre gesellschaftspolitischen Führungsrollen ausfüllten, war weder geeignet, die akuten Probleme zu lösen, noch die ungeteilte Zustimmung der anderen Beteiligten zu erlangen. Es handelte sich dabei wohlgerne um ein politisches Problem und damit vor allem um eine Frage der zeitgenössischen Wahrnehmung – und erst in zweiter Linie darum, ob in einem praktischen oder gar faktischen – soweit ein solcher überhaupt zu definieren war – Sinn Gefahren beseitigt oder Notsituationen entschärft

346 Kloft 1994, 246–251; Patzold 2008, 167, 259–265, mit einer Übersicht über die Verbreitung des *Rescriptum* in den bischöflichen *capitula*.

347 R. Schieffer 2005, 138–141, sowie die neue Darstellung von Booker 2009, die überzeugend die „theatralische Duplizität“ (121 u. ö.) von zeitgenössischen und wissenschaftlichen Darstellungen der Regierung Ludwigs aufzeigt.

348 Dies führt Patzold 2006b vor; Jong 2009a, 27f.

wurden. Dies zeigt am deutlichsten jene zweite Buße Ludwigs, die schon die Zeitgenossen als spektakulär erlebten.

Die Buße Ludwigs im Kloster Saint-Médard (833)

Als sich Ludwig im Oktober 833 in dem Kloster Saint-Médard bei Soissons abermals und freiwillig einem Bußverfahren unterzog, entsprach sein Handeln zweifelsfrei und unmissverständlich dem Leitungskonzept der Pariser Synode, wie Steffen Patzold detailliert und treffend aufgezeigt hat: „Das Geschehen vollzog sich in Gegenwart zahlreicher geistlicher wie weltlicher Großer und in Anwesenheit Lothars I. Es ließ sich als Umsetzung gerade jenes bipolaren Modells deuten, das die Konzilsväter von Paris 829 schriftlich niedergelegt hatten: Der Episkopat nahm als Mittler zwischen Gott und Menschheit seine Verantwortung für das Reich und die ihm von Gott anvertraute Herde wahr, hier speziell seine Verantwortung für das Seelenheil des Kaisers. Das Instrument hierfür waren – wie in Paris formuliert – die Kirchenbuße und der Ausschluss des Sünders aus der kirchlichen Gemeinschaft.“³⁴⁹ Dem bleibt nur insofern etwas hinzuzufügen, als Regieren als Mahndiskurs von Führungsgruppen nicht im Fokus der Analyse Patzolds steht. Daher sollen im Folgenden punktuell die diskursiven Elemente des Verfahrens herausgearbeitet werden, wie es sich in den Quellen spiegelt, um den zugrunde liegenden Mahndiskurs zu verdeutlichen.

Die Bischöfe berieten im Oktober 833 in der Pfalz Compiègne zusammen mit den anderen Großen unter der Führung Lothars und fassten unter anderem den Beschluss, den alten Kaiser zur Buße zu mahnen.³⁵⁰ Nach dem Akt von Soissons fertigten die einzelnen Geistlichen, die dabei zugegen waren, jeweils ein Protokoll über den Vorgang und seine Vorgeschichte an. Außerdem wurde ein Gesamtprotokoll erstellt, das wahrscheinlich zur Verbreitung im gesamten Reich bestimmt war.³⁵¹ Diese Texte stellen die wichtigsten Quellen zur politischen Bewertung des Geschehens.

Der Tenor dieser Texte entspricht den Kernaussagen des Pariser Protokolls. Dies ist bereits daran erkennbar, dass das Amt des Bischofs durch die mit der apostolischen Sukzession verbundene Aufgabe definiert wird, alle Menschen zum Heil zu führen.³⁵² In Compiègne formulierten wie demonstrierten die Bischöfe, was die „Gewalt“ ihres *ministerium* bedeutete und welches Verdammungsurteil diejenigen erwartete, die sich

349 Patzold 2008, 187.

350 R. Schieffer ²2006, 131–133; Boshof 1996, 192–195; Suchan 2000, 19–21; Patzold 2008, 188–193; Jong 2009a, 1–5, S. 228–249; Booker 2009.

351 Die Einzelprotokolle sind nur in der Version Agobards von Lyon erhalten, in: MGH Cap 2, Nr. 198, 56 f., oder in: Agobard, *Opera omnia*, Nr. 22, 323 f.; Gesamtprotokoll in: MGH Cap 2, Nr. 197, 51–55.

352 MGH Cap 2, Nr. 197, 51: *Omnibus in christiana religione constitutis scire convenit, quale sit ministerium episcoporum, qualisque vigilantia atque sollicitudo eis circa salutem cunctorum adhibenda sit, quos constat esse vicarios Christi et clavigeros regni caelorum*. Wie oben diskutiert, entspricht dies auch der *Admonitio* von 823/25; Patzold 2008, 189–191.

den priesterlichen Mahnungen widersetzen.³⁵³ Es entspricht ebenfalls dem Ansatz der Pariser Beschlüsse, wenn diese Kompetenz ausdrücklich mit Gregor I. begründet und dabei wörtlich auf ein Kapitel der *Regula Pastoralis* zurückgegriffen wird.³⁵⁴

Gemäß ihrem Selbst- und Amtsverständnis berieten die Bischöfe auf der Versammlung, was zu der gegenwärtigen Krise geführt hatte. Ihre Analyse ergab, dass Ludwig in einer Reihe von Fällen seine Pflichten vernachlässigt hatte. Diese Fälle wurden als „offensichtliche Indizien“ qualifiziert, die von Seiten der Bischöfe eine schnelle und nachhaltige Korrektur erforderten.³⁵⁵ Als Bewertungsmaßstab diente ihnen offensichtlich die Regierung Karls.³⁵⁶ Daran gemessen wurde die Tatsache als Gottesurteil gedeutet, dass Ludwig, als im Juni 833 die Entscheidungsschlacht bevorzustehen schien, von seinen eigenen Gefolgsleuten auf dem daher so genannten Lügenfeld bei Colmar verlassen worden war: Gott hätte demzufolge höchst selbst Ludwig seine kaiserliche Macht entzogen.³⁵⁷ Die Bischöfe beschlossen in Compiègne daher lediglich – und amtsgemäß –, Ludwig aufzufordern, Buße zu leisten und so sein Seelenheil zu retten.³⁵⁸

Ludwig folgte diesem dringenden Rat und bat außerdem Lothar darum, dass er sich zuvor mit den Großen aussöhnen dürfe. Als er dann in der Klosterkirche von Saint-

353 MGH Cap 2, Nr. 197, 52: *Proinde notum esse necessarium duximus omnibus filiis sanctae Dei ecclesiae, praesentibus scilicet et futuris, qualiter nos episcopi super imperio domini et gloriosissimi Lotharii imperatoris constituti anno incarnationis domini Iesu Christi DCCCXXXIII. indictione XII. anno siquidem eiusdem principis primo in mense videlicet Octobri apud Compendium palatium generaliter convenimus et memoratum principem humiliter audivimus. Et hoc quidem illi sive optimatibus illius seu omni generalitati populi, quae undique illuc confluxerat, manifestare iuxta iniunctum nobis ministerium curavimus, qualis sit vigor et potestas sive ministerium sacerdotale et quali mereatur damnari sententia, qui monitis sacerdotalibus obedire noluerit.*

354 Es handelt sich um Gregor, *Regula Pastoralis*, II c. 6, ohne diese zu nennen; Patzold 2008, 189; Booker 2009, 143 f.

355 MGH Cap 2, Nr. 197, 52: *Examinata quippe sunt multa, quae per negligentiam in hoc imperio contigerunt, quae ad scandalum ecclesiae et ruinam populi vel regni interitum manifestis iudiciis pertinebant: quae necesse erat, ut cito corrigerentur et in futuro omnibus modis vitarentur.*

356 Ebd.: *Inter cetera etiam commemoratum est a nobis et omnibus ad memoriam reductum, qualiter Deus regnum istud per administrationem bonae memoriae Karoli praestantissimi imperatoris et per praedecessorum suorum laborem pacificum et unitum atque nobiliter dilatatum fuerit et domino Ludewico imperatori a Deo ad regendum sub magna pace commissum Dominoque protegente sub eadem pace, quamdiu idem princeps Deo studuit et paternis exemplis uti ac bonorum hominum consiliis acquiescere curavit, conservatum manserit, et quomodo in processu temporis, sicut omnibus manifestum erat, per eius improvidentiam vel negligentiam in tantam venerit ignominiam et vilitatem, ut non solum amicis in moestitiam, sed etiam inimicis venerit in derisionem.*

357 MGH Cap 2, Nr. 197, 53: *... et ab eo divino iustoque iudicio subito imperialis sit subtracta potestas ...*. Bund 1979, 409 f.; Boshof 1996, 198; R. Schieffer ⁴2006; Jong 2009a.

358 MGH Cap 2, Nr. 197, 53: *... nos tamen memores praeceptorum Dei ministeriiue nostril atque beneficiorum eius dignum duximus, ut per licentiam memorati principis Lotharii legationem ad illum ex auctoritate sacri conventus mitteremus, quae eum de suis reatibus admoneat, quatenus certum consilium suae salutis caperet, ut, quia potestate privatis erat terrene iuxta divinum consilium et ecclesiasticam auctoritatem, ne suam animam perderet, elaborare in extremis positus totis viribus studeret.*

Médard in Soissons ein Sündenbekenntnis ablegte, bezog sich dieses nicht zuletzt auf Verstöße, die er gegen das *ministerium regale* begangen hatte, wie es die Pariser Akten formulierten. Als *manifesta indicia*, die die Bischöfe auf den Zorn Gottes zurückgeführt und damit als Fehlverhalten des Königs als Führungsrolle interpretiert hatten, werden Kategorien genannt, die typisch für die alttestamentarische Prägung der zeitgenössischen Wahrnehmung von Politik waren: die „Beleidigung Gottes“, die „Verwirrung der Kirchen Christi“ sowie die „Unbilden für das Volk“. ³⁵⁹ Das Gesamtprotokoll hält damit auch schwerpunktmäßig das fest, was aus der Sicht des Sünders Ludwig wichtig war, nämlich zu dokumentieren, dass und wie er Gott versöhnen wollte. Nichts deutete darauf hin, dass der Kaiser die Autorität der Bischöfe oder das gesamte Verfahren nicht akzeptierte. Im Gegenteil, es entsprach seinem persönlichen Glauben wie auch seinen politischen Überzeugungen, soweit es überhaupt sinnvoll war und ist, zwischen dem einen und dem anderen zu unterscheiden. ³⁶⁰

Mit Compiègne und Soissons 833 wurden also die Pariser Beschlüsse und indirekt auch die *Admonitio* von 823/825 in Politik umgesetzt. Sie zeugen insofern von der Funktionsfähigkeit des Mahndiskurses als Kernbestandteil zeitgenössischen Regierens. Damit war jedoch ein Problem verbunden, das die Macher des aktuellen Modells bisher nicht expliziert hatten, wenn man der vorhandenen schriftlichen Überlieferung vertrauen darf. Als individuelle Sünden Ludwigs zogen die Nachlässigkeiten seiner Regierung geradezu automatisch, eben in der Logik der zeitgenössischen, vor allem durch altisraelitische Geschichte geprägten Wahrnehmung den Entzug der kaiserlichen Macht nach sich. Was dann zu tun war, wer unter dieser Bedingung auf welche Weise mahnen und regieren sollte, das hatte man – abgesehen davon, dass man natürlich weiterhin und permanent auf Gottes Fingerzeige achtete – offensichtlich nicht reflektiert. ³⁶¹

Daher äußerten sich die Bischöfe in Compiègne auch nicht ausschließlich politisch, sondern forderten Ludwig nur zur Sorge um sein Seelenheil auf. Ludwig selbst mahnte in diesem Zusammenhang zur Aussöhnung mit seinem Sohn. Vielleicht wollte er auf diese Weise einen eigenen Beitrag leisten, dieses politische Vakuum zu füllen,

³⁵⁹ Ebd.: *ministerium sibi commissum satis indigne tractasse et in eo multis modis Deum offendisse et ecclesiam Christi scandalizasse populumque per suam negligentiam multifarie in perturbationem induxisse, et ideo ob tantorum reatum expiationem publicam et ecclesiasticam se expetere velle dixit poenitentiam, quo miserante Domino per eorum ministerium et adiutorium percipere mereretur absolutionem tantorum criminum, quibus Deus ligandi ac solvendi intulerat potestatem.* – Das im Namen Agobards überlieferte Protokoll (Nr. 198) deckt den vorgestellten Tenor des Gesamtprotokolls inhaltlich vollständig ab.

³⁶⁰ Patzold 2008, 194 f. weist auf einen Brief Ludwigs an Hilduin von Saint-Denis hin, in dem der Kaiser um ein Kompendium zu Leben und Werk des Hl. Dionysius bat. Zuvor verlangte Ludwig, als er in Amt und Würden wieder eingesetzt werden sollte, die Waffen aus den Händen der Bischöfe zurück zu erhalten, statt die kaiserlichen Insignien selbst anzulegen (193 f.).

³⁶¹ Jong 2009a, 233: Sie beurteilt die öffentliche Buße als „gewagtes Experiment“, weil sie bisher als Instrument königlicher Disziplinierung eingesetzt worden war, nun aber gegen den König selbst gerichtet wurde.

vielleicht wollte er auch einfach nur seine persönliche Sündenbilanz aufbessern. Man sollte aber wohl nicht davon ausgehen, dass die geistigen Väter des Konzepts wie Jonas von Orléans, Hilduin von Saint-Denis oder Ebo von Reims³⁶² das Problem in seiner existenziellen Dimension für alle Beteiligten und damit für das Reich insgesamt nicht erkannt hätten. Im Gegenteil lassen die konzeptionellen Texte, allen voran die Pariser Akten, keinen anderen Schluss zu, als dass sie genau diesen politischen und spirituellen Abgrund vor Augen hatten, wenn sie dem Kaiser den unauflöslichen Zusammenhang von Regieren, individueller Sünde und politischer Destabilisierung vorgeführt hatten, die sein Handeln für ihn selbst und alle ihm Untergebenen haben würde. Aus der Perspektive eines modernen Politikverständnisses löst ein solcher gleichsam programmierter und scheinbar unauflöslicher Widerspruch sicherlich Irritation und Unverständnis aus, innerhalb einer durch Traditionen stark beeinflussten Gesellschaft dürfte darin eher eine existenzielle Bedingtheit menschlichen Daseins erkannt worden sein.

Politisch scheiterte die Buße Ludwigs letztlich, weil kein Ausweg aus diesem konzeptionellen Dilemma und militärisch keine Möglichkeit zur Befriedung der Parteien gefunden wurde. Mittelfristig wurde das Bußurteil von Compiègne aufgehoben, und zwar wiederum durch eine Synode. Wenn man so will, zeigt dieser Umstand eindrucksvoll, dass synodales Beraten das praktisch einzige politisch weitgehend unumstrittene Instrument der Zeit darstellte, um Konflikte zumindest kurzfristig beizulegen. Die Etappen dorthin sind schnell erzählt:

Nach einem Jahr Klosterhaft konnte sich Ludwig befreien, und dabei gelang es ihm sukzessive, sich mit seinen Söhnen wieder zu einigen, zuletzt mit Lothar.³⁶³ Die dazu notwendigen Verhandlungen, vor allem im Bemühen um die Versöhnung mit dem ältesten Sohn, wurden ebenfalls nach Verhaltensmustern vollzogen, wie sie innerhalb von Mahndiskursen üblich waren.³⁶⁴ Dazu gehörten mehrfach Versammlungen, unter denen das Treffen der Bischöfe und Äbte Anfang Februar 835 in Thionville, der königlichen Pfalz in der Nähe von Metz, eine zentrale Bedeutung einnahm. Auf diesem *generale conventum* von Bischöfen, Ordensleuten und Kanonikern wurde die Absetzung Ludwigs erneut diskutiert und neu bewertet. Auch das dort gewählte Vorgehen entsprach dem in Paris geprägten Führungsmodell, indem die Geistlichen ihre Kompetenz zu mahnen und auf diese Weise zu regieren anwandten. Inhaltlich nahm man dabei die jüngsten Ereignisse, die zur Befreiung des alten Kaiser geführt hatten, ebenso als Indiz für Gottes Willen wie zuvor den Umstand, dass Ludwigs Anhänger von

³⁶² Eine Übersicht über diese Gruppe findet sich bei Patzold 2008, 159–162.

³⁶³ R. Schieffer ⁴2006, 133f.; Nelson 1990b; Boshof 1996, 205–209; Jong 2009a, 249–259.

³⁶⁴ *Annales Bertiniani* a. 834, 8: *Et peractis festis diebus, convocavit suos consiliarios atque optimates qui in circuitu erant et cum eis tractare studuit, qualiter filium suum Hlotharium ad se vocare potuisset. Et missis legatis in unamquamque partem regni sui, ut de sui liberatione populo adnunciarent et admonerent, ut fidelitatem quam ei promiserant adimplere studerent, et quicquid contra illum delinquerant ob amorem Dei illis indulgisset.*

ihm abgefallen waren.³⁶⁵ Dies führte die Versammelten zu der Auffassung, dass die Wiedereinsetzung und damit die Abwehr der Verschwörung *divino auxilio* gelungen sei.³⁶⁶ Politisch zogen die Versammelten daraus die Konsequenz, zum Gehorsam und zur Treue gegenüber Ludwig, kurz zur Anerkennung seiner Herrschaft aufzurufen.³⁶⁷ Die Verurteilung des Kaisers zu Buße und Klosterhaft sachlich zu verwerfen hieß also nicht, dass die Geistlichen das zwei Jahre zuvor durchgeführte Prozedere selbst in Frage stellten; mit ihrem gleichsam gespiegelten Vorgehen bestätigten sie es einmal mehr. Dem entspricht auch, dass, wie in Compiègne, nun auch in Thionville das Ergebnis schriftlich dokumentiert wurde. Alle anwesenden Geistlichen fertigten persönliche Erklärungen aus, und darüber hinaus wurde ein ausführlicher *libellus* über das gesamte Verfahren und die dahinter stehenden Verhandlungen erstellt.³⁶⁸ Die so festgehaltenen Ergebnisse der Beratungen wurden wiederum gezielt verbreitet.³⁶⁹

Im Anschluss an diese Synode versammelten sich sowohl kirchliche als auch weltliche Herren in Metz, um den Friedensschluss zwischen Ludwig und seinen bisherigen Widersachern und damit die neuerliche Anerkennung seiner Herrschaft in einer aufwändigen Zeremonie in der Kathedrale zu feiern. Dabei wurde eine Messe zelebriert und darin die zuvor in Thionville angefertigten Protokolle verlesen; schließlich wurde Ludwig erneut gekrönt. In Metz wurde außerdem Ebo, ein langjähriger Vertrauter Ludwigs, zur Aufgabe des Erzstuhls von Reims gedrängt. Denn für die nunmehr als falsch erachtete Verurteilung Ludwigs machte man vor allem ihn verantwortlich. Ansatz und Verfahren entsprachen wiederum den herkömmlichen Leitungsvorstellungen, zumal Ebo formal freiwillig resignierte und bekannte, gesündigt zu haben und daher nunmehr Buße anzustreben.³⁷⁰ Die Re-Inthronisation und Krönung Ludwigs in Metz wurde demnach politisch oder genauer: als Diskurs mit dem Schuldbekennnis Ebos in Compiègne kombiniert und dabei liturgisch in paralleler

365 *Annales Bertiniani* a. 835, 10: *In quo inter caetera ecclesiasticae instituta disciplinae illud summopere ventilatum est, quod annis prioribus idem religiosissimus imperator malivolorum Deoque adversantium tergiversatione inmerito depositus paterno hereditarioque regno et honore et regio nomine fuerat ...*

366 Ebd.: *tandemque ab omnibus concorditer atque unanimiter inventum atque firmatum est, ut, illorum factionibus divino auxilio cassatis ...*

367 Ebd.: *... ipse avito restitutus honori decorique regio merito reformatus, deinceps fidelissima firmissimae oboedientia et subiectione imperator et dominus ab omnibus haberetur.*

368 Ebd.: *Quam inventionis suaeque confirmationis seriem et unusquisque proprio scripto comprehendit propriaeque manus scriptione roboravit. Et plenius atque copiosius communi cunctorum descriptione in unum corpus in modum libelli comprehensa totius rei patratio, qualiter acta, ventilata, inventa et omnium subscriptione denuo digneque fuerit roborata ...*

369 Ebd.: *... devotissima sincerissimae benivolentia et tantis patribus auctoritate dignissima cunctorum notitiae manifestissimum facere non distulerunt.* – Ausführlich Patzold 2008, 193–196.

370 Patzold 2008, 197 f. macht gegenüber den Anfängen der Regierung Ludwigs eine veränderte Praxis und damit ein anderes Selbstverständnis der Bischöfe aus. Als Beleg führt er die Darstellung der Reichsannalen an, die im Fall der Absetzung der Bischöfe im Jahre 818 im Kontext des Aufstandes von Bernhard von Italien von einem kaiserlichen Befehl sprechen, während sie zu Ebo 835 das Sündenbekenntnis aufnehmen, das beinhaltet, den bischöflichen Amtspflichten nicht entsprochen zu haben.

Weise, aber unter umgekehrten Vorzeichen in Szene gesetzt, so wie zwei Jahre zuvor der Kaiser in der Rolle des Erzbischofs steckte.

Auch bei der Wiedereinsetzung Ludwigs setzte sich also das Leitungsmodell in der Pariser Variante durch. Dazu trug nicht zuletzt die zweite Buße des Kaisers selbst unmittelbar bei, die dadurch ihre Geltung und Präsenz im Denken und Handeln der Beteiligten verfestigte.³⁷¹ Ablesen lässt sich dies in unterschiedlichen Quellen, die in den folgenden Jahren und Jahrzehnten im politischen Wirkungsfeld der vor allem geistlichen *rectores* im Frankenreich entstanden sind und die sich zu einem großen Teil als Bestandteil ihrer Führungsarbeit erklären lassen. Steffen Patzold hat mit großer Akribie und Genauigkeit gezeigt, dass sich das, was er als „Pariser Modell“ bezeichnet, in formal unterschiedlichen zeitgenössischen Texten als „Wissen über Bischöfe“ niederschlug. Was die Zeitgenossen unter der Person und dem Amt des Bischofs, seinen Aufgaben sowie seinen Kompetenzen verstanden, kann Patzold durch einen bis dahin nicht angestellten Vergleich von so genannten normativen und erzählenden Quellen herausarbeiten. Deren inhaltlicher Kern ist ein gemeinsamer, dessen unmittelbare Vorlage er in den Pariser Beschlüssen von 829 plausibel machen kann. Insofern leistet er in seinem Buch das, was sonst an diese Stelle gehörte, beinhaltet dieses bischöfliche Handlungswissen doch die damals zeitgemäße Variante von pastoraler Führung.

Synoden und ihre Mahndiskurse nach 835

Dass Synoden das konzeptionelle Rückgrat des pastoralen Mahndiskurses bildeten, zeichnete sich seit dem Beginn des karolingischen Königtums ab. Insofern können sie historisch durchaus als ein Indikator betrachtet werden, an dem sich die Funktionalität zeitgenössischen Regierens ablesen lässt. Wirft man aus dieser Perspektive einen Blick auf die Synoden nach 835, muss man den Eindruck gewinnen, die akuten Krisen hätten sich weiter verstetigt. Denn Politik wurde nach wie vor, ja nun erst recht als synodaler Mahndiskurs vorgegeben. Über die Arbeit von Patzold hinaus soll im Folgenden exemplarisch und strukturell differenziert herausgearbeitet werden, inwiefern pastorales Führen die bestehenden Diskurse qualitativ weiter entwickelte.

Das eindringlichste Beispiel bietet die Synode, die im Februar 836 in Aachen zusammentrat.³⁷² Nach Ludwigs Absetzung, Buße und Wiedereinsetzung erschien der Kaiser hier in der Rolle des *admonitor*, der die Versammlung einberief, vollständig restituiert.³⁷³ Diese Erneuerung seiner Mahnungsfunktion hebt das Protokoll aus-

³⁷¹ Patzold 2008, 188.

³⁷² Ausführlich: Patzold 2008, 211–218, sowie W. Hartmann 1989, 190–194; Kloft 1994, 264–270. Die Akten sind nur noch in einer Handschrift des 10. Jahrhunderts überliefert, eine ursprünglich wohl beigefügte Teilnehmerliste gilt als verloren; Edition: MGH Conc 2,2, Nr. 56 A, 704–724.

³⁷³ MGH Conc 2,2, Nr. 56 A, 705: *Cum convenissemus episcopi, quorum nomina subter adnectentur, synodali evocatione convocante nos gloriosissimo et orthodoxo imperatore Hludowicho, invictissimo*

drücklich und lobend hervor. Zugleich hält es fest, dass die Beratungen *pari consensu* sowie gemäß den „Gewohnheiten des Vorgängers“ erfolgt seien.³⁷⁴ Kaiser und Bischöfe agierten auf der Synode also in gleichberechtigter Weise. Von Ludwigs Anspruch, die *summa persona* zu sein, war keine Rede mehr.

Auch inhaltlich hielt man an dem fest, was man als grundlegend für das Wohl aller erachtete, nämlich über die „Angelegenheiten der heiligen Kirche Gottes“ zu beraten. Dazu müsse die „Norm der allgemeinen Religion und der kirchlichen Disziplin“ festgelegt werden. Grundsätzlich beinhalte dies die Unterscheidung zweier Rollen, nämlich der bischöflichen und der kaiserlichen.³⁷⁵ Nach den Vorgaben der Pariser Akten ging es also den Aachener Synodalen darum, die fundamentalen Leistungen und Konsequenzen, die die christliche Religion für das Leben des Einzelnen und der Gesellschaft als Ganzer mit sich brachte, insbesondere in der Vermittlung von Ethik, festzulegen und einzuschärfen. Wörtlich entsprechen den Konzilsakten die Notizen in den *Annales Bertiniani*, und sie präzisieren darüber hinaus, dass es sich bei diesen „Angelegenheiten“ auch um ein politisches Regelwerk handelte, das beinhaltete, wie die *ordines* miteinander umgehen sollten.³⁷⁶ Nach wie vor standen also die Synodalen treu zu den konstitutiven Bedingungen mahnden Regierens, indem sie berieten und darüber schriftliche Aufzeichnungen anfertigten.

In Aachen ging man davon aus, dass die Krise keineswegs bewältigt sei. Die Ursachenforschung, die bei den Beratungen betrieben wurde, entsprach den vertrauten Denk- und Wahrnehmungsmustern. So wurden die „Verschiedenheit der Zeiten“ sowie die „Verwirrung der Stände“ (*ordinum confusio*) angeführt, die der Kaiser zu verantworten habe. Die Fehler, die gemacht worden seien, beträfen vor allem die Befugnisse der Geistlichkeit und sollten daher vorrangig beseitigt werden.³⁷⁷ Zum Ausdruck bringt

Augusto, gratia inspirante divina, Aquisgrani palatii in secretario basilicae sanctae genetricis Dei Mariae, quod dicitur Lateranis, anno incarnationis domini nostri Iesu Christi DCCCXXXVI., indictione XIII., anno vero imperii praedicti Caesaris XXIII., VIII. scilicet Iduum mensis Februarii et ibi de statu sanctae Dei aecclesiae ammonente serenissimo atque totius religionis devotissimo praefato imperatore tractare coepissemus pari consensu ...

374 MGH Conc 2,2, Nr. 56 A, 705f.: ... *primo, o venerande Caesar, omnipotenti Domino vestraeque benignissimae excellentiae exultantibus praecordiis immensas referimus gratias, qui nos instinctu divino per tam devotissimum a se electrum atque constitutum ammonitorem tam misericorditer tamque clementer ammonere dignatus est iuxta consuetudinem beatissimae memoriae genitoris vestri, ut memores ministerii nostri divinitus nobis licet indignis conlati pro modulo possibilitatis officio sacerdotali secundum omnipotentis Dei voluntatem operam dare studeremus.*

375 MGH Conc 2,2, Nr. 56 A, 705: ... [in Fortsetzung des oben Zitierten] *primo visum est normam universae religionis atque aecclesiasticae disciplinae in duabus consistere personis, pontificali videlicet atque imperiali, de qua re Gelasius Romanae sedis venerabilis episcopus ad Anastasium scripserit iter imperatorem: ...* . Hier werden genau die beiden Zitate aus dem Gelasius-Brief sowie dem Fulgentius-Traktat, wie sie in den Pariser Akten platziert waren, inseriert.

376 *Annales Bertiniani* a. 837, 13: ... *in quo de statu sanctae Dei ecclesiae plurimum tractatum est, et quid cuique ordini proprie conveniret, patefactum atque descriptum est.*

377 MGH Conc 2,2, Nr. 56 A, 706: ... *sed quia iuxta assertionem vestram primo repperimus temporum varietate et ordinum confusione perplura, quae ad sanctae Dei aecclesiae ornatum erigi debeant, quo-*

das Protokoll dabei offensichtlich weniger eine Beschränkung des geistlichen Aufgabenbereiches denn die Forderung nach der Unterstützung des Kaisers, um die zu treffenden Beschlüsse umzusetzen. Zugleich bekräftigten die Synodalen, dass sie selbst willens seien, ihr Verhalten korrigieren zu lassen.³⁷⁸ Was bedeutet dies inhaltlich? Keinesfalls Innovation, sondern vorhandenes Wissen präsent und verfügbar halten. Denn als konkrete Ursache für die jüngsten Krisen machen die Aachener Synodalen aus, dass die Bestimmungen der Väter missachtet worden seien; diese gelte es nunmehr zu erneuern. Die Kapitel, die das entsprechende Wissen enthielten, werden an diese Vorrede der Akten angeschlossen. Den Auftakt bilden auch hier die Abschnitte über die Geistlichen, weil sie in dem Führungsmodell der Pariser Version den höchsten Rang einnahmen.³⁷⁹

Die in Aachen tagenden Bischöfe sahen das Problem darin, dass ihr Regierungskonzept nicht angewendet wurde, sprich: das Wissen darum verloren gegangen sei und es daher auch in der Gegenwart nicht im Denken, Glauben und Handeln verfügbar war.³⁸⁰ Und diesem Verlust versuchte man auf der Synode abzuhelfen, indem man einschlägiges Wissen in *capitula* aktualisierte und für weitere Mahnungen der verantwortlichen Führungsrollen zur Verfügung stellte. Was dort konkret und gemäß den Mahnungen des Kaisers diskutiert werden sollte, entsprach grundsätzlich den Anforderungen pastoraler Führung. Zusammengetragen wird in den einzelnen *capitula* das, was ein Bischof kennen und beherrschen musste, um sein Amt so auszuüben, dass er Gott nicht beleidigte – auch hier ist die Perspektive also die bereits mehrfach angewandte, nämlich von den Missständen oder potenziellen Fehlern auszugehen. Neben den für Bischöfe einschlägigen werden darüber hinaus die eigens für Priester bestimmten sowie die *capitula* zusammengetragen, die für das Leben jedes einzelnen Christen relevant waren. Ziel war es auch hier selbstredend, das Heil der

modo neglectu elapsa, quaecumque in nobis nostrisque ex his neglecta videntur officiis, omni devotione omnique exoptatione, prout omnipotens posse annuerit, erigenda atque, ut in perfectiorem statum vertantur, omni nisu divina suffragante gratia operam dare desideramus ...

378 Ebd.: ... *vestram siquidem nihilominus supplici ammonitione et affectu caritatis excellentiam ammonentes, si quae sunt ecclesiastici iuris vestra piissima gubernatione erigenda, ut per vos per vestrosque Christianae reigionis commilitones subleventur. De cetero noverit serenitas vestra, iamque ut praedictum est, quaedam in aecclesiastico ordine confusa videntur, ea nos pro modulo uniuscuiusque capacitates perquirere et inspecta, quantum ad nos pertinet, Domini opitulante gratia restaurare cupimus et, ut fiat, magno desiderio optamus.*

379 Ebd.: ... *non aliquid novum querentes nec contra veritatis religionem quid statuentes, sed statuta antiquorum patrum innovantes, quae per desidiam quorundam labefactari visa sunt in quocumque ordine ac propter inusitatum vel inveteratum usum oblivioni tradita, ut ad pristinum Domino adiuvante gradum releventur, capitulis strictim adnectendum censuimus. De duabus siquidem personis, quas principales in hoc mundo esse non dubium est, sacerdotalem prout sub tanto temporis spatio posse non denegat, nonnulla, quae ad hoc pertinere visa sunt, sub brevitate adneximus.*

380 Im abschließenden c. 66, 723, wird der Gedächtnis- und Wissensverlust um die einschlägigen *capitula* und ihre Wissensbestände (Altes Testament, Neues Testament, *Regula Pastoralis*, Kanones etc.) bekräftigt, kann aber nicht erklärt werden.

Menschen zu gewährleisten.³⁸¹ Die von den Bischöfen beschlossenen Kapitel sollten dann dem Kaiser als Mahnungen vorgelegt werden, d. h. ihm wird die Aufgabe zugewiesen, sie in der politischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit umzusetzen, sie also an die entsprechenden Stellen und Funktionsträger als Mahnungen weiterzugeben, damit diese sie in ihren Missatssprengeln, Grafschaften oder Diözesen weitergaben.³⁸² Auch dies entsprach der bisherigen Praxis, wie sie zu Karls Zeiten und am Beginn von Ludwigs Regierung befolgt wurde.

Bei ihrer Arbeit zogen die Synodalen in Aachen vor allem die Pariser Kapitel, das daraus erstellte *Rescriptum*, das für die Vorbereitung der Wormser Versammlung 829 gedient hatte, sowie Jonas' *De institutione regia* heran.³⁸³ Schon ein kurzer Blick auf die Akten zeigt, wie sehr die Aachener Synodalen sich dem pastoralen Führungskonzept verpflichtet fühlten. Der erste Teil des Textes behandelt die *vita episcoporum* mit zwölf Kapiteln, die in wörtlichen Zitaten, aber vor allem in ihrer ganzen Konzeption Kernbestandteile der *Regula Pastoralis* präsentieren. Obendrein wird ihr, der „Ermahnung des seligen Gregor“ (*beati Gregorii adhortatio*), ausdrücklich Reverenz erwiesen.³⁸⁴ In diesem Zusammenhang fällt auf, dass auch die Briefe des Paulus an Timotheus und Titus herangezogen werden, auf die Gregors Hirtenvorstellung konzeptionell aufbaut.³⁸⁵

Die in den *capitula* präsentierten Punkte gehörten zum bekannten Anforderungskatalog an gute Bischöfe: Ihr Leben sollten sie nach dem Vorbild der Apostel gestalten. Damit brachten die Synodalen die hohe Verantwortung zum Ausdruck, die auf ihnen ruhte, unterstrichen damit aber auch den Führungsanspruch, den die Priester seit der Pariser Synode für sich beanspruchten. Substanziell und erklärmaßen entsprachen sie damit auf jeden Fall der *Regula Pastoralis*, zeichnete doch auch Gregor den Apostel Paulus als idealen, vorbildlichen *rector*.³⁸⁶ Diese Lebensführung erforderte Tugenden wie Klugheit, Mäßigung, Gerechtigkeit und Gastfreundschaft.³⁸⁷

381 MGH Conc 2,2, Nr. 56 A, 706: *Revolutis igitur a vestra nobis benignissima devotione conlatis tribus capitulis, id est ut ventilentur, sine quo episcopi episcopale ministerium absque offensione divina ullo modo perficere non possunt, aut quid unumquemque episcoporum scire oporteat atque implere nec omnino ignorare absque periculo liceat, vel etiam quid ad ornatum sanctae Dei aecclesiae et ministerium sacerdotale pertineat, sine quo nec sacerdotis vita probabilis esse potest nec competens honor illi a ceteris devote impendi, quidque hoc sit, sine quo communis omnium salus ac salvatio esse non potest, sacerdotum videlicet totiusque populi ...*

382 Ebd.:... *vestram siquidem nihilominus supplici ammonitione et affectu caritatis excellentiam ammonentes, si quae sunt aecclesiastici iuris vestra piissima gubernatione erigenda, ut per vos per vestrosque Christianae relegionis commilitones subleventur.*

383 Zusammenfassend Patzold 2008, 211.

384 MGH Conc 2,2, Nr. 56 A, 706. Ausgangspunkt der Überlegungen ist daher ganz im Sinne Gregors die Frage des Zuganges zum Bischofsamt: neben der göttlichen Prädestination geht es hier vor allem um den Ausschluss von Simonie und damit nicht-spiritueller Ambitionen auf der Seite des Prätendenten.

385 Kapitel 1.2.

386 MGH Conc 2,2, Nr. 56 A, c. 1, 706f.: ... *sed is episcopali officio perveniens secundum apostolum vivat* ...

Auch methodisch ist das Vorbild der „Pastoralregel“ unübersehbar, wenn in diesen Kapiteln die Tugenden anhand ihrer negativen Folien abgehandelt und darüber hinaus einzelne herausgegriffen und in eigenen Kapiteln präsentiert werden.³⁸⁸ Eine apostelgleiche Lebensführung bot dem Bischof die notwendige Basis für glaubwürdige Predigten, weil er damit selbst das Muster lieferte, an dem sich die Gläubigen ausrichten konnten.³⁸⁹ Diesem substanziellen Zusammenhang zwischen dem Leben des Leitenden, in diesem Falle des Priesters, und dessen Lehre nach den Vorgaben der *Regula Pastoralis* wird ein eigenes Kapitel gewidmet. Auch hier greifen die Synodalen wörtlich auf das Lehrbuch zurück.³⁹⁰ Was das ethisch bedeutet, formuliert das anschließende Kapitel, dass nämlich die Predigt der persönlichen Integrität des Priesters entsprechen müsse.³⁹¹ Ausdrücklich wird ferner in einem besonderen Abschnitt festgehalten, dass die Amtsführung der Bischöfe den Vorgaben der *Regula Pastoralis* sowie den Vorgaben des Apostels Paulus folgen müsse. Damit wird ein Führungsanspruch formuliert, der der Synode von Paris entsprach und der daher über andere Synoden hinausreichte.³⁹² Eingeschärft wird damit auch das Gesellschaftsmodell einer Dichotomie von Führungsrollen und Untergebenen, wie es die Hirtenmetapher Gregors auszeichnete.³⁹³

Der zweite Teil der Aachener Akten handelt *de doctrina episcoporum* und definierte damit „Wissensstandards“³⁹⁴, also die Inhalte dessen, was die geistlichen Führungsrollen leben und lehren sollten, ihre persönliche und fachliche Kompetenz. Dies entsprach einerseits den Positionen in Paris, wenn eingangs der „reine Glaube“ (*fides sincera*) aufgegriffen wird.³⁹⁵ Andererseits berief man sich damit ein Mal mehr auf die Autoritäten, die jenseits dieser Synode seit Generationen im Frankenreich zur Herleitung der Hirtenvorstellungen benutzt worden waren, in erster Linie das Alte und das Neue Testament³⁹⁶, die *Regula Pastoralis*³⁹⁷, andere kanonische Texte sowie die Apostelbriefe. Mit Nachdruck schärfen die Aachener Kapitel Gregors Methode der Katechese ein, dass sich der Prediger auf die Bedürfnisse und Vorkenntnisse der

387 MGH Conc 2,2, Nr. 56 A, c. 1, 707: ... [in Fortsetzung des Satzes] *id est inreprehensibiliter, sobriae, prudenter, pudice, ornate, cum hospitalitate, cum doctrina, non vinolenter, non iniuriose, modeste, non litigiose, non cupide.*

388 MGH Conc 2,2, Nr. 56 A, c. 3, 707, über die Gastfreundlichkeit.

389 MGH Conc 2,2, Nr. 56 A, c. 1, 707: *Oportet etiam pontificem propriae domui esse bone praepositum et testimonium habere bonum ab his, qui foris sunt, ut doctrinam Dei nostri exornet in omnibus ...*

390 MGH Conc 2,2, Nr. 56 A, c. 7, 707, mit Bezug auf das Vorwort des ersten Buches der *Regula Pastoralis*.

391 MGH Conc 2,2, Nr. 56 A, c. 8, 708.

392 MGH Conc 2,2, Nr. 56 A, c. 2, 707.

393 MGH Conc 2,2, Nr. 56 A, c. 9, 708, wiederum mit einem wörtlichen Zitat aus Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, II c. 1.

394 Patzold 2008, 213.

395 MGH Conc 2,2, Nr. 56 A, c. 13, 708.

396 MGH Conc 2,2, Nr. 56 A, c. 14, 709.

397 Aus der *Regula Pastoralis* wird bezeichnenderweise deren Kernsatz zitiert (*artium ars est regimen animarum*); MGH Conc 2,2, Nr. 56 A, c. 15, 709, und dabei die von Gregor mehrfach herangezogene Arzt-Metapher aufgegriffen.

Geführten einlassen müsse.³⁹⁸ Auch der Verantwortung der Bischöfe für die Qualifizierung seiner „Diener“, also der bischöflichen Amtsträger wie Chorbischöfe, Archipresbyter und Archidiakone, widmeten die Synodalen ein eigenes Kapitel und entsprachen damit der von Gregor geforderten Delegation von Aufgaben an kompetente Vertreter und Funktionsträger.³⁹⁹ Der dritte Teil der Akten „Über das Leben und die Lehre untergeordneter Stände“ (*De vita et doctrina inferiorum ordinum*) formuliert ausdrücklich, dass die Angehörigen dieser Gruppe zu mahnen seien (*Ammonendae etiam sunt ...*)⁴⁰⁰, weil sie als Geistliche und als bischöfliche Amtsträger ebenfalls kirchliche Führungsrollen einnahmen.⁴⁰¹

Weil sie kurz, präzise und umfassend gestaltet waren, hat Patzold die zwei ersten Teile des Aktenkorpus als „Bischofsspiegel“⁴⁰² charakterisiert. Allerdings eigneten sie sich dafür nur eingeschränkt, weil sie dafür im Detail nicht ausreichend genau, vor allem aber nicht didaktisch ausgestaltet waren. Es ist schwer vorstellbar, wie die Aachener Akten von einem angehenden Priester oder designierten Bischof als Lehrbuch genutzt werden sollten, um sich mit den Anforderungen seines Amtes auseinander zu setzen. Der Gedanke lässt sich konstruktiv wenden und zu der plausiblen Vermutung zuspitzen, dass die Akten dies auch gar nicht leisten sollten. Vielmehr dienten sie, wie ja ausdrücklich formuliert wird, der Aktualisierung vorhandenen Wissens, wollten also regeln, worauf die unterschiedlichen *ordines* jeweils zugreifen sollten, damit sie sich für ihr Amt qualifizierten. Insofern boten sie eine Art Mind map, die strukturierte und ordnete, was für kirchliche, aber auch für weltliche Führungsrollen notwendig und wissenswert war; sie zeigten mit den Zitaten und Hinweisen auch auf, wo es Geistliche bei der Erfüllung ihrer Pflichten oder in der Ausbildung grob finden konnten, um sich den Stoff gründlich und in detail anzueignen.⁴⁰³

Nachdem die *persona sacerdotale* auf diese Weise abgehandelt ist, wendet sich der folgende dritte Teil „der Person des Königs und seiner Söhne sowie ihrer Diener“ (*de persona regis filiorumque eius et ministrorum*) den Inhabern der königlichen bzw. weltlichen Führungsrollen zu. Die Mitverantwortung dieser Personen für das Seelenheil der Menschen wird einleitend hervorgehoben und steht auch insgesamt im Mittelpunkt der Erörterungen.⁴⁰⁴ Die Kapitel dieses Abschnitts bieten nicht einen

398 Auch hier erfolgt einer der wenigen Verweise auf den eigentlichen Schöpfer dieser Pädagogik, Gregor von Nazianz, allerdings in der Rezeption durch die *Regula Pastoralis*; MGH Conc 2,2, NR. 56 A, c. 18, 709.

399 MGH Conc 2,2, Nr. 56 A, c. 23, 710.

400 MGH Conc 2,2, Nr. 56 A, 710, Zitat II, c. 13, 713.

401 Im Einzelnen werden behandelt: Äbte und Mönche (c. 25–27, 710f.), die bischöflichen Amtsträger (c. 28, 711), Priester bzw. Presbyter (c. 29–35, 711–713), Nonnen und Äbtissinnen (c. 36–38, 713). Das c. 39, 713f., schärft die Kanonikerregel und die Benediktusregel für Kanoniker bzw. Ordensleute ein.

402 Patzold 2008, 215.

403 MGH Conc 2,2, Nr. 56 A, II, c. 25, 710.

404 MGH Conc 2,2, Nr. 56 A, II, 714: *His itaque sic habentibus, nunc, quia communium salutem perspicendam atque considerandam dignum duximus, petimus insuper iam, quia labor ad ea, quae proposita sunt inquirenda, additus est, ut non in tedium auditui vertatur, sed potius ad audiendum aures*

allgemeinen Überblick über die ethischen Anforderungen an den betroffenen Personenkreis, also nicht das, was man gemeinhin unter Fürstenspiegel versteht.⁴⁰⁵ Vielmehr legen sie den Schwerpunkt deutlich auf die eindringliche Mahnung, die Binde- und Lösegewalt der Bischöfe zu akzeptieren, also hinzunehmen, dass die höchste Verantwortung den priesterlichen Hirten zufalle. Diesem politischen Tenor entspricht denn auch ein Kapitel, das die Beschränkung von Klagen gegen Bischöfe auf Synoden fordert und Verfahren gegen Prälaten am Hof ablehnt.⁴⁰⁶ Es folgen *capitula de honore episcopali*, die mit Hilfe von Zitaten aus verschiedenen Konzilsbeschlüssen sicherstellen sollen, dass die Bischöfe bei der Ausübung ihrer Amtspflichten jene „Hilfe“ des Königs und seiner Getreuen erhielten, die ihnen gemäß dem Mahndiskurs zustand.⁴⁰⁷

Das abschließende Kapitel der Akten fasst das Ergebnis der Beratungen zusammen. Erneut wurde eingestanden, dass auch die Inhaber des priesterlichen *ministerium* Fehler begangen hätten, insbesondere jenen, die „Integrität und die Aufrichtigkeit zu erschüttern“. In der Konsequenz hätten sich die Krisen der 830er Jahre entwickelt, der Abfall der Söhne vom Kaiser, Verfehlungen der kaiserlichen Gefolgsleute und vielerlei Formen der Untreue.⁴⁰⁸ Um das Problem zu lösen, sei die kaiserliche Macht Ludwigs wiederhergestellt und die bischöfliche Autorität erneuert worden, und zwar in dem Sinn, dass – endlich, so könnte man sinngemäß ergänzen – alle ihre Amtspflichten erfüllten.⁴⁰⁹ Als Ursache für die Verfehlungen der Bischöfe bezeichnen die Aachener Synodalen wiederholend den Umstand, dass die *capitula* vorangegangener Versammlungen und Synoden aus unerklärlichen Gründen in Vergessenheit geraten seien.⁴¹⁰ Daher forderten sie eindringlich, dies nicht wieder zuzulassen.⁴¹¹

Dieses deutlich artikuliert Anliegen schlägt sich in der sprachlichen Struktur der einzelnen Kapitel nieder. Die Sätze formulieren zu einem großen Teil Gebote, Mahnungen und Anweisungen. Dabei bringen sie prinzipiell tradiertes Wissen zum Aus-

accommodentur, supplici devotione rogamus. Als Vorlagen dienten vor allem die Pariser *capitula* in der Version des *Rescriptum* bzw. des Fürstenspiegels Jonas' von Orléans.

405 Zu diesem Genre: Kapitel 6.3.3.

406 MGH Conc 2,2, Nr. 56 A, II, c. 7, 718; W. Hartmann 1989, 192; Patzold 2008, 217.

407 MGH Conc 2,2, Nr. 56 A, 718–723.

408 MGH Conc 2,2, Nr. 56 A, II, c. 25, 723: *Proinde cum liqueat nos plurimum ac multifarie exorbitasse atque a ministerio nostro non minime excessisse, in hoc summopere integritatem sinceritatemque cernimus esse concussam, quod filiorum vestrorum defectio atque improbitas, sed et quorundam procerum perversitas atque infidelitas in inauditum a saeculis facinus excrevisse cognoscitur.*

409 Ebd.: *Quae omnia nullo modo integra et ad necessarium finem perduci posse nobis videntur, nisi miserante Domino imperiali potestate, paterna hereditate immo vigore sinceriter restituta, honor sanctae Dei ecclesiae integerrime reparetur et episcopalis auctoritas proprio, immo a Christo Domino sibi commisso officio denuo solidetur.*

410 Ebd.: *Meminimus enim, in praeteritis conventibus nonnulla capitula ab episcopis vestra ammonitione fuisse tractata atque statuta pro necessitate et communi salute utrorumque ordinum, ecclesiasticorum videlicet atque secularium; sed nescimus, quibus impediens obstaculis quasi oblivioni tradita.*

411 Ebd.: *Ideoque affectu devoto, supplici ammonitione ammonemus et ammonendo praecamus, ne ista, quae nunc licet perpauca praelibavimus ad statum sanctae Dei ecclesiae, simili modo oblivioni tradantur, sed pro speculo ab omnibus inconvulsa habeantur atque conserventur.*

druck und erwähnen oft ausdrücklich, dass sie Bekanntes als Gebot wiederholen (*ut* ...). Darüber hinaus paraphrasieren die Autoren die einschlägigen Autoritäten.⁴¹² Sie greifen damit die in der Einleitung genannten Nachlässigkeiten auf, die ihrer Ansicht nach zu dem gegenwärtigen korrekturbedürftigen Zustand geführt hätten und die die Versammelten korrigieren wollten. Der Ansatz der Bischöfe war daher auch vornehmlich zu „restaurieren“.⁴¹³ Die Funktion der Synodalkapitel und damit des Synodalprotokolls insgesamt bestand vornehmlich im Einschärfen und Aktualisieren von vorhandenem Wissen, wie es in der Vorrede auch formuliert wurde. Damit wollten die Synodalen, plakativ formuliert: Schneisen schlagen, die auch allen anderen Inhabern von Führungsrollen den Weg durch den Dschungel des Wissens und damit die Erfüllung der Pflichten, die mit ihrem eigenen *ministerium* verbunden waren, erleichterten.

6.3.1 Verträge und Bündnisse

Nach Ludwigs Tod 840 blieben Synoden ein Instrument, das die Bischöfe innerhalb des pastoralen Mahndiskurses mit Vorliebe nutzten.⁴¹⁴ Dabei spielten nun auch Abmachungen eine bedeutende Rolle, die zuvor in dieser Qualität nicht eingegangen worden waren, nämlich Verträge und Bündnisse zwischen den karolingischen Königen.⁴¹⁵

Ludwig dem Frommen gelang es in seinen letzten Regierungsjahren bekanntlich nicht, politische Stabilität nach innen und außen zu schaffen, wie es immer wieder

412 MGH Conc 2,2, Nr. 56 A, c. 4, 707: *Interdicit interea apostolica auctoritas ...*

413 MGH Conc 2,2, Nr. 56 A, 706: *De cetero noverit serenitas vestra, iamque ut praedictum est, quaedam in aecclesiastico ordine confusa videntur, ea nos pro modulo uniuscuiusque capacitatis perquirere et inspecta, quantum ad nos pertinet, Domini oppitulante gratia restaurare cupimus et, ut fiat, magno desiderio optamus.* II, c. 66, 723, mit der oben zitierten der Klage über den Wissens- und Gedächtnisverlust, dessen Vorbeugung die Krisen nach Ansicht der Synodalen insofern verhindert hätte, als dann alle *ordines* ihrem *ministerium* entsprechend hätten leiten können.

414 Schon Anton hatte in den Synodalakten ein „politisches Konzept“ auf der Basis der gelasianischen Zweigewaltenlehre ausgemacht, wie sie in Paris 829 aufgegriffen worden war; Patzold 2008, bes. 266–279 mit Bezug auf die Kategorien seines „Pariser Modells“.

415 Selbstredend darf keine juristische Definition dieser Begriffe vorausgesetzt werden. Ausgangspunkt ist ein bewusst unspezifisches Verständnis, wie es z.B. Paul-Joachim Heinig, „Vertrag. III. Staatsrechtlich“, *Lexikon des Mittelalters* 8 (1997), 1590–1592, formuliert: „Der politische Vertrag kann als ein universales, in Funktion, Inhalt, Form und Anwendungsbereich unspezifisches Instrument zur dauerhaften oder zeitlich befristeten bi- oder multilateralen Regelung höchst unterschiedlicher Beziehungen sowohl zwischen gleich- und ungleichrangigen als auch zwischen über- und untergeordneten politischen Herrschaftsträgern definiert werden.“ (1590). Der in der Forschung immer wieder hervorgehobene Aspekt der Gruppenbindung durch Einung, insbesondere auf horizontaler Ebene, spielt methodisch, wie die folgenden Überlegungen zeigen werden, keine zentrale Rolle; Althoff 1990, bes. 1–17, sowie 95–112 mit Blick auf die späte Karolingerzeit; ders. 1992, 16–18. Zur Bedeutung des Konsenses für Verträge zuletzt Apsner 2006, 90–95 (Forschungsstand).

vom Episkopat und auch von ihm selbst angemahnt worden war. Insbesondere gegen seinen gleichnamigen Sohn ging er vor, und zwar vor allem mit der Waffe.⁴¹⁶ Letztlich konnte zwischen ihnen und vor allem unter seinen Söhnen keine Einigkeit über ihr jeweiliges Erbe am Königtum hergestellt werden. Dies hatte eine materielle Dimension, betraf also Gebiete und Rechte, aber auch eine politische oder im Verständnis der Zeit: eine ethische. Denn wie die Angehörigen der Dynastie miteinander umgingen, sich gegenseitig als Könige respektierten und unterstützten, kurz: die Art und Weise zu regieren, dieses Problem, das seit Karl dem Großen ein Dauerbrenner unter den Krisenfaktoren des Reiches war, bekamen die Beteiligten nicht in den Griff. Der Umstand, dass Pippin bereits 838, also noch vor seinem Vater Ludwig, starb und in diesem Zusammenhang eine weitere Neuordnung des Erbes zugunsten des jüngsten Sohnes Karl erfolgte, dürfte das Problem nicht gerade entschärft haben, zumal dieser über wenig Rückhalt in dem ihm zugewiesenen *regnum* verfügte.⁴¹⁷

Die Straßburger Eide (842)

Nach Ludwigs Tod versuchte sich Lothar nördlich der Alpen als Gesamtherrscher durchzusetzen und damit die *Divisio* von 817 zu verwirklichen. Dies wurde jedoch von den jüngeren Brüdern als „Invasion“ (Nithard) begriffen, so dass sich zwischen Karl und Ludwig auf der Basis der gemeinsamen Gegnerschaft zu Lothar ein Bündnis bildete. In der Schlacht von Fontenoy im Juni 841 siegten die jüngeren Brüder. Lothar versuchte nun seine Position wieder zu stärken, indem er den sächsischen Stellinga-Aufstand gegen Ludwig den Deutschen unterstützte und ein Bündnis mit den Normannen einging. In dieser kritischen Situation trafen sich Karl und Ludwig im Februar 842 in Straßburg „und schworen sich Eide“, um dieses Problem – zumindest füreinander – zu lösen. Denn gerade als König musste man den Bruder aus der Perspektive einer christlichen Ethik buchstäblich ordentlich behandeln, um das eigene und das Heil des Volkes zu gewährleisten:

Aus Liebe zu Gott und zu des christlichen Volkes und unser beider Heil von diesem Tag an in Zukunft, soweit Gott mir Wissen und Macht gibt, will ich diesen meinen Bruder Karl sowohl in Hilfeleistung als auch in anderer Sache so halten, wie man von Rechts wegen seinen Bruder halten soll, unter der Voraussetzung, dass er mir dasselbe tut; und mit Lothar will ich auf keine Abmachung eingehen, die mit meinem Willen diesem meinem Bruder Karl schaden könnte.⁴¹⁸

⁴¹⁶ Boshof 1996, 240–248; Nelson 1990b; R. Schieffer ⁴2006, 135–138.

⁴¹⁷ Die zeitgenössische Sicht bei Nithard, *Historiarum libri IV*, I c. 8, 12. – Zu Nithard allgem.: Nelson 1985; dies. 1994, dort (439–441) auch die Einschätzung, bei dem Werk handele es sich um eine für Karl und seine Berater bestimmte Mahnschrift; zuletzt Stuart Airlie, „The world, the text and the Carolingians: Royal, aristocratic and masculine identities in Nithard’s Histories“, in: Patrick Wormald u. Janet Nelson (Hgg.), *Lay Intellectuals in the Carolingian World*, Cambridge 2007, 51–76; zit. von Patzold 2008, 228 Anm. 295.

⁴¹⁸ Nithard, *Historiarum libri IV*, III c. 5, S. 35–37, Zitat 36.

Interessant an diesen Straßburger Eiden ist nicht nur der hinlänglich bekannte Umstand, dass sie in zwei Sprachen, althochdeutsch und romanisch, abgefasst wurden.⁴¹⁹ Viel weitreichender waren die Modalitäten, nach denen die Eide geleistet wurden. Karl und Ludwig schworen sich zunächst gegenseitig einen Eid. Dabei fungierte Gott als Garant, der ein Zuwiderhandeln mit seinem finalen Strafgericht sanktionieren sollte. Diesen Schwur leisteten die Brüder öffentlich, wie die Quellen hervorheben, „vor euren Augen“, also vor den versammelten Anhängern sowie dem anwesenden Volk. Dies begründeten sie mit Zweifeln an der eigenen Glaubwürdigkeit, die – verständlicherweise – weit verbreitet zu sein schienen.⁴²⁰ Ausdrücklich sprachen die Könige für den Fall, dass sie diesen Eid brechen sollten, ihre Anhänger von den Pflichten los, die mit deren Eiden verbunden waren.⁴²¹ Darüber hinaus leisten auch die „Völker“ selbst jeweils einen Eid, der sie unter anderem verpflichtete, den eventuell eidbrüchigen König nicht gegen den anderen königlichen Vertragspartner zu unterstützen. Damit wurden die Gefolgsleute, von den einfachen Untergebenen bis in die höchsten Führungsriege, zu eigenständigen Partnern innerhalb dieser Vereinbarung, sie bildeten neben den Karolingern eigene Vertragsparteien.⁴²² Das Bündnis insgesamt bestand also aus zwei Stufen oder Vertragspartnerschaften, die aufeinander bezogen waren. Politisch war es übrigens gegen den älteren Bruder Lothar gerichtet und schloss ihn als Verbündeten oder Nutznießer ausdrücklich aus.⁴²³

Der Vertrag von Coulaines (843)

In ähnlicher Weise, wie es Karl und Ludwig in den Straßburger Eiden praktiziert hatten, schloss der westfränkische König seinerseits mit den Adligen und Geistlichen seines *regnum* am Ende des folgenden Jahres den Vertrag von Coulaines, um die Modalitäten des politischen Umganges untereinander zu regeln. Die dafür notwendige Handlungsfreiheit hatte sich für ihn dadurch ergeben, dass er und seine Brüder sich im August 843 über eine *divisio* des Gesamtreiches hatten einigen können, die als Vertrag

419 Erwin Koller, „Zur Volkssprachlichkeit der Straßburger Eide und ihrer Überlieferung, in: Rolf Bergmann, Heinrich Tiefenbach u. Lothar Voetz (Hgg.), Althochdeutsch, Bd. 1, Heidelberg 1987, 828–838, sowie Classen 1963, 256; R. Schneider 1964, 28 ff.; Althoff 1990, 97 f.; Nelson 1996, 108 f.

420 Nithard, *Historiarum libri IV*, III c. 5, 35 f.: ... *quoniam vos de nostra stabili fide ac firma fraternitate dubitare credimus, hoc sacramentum inter nos in conspectu vestro iurare decrevimus. Non qualibet iniqua cupiditate illecti hoc agimus, sed ut certiores, si Deus nobis vestro adiutorio quietem dederit, de communi profectu simus.*

421 Nithard, *Historiarum libri IV*, III, c. 5, 36.

422 Nithard, *Historiarum libri IV*, III, c. 5, 36 f. – *Annales Bertiniani* a. 842, 27, über die Straßburger Eide: *Hlodowicus et Karolus, quo sibi firmitus populos utriusque subditos neclerent, sacramento sese alterutro devinxerunt; fideles quoque populi partis utriusque pari se iuramento constrinxerunt, ut, uter eorundem fratrum adversus alterum sinistri quippiam moliretur, relicto prorsus auctore discidi, omnes sese ad servatorem fraternitatis amicitiaeque converterent.*

423 Nithard, *Historiarum libri IV*, III, c. 5, 36.

von Verdun bekannt ist. Auch bei diesen Vorgängen waren die drei Brüder übrigens nicht ohne die Unterstützung anderer ausgekommen: Erprobte *missi* aus dem ganzen Reich waren ausgewählt worden und hatten eine Aufstellung über das angelegt, was zur Teilung anstand.⁴²⁴ Wie diese dann zustande kam, lässt sich nicht mehr feststellen, man muss aber davon ausgehen, dass die Brüder, die in Verdun „teilten“, nicht auf den Sachverstand und die Leitungskompetenz dieser oder anderer Männer verzichteten.⁴²⁵

Im Vertrag von Coulaines⁴²⁶ traten der König, die Geistlichkeit und der Adel als Partner auf, die gemeinsam einen Konflikt lösen wollten. Allerdings wurde er von ihnen als so schwer eingestuft, dass sie der „göttlichen Gnade bedurften“. Worum es sich dabei handelte, wurde nicht eigens erwähnt. Vorbereitet wurde er auf einer herkömmlichen Form der Reichsversammlung, die die Details regelte und auf der darüber ein Schriftstück angefertigt wurde.⁴²⁷

Die Gründe für den Vertrag sowie der Ablauf der Verhandlungen wurden im Vertrag in einer Art *Narratio* festgehalten.⁴²⁸ Demnach trafen sich Adel und Geistlichkeit, also ohne den König und in ihrer Eigenschaft als *ordo*, wie es in der politischen Sprachregelung seit den Anfängen Ludwigs des Frommen etabliert war. In dieser Eigenschaft als Führungsgruppe waren sie sowohl durch den Eid gegenüber dem König gebunden und als auch miteinander in Beziehung gesetzt.⁴²⁹ Wo und wann dieses Treffen stattfand, wurde nicht erwähnt. Zunächst stellten die Beteiligten sicher, dass sie grundsätzlich bereit waren, den Streit mit Karl beizulegen. Zugleich verständigten sie sich darüber – oder in der zeitgenössischen Diktion: mahnten sich –, dass damit auch die eidlich geleistete „Treue“ gegenüber dem König weiterhin gewahrt bliebe. Auf dieser Grundlage schlossen sie eine *pacis concordia et vera amicitia*.⁴³⁰

424 *Annales Bertiniani* a. 842, 29: *Karolus mense Octobri ab urbe Mediomatricorum Vangium profectus, Hludowico fratri coniungitur. Quibus inibi diutius immorantibus, et missis alternatim ad Hlotharium intercurrentibus ac de regni portionibus multum diuque consultantibus, tandem inventum est, ut missi strenui per uniuersum suae ditionis regnum derigerentur, quorum industria diligentior discriptio fieret, cuius serie trium fratrum aequissima regni divisio inrefragabiliter statuto tempore patraretur.*

425 Ebd. sowie a. 843, 29, zur Teilung selbst lediglich: *distributis portionibus.*

426 Classen 1963, 20 ff.; Anton 1979, 80 ff.; W. Hartmann 1989, 202f.; Apsner 2006, 42–88; Patzold 2008, 296–298.

427 MGH Conc. 3, Nr. 3, 10–17. Über diesen Text hinaus findet sich keine weitere zeitgenössische Überlieferung.

428 MGH Conc. 3, Nr. 3, 14f.; Apsner 2006, 43.

429 MGH Conc. 3, Nr. 3, 14: *Quapropter venientes in unum fideles nostri, tam in venerabili ordine clericali quam et illustres viri in nobili laicali habitu constituti et zelo dei accensi, memores etiam fidei, quam ipsi et antecessores eorum nostris detulerunt praedecessoribus, ponentesque ante oculos dilectionem et fidelitatem, quam nobis post defunctionem patris laudabiliter et continentissime servauerunt ...*

430 MGH Conc. 3, Nr. 3, 14f. [in Fortsetzung des Satzes]: *... secundum quod legitur in litteris divinitus inspiratis hortatus est alter alterum, immo omnes se invicem monuerunt, ut cuncti uniuersum animi rancorem pro quocumque conceptum negotio a corde propellerent et in dei voluntate ac sanctae ecclesiae competenti veneratione seu nostra fidelitate seruanda atque debito honore et regia potestate stabilienda et conservanda, quin etiam sese in pacis concordia et vera amicitia copularent ...*

Dieser *convenientia*⁴³¹ von Geistlichkeit und Adel trat der König in einem zweiten Schritt durch ein Versprechen bei.⁴³²

Die Inhalte dieses um den König erweiterten Bündnisses hält der Vertragstext im Einzelnen im ersten Kapitel fest. Dabei werden die Vertragspartner als „königliche Hoheit“ (*regalis sublimitas*), „bischöfliche Autorität“ (*episcopalis auctoritas*) und „Getreue“ (*fidelium commoditas*) bezeichnet. Ihre Zusammengehörigkeit und Funktionalität bringt der Text durch eine Anspielung auf die paulinische Körpermetapher zum Ausdruck, indem er sie als „Glieder“ (*membra*) beschreibt. Die folgenden Kapitel regeln im Einzelnen, wie diese Glieder zueinander stehen, in welcher Weise sie aufeinander bezogen und voneinander abzugrenzen seien. Das erste und das sechste, letzte Kapitel formulieren alle Vertragspartner gemeinsam, die dazwischen liegenden der König allein. Diese sprachliche Differenzierung entsprach der Entstehung des Vertrags, der als Beitritt des Königs zur *convenientia* von Adel und Geistlichkeit zustande kam.

Hier zeigt sich deutlich, welche Tragweite die Corpus Christi-Metapher besaß, da sie die Vertragsparteien ausdrücklich für sich in Anspruch nahmen. In diesem Zusammenhang betonten sie die Komplementarität der beteiligten „Glieder“.⁴³³ Zugleich deutet sich die besondere Rolle an, welche die Priester spätestens seit der Pariser Synode von 829 beanspruchen konnten. Die Verwurzelung der korporalen Vertragskonzeption in den gesellschaftsspolitischen Vorstellungen der Regierung Ludwigs des Frommen ist offensichtlich.⁴³⁴ Eine ähnliche Konzeption war schon auf den Reformsynoden von 813 erarbeitet worden. Auch hier sollten *pax et concordia et unanimitas* hergestellt werden, was konkret hieß, die Schwachen zu schützen und für Gerechtigkeit zu sorgen, sprich: gesellschaftliche und politische Stabilität herzustellen. Um dies zu verwirklichen, wurde bekanntlich die Leitungsverantwortung der Geistlichkeit hervorgehoben, besonders gegenüber den Laien.⁴³⁵

Im ersten Kapitel „Über die Ehre und Verehrung Gottes und der heiligen Kirchen“ (*De honore et cultu dei atque sanctarum ecclesiarum*) garantierte der König der Geistlichkeit ihre Stellung (*auctoritas*), indem er sowohl ihre Zuständigkeiten (*vigor*

431 Apsner 2006, 73–88, trägt die verschiedenen Dimensionen des *convenientia*-Begriffes zusammen und vermutet dabei einen Zusammenhang zu den großen Versammlungen der Zeit Karls, den Synoden, synodalen Gebetsverbrüderungen sowie den Reformsynoden von 813.

432 MGH Conc. 3, Nr. 3, 15: ... *et nos nostramque potestatem eorum bonae convenientie per benivolentiam in hoc facto, quod sine dubio ad praesentem et aeternam tendit salutem, sociam et comitem fore tota devotione spondimus* ... – Suchan 2000, 24; Apsner 2006, 42.

433 MGH Conc. 3, Nr. 3, 15: ... *non loquentes diversarum inmutatione personarum, ut modo regalis sublimitas, modo episcopalis auctoritas, modo autem fidelium loquatur commoditas; sed secundum apostolum sub uno capite Christo, ut revera unus homo in unius ecclesie corpore, singuli autem alter alterius membra, quod prosit omnibus, omnes unanimiter una voce loquamur, per eum et in eo, qui dixit et de quo dictum est: Non vos estis, qui loquimini, sed spiritus patris vestri, qui loquitur in vobis.*

434 Anton 1979, 202–208; Suchan 2000, 24; Apsner 2006, 43.

435 Apsner 2006, 84 f., mit der Zusammenstellung der einschlägigen Belegen in den Quellen; Kapitel 5.4.

ecclesiasticus) als auch ihre Besitz- und Herrschaftsrechte (*privilegia*) zu schützen versprach. Dies sollte die Voraussetzungen dafür schaffen, dass sie ihr „Amt kompetent ausüben“ konnten (*myministerium competenter exequi valeant*). Diese königliche Verpflichtung ging auf einen „gemeinsamen, mit Gottes Hilfe herbeigeführten Beschluss“ aller drei gleichberechtigten Vertragspartner zurück.⁴³⁶ Das folgende Kapitel 2 betrifft den königlichen Rang (*honor regius et potestas regali dignitati competens*). Hier verpflichteten sich Adel und Geistlichkeit durch *pacta*, die dem König geleisteten Eide zu achten und ihnen Vorrang gegenüber anderen Bindungen zu geben, so dass Verschwörungen gegen den König verhindert würden. Diese Bestimmung wird zugleich als Ausdruck für den *honor* von Adel und Geistlichkeit gewürdigt, so dass die Vertragspartner sich ein weiteres Mal zu ihrer Zusammengehörigkeit bekannten. Ausdrücklich beziehen sich die Vertragschließenden hier auf die Pariser Traditionen und bekräftigen zugleich, die Konflikte und Zerwürfnisse der jüngsten Vergangenheit überwinden zu wollen.⁴³⁷

Eindeutig brechen die Vertragsparteien mit ihnen jedoch in der Frage der Herleitung königlicher Macht. Der König verdanke seine Stellung (*honor*) nicht, so betonen die geistlichen und weltlichen Großen, Gott oder seiner Herkunft, sondern seinen *fideles*.⁴³⁸ Ein weiteres Kapitel hält ausdrücklich fest, dass diese „Getreue“ dazu berechtigt waren, den König zu „korrigieren“.⁴³⁹ Den Abschluss des Vertrages bildet die von allen „Gliedern“ (*membra*) getragene Verpflichtung, gemeinsam gegen Vertragsbrecher vorzugehen. Allerdings bleiben diese Bestimmungen sehr vage.⁴⁴⁰

Es ist offensichtlich, dass der Vertrag aus dem pastoralen Führungskonzept abgeleitet wurde, wie es in den 820er Jahren entwickelt wurde. Die Komplementarität der Leitungsrollen, die besondere Stellung der Geistlichkeit, die Gegenüberstellung von priesterlicher und königlicher Rolle, Mahnen als Bestandteil politischer Interaktion – all dies entsprach, und so wurde es ja auch offensichtlich wahrgenommen, den Traditionen. Allerdings wurde die Stellung des Königs gegenüber Ludwigs Regierungszeit noch weiter zurückgedrängt, wenn der Anteil, den Adel und Geistlichkeit am Vertrag hatten, ausdrücklich betont und sogar das Gottesgnadentum buchstäblich relativiert erscheint. Offensichtlich zollte Karl – wie schon vorher beim Eid mit Ludwig in Straßburg – dem politischen Vertrauensverlust Tribut, den er wie alle Karolinger in Folge ihrer Auseinandersetzungen um Macht und Vorrang sowie ihrer politischen

⁴³⁶ MGH Conc. 3, Nr. 3, c. 1, 15. – Zu diesem und den folgenden Kapiteln: Apsner 2006, 44–46.

⁴³⁷ MGH Conc. 3, Nr. 3, c. 2, 16.

⁴³⁸ MGH Conc. 3, Nr. 3, c. 3, 16; Classen 1963, 23, hat hier ein „Gegenseitigkeitsprinzip“ ausgemacht, weil es en passant (... *a quibus honorem suscipimus* ...) in dem Abschnitt über die Garantie von Rechten und Besitzständen der Getreuen von Seiten des Königs erwähnt wird.

⁴³⁹ MGH Conc. 3, Nr. 3, c. 5, 16. – Mit dem König wurde auch seine unmittelbare Umgebung in das Vertragswerk eingebunden, auch wenn diese nicht ausdrücklich zu den Vertragsparteien zählte; vgl. c. 4. In diesem Abschnitt liegen offensichtlich zahlreiche Anlehnungen an die Beschlüsse von Paris 829 und Aachen 836 vor.

⁴⁴⁰ MGH Conc. 3, Nr. 3, c. 6, 17. Vielleicht ist hier eine Bezugnahme auf die *Ordinatio imperii*, c. 10, erkennbar, wie der Herausgeber der Edition, Wilfried Hartmann, mit Hinweis auf Anton 1979 meint.

Misserfolge zahlen mussten. Wenn es ihnen nicht gelang, die Normanneneinfälle auf Dauer und nachhaltig einzudämmen oder wenn die Menschen hungerten, waren das aus der Sicht der Zeitgenossen eindeutige Indizien dafür, dass Gott zornig war, auf die Könige oder die Menschen insgesamt. Und wenn in dieser Situation andere Führungsrollen mehr Verantwortung übernahmen, war das ein Versuch, andere, die ebenfalls Verantwortung trugen und Leidtragende zugleich waren, zu korrigieren. Denn vielleicht konnten andere besser Gottes Willen erfüllen und vielleicht brauchten sie dazu nur mehr politischen Freiraum, wie er ihnen mit dem Vertrag von Coulaines eingeräumt wurde. Dies galt nicht allein für die Bischöfe, sondern vor allem für den Adel. Denn er wurde hier erstmals konzeptionell als eigenständige politische Größe einbezogen.

Die Verträge von Meerssen 847 und 851

In den folgenden Jahren etablierte sich in der fränkischen Politik die Praxis, schriftliche Verträge zu schließen, und zwar nicht nur innerhalb des Herrschaftsbereichs eines Karolingers, sondern auch zwischen den *regna*. Vermutlich trug eine neuerliche Zuspitzung der längst chronisch krisenhaften Lage um die Mitte der 840er Jahre dazu bei: Zwei aufeinander folgende außergewöhnlich harte Winter 844/45 und 845/46 führten im Reich Karls des Kahlen zu einer allgemeinen Versorgungskrise; die Normanneneinfälle rissen nicht ab und fanden mit der Plünderung von Paris im März 845 einen dramatischen Höhepunkt, der Signalwirkung besaß; im weiteren Verlauf des Jahres kam es zu weiteren normannischen Angriffen in Aquitanien sowie auf der iberischen Halbinsel, Versuche der Abwehr durch den Herrscher scheiterten; um sich politisch ein wenig zu entlasten, hatte Karl schon im Juni 845 in Fleury mit Pippin II. Frieden geschlossen und ihm die Herrschaft über Aquitanien übertragen.⁴⁴¹

Die Geistlichkeit reagierte auf diese wirtschaftlichen und politischen Krisen, wie es üblich war, mit mehreren Synoden.⁴⁴² Im Februar 847 schlossen die karolingischen Brüder in Meerssen, das im *regnum* Lothars lag, einen Vertrag, in dem sie die Abwehr der Normannen als gemeinsame Aufgabe regelten⁴⁴³, denn deren Einfälle bedrohten die Existenz aller drei *regna*.⁴⁴⁴ Das Abkommen entsprach insofern strukturell dem Vertrag von Coulaines, als es sowohl grundlegende, alle Vertragspartner verbindende Kapitel (c. 1–11) als auch Abschnitte enthielt, die Einzelverpflichtungen der Brüder (*adnuntiatio*) auflisteten. Inhaltlich stellte es einen neuen Versuch dar, die alten Probleme mit den gewohnten Instrumentarien zu bewältigen, d. h. die Karolinger auf

⁴⁴¹ R. Schieffer ⁴2006, 143 f., 146 f.

⁴⁴² W. Hartmann 1989, 201; Bauer 1991 sowie Kapitel 6.3.2.

⁴⁴³ MGH Cap. 2, Nr. 204, S. 68–71; Anton 1979, 106 ff.; Apsner 2006, 162–166. – Bereits 844 trafen sich Lothar, Karl und Ludwig, um gemeinsam gegen Pippin sowie die Normannen vorzugehen; *Annales Bertiniani* a. 844, 31 f.; MGH Cap 2, Nr. 227, 112.

⁴⁴⁴ MGH Cap. 2, Nr. 204, c. 11, 70.

ein ethisch einwandfreies Herrscherverhalten zu verpflichten, das zugleich gewährleisten sollte, dass sie als Könige ihren elementaren Aufgaben nachkamen, nämlich die Sicherheit nach außen und den Frieden nach innen zu gewährleisten.

Der Aufbau des Vertrages präsentiert sich, wie es auch dem Duktus der Synodaltex-te der Zeit entsprach, als eine Mischung von moralisch grundlegenden Äu-ßerungen und konkreten Verhaltensregeln. So definiert das erste Kapitel *pax, con-cordia* und *unanimitas* der Brüder als herrschaftsethische Grundlage der Übereinkunft.⁴⁴⁵ Diese Werte sollen durch wechselseitiges *auxilium* bei der Abwehr der allen gemeinsamen Glaubensfeinde ihren Ausdruck finden.⁴⁴⁶ Darüber hinaus wird die politische Integrität der einzelnen Herrschaftsbereiche festgeschrieben und deren jeweilige „Friedensgesetze“ (*leges pacis*) als ordnungspolitische Grundlage und damit als schützenswert definiert; ein Zuwiderhandeln verpflichtete alle Vertragspartner zur sanktionierenden „Rache“.⁴⁴⁷ Mit diesen *leges pacis* waren offensichtlich alle bishe-rigen Vereinbarungen der Brüder gemeint, in erster Linie der Vertrag von Verdun, aber auch alle internen Vereinbarungen der einzelnen *regna* wie der Vertrag von Coulaines, weil sie auf den unterschiedlichen Ebenen das politische Miteinander und die je-weiligen Zuständigkeiten regelten.

Was das konkret bedeutet, legen die weiteren Kapitel fest: Schutz der Kirchen, wie es dem Status zur Regierungszeit Ludwigs des Frommen entsprochen habe (c. 4); Schutz der Vasallen und ihrer Verbündeten (c. 5); Verbot von Raub und Beschlag-nahmen, was sich wohl vor allem gegen die Könige und weltliche Große richtete (c. 6). Darüber hinaus wurden die Nachkommen karolingischer Könige vor dem Zugriff ihrer älteren Verwandten, in der Regel der Onkel aus den anderen *regna*, geschützt. Auf diese Weise sollten offensichtlich Auseinandersetzungen innerhalb der Dynastie vermieden werden, wie sie schon mehrfach vorgekommen waren, als nämlich beim Tod eines Bruders die anderen den vielfach unmündigen und daher politisch hilflosen Neffen das Erbe streitig gemacht hatten (c. 9). Eigens wurde vorgesehen, *regni missi* auszusenden, die sich der „Klagen der Armen“ annehmen und gegen Fälle von Un-terdrückung vorgehen sollten, so dass Konflikte, wie es bis dahin üblich war, nach geltenden Regeln und Gewohnheiten beigelegt wurden (c. 7).⁴⁴⁸

Auch die persönlichen *adnuntiationes* der Karolinger greifen das Problem der Streitigkeiten innerhalb der Familie auf. Dabei handelte es sich um Bestandteile des Vertrages, die darauf zielten, dass diejenigen, die diese Vereinbarungen „verkünde-

⁴⁴⁵ MGH Cap. 2, Nr. 204, c. 1, 69.

⁴⁴⁶ MGH Cap. 2, Nr. 204, c. 2, 69.

⁴⁴⁷ MGH Cap. 2, Nr. 204, c. 3, 69: *Ut nemo per quamlibet cupiditatem leges pacis in cuiuslibet eorum regno convellere praesumat; quodsi facere praesumpserit, communem ab eis ultionem incurrat.*

⁴⁴⁸ Alle *capitula* des Meersener Vertrages sind in: MGH Cap. 2, Nr. 204, 69f.; die Bestimmung in c. 7 entspricht dem Synodalbeschluss von Yützig; Kapitel 6.3.2.

ten“, diese als persönlich verbindlich erachteten und auch tatsächlich umsetzten.⁴⁴⁹ So verzichtete Lothar, zumindest implizit, auf eine weitere Durchsetzung alter Ansprüche, die nach der *Divisio* von 817 auf eine Überordnung gegenüber den Brüdern hinausliefen. Er bekräftigte vielmehr die Gleichrangigkeit und die Gleichberechtigung der Brüder, wie sie in diesem Bündnis zum Ausdruck gebracht wurde. Insbesondere bestätigte er, dass die Restituierung der Kirche und die Wiederherstellung des Friedens gemeinsame Aufgabe aller Brüder sei.⁴⁵⁰

Die *adnuntiatio* Ludwigs ist etwas konkreter gestaltet als die Verpflichtungen Lothars, indem sie vor allem die Friedensbedingungen zwischen ihm und seinem Neffen Pippin II. behandelt sowie Maßnahmen gegen den Herzog der Bretagne fest schreibt. Darüber hinaus garantiert auch Ludwig den Schutz bzw. die Wiederherstellung des Kirchenbesitzes.⁴⁵¹ Karl verpflichtete sich seinerseits ausdrücklich, regelmäßig *placita* mit seinen Brüdern durchzuführen, wie sie auch diesem Meersener Vertrag zugrunde lagen. Hervorgehoben wird hier der friedensstiftende Charakter solcher Versammlungen. Insofern erschienen sie offensichtlich geeignet, Gott zu versöhnen, der durch die bisherigen „Missstände und Räubereien“ schwer beleidigt worden sei.⁴⁵² Innerhalb dieser persönlichen *adnuntiatio* wird also nochmals die Verantwortung und Schuld der Brüder für die vorherrschenden Missstände aufgegriffen, wie sie schon am Beginn des Textes angesprochen worden war. Drei weitere Kapitel des Vertrages thematisieren Rechte und Pflichten zwischen Karl und seinen Vasallen, was vermuten lässt, dass sich Karl der Gefolgschaft in seinem Reich nicht sicher sein konnte.⁴⁵³

Auch die folgenden Jahre brachten zwischen den Brüdern keine politische Stabilität. Lothar versuchte, die Bindung zwischen Ludwig und Karl zu untergraben und den Älteren auf seine Seite zu ziehen, doch beide verständigten sich auf eine Erneuerung ihres Bündnisses. Kurz zuvor versöhnte sich Lothar immerhin mit Karl in Péronne im Januar 849.⁴⁵⁴ Ein weiterer Vertrag zwischen den drei Brüdern in Meerssen im Sommer 851 sollte offensichtlich mehr Verbindlichkeit herbeiführen.⁴⁵⁵ Für diese *convenientia*⁴⁵⁶ hat die Forschung konstatiert, dass mit ihr „die Übertragung des in Coulaines formulierten Vertragsgedankens auf die Verfassungsverhältnisse des Ge-

449 Apsner 2006, 164–166, der die „Form der *adnuntiationes* als die eines inszenierten Versprechens mit abgeschwächtem Vertragscharakter“ (165) kennzeichnet. – Der Begriff kommt in der unten zitierten Passage aus Deut 32,7 vor (*Interroga sacerdotes ...*), siehe unten Anm. 476.

450 MGH Cap. 2, Nr. 204, 70.

451 MGH Cap. 2, Nr. 204, 70 f.

452 MGH Cap. 2, Nr. 204, 71, Zitat ebd., c. 1; siehe dort auch die Fortsetzung des Satzes: *unde nobis Dei misericordiam deprecari, satis necessarium esse cognoscimus*.

453 MGH Cap. 2, Nr. 204, cc. 3–6; Apsner 2006, 165 f.

454 *Annales Bertiniani* a. 849, 37.

455 MGH Cap. 2, Nr. 205, 72–74; R. Schneider 1964, 149 f.; Anton 1979, 110 ff.; Apsner 2006, 166 f.

456 MGH Cap. 2, Nr. 205, c. 8, 73 und 74.

samtreichs“ vollzogen worden sei.⁴⁵⁷ Dass kann zwar nicht mit Bezug auf ein so genanntes „Confraternitätsregiment“⁴⁵⁸, aber doch auf die Vertragspraxis auf der Basis der Hirtenmetapher unterstrichen werden, wie der folgende Blick auf den Text zeigt.

Diese zweite *convenientia* geht über den vier Jahre zuvor geschlossenen Vertrag vom Ansatz her deutlich hinaus. Dies zeigt sich schon daran, dass gleich zu Beginn grundsätzlich die Missstände in den Blick genommen werden, die die Geschicke der *regna* seit Jahren belasteten. Diese werden differenziert in solche *inter nos* sowie *apud nos*.⁴⁵⁹ Das folgende Kapitel 2 behandelt dann die Konflikte zwischen den Brüdern sowie die weiteren sich daraus ergebenden Missstände „bei uns“. Darin verpflichteten sich die drei Karolinger zu einem brüderlichen Miteinander, das auf Gleichrangigkeit und Respekt beruhen und konkret bedeuten sollte, Reich, Vasallen, Wohlergehen und königlichen Rang der anderen nicht in Frage zu stellen.⁴⁶⁰ Über diese bloße Bestandsgarantie hinaus gelobte jeder der Vertragspartner, aktiv das Königtum seiner Brüder je nach Notwendigkeit und eigenem Vermögen zu unterstützen (*consilio et auxilio*). Damit wurden die drei einzelnen *regna* als ein funktionales Ganzes konstituiert.⁴⁶¹ Konsequenter Weise wurden Zuwiderhandlungen mit Sanktionen bedroht. So sollten diejenigen, die diese *pax et quies regni* verletzten, durch alle Vertragspartner verfolgt werden.⁴⁶² Kapitalverbrechen und deren Verfolgung durch die Bischöfe wurden eigens in diese allen Vertragspartnern gemeinsamen Verpflichtungen einbezogen.⁴⁶³ Dem Vertragsbruch durch Abhängige war ein eigenes Kapitel 8 gewidmet.⁴⁶⁴

Wie schon im Abkommen von Coulaines und dem ersten Meersener Vertrag garantierten die Könige den Vasallen ihren rechtlichen Status. Diese Regelung wird durch den ausdrücklichen Hinweis auf die funktionale Bedeutung der *fideles* für den Gesamtzusammenhang des Vertragswerkes und damit für die politische Ordnung, die durch den Vertrag geschaffen wurde, begründet und damit bekräftigt.⁴⁶⁵ Auch bestätigten die drei Brüder alle bisher geschlossenen Bündnisse und Verträge zwischen König, Adel und Geistlichkeit und drohten für den Fall, dass sie verletzt würden, weitere Sanktionen an.⁴⁶⁶ Diese allgemeinen Bestimmungen, welche Lothar, Ludwig und Karl gemeinsam erließen, schlossen mit dem Hinweis auf die eigenhändige Beshwörung des Vertrages durch die Partner.⁴⁶⁷

457 Anton 1979, 112, besonders mit Bezug auf c. 5–7, wo der rechtliche Status der *fideles* garantiert, die Einheit von Königen und Großen theologisch begründet wird und darüber hinaus Sanktionsbestimmungen formuliert werden.

458 Anton 1979, 87.

459 MGH Cap.2, Nr. 205, c. 1, 72.

460 MGH Cap.2, Nr. 205, c. 2, 72.

461 MGH Cap.2, Nr. 205, c. 3, 72.

462 MGH Cap.2, Nr. 205, c. 4, 73.

463 MGH Cap.2, Nr. 205, c. 5, 73.

464 MGH Cap.2, Nr. 205, c. 8, 73 f.

465 MGH Cap.2, Nr. 205, c. 6, 73.

466 MGH Cap.2, Nr. 205, c. 7, 73.

467 MGH Cap.2, Nr. 205, c. 8, 74: *manibus propriis eadem subter firmavimus*.

In ihren ebenfalls angefügten persönlichen *adnuntiationes* hoben die Karolingerbrüder die grundlegenden Aspekte des Vertrages hervor. So stellten sie die politische Ordnung, die es zu erhalten galt, als Spiegel der göttlichen Heilsordnung dar, mit den Beschlüssen sollte daher dem „Willen Gottes und dem Zustand der heiligen Kirche sowie des Reiches, unserem allgemeinen Nutzen und eurem Vorteil“ Rechnung getragen werden.⁴⁶⁸ Ludwig betonte in seiner persönlichen Erklärung die Notwendigkeit, den Problemen spirituell und politisch als Brüder mit Gleichberechtigung und Eintracht zu begegnen.⁴⁶⁹ Karl schließlich hob die Zweistufigkeit des Lösungsansatzes hervor, also den Umstand, dass nicht nur der Umgang der Karolinger untereinander, sondern zugleich die Beziehungen der Karolinger mit ihren *fideles* geregelt werden sollten, um den Interessen und dem Rang aller gerecht zu werden und damit – endlich – Gottes Willen zu erfüllen.⁴⁷⁰

Dieser trilaterale Vertrag zwischen den Karolingern entsprach den in Coulaines formulierten ordnungspolitischen Konzepten und erneuerte sie damit ausdrücklich. Auch die anderen Führungsgruppen wurden direkt einbezogen, vor allem die Vasallen, selbstredend auch der Episkopat. Konzeptionell wurde damit das Prinzip aktualisiert, das schon Karl der Große 806 und Ludwig der Fromme 817 in ihren Nachfolgeregelungen festgesetzt hatten. Sie trugen damit grundsätzlich dem ethischen Politikansatz Rechnung, der im Wesentlichen durch die christlichen Kardinaltugenden definiert war, und formulierten dementsprechend praktische Regelungen, die sich unmittelbar auf das Verhalten oder konkrete Fälle oder Sachverhalte bezogen. Indem der Umgang miteinander nun zum Gegenstand von direkten Verhandlungen zwischen den Betroffenen und vertraglich als „Übereinkunft“ geregelt wurde, sollten die Inhaber der einzelnen Führungsrollen, der König, die Großen, die Getreuen usw., unmittelbar und persönlich auf den dabei getroffenen inhaltlichen Konsens verpflichtet werden, so dass eine höhere Verbindlichkeit der Bestimmungen gewährleistet war.

6.3.2 Der synodale Mahndiskurs in den *regna* der Nachkommen Ludwigs des Frommen

Nicht nur konzeptionell beruhten die vorgestellten Verträge auf der Hirtenmetapher, auch ihre Entstehung und Geltung waren ein Bestandteil des mit ihr einhergehenden Mahndiskurses. Dies lässt sich unmittelbar an den Synoden der Zeit erkennen, auf denen die *convenientiae* einen immer breiteren Raum einnahmen. Dadurch aber veränderten sich auch die Synoden.

⁴⁶⁸ MGH Cap.2, Nr. 205, *Adnuntiatio Hlotharii*, 74: *de Dei voluntate et statu sanctae ecclesiae ac regni et communi nostro ac vestro profectu consideraremus, sicut et fecimus ...* .

⁴⁶⁹ MGH Cap.2, Nr. 205, *Adnuntiatio Hludowici*, 74.

⁴⁷⁰ MGH Cap.2, Nr. 205, *Adnuntiatio Karoli*, 74: *... ut et Deus sit nobis propitius et ecclesiasticus ordo debitum honorem habeat et regni nobis commissi prosperitas proveniat et iste populus christianus pacem habeat ...* .

Westfranken und Lotharingen

Wie bereits beiläufig erwähnt, trafen sich die Karolinger-Brüder Lothar, Ludwig und Karl im Vorfeld des ersten Meersener Vertrages im Oktober 844 in der Pfalz Thionville und verhandelten dort über gemeinsame Abwehrmaßnahmen gegen die Normannen. Tatsächlich gelang der Abschluss einer Vereinbarung, die auch schriftlich in Form eines Kapitulars festgehalten wurde.⁴⁷¹ Gleichzeitig kamen die Bischöfe aller drei *regna* unter dem Vorsitz des Erzbischofs Drogo von Metz im nahe gelegenen Yütz zusammen.⁴⁷² Ihre Beschlüsse brachten sie wie üblich in die Form von *capitula* und legten sie den Karolingern sowie den weltlichen Großen vor, damit sie diese „billigten und versprachen, dass sie sich mit Gottes Hilfe daran halten“ würden.⁴⁷³ Bereits in der Vorrede werden zentrale Passagen aus dem Vertrag von Coulaines sowie den Beschlüssen des Pariser Konzils übernommen. Auf diese Weise mahnten die in Yütz Versammelten und erinnerten daran, dass die Bischöfe als *vicarii Christi* kompetent den Willen Gottes interpretierten, so dass das Heil aller, der Könige, der Bischöfe und des Volkes, gewährleistet wurde.⁴⁷⁴

Was dies im Einzelnen bedeutete, wird in den jeweiligen Kapiteln für die Großen, insbesondere die Könige, konkretisiert. Auch hier setzen die Synodalen an der heilsgeschichtlichen Basis an, indem sie das Königtum als Bestandteil der Schöpfungsordnung Gottes präsentieren und auf die historischen Traditionen verweisen, in denen die Karolinger standen. Im Unterschied zu den Vorgängern hätten die drei Brüder durch ihre „Zwietracht“ (*discordia*) die Kirche gespalten und verwirrt, obwohl sie ihnen als bloßen königlichen „Amtsträgern“ zur „Leitung“ (*gubernandum*) übertragen worden sei. Das Kapitel schärft das Liebes- und Friedensgebot als „große Aufgabe“ ein, die Christus den Gläubigen hinterlassen hatte, weil sie den Weg zu Gott ebne. Vor allem wird eine wechselseitige Unterstützung durch „Rat und Tat“ angemahnt. Dieser Passus bezieht sich offensichtlich unmittelbar auf die geltenden Verträge, die genau das gewährleisten sollten, was auch die Bischöfe in Yütz anstrebten:

471 *Annales Bertiniani* a. 844, 31f.; MGH Cap 2, Nr. 227, 112; Kapitel 6.3.1.

472 Anton 1968, 231ff.; ders. 1979, 87ff.; W. Hartmann 1989, 199–201; Apsner 2006, 157–161; Patzold 2008, 266–268; Suchan 2011. – Zum Zusammenhang von Synoden bzw. deren Beschlüssen mit den oben diskutierten Verträgen: Anton 1999, 63–71.

473 MGH Conc. 3, Nr. 6, 27–35, 29f.: *Secuntur capitula, quae acta sunt in sinodo secus Teudonis villam, habita in loco, qui dicitur Iudicium, quando tres fratres gloriosi principes. Hlotharius videlicet, Hludowicus et Karolus simul convenerunt anno V regni Karoli; cui synodo Drogo Mettensis episcopus praesedit consensu eorundem regum; quae et ipsi principes ante se fidelesque eorum relecta capitula adproba-verunt et se eadem servaturos auxiliante Domino promiserunt, mense Octobrio, indictione VII. recuperata.*

474 MGH Conc. 3, Nr. 6, 27–35, 30: *Vestrae nihilominus nobilissime dominationi multimodas gratiarum actiones rependimus, quia ad evitandum et vestrum et nostrum periculum et ad communem totiusque populi providendam salvationem bonam et beneplacitam dei voluntatem subsequi et divinum consilium secundum praeceptum domini, quo dicitur: Interroga sacerdotes legem meam et Interroga patres tuos et adnuntiabunt tibi, a nobis, quamquam indignis, Christi tamen vicariis, quaerere et benigna devotione, velut revera ex ore ipsius dei, expectare dignamini.*

ein ethisch einwandfreies, gottgemäßes Regieren miteinander – und nicht, wie bis dahin üblich, gegeneinander.⁴⁷⁵

In den weiteren Kapiteln folgen die gängigen Aussagen darüber, wie ein König sein Amt angemessen ausfüllen sollte. So wird gefordert, dass vakante Bischofsstühle auf kanonische Weise wieder besetzt würden. Als grundlegende Autoritäten werden die Vorstellungen des Gelasius über die zwei Gewalten angeführt, wie sie in den Beschlüssen von Paris 829 und Aachen 836 aufgegriffen worden waren.⁴⁷⁶ Klöster sollten Äbte nach Maßgabe der Benediktsregel erhalten, Laien hingegen aus dieser Stellung entfernt werden⁴⁷⁷, entfremdeter oder entzogener Klosterbesitz war zurückzuerstatten. Der Mahnung wird insofern Nachdruck verliehen, als Mönche wie überhaupt Geistliche als Interessores anzusehen waren, die für die Menschen bei Gott eintraten, wenn diese seinen Zorn durch ihre Sünden auf sich gezogen und somit ihre Seele in Gefahr gebracht hatten.⁴⁷⁸ In grundsätzlicher Weise wird die Unterstützung der weltlichen Herren für den *ordo ecclesiasticus* eingefordert. Denn er allein eröffne für jeden Einzelnen, der sich durch Streitigkeiten, die Ursache aller Übel, versündigt habe, noch eine Möglichkeit zur Versöhnung mit Gott und damit für die Erringung des eigenen Seelenheils.⁴⁷⁹

Nur zwei Monate später, im Dezember 844, fanden sich in Ver-sur-Launette, einer bei Paris gelegenen Pfalz Karls des Kahlen, erneut Bischöfe zusammen, die eine *admonitio*⁴⁸⁰ berieten und schriftlich fixierten, um denselben Friedensschluss zwischen den Karolingerbrüdern abzusichern. Vermutlich handelte es sich prinzipiell um den gleichen Mahndiskurs wie in Yütz, nur dass diese Synode allein die Bischöfe des Herrschaftsbereiches Karls vereinte.⁴⁸¹ So dankten diese in der Vorrede, die an Karl den Kahlen gerichtet war, ausdrücklich für den Friedensschluss zwischen den Karolingerbrüdern, der mit Gottes Hilfe gelungen sei. Dem christlichen Friedensgedanken und speziell dessen Bedeutung für den Umgang der königlichen Brüder miteinander wurde auch in diesem synodalen Mahnschreiben der gesamte einleitende Abschnitt gewidmet.⁴⁸² Die Fähigkeit zum Frieden wird hier geradezu als Hauptkriterium für die Re-

475 Ebd.

476 MGH Conc. 3, Nr. 6, c. 2, 31 f.

477 MGH Conc. 3, Nr. 6, c. 3, 32.

478 MGH Conc. 3, Nr. 6, c. 4, 32–34.

479 MGH Conc. 3, Nr. 6, c. 6, 35: *seu ammonitione atque consilio sacerdotali vestra sublimitas et quisque in quolibet statu vel ordine de rapinis et ceteris, quae discordiae malo accidunt, preteritis erroribus penitudinem gerat et domini reconciliationem expostulet.*

480 MGH Conc. 3, Nr. 7, 36–44, c. 12, 42.

481 W. Hartmann 1989, 204 f.; Apsner 2006, 181–185; Patzold 2008, 268–270. Den Vorsitz führten Erzkapellan Ebroin von Poitiers, Bischof Wenilo von Sens, Abt Ludwig von Saint-Denis und der Mönch Hincmar von Saint-Denis (845 wurde er Erzbischof von Reims); von den Teilnehmern war lediglich Bischof Lupus von Ferrières bekannt.

482 MGH Conc. 3, Nr. 7, 38 f.: *... quod deposita discordia, unde tot mala processerunt, quae et enumerare longum est et declinare adhuc impossibile, redistis ad pacem cum fratribus vestris, quam et natura vobis et religione debetis.*

gierung eines christlichen Königs ausgebreitet und bewertet. Auch hier setzt die theologische Argumentation fundamental, bei der universalen Heilsordnung Gottes an: Weil alle Macht von Gott auf die Menschen übertragen werde, erführen nur diejenigen diese als Gnadenerweis, die Frieden schufen und daher als ‘Friedfertige Kinder Gottes genannt’ würden (*Beati pacifici*; Mt 5,9). Wie dieser theologische Rahmen auf Erden konkret auszugestalten war, setzten die Geistlichen fest. Denn sie fungierten wie die Propheten des Alten Testaments als Interpreten, die sowohl dem König als auch dem „Volk“ den Willen Gottes vermittelten, weil sie „durch die Autorität Gottes sprächen“.⁴⁸³

Politisch betrachtet bedeutete dies, dass die Geistlichkeit „mahnte“, wie der Friedensschluss zwischen den Karolingerbrüdern ausgestaltet werden sollte. Genau dies leisten die folgenden Kapitel. Denn sie enthalten im Stil der Synodaltex-te vorangegangener Jahre Quintessenzen zeitgemäßer Herrschaftsethik sowie Weisungen für konkrete Maßnahmen. So führt das erste Kapitel Karl das Vorbild der alttestamentarischen Könige David und Ezechias sowie seines eigenen Großvaters Karl vor Augen, die sich vor allem durch *misericordia* und *iustitia* ausgezeichnet hätten. Dabei wird die zweifache Dimension des christlichen Königtums herausgearbeitet, die die Hirtenmetapher bereitstellte, nämlich dass der König zum einen seine Herrschaft pflichtgemäß auszuüben sowie zum anderen in seinem persönlichen Leben als Christ für sein Seelenheil Verantwortung zu tragen hatte. In diesem Zusammenhang weisen die Bischöfe erneut auf ihren Beitrag dazu hin, den ihr Amt von ihnen als *vicarii Christi* forderte, und damit auf ihren höheren Rang, wie es den Kapiteln der Synoden von Paris 829 und Aachen 836 entsprach.⁴⁸⁴

Auf diese grundsätzlichen Aussagen folgen die konkreten Mahnungen, etwa dass der König *missi* entsenden solle, die für die Wiederherstellung kirchlicher Disziplin sorgten⁴⁸⁵, dass geeignete Persönlichkeiten zusammen mit den jeweils zuständigen Bischöfen vor Ort eine Reform der Klöster durchzuführen hatten⁴⁸⁶ oder dass die Exkommunikation von Räubern, die sich an Nonnen und Bräuten vergriffen hätten, auch tatsächlich ausgesprochen würde.⁴⁸⁷ Dem Kampf gegen die Entfremdung und den Raub von Kirchengut durch den Adel oder Laienäbte wird auch hier ausführlich Raum gegeben. In diesem Zusammenhang wird erneut die Trennung von weltlichen und geistlichen Ämtern gefordert.⁴⁸⁸ Sehr eindringlich und direkt mahnten die Bischöfe ferner Karl den Kahlen, sich nicht dem „Rat und der Gemeinschaft Verderbter“ anzuschließen, also nicht Günstlingen den Vorzug ihnen gegenüber einzuräumen, die

483 MGH Conc. 3, Nr. 7, 38 f., bes. 39: *Quippe non vobis nostra, sed illius auctoritate loquimur, qui ait: Qui est ex deo, verba dei audit ...*

484 MGH Conc. 3, Nr. 7, c. 1, 39 f.

485 MGH Conc. 3, Nr. 7, c. 2, 40.

486 MGH Conc. 3, Nr. 7, c. 3, 40.

487 MGH Conc. 3, Nr. 7, c. 5 und 6, 41.

488 MGH Conc. 3, Nr. 7, c. 12, 42–44.

dazu autorisiert seien, den König zum Gehorsam gegenüber Gott zu leiten.⁴⁸⁹ Abschließend drohten die Synodalen dem König unverhohlenen Kirchenstrafen für den Fall an, dass er sie und ihre Mahnungen, „durch die Gott spricht“, missachte.⁴⁹⁰

Die *admonitio* der Bischöfe weist also den König konkret an, wie er den mit seinen Brüdern geschlossenen Frieden in seiner Regierung umsetzen und die bürgerkriegsähnlichen Folgen des Bruderzwistes beseitigen sollte. Im Vordergrund standen dabei die persönliche Integrität Karls als christlicher König sowie die kirchenpolitischen und disziplinarischen Maßnahmen, die den Bischöfen unmittelbar notwendig erschienen. Aufgrund der Erfahrungen in den Konflikten zwischen den Karolingern verpflichteten die Bischöfe Karl auf eine Variante der königlichen Hirtenrolle, in der der Friede handlungsleitend sein sollte. Dabei betonten sie an der jeweils passenden Stelle auch ihre eigene Funktion und Stellung, wie es den Positionen der Pariser Synode entsprach: Sie sahen sich wie die Propheten des Alten Testaments als von Gott selbst autorisierte Interpreten der Heils- und Schöpfungsordnung. Daher beanspruchten sie die Befugnis, auch den König mit Kirchenstrafen zu belegen. Dies war seit einigen Jahren ein Bestandteil des Modells, wie das Beispiel Ludwigs des Frommen gezeigt hatte, aber in der Schroffheit, mit der die Bischöfe hier die Kirchenstrafen als direktes Sanktionsinstrument einzusetzen drohten, lag eine neue Qualität.

Auch in anderen Teilen des Westfrankenreiches und Lotharingiens führten Bischöfe Synoden durch und versuchten auf diese Weise, ihren Amtspflichten nach den Leitlinien des Pariser Führungsmodell gerecht zu werden. Dazu trachteten sie vor allem danach, die Karolinger an die Selbstverpflichtungen zu binden, welche diese mit den *convenientiae* eingegangen waren. Regional lagen die Schwerpunkte eindeutig in Lotharingien sowie den Kirchenprovinzen Reims und Sens, zeitlich in der ersten Hälfte der 840er Jahre, am Ende der 850er Jahre im Zusammenhang mit Ludwigs des Deutschen Versuch, Karl den Kahlen im westfränkischen Reich als König abzulösen, sowie am Ende des 9. Jahrhunderts.⁴⁹¹

In dem offensichtlichen Bemühen, größere Verbindlichkeit herzustellen und dadurch zu gewährleisten, dass sich die Beteiligten, in erster Linie die Könige, tatsächlich an die Abmachungen hielten, entwickelten die Synodalen immer neue Variationen mahnenden Regierens. Exemplarisch sei kurz vorgestellt, was in Beauvais im April 845 von Seiten der Bischöfe der Reimser Kirchenprovinz entwickelt wurde.⁴⁹² Die

489 MGH Conc. 3, Nr. 7, c. 12, 44: *Tu autem, clarissime rex, quia verissime scriptum est: Corruptunt mores bonos colloquia mala, fuge perversorum consortia et consilia, nec a te quisquam petere audeat, quod maiestatem tuam praestare non deceat; nec timeas iratos homines, hoc est terram et cinerem, amplius quam deum, qui te creavit quisque in veritate iudicabit; cuius voluntatem si perfecte secutus fueris, credimus, quod quorumlibet hominum te contumacia liberabit et omnibus angustiis clementer eripiet ac post hoc temporale regnum ad perpetuum cumulata felicitate perducet.*

490 Ebd.: *In fine omnes alloquimur, quod si nostris salutaribus adqueveritis consiliis, vestro profectui plurimum congratulabimur; sin autem nos, immo deum per nos loquentem, contempseritis, necessitate implendi ministerii, quod nollemus, facere compellemur.*

491 Patzold 2008, 279–287, 271. Zu den Synoden am Ende des 9. Jh.: W. Hartmann 1989.

492 W. Hartmann 1989, 205–208; Apsner 2006, 185–188.

Gesamtheit der Kapitel, die dort beschlossen oder besser: aktualisiert wurden, lässt sich nicht mehr rekonstruieren.⁴⁹³ Herausgegriffen sei lediglich ein Schriftstück, das den Wortlaut eines Eides festhält, den Karl der Kahle auf der Synode jedem der anwesenden Bischöfe und damit zugleich stellvertretend für die Kirchen seines Reiches geleistet hatte. König und Bischöfe trugen die Formulierungen nach eigenen Angaben in den vorliegenden *capitula* zusammen. Weil Personalpronomina sowie direkte und indirekte Redewidergabe wechseln, ist davon auszugehen, dass diese schriftliche Version des Eides in ähnlicher Weise entstand wie andere Kapitularien auch, nämlich als Kompilation und Redaktion vorhandener Kapitel, die für diesen Zweck erstellt wurde.

Die Synode behandelte unter anderem das Verhältnis Karls zu den Kirchen seines Herrschaftsbereiches. Er wird durch den Eid konkret auf Traditionen verpflichtet, die als aktueller Zustand gegeben wie auch durch konkrete Mahnungen vorheriger Synoden oder königlicher Kapitularien überliefert waren. Die Anordnungen der Vorgänger Karls des Kahlen, insbesondere Karls des Großen, spielen dabei eine herausragende Rolle als Autorität, die der Enkel beschwören musste (c. 7). So verpflichtete er sich zur Wahrung der „kirchlichen Rechte und Gesetze“ (c. 1) und darüber hinaus zur Restitution von unrechtmäßig entfremdeten Kirchengütern, wie sie unter Ludwig dem Frommen und Karl dem Großen üblich gewesen seien (c. 3); ausdrücklich durften die Bischöfe solche Verfügungen des Königs fordern, die nicht in den gewohnten Bahnen des Mahndiskurses entstanden waren (c. 4), insbesondere verzichtete Karl auf Steuern und Abgaben, die bislang nicht üblich gewesen seien (c. 5). In bestehenden Konflikten mit den Bischöfen sah Karl von weiteren Repressalien ab (c. 2); umgekehrt erkannte er ausdrücklich die Verfolgung von Kirchenräubern als königliche Amtspflicht an und nahm damit Mahnungen der Synoden von Yütz, Ver und besonders Paris auf (c. 6). Schließlich verpflichteten sich König und Bischöfe gemeinsam, die eidlich bekräftigten *capitula* einzuhalten und sich gegebenenfalls von den Bischöfen korrigieren zu lassen, damit die *convenientia* Bestand hätte (c. 8).

Man kann es auch so formulieren: In Beauvais trafen die Bischöfe gemäß ihrer Verantwortung für die Geschicke des Reiches unter anderem Bestimmungen über das Regierungshandeln des Königs, soweit es sich auf die Kirchen bezog. Dies entsprach insofern den Formen und Inhalten des pastoralen Mahndiskurses, als die Rolle Karls auf den Schutz und die Gewährleistung von Rahmenbedingungen konzentriert wurde, die es der Geistlichkeit ermöglichen sollten, ihren Amtspflichten gemäß für das Wohl und Heil der Menschen zu sorgen. Damit versuchte man einem für prekär erachtetem politischen Problem beizukommen, nämlich die Kirchen zu schützen, deren Besitz und Sicherheit durch die Auseinandersetzungen innerhalb der Dynastie bedroht waren. Üblich war es, dass die Bischöfe solche Regelungen auf Synoden diskutierten, also anmahnten, und in die Form von *capitula* brachten. Neu war hingegen, dass die

⁴⁹³ Einleitung in der Edition der MGH Conc. 3, 47–55, 47. In Beauvais erfolgte unter anderem die Wahl Hincmars zum Erzbischof.

Geistlichen sie vom König persönlich beschwören ließen und dies wiederum schriftlich zu fixieren. Dieses Vorgehen stellte einen Versuch dar, mehr Verbindlichkeit in den herkömmlichen Diskurs zu bringen. Es weist insofern auch auf Konflikte zwischen den Bischöfen und Karl dem Kahlen hin, die einer Lösung zugeführt werden sollten.⁴⁹⁴

Die Bischöfe einer Synode⁴⁹⁵, die in Meaux und Paris mit Unterbrechungen im Juni 845 und Februar 846 tagte, formulierten in der Vorrede ihrer Beschlüsse sehr anschaulich, wie sie zeitgenössisches Regieren als synodalen Mahndiskurs verstanden und gestalteten. Wiederum arbeiten die Synodalen gleich zu Beginn, nämlich im Vorwort, und in grundsätzlicher Weise die zentrale Rolle der Priester in der heilsgeschichtlich gedeuteten Welt heraus. Sie wirkten auf Erden als Vermittler zu Gott, die seinen Willen aus den irdischen Geschicken interpretierten, diesen an die Menschen weitergaben, für die Menschen bei Gott einträten und wiederum dessen „Antworten“ kundtäten.⁴⁹⁶ Aus ihrem Priestertum erwuchs ihnen die Pflicht, den Zorn Gottes über die menschliche Sündhaftigkeit zu erkennen und durch geeignete Mahnungen und Maßnahmen die daraus resultierenden Strafen abzuwenden.⁴⁹⁷ Ihre Autorität dazu leiteten sie direkt von Christus ab.⁴⁹⁸ In Meaux und später in Paris seien sie zusammengekommen, um die Krise nach der Regierung Ludwigs des Frommen zu bewältigen, denn bei dieser Aufgabe stünden sie als „Priester des Herrn“ (*domini sacerdotes*) die „mahnten“ und „korrigierten“, in der Verantwortung. In Wort und Schrift, in öffentlichen wie privaten Unterredungen, in speziellen wie allgemeinen Angelegenheiten würden sie aktiv, wie es die vielfältigen Traditionen des Alten und Neuen Testaments sowie der Kirchengeschichte vermittelt hatten. Dazu mahnten sie die Großen, und damit die vielfältigen Ermahnungen präsent und verbindlich blieben, bedürften sie der Schriftform.⁴⁹⁹

494 Zu den Synoden von Ver 844 und Meaux-Paris 845/46: W. Hartmann 1983b, 87 f.

495 Hartmann 1989, 208–217; Apsner 2006, 185–189; Patzold 2008, 270 f. Die zunächst in Meaux zusammengetretene Synode wurde abgebrochen, weil die Bischöfe bei einem Kriegszug gegen den Bretonenfürsten Nominoe helfen mussten. Ihre erneute Zusammenkunft in Paris schloss die Synode ab; die dort verabschiedeten Beschlüsse waren wohl schon in Meaux formuliert worden. Es nahmen mit Sicherheit Wenilo von Sens mit Suffraganen, Hincmar von Reims mit Suffraganen, Erzbischof Radulf von Bourges und in Paris zusätzlich Erzbischof Gunbald von Rouen teil.

496 MGH Conc. 3, Nr. 11 61–132, 81: *Sacerdotum est enim divina populo dare mandata et referre responsa ...*

497 Ebd.: *Sacerdotum est etiam imminentem gladium, que est animadversio divini furoris atque iudicii, populis nunciare.*

498 Ebd.: *et quicquid ordine ordinato a sacerdotibus in ecclesia geritur, per gratiam sancti spiritus ab illo geratur, qui, quod eis promisit, nullatenus pro quocumque in quocumque dimisit ...*

499 MGH Conc. 3, Nr. 11, 82: *Hoc verbis, hoc scriptis, hoc publicis, hoc privatis suasionibus, hoc specialibus, hoc generalibus egerunt pro Christo legatione fungentes petitionibus; hoc etiam dicta dominica proponentes, hoc prophetis et apostolicis oraculis contestantes, hoc veterum statuta pre oculis demonstrantes, hoc capitulari et petitoria suggestionem sepius et principes et rei publice potentes atque ministros ex divina insinuatione et voce blande ac terribiliter, quia ita diversi rerum eventus exegerant, monuerunt. Et ut de multis quedam ad memoriam reducamus, ita egerunt scriptis, que constant.*

Die Doppelsynode stützte sich, wie explizit bemerkt wird, auf die Beschlüsse und Verträge von vorangegangenen Synoden, und zwar jenen von Loiré, Coulaines, Yütz, Ver und Beauvais. Mit ihren als *capitula* schriftlich fixierten Mahnungen aktualisierten die Bischöfe also Grundzüge, konkrete Maßnahmen sowie Verhaltensregeln, die zeitgenössische Politik ausmachten. Konkret sehen die Beschlüsse so aus, dass die cc. 1 bis 24 die Beschlüsse von Coulaines (cc. 1–6), Yütz (cc. 7–12), Loiré (cc. 13–16, nur durch Meaux-Paris überliefert) und Beauvais (cc. 17–24, in Auswahl) wiederholen, die cc. 25–83 wurden, wie ausdrücklich vermerkt wurde, in Meaux beschlossen, und dabei griff man auf verschiedene zeitgenössische Autoritäten wie das Pariser oder das Aachener Konzil zurück. Die Gegenstände, über welche die Bischöfe verhandelten, leiteten sie konzeptionell aus der Hirtenmetapher ab, die in der aktuellen Variante den Priestern den Leitungsvorrang einräumte, und diese *capitula* bargen daher auch kaum Überraschendes: Gegenstände waren Bischöfe (cc. 28–31 und 44–47), Kleriker (cc. 50–52), König und Laienfürsten (cc. 75–79), Juden (cc. 73–76), Kirchengut (cc. 41–43 und 60–63), Frauenraub und Ehemoral (cc. 64–69) sowie grundsätzliche Ermahnungen (cc. 80–83).

Die gegenwärtige Synode und ihre Beschlüsse dienten also der Wiederholung, Bekräftigung und damit Verwirklichung der bisher getroffenen Vereinbarungen; die Synode führte ausdrücklich die „Korrektur des Königs“ (*correctio regis*), das „Wohl des Reiches“ (*salubritas regni*) und das „Heil des Volkes“ (*salus populi*) herbei – und leistete damit das, was man auch und gerade im Frühmittelalter von Regieren erwartete.⁵⁰⁰ Theologisch bedeutete dies die Versöhnung der Menschen mit Gott, politisch die Beseitigung der gegenwärtigen Missstände durch die Bischöfe in ihrer Eigenschaft als *vicarii Christi*.⁵⁰¹

Die Beschlüsse von Meaux-Paris setzten also konkret um, was im Vertrag von Coulaines vereinbart worden war, und in diesem Sinn konnten sie als Ausführungsbestimmungen betrachtet werden. Diese kanonischen Regelungen stellten zugleich den Versuch dar, den König zusätzlich, über den Vertrag und den Eid von Beauvais hinaus, zur Einhaltung des gesamten gesellschaftspolitischen Vertragsgebäudes von Coulaines zu verpflichten. Denn Karl hatte in Beauvais zwar gegenüber jedem einzelnen Bischof einen Eid geleistet, aber dessen Wortlaut verpflichtete ihn auf keine konkreten Maßnahmen. Genau dies aber geschah auf der Synode von Meaux-Paris. Die angesprochenen Themen trugen den konkreten Missständen Rechnung, die sich im Verlauf der Bruderkriege ergeben hatten und deren Beseitigung dringend geboten erschien, z. B. Fragen des Kirchengutes, Eidesleistungen, Simonie. Darüber hinaus scheinen grundsätzliche Probleme auf, die mit der Konstruktion des Vertrages von Coulaines verbunden, aber bisher nicht eigens und explizit formuliert waren: Wie sollten nämlich das Verhältnis der Vertragspartner und damit die Einhaltung der

⁵⁰⁰ MGH Conc. 3, Nr. 11, 83.

⁵⁰¹ Ebd.: *ob hoc iuste indignationis divine complangendum supplicium et ecclesie Christi devoto pectore tractandum negotium...*

Bestimmungen konkret ausgestaltet und gesichert werden? Die Intensität, mit der eine Exkommunikation angedroht, die Abhaltung von regelmäßigen Synoden eingefordert oder die Art und Weise, in der besonders der König angesprochen und eidlich verpflichtet wurde, wiesen hier, wenn nicht neue, so doch erneuerte Wege.

Ostfranken: Hrabanus Maurus und die Synoden von Mainz (847 und 852)

Im ostfränkischen Reich wurde der synodale Mahn- und Führungsdiskurs in ähnlicher Weise wie im Westen fortgesetzt. Die Synoden, die in diesem Zusammenhang abgehalten wurden, gingen vor allem auf das Engagement des Hrabanus Maurus zurück. Er gehörte noch zu den Schülern Alkuins und zählte seit Jahrzehnten zu den Geistlichen, die die Geschicke des Reiches maßgeblich mitgestalteten. Lange Zeit amtierte er als Abt von Fulda. Im Juni 847 wurde er dann zum Erzbischof von Mainz erhoben.⁵⁰² So erklärt es sich, dass als wichtige Zeugnisse für die Lebhaftigkeit des synodalen Mahndiskurses vor allem zwei Synoden anzusehen sind, die 847 und 852 in Mainz durchgeführt wurden.⁵⁰³

Die erste Zusammenkunft vereinigte fast den gesamten ostfränkischen Episkopat mit Ausnahme der Salzburger Kirchenprovinz, so dass getrost von einem Konzil auf der Ebene des *regnum* gesprochen werden kann. Bei ihrer Arbeit griffen die Bischöfe gezielt auf die Kanones der Mainzer Synode von 813 und des Pariser Konzils von 829 sowie auf Exzerpte aus der *Collectio Dionysio-Hadriana* zurück. Wie sich an der Auswahl dieser Autoritäten und an der Mitwirkung König Ludwigs zeigt, stellte sich das Konzil bewusst in die Traditionen pastoralen Regierens.⁵⁰⁴ Als Novum für die synodale Gesetzgebung enthalten die dort formulierten Kapitel Bußbestimmungen über Vergehen von Laien, was vermutlich auf Hrabanus Maurus zurückzuführen ist, der sich bereits während seiner Fuldaer Zeit intensiv mit der Buße befasst und dort um 841/42 ein Poenitentiale verfasst hatte.

In Mainz sollte in diesem Sinn „über den Zustand der wahren Religion sowie über den Nutzen und Fortschritt des christlichen Volkes“ verhandelt werden, wie es Hrabanus in einem Brief an König Ludwig formuliert und damit wortwörtlich die Formulierungen der Mainzer Synode von 813 übernimmt.⁵⁰⁵ Getreu nach deren Vorbild durchsuchten die Bischöfe nun, eine Generation später, wiederum in zwei Arbeitsgruppen die kirchliche Überlieferung nach Autoritäten, die geeignet waren, das Vorgehen des Konzils zu unterstützen; in entsprechender Weise arbeiteten die Mönche die

⁵⁰² Kapitel 5.

⁵⁰³ W. Hartmann 1982; ders. 1983a; ders. 1989, 222–226.

⁵⁰⁴ MGH Conc. 3, Nr. 14, 150–177; Annales Fuldenses a. 847, 36. – Zur Synode von 852, für die sich ganz ähnliche Mahndiskurse ablesen lassen: MGH Conc. 3, 235–252 (Edition der Beschlüsse); Annales Fuldenses a. 852 sowie W. Hartmann 1989, 228–232.

⁵⁰⁵ *Epistola Rabani Magonciacensis archiepiscopi cum coepiscopis suis ad Hludowicum regem*, in: MGH Conc. 3, 159–162, 160: *de statu verae religionis atque utilitate et profectu christiane plebis*.

Benediktsregel durch, um für die monastische Praxis passende Ausführungsbestimmungen zu entwickeln.⁵⁰⁶ Die so aufgegriffenen und erneuerten Grundsätze der unter Karl dem Großen formulierten Kanones werden interessanter Weise in dem erwähnten Brief des Erzbischofs an Ludwig den Deutschen formuliert, vielleicht um diesen damit indirekt auf die Traditionen den Großvaters zu verpflichten. Die eigentlichen Beschlüsse des Konzils von 847 stellen lediglich Sanktionsbestimmungen dar und behandeln darüber hinaus die zugrunde gelegten Fallbeispiele. Dabei präsentiert sie Hrabanus Maurus gegenüber Ludwig als Konkretisierung der Gebote Gottes, die die oberste Richtschnur dafür lieferten, wie er selbst als König regieren sollte.⁵⁰⁷

Auch hier ging es also um das Problem, das die geistlichen Führungskräfte der Zeit offensichtlich als brennendstes erachteten, den Umgang der Menschen miteinander und dabei insbesondere das Verhalten des Königs, der Großen und der Priester. Diese Letztgenannten seien besonders zu achten, denn sie stellten den „Mund Gottes“ dar, indem sie dessen Gebote den Menschen vermittelten. Die dabei im Wortlaut wiederbelebten Traditionen Karls unterstreichen dies umso mehr.⁵⁰⁸ Die konkrete Not der Kirchen sowie der Geistlichkeit, die unter Bedrückung und mangelnder gebührender Ehrerbietung zu leiden hätte, bildeten, so Hrabanus weiter, den akuten Anlass für das Konzil. Ludwig wird dabei als König direkt in seiner Funktion als Beschützer der Kirche angesprochen und in die Pflicht genommen. Daher wird er gemahnt, den Geistlichen die Ausübung ihres Amtes zu ermöglichen.⁵⁰⁹

Die einzelnen *capitula* entsprachen hinsichtlich ihres Inhalts und Aufbaus dem, was auch auf anderen Synoden praktiziert wurde. Den Auftakt bilden Aussagen über den grundlegenden Zusammenhang von Glauben und Werken, wie ihn Gregor I. formuliert hatte. Dies hieß für jeden einzelnen, den Nächsten ständig „zu ermahnen und zu lehren“. Den Priestern kam dabei die pastorale Vorbild- und Leitfunktion zu (c. 1). Auf ihrer herausgehobenen Stellung gründete unter anderem die Befugnis, Konzilsbeschlüsse zu gestalten, die dann bis ins Volk vermittelt werden müssten (c. 2). Den Alltag sollten allgemein *pax et concordia* bestimmen, die in der Einheit des christlichen Glaubens begründet waren. Denn sie waren die notwendige Voraussetzung für jeden einzelnen, um das ewige Heil zu erlangen. Herausgehoben werden im Anschluss er-

506 *Epistola Rabani Magonciacensis archiepiscopi cum coepiscopis suis ad Hludowicum regem*, in: MGH Conc. 3, 160 f.; die wörtlichen Übernahmen sind in der Edition petit gedruckt.

507 MGH Conc. 3, *Epistola Rabani*, 162: *Qualis autem vindicta illis, qui contra mandata dei et contra iussionem vestram ecclesiae Christi per avaritiam molestiam inferunt, conveniat, in sequentibus per sanctorum patrum canones et per doctrinam divinarum scripturarum congruo loco demonstrabimus.*

508 MGH Conc. 3, *Epistola Rabani*, 161.

509 Ebd.: *Unde necessitas magna nos coegit pro hac re ad vos reclamare et petere, ut, sicut apud antecessores vestros reges atque imperatores, qui ante vos fuerunt, honorem sancta dei aecclesia habuit et per immunitatem eorum possessiones aecclesiasticae inconvulsae persisterunt manetesque in eis semper inlesi perseveraverunt, ita apud vos modernis temporibus incontaminatae permaneant. Zelo enim dei oportet vos defendere aecclesias Christi, qui vobis regnum in terra et dominationem tribuit, ut per nullius suggestones iniquas vestram concessionem, quam in elemosinam vestram aecclesiis Christi contulistis, sinatis permutari.*

neut diejenigen, denen die Verantwortung dafür, dass Frieden und Eintracht herrschten, vor allem oblag, nämlich die Bischöfe und die Grafen, „die nach der Würde der kaiserlichen Hoheit das Volk Gottes lenken“ (*qui post imperialis apicis dignitatem populum dei regunt*; c. 4). Auch materielle Absicherungen der Geistlichkeit sahen die Konzilsväter vor, indem sie die Verfügungsgewalt der Bischöfe (*potestas*) über das Kirchengut sowie die Zugriffsmöglichkeiten von Laien regelten. Die Letzteren sollten dem Bischof in seiner Eigenschaft als Amtsträger „gehörchen“ (c. 7). Schließlich wurden, um die Inhaber der Führungsrollen generell bei der Erfüllung ihrer Amtspflichten zu unterstützen, sehr deutliche Sanktionen gegen diejenigen festgelegt, die sie dabei behinderten. So sollten diejenigen, die sich gegen König, Geistlichkeit und Große verschworen, exkommuniziert werden (c. 5).

6.3.3 Regieren und Erziehen oder: das Problem der Disziplinierung der Könige

Erziehen als Bestandteil zeitgenössischen Regierens

Regieren als pastoraler Mahndiskurs diente so, wie es in der Karolingerzeit vor allem von König und Geistlichkeit betrieben wurde, letztlich der Erziehung aller Christen zu einem Gott gefälligen Leben. Gemäß den zeitgenössischen Vorstellungen vom Lernen vollzog sie sich in einer streng hierarchischen Beziehung zwischen den lehrenden Inhabern von Führungsrollen und den unterwiesenen Untergebenen. Das katechetische Vorbild lieferte Gregor der Große, der dies detailliert und praxisorientiert in der *Regula Pastoralis* entwickelt hatte.

Unabdingbar für den Leitungs- und Lernprozess war Schriftlichkeit: einerseits der Autoritäten, die Gottes Gebote „dokumentierten“ oder auslegten, andererseits der konkreten *capitula*, die König und Geistlichkeit nach deren Vorgaben formulierten und darin mahnten, wie jeder seine Rolle als Führungsfigur oder als Untergebener auszufüllen hatte. Wenn sich also der König mit den Großen und den Bischöfen zu Reichs- oder Provinzialversammlungen traf oder wenn die Bischöfe eines *regnum* oder einer Kirchenprovinz zu einer Synode zusammenkamen, dort *capitula* berieten und in schriftlicher Form aktualisierten, legten sie damit immer auch ein erzieherisches Instrument vor. Dieses diente zum einen dazu, die Untergebenen als Schutzbefohlene gegenüber den Führungspersonen zu verpflichten, und zum anderen, diese selbst zu kontrollieren. Denn die höchste Verantwortung für das Wohl aller, wie sie die Hirtenmetapher nach Gott dem König und der Geistlichkeit zuwies, forderte vor allem auch von diesen Funktionsträgern, dass sie den Anforderungen ihres *ministerium* genügten. Die synodalen und laikalen Versammlungen mit ihren Kapiteln und begleitenden Briefen dienten daher – wie gesehen – der wechselseitigen Ermahnung und insofern der Erziehung.

Briefe und sowie Texte, die ausschließlich für eine konkrete Person und deren Unterweisung bestimmt waren, wurden nicht zu Unrecht als eigenes Genre unter der

Bezeichnung Fürstenspiegel zusammengefasst.⁵¹⁰ Der wohl beste Kenner dieser Texte, die im früheren Mittelalter entstanden sind, Hans Hubert Anton, hat in seiner nach wie vor grundlegenden Arbeit deutlich gemacht, dass sie durch keine äußerlichen oder formalen Kriterien verbunden seien und insofern keine Gattung im herkömmlichen Sinn darstellten. Ihre Gemeinsamkeit war struktureller Natur und lag vielmehr in dem Bemühen, dem König wie auch Laienadligen ihre Stellung innerhalb der christlichen Heilsordnung zuzuweisen und mit Hilfe von Tugendkatalogen die Pflichten, die sich aus ihrer Stellung ergaben, als elementare Bestandteile einer zeitgemäßen christlichen Ethik in ihrem Leben und in ihrer Amtsführung zu verankern.⁵¹¹

Damit ähneln diese so genannten Fürstenspiegel anderen Texten, die in entsprechende ordnungspolitische Zusammenhänge gehörten, wie Kapitularien, Synodalakten oder Briefe. Wohl nicht zufällig entstand die Mehrzahl von ihnen nach der Pariser Synode, und bezeichnenderweise fanden deren *capitula* wörtlich oder in Paraphrasen Eingang in bedeutende Schriften dieses Genres. Außerdem verfassten Bischöfe, die auf dieser Synode die Federführung übernommen hatten, selbst Fürstenspiegel, die auf der in Paris gelegten politischen Basis aufbauten.⁵¹²

Verändert man den Blickwinkel und geht nicht von text- im Sinn von formgebundenen Genres, sondern vom Mahndiskurs aus, lassen sich die Eigenheiten der karolingerzeitlichen Fürstenspiegel in folgender Weise deuten: Bischöfe wie Jonas von Orléans oder Hincmar von Reims wurden ihrer Verantwortung gerecht, indem sie die synodalen *capitula*, insbesondere jene der Pariser Versammlung, für die individuelle Erziehung eines Königs oder eines Thronfolgers didaktisch aufbereiteten und daraus einen neuen Text zusammenstellten. Dieses Vorgehen entsprach methodisch dem, was Bischöfe auch auf Synoden leisteten, wenn sie über aktuelle Probleme berieten, deren Ursachen erforschten und durch die Aktualisierung autoritativer *capitula* „korrigierten“. Ihr Handeln trug damit zugleich konzeptionell der Unterscheidung von geistlichen und weltlichen *ministeria* Rechnung, die seit dem Regierungsantritt Ludwigs des Frommen intensiver und systematischer als bis dahin betrieben wurde. Schon in Paris 829 wurden ja *persona regalis* und *persona sacerdotalis* in eigenen „Büchern“ mit jeweils spezifischen *capitula* behandelt, deren Inhalt der Spiegelliteratur sehr nahe kam.

Letztlich bestanden also die so genannten Fürstenspiegel aus nichts anderem als den *capitula*, wie sie innerhalb üblicher Diskurse als Mahnungen produziert wurden und kursierten – und sie sollten auch gar nichts anderes darstellen. Sie waren lediglich für einen konkreten, persönlichen Adressaten, zum Teil zu einem speziellen Anlass

510 Anton 1968; ders. 1989a, bes. 1040f.; ders. 1999, 51–53; ders. 2000; ders. 2006, 3–6; Schulte 2001, 9–13; Hadot 1972, 555; Angela de Benedictis (Hg.), *Specula principum. Riflesso della realtà giuridica* (Colloquio internazionale svoltosi a Bologna nei giorni 18–20 settembre 1997) (Studien zur europäischen Rechtsgeschichte 117), Frankfurt a. M. 1999 – jeweils mit weiteren Hinweisen.

511 Anton 1989, bes. 89, Anm. 64, mit den dort formulierten Stilmerkmalen; Floryszczak 2005, 396.

512 Anton 1989, 212–214, mit den einschlägigen Hinweisen auf die grundlegende (ältere) Forschung; ders. 1999, 61f.; ders. 2006, 12.

wie einer bevorstehenden Herrschaftsübernahme, als Mahnung neu zusammengestellt worden.

Das pastorale Führungskonzept, wie es seit Gregor I. weiterentwickelt worden war, verlangte und forderte in herausragender Weise die Inhaber der weltlichen und geistlichen Leitungsrollen. Während die Bischöfe ihrer Verantwortung vor allem durch die synodale Ermahnung sowie eine profunde Priestererziehung auf der Basis der *Regula Pastoralis* gerecht zu werden suchten, fehlte ein entsprechendes Pendant für den Laienadel einschließlich den König. Die synodalen *capitula* sowie die königliche Kapitularienpraxis reichten nicht aus, noch dazu in Anbetracht der fortgesetzten Konflikte zwischen den Angehörigen der karolingischen Dynastie und den mit ihnen verbündeten Adelsgruppen um die Vorherrschaft zwischen den *regna* wie innerhalb jedes *regnum*. Von den Zeitgenossen als Zeichen für Gottes Zorn über die Sünden der Menschen gedeutet, signalisierten ihnen diese Kämpfe seit Ludwig dem Frommen, dass es noch großer Anstrengungen bedurfte, um ein Gott gefälliges Regierungsverhalten, besonders der Könige, zu erreichen.

Lernen und speziell Erziehung bedeutete in dieser Zeit jedoch für weltliche Herren kein einsames Studium gelehrter Werke im stillen Kämmerlein. Vielmehr besaß dieser Prozess eine ausgeprägte persönliche Komponente, die Beziehung zwischen Mahner und Gemahntem, wie wir sie etwa bei Karl dem Großen und Alkuin kennengelernt haben. Diese besaß sicherlich auch eine emotionale Komponente, ohne dass deren Ausmaß analytisch einwandfrei zu ermessen wäre, vor allem aber eine autoritative.⁵¹³

Darüber hinaus konnte der Mahner seine Aufgabe nur erfüllen, wenn er als Person und mit Bezug auf die Sache Kompetenz besaß und damit ethische Forderungen erfüllte, die letztlich von Gottes Geboten abgeleitet wurden. Die Mahnungen besaßen umso mehr Gewicht, wenn der *admonitor* dazu die entsprechende, letztlich gottgebene Autorität besaß. Die höchsten besaßen im Verständnis des 9. Jahrhunderts die Apostelnachfolger, und dies galt für sie per *ministerium*, wie die Regierung Ludwigs des Frommen zeigte. Sie galt vielleicht umso mehr für einzelne, politisch wie theologisch herausragende Persönlichkeiten, die das pastorale Führungsmodell in ihrem Leben und Wirken, in Wort und Schrift und schließlich gegenüber der eigenen wie der *persona regalis* umzusetzen versuchten.

Die Überlegungen des vorliegenden Abschnittes werden daher aus doppeltem Grund um eine Person kreisen, die diese Epoche so stark wie vielleicht niemand sonst prägte, Erzbischof Hincmar von Reims. Er mahnte als Bischof und Politiker wie als Gelehrter.⁵¹⁴ An seiner Art zu regieren lässt sich daher anschaulich machen, wie sehr Führungsaufgaben und Erziehung miteinander verflochten waren, ja dass sie zwei Seiten derselben Medaille darstellten.

⁵¹³ Steckel 2010, 170 ff., 228 ff.

⁵¹⁴ Auf Hincmars herausragende Rolle für die Verbreitung und Verfestigung der politischen Vorstellungen der Pariser Synode weist auch Patzold 2008, 314 f., hin. Dies arbeitet er bei seiner Darstellung der Synoden nach 843 heraus (271–279).

Hincmar von Reims als *summa persona sacerdotalis*

Hincmars lange Karriere führte über zahlreiche Stationen, die von ihm Verantwortung als Inhaber einer geistlichen Führungsrolle verlangten.⁵¹⁵ Er wurde in Saint-Denis ausgebildet und kam dann an den Hof Ludwigs des Frommen, beriet den Kaiser und leitete mehrere Abteien, bevor er zum Erzbischof von Reims erhoben wurde. Er bestimmte als Berater wesentlich die Regierung Karls des Kahlen und erzog dessen Söhne und Enkel. Das pastorale Führungskonzept der Pariser Prägung vertrat er nicht nur intellektuell und theologisch, sondern er setzte es in seinem Leben und in seiner Amtsführung um. Dies zeigt sein politisches Wirken und das Verfassen einer Fülle von Synodalprotokollen, Briefen und Traktaten.⁵¹⁶

Seine Sorge galt dabei auch und gerade den Königen, die er als bischöflicher Hirte zu einem Gott gemäßen Regieren anleiten wollte. Damit leistete er seinen Beitrag dazu, das Wohl aller herbeizuführen. Die zentrale Funktion der Könige schärfte er seinen Schützlingen, aber auch deren Widersachern immer wieder ein. Denn sie fungierten selbst, wie er es einmal formuliert, als „Spiegel“ für die ihnen anvertrauten Menschen; sie waren von Gott an ihre herausgehobene Position gestellt worden, damit sie die Verdorbenen abschreckten und die Gerechten ermunterten:

Deshalb schreiben wir den Königen, damit diejenigen, die Gott an diese herausragende Stelle gesetzt hat, umso mehr von allen Untergebenen betrachtet und sie ihnen anstelle eines Spiegels dienen...⁵¹⁷

Ausdrücklich vertrat und vermittelte Hincmar eine Herrscherethik, die auf der Nomentheorie aufbaute: Wenn der König seinem Namen *rex* gerecht wurde und seine durch Gott gesetzten Amtspflichten erfüllte, war er nur diesem unterworfen und von den irdischen Gesetzen und Traditionen „gelöst“. Im Sinn der Führungsmoral Gregors hieß dies, dass der König sich nicht nur um die eigene richtige Lebensführung zu kümmern, sondern darüber hinaus die Guten zu unterstützen und die Schlechten auf den rechten Weg zurückzubringen hatte.⁵¹⁸ Weil die Könige die Untertanen korri-

515 Schroers 1884; Devisse 1975–1976; Nelson 1977; M. Hartmann 1991.

516 Ausführlich zu Leben und Werken: Anton 1968, 281–356. Seine Verfasserschaft an diesen Werken ist nicht immer eindeutig belegt, gilt aber als gesichert. Zur Rezeption Gregors durch Hincmar: Judic 1998, 50–56.

517 MGH Epp 8,1, 78: *Quapropter regibus scribimus, ut quos Deus ideo in tam excellentissimo loco posuit, ut a subiectis omnibus valeant conspici et ad speculi vicem haberi ...*

518 Hincmar, *De divortio Lotharii*, 247 f.: *Quod dicitur, quia rex nullorum legibus vel iudiciis subiacet nisi solius dei, verum dicitur, si rex est sicuti nominatur. Rex enim a regendo dicitur. Et si se ipsum secundum voluntatem dei regit et bonos in viam rectam dirigit, malos autem de via prava ad rectam corrigit, tunc rex est et nullorum legibus vel iudiciis nisi solius dei subiacet ...*; Anton 1968, 307 f.

gierten, konnten sie umgekehrt von diesen nicht zur Rechenschaft gezogen oder kritisiert werden.⁵¹⁹

Durch die Aufgabe zu korrigieren waren aus Hincmars Sicht königliches und geistliches Amt einander angegliedert.⁵²⁰ Während die Priester dies vor allem durch die Predigt in Wort und Tat leisteten, sollten die Könige in erster Linie *regere et corrigere*.⁵²¹ Beide Gruppen vertraten demnach als *rectores* Gott bzw. Jesus Christus als „höchsten Hirten und König der Könige“ (*summus pastor et rex regum*) Hincmar liefert mit dieser Formulierung zweifelsohne eine der prägnantesten Fassungen der standes- und rollenübergreifenden Hirtenmetapher.

Als Bischof war er auch und besonders für das Seelenheil der Könige verantwortlich, und dieser Amtspflicht, die gemäß den Pariser Kapiteln von 829 aus der Binde- und Lösegewalt der apostolischen Nachfolge abgeleitet wurde, versuchte Hincmar in seinen zahlreichen Hirtenpositionen immer wieder gerecht zu werden.⁵²² Um die Könige ihrerseits bei der Erfüllung ihrer speziellen Pflichten als Hirten zu unterstützen, verfasste Hincmar Texte, wie es dem Mahndiskurs entsprach.⁵²³ Das Scheidungsbegehren Lothars diente ihm ebenso als Anlass, in seiner Rolle als Priester den König zu mahnen⁵²⁴, wie der Versuch Ludwigs des Deutschen 858, Karl dem Kahlen die Krone des Westfrankenreiches zu nehmen.

Wie tief die Vorstellung von der Verantwortung der bischöflichen Hirten die zeitgenössische Politik prägte und im Diskurs als Erziehung praktiziert wurde, zeigt diese neuerliche Verschärfung der Konflikte zwischen den Erben Ludwigs des From-

519 MGH Epp 8,1, 78 (in Fortsetzung des Zitates oben): ... *quatenus pravis et rectis vel terrori esse debeant vel amori, illa satagant facere, de quibus nemo subiectorum eos iuste valeat reprehendere, et ea studeant summo opere devitare, quae in subiectos pro ministerio sibi a Deo imposito necesse erit corrigere* ...; Anton 1968, 310; Patzold 2008, 272f.

520 Hincmar, *De divortio Lotharii*, 189: *Reges enim et sacerdotes subditorum prave acta corrigunt, sed oblivisci non debent, quia illorum mala per ipsum dominum iudicabuntur*

521 Hincmar, *De divortio Lotharii*, 261: ... *quoniam episcopalis auctoritas praedicando vita et verbo et regia dignitas regendo et corrigendo praeesse ac prodesse omnibus debent, qui disciplinam, id est ordinatam correctionem et maiorum praecedentium regularem observationem, sequi et observare cupiunt. Eos autem, qui divina dicta et legum scita contemnunt, episcopus medicinali mucrone ... et rex iudiciali gladio impios debet de terra perdere, quatenus a summo pastore et rege regum cum sibi creditis ovibus et subiectis in futuro ac tremendo iudicio mereantur audire ut boni et fideles servi in ministerio, in quo fuerant constituti, ab ipso, qui eos constituit, domino fideles inventi* ...; Anton 1968, 311f.

522 Wie sehr Hincmar den Pariser Positionen in seinem Denken und Handeln verpflichtet war, zeigt Patzold 2008, wenn er den vom Reimser Erzbischof verfassten Brief der Synode von Fismes im April 881 diskutiert, der auch als dessen „politisches Testament“ gilt (275–278, dort auch weitere Hinweise auf die einschlägige Literatur).

523 MGH Epp 8,1, 78, mit der oben zitierten Vorrede seines Gutachtens über die Scheidung Lothars II.

524 Hincmar, *De divortio Lotharii*, 247: *Per sacerdotes enim dicit dominus: Et nunc reges, intellegite, erudimini, qui iudicatis terram. Servite domino in timore et exultate ei cum tremore. Apprehendite disciplinam, ne quando irascatur dominus et pereatis de via iusta. Et apostolica auctoritas commonet, ut et reges etiam oboediant praepositis suis in domino, qui pro animabus eorum invigilant, ut non cum tristitia hoc faciant*. Anton 1968, 328.

men besonders eindringlich. Die Geschehnisse trugen zugleich die Handschrift Hincmars, der Texte verfasste, die selbst Bestandteil der Auseinandersetzungen waren und damit diese als Mahndiskurse wesentlich mitgestalteten.⁵²⁵

Der Usurpationsversuch Ludwigs des Deutschen im Westfrankenreich (858/60)

Die politische Situation des Frankenreiches war in der Jahrhundertmitte nach wie vor durch Konflikte zwischen den Karolingern, deren hochadligen Verbündeten sowie regionalen Adelsgruppen bestimmt. Unter anderem ging es um das Erbe Lothars I., der 855 gestorben war und sein *regnum* wie seine Vorgänger unter seinen Söhnen verteilt hatte. Es entsprach ebenfalls den Traditionen, dass sich die beiden älteren Söhne an die Regelungen nicht hielten und den eigenen Anteil mit Hilfe ihres Onkels – in diesem Fall Ludwigs des Deutschen – auf Kosten des jüngeren Bruders vergrößern wollten. Das Vorhaben scheiterte bereits nach wenigen Monaten, in erster Linie am Widerstand der provençalischen Großen. Sie waren mit Karl dem Kahlen verbündet, der hier offensichtlich einen inakzeptablen Vorteil für seinen Halbbruder Ludwig witterte und daher Partei nahm. Karl seinerseits geriet gleichzeitig in seinem eigenen Herrschaftsbereich zunehmend unter Druck: Die Einfälle der Normannen dauerten an, der mit dem König verbündete Bretonenfürst Erispoe wurde dabei ermordet und dessen Nachfolger Salomon vertrieb im Anschluss Karls Sohn Ludwig den Stammler aus seinem benachbartem Unterkönigtum.

In dieser Situation boten aquitanische und neustrische Adlige Ludwig dem Deutschen an, die Position Karls anzutreten, allerdings erfolglos. Karl verbündete sich daraufhin mit Lothar II., was ein erneutes Interventionsangebot zur Folge hatte, dieses Mal von Seiten einer Adelsgruppe um Robert den Tapferen von Anjou und Touraine aus der Familie der Robertiner und Erzbischof Wenilo von Sens. Jetzt nahm Ludwig an und marschierte im Juli 858 in das Westreich ein, während Karl gegen die Normannen kämpfte. Es gelang Ludwig, bis Orléans vorzurücken und Karl zur Flucht nach Burgund zu nötigen.⁵²⁶

Der Diskurs, der nun folgte, entsprach den Gepflogenheiten, die mittlerweile seit Generationen üblich waren. Denn Ludwig richtete sich in der Pfalz Attigny ein und lud die Bischöfe des westfränkischen Reiches für den 25. November zu einer Synode nach Reims, um sich ihrer Unterstützung zu versichern. Auch für ihn war es also selbstverständlich und politisch unabdingbar, mit der hohen Geistlichkeit als Führungsgruppe Einvernehmen herzustellen.

Doch die Bischöfe der Kirchenprovinzen Rouen und Reims traten in Quierzy zu einer eigenen Synode zusammen und lehnten Verhandlungen mit Ludwig ab. Hincmar

⁵²⁵ Devisse 1975–1976, Bd. 1, 281–366; W. Hartmann 2002, 49–52.

⁵²⁶ Devisse 1975–1976, Bd. 1, 281–366; Bund 1979, 453–458; Kasten 1997, 381–394, 432–435; R. Schieffer ⁴2006, 152–156; ders. 2005, 142–144; W. Hartmann 2002, 48–52.

von Reims formulierte die gemeinsame Position in einem Brief, der Ludwig durch Wenilo von Rouen und Erchenrad von Chalons-en-Champagne überbracht wurde.⁵²⁷ Darin reproduzierten sie die Vorstellungen vom Bischofsamt, die die Pariser Synode 829 vorgegeben hatte.⁵²⁸ Inhaltlich wiesen sie Ludwigs Plan einer Synode in Reims zurück, und zwar vor allem mit dem Hinweis auf die Verträge von Meersen, die Ludwig in mehrfacher Hinsicht missachtet habe. Unter den von ihm vorgegebenen Bedingungen könnten, wie es Hincmar für die Teilnehmer des Treffens in Chalons formuliert, nicht alle Bischöfe teilnehmen; dies war jedoch laut der Meersener *convenientia* vorgesehen, weil der Episkopat insgesamt Vertragspartner war, und auf dieser Klausel bestanden die Synodalen in Quierzy.⁵²⁹

Ludwigs Einmarsch in das Westreich verurteilten Hincmar und seine Mitbrüder streng: Er sei erfolgt, ohne dass zuvor die Bischöfe konsultiert worden seien, und ginge auf den Einfluss falscher Ratgeber zurück. Dieses Vorgehen widerspreche völlig den geltenden Verträgen und damit auch dem Königsethos.⁵³⁰ Mit Ludwigs Gewalttat seien Missstände heraufbeschworen worden, die schlimmer als jeder Überfall durch Heiden seien, weil nunmehr Christen von Christen verfolgt würden. Dies widerspreche zutiefst Gottes Willen. Aufgabe des christlichen Königs sei es aber, mahnten die Synodalen Ludwig – der ja dafür verantwortlich war –, genau diese Missachtung von Gottes Willen zu vermeiden und vielmehr durch die Liebe Gottes als wahren Ursprung des Friedens zu regieren.⁵³¹ Auch die westfränkischen Großen hätten ihre Pflichten versäumt, nämlich gemeinsam mit dem König die Heiden abzuwehren, stattdessen hätten sie Ludwig den Deutschen nach Westfranken gerufen.⁵³² Die weiteren Kapitel enthalten direkte Aufforderungen an Ludwig, die zum einen die Grundsätze des pastoralen Führungsmodells in Erinnerung riefen und zum anderen konkrete Vereinbarungen präsentierten, die von den geltenden Verträgen abgedeckt waren.⁵³³

Es ist offensichtlich, dass Hincmar mit diesem Mahnschreiben ein Element des pastoralen Führungsdiskurses aufgriff, das ausgeprägt erzieherische Traditionen besaß, aber in der Form, in der es entstanden und gestaltet war, einem Forderungskatalog gleichkam. Ludwig und die Großen, die die Invasion in das Westreich mittrugen,

527 W. Hartmann 1989, 253–255; Edition: MGH Conc. 3, Nr. 41, 408–427. Zu Hincmars Auffassung über Konzilien: Sieben 1984, 75–112; Schmitz 1979a.

528 Patzold 2008, 272f.

529 MGH Conc. 3, Nr. 41, c. 1, 408; Meersener Vertrag 851: MGH Cap 2, Nr. 205, c. 7, 73.

530 MGH Conc. 3, Nr. 41, c. 4, 410f.

531 MGH Conc. 3, Nr. 41, c. 5, 411f.; Anton 1968, 306f.

532 MGH Conc. 3, Nr. 41, c. 6, 412f.

533 MGH Conc. 3, Nr. 41, c. 10, 419, wo auf die *adnuntiatio* Ludwigs und seiner Brüder in Meersen 847 (c. 5) Bezug genommen wurde und er die Sorge um kompetente *missi* zugesagt hatte, die die *leges* anwenden und so Gerechtigkeit für Jedermann herstellen konnten; sowie c. 11, 419, in dem dem König die mit seiner herausragenden Stellung verbundene Verantwortung eingeschärft und dabei unter anderem seine Vorbildfunktion unterstrichen wird, so dass es für ihn keine – modern gesprochen – Privatsphäre geben könnte; daher müsste er sich immer als „öffentliche“ Person verstehen und verhalten (*Propterea ita oportet vos vivere, iudicare et agere etiam in occulto, quasi sitis semper in publico*).

wurden hier mit dem Sein und Sollen⁵³⁴ ihrer Regentschaft konfrontiert. Strukturell waren es Mahnungen, die in ihrer Substanz politisch waren und durch ethische Begründungszusammenhänge getragen wurden. Hier forderten weniger Vertragspartner, deren Rechte verletzt waren, die Geltung von Normen ein, sondern die Geistlichkeit mahnte den König aufgrund der ethischen Verantwortung, die sie gemeinsam mit ihm für die Geschicke des Reiches trugen: dass er nämlich dieser auch gerecht würde und in Führungsarbeit umsetzte. Dies war nicht nur ein gesellschaftspolitisches, weil auf geltenden Abmachungen wie gemeinsamen Wertesystemen beruhendes Handeln, sondern vor allem auch ein Ausdruck von Erziehung.

Die westfränkischen Bischöfe setzten ihre Position schließlich gegen Ludwig den Deutschen durch und beendeten den Usurpationsversuch. Interessant erscheint, wie der im Juni 860 in Koblenz geschlossene Friede zwischen den Karolingerbrüdern herbeigeführt wurde. Zur Vorbereitung dieser Einigung wurden nicht nur eine Reihe weiterer Synoden gehalten und Mahnschreiben verfasst, sondern einige Bischöfe wirkten unmittelbar als Vermittler zwischen den Konfliktparteien, darunter auch Hincmar von Reims.⁵³⁵

Das Friedensabkommen selbst entsprach inhaltlich und formal dem, was bereits in den Verträgen seit Coulaines erprobt worden war: Es umfasste eidliche Verpflichtungen der beteiligten Führungskräfte über den politischen Umgang miteinander, die überwiegend die Bestimmungen von Meerssen 851 wiederholen, und darüber hinaus persönliche Verpflichtungen der Könige, in denen sie letztlich ein Verhalten in brüderlicher Liebe und Achtung zusagten.⁵³⁶ Indem sich die karolingischen Herrscher auf dieses Verfahren zum Friedensschluss und auf dessen Klauseln einließen, bestätigten sie nicht nur die eigenständige politische Verantwortung des Episkopates, sondern signalisierten, dass sie als Könige der priesterlichen Mahnung bedurften und dank solcher Mahnungen eine wichtige Etappe auf dem Weg christlicher Elementarerziehung geschafft hatten.⁵³⁷

534 Das ist eine Formel, die Hans Hubert Anton immer wieder auf die Fürstenspiegel anwendet; Anton 2006, 4.

535 Eine von Ende Mai bis Anfang Juni in Metz 859 tagende Synode beriet, wie die Vermittler gegenüber Ludwig vorgehen sollten; die als Brief der Synode formulierten Akten sind ediert in: MGH Conc. 3, 438–443; dazu auch ein Bericht der Legaten über ihr anschließendes Treffen mit Ludwig in Worms: MGH Conc. 3, 443–444. Darüber hinaus tagten ebenfalls im Juni Synoden in Langres und Savonnières; W. Hartmann 1989, 264 f.

536 *Annales Bertiniani* a. 860, 54: *Ludoicus, Karlus et Lotharius reges ... de pace inter se diu tractantes, tandem concordiam atque amicitiam ipsi per se iuramento firmant*; sowie *Annales Bertiniani* a. 860, 54.

537 MGH Cap. 2, Nr. 242, 152–158, *Adnuntiatio* Karls, 153: *Post hoc laboravit adiuvante Domino iste carissimus nepos noster, ut inter nos pax fieret, sicut per rectum esse debet, et ut momentibus episcopis ad illam caritatem et fraternam concordiam rediret, sine qua nullus christianus salvus esse non potest.*

Hincmars *De ordine palatii*

Wie eng Erziehung – auf der Basis des Mahndiskurses – und zeitgenössisches Regieren zusammenhingen, repräsentiert in mehrfacher Weise ein Text Hincmars, der heute wohl das bekannteste seiner vielen Werke ist: die so genannte „Palastordnung“, *De ordine palatii*. Hincmar verfasste sie, als die Dauerkrise des westfränkischen Reiches und seiner Könige soeben eine neue Wendung erfahren hatte: Auch den Söhnen und Enkeln Karls des Kahlen gelang es nicht, sich gegenüber konkurrierenden regionalen Adelsgruppen sowie den eigenen Verwandten durchzusetzen. Außerdem vermittelten alle Angehörigen der Familie nach wie vor nicht den Eindruck, dass sie glücklich und erfolgreich, also mit Gottes Gnade regierten. Neue Unruhen waren zu befürchten, als Ludwig III., einer der beiden Enkel Karls des Kahlen, am 5. August 882 starb und sein Bruder Karlmann am 9. September 882 in Quierzy die Alleinherrschaft übernahm.⁵³⁸ Zwischen diesem Tag und dem Tod des Reimser Erzbischofs am 21. Dezember entstand seine Schrift.⁵³⁹

Hincmar selbst hatte vielfach an der Spitze des Episkopates gestanden und versucht, die strukturelle Instabilität der karolingischen *regna* mit unterschiedlichen politischen Mitteln in den Griff zu bekommen. Die Erfahrungen, die er dabei gesammelt hatte, wollte er nun, wie er ausdrücklich schrieb, an den Enkel seines langjährigen Königs weitergeben. Der neue Herrscher sollte daraus Orientierung zur Wiederherstellung der „Ordnung“ in „Kirche und Welt“ gewinnen.⁵⁴⁰ Hinzu kam, dass Hincmar zweifelsohne Machtverluste kompensieren wollte, die für ihn bereits mit dem Tod Ludwigs des Stammlers 879 eingetreten waren, und mit dieser Schrift seine Rückkehr in die erste Reihe der königlichen Ratgeber zu fördern wünschte.⁵⁴¹ Doch wird man dem Anliegen dieser weniger grauen denn sehr schillernden Eminenz nicht gerecht, wenn man die Niederschrift der „Palastordnung“ ausschließlich auf seine individuellen Ambitionen zurückführte. Sein Leben und seine Karriere zeigen deutlich, dass er die Verantwortung, die er als geistliche Führungsperson des Reiches wahrgenommen hatte, immer sehr Ernst gemeint hatte. Dazu gehörte nicht nur das Regieren selbst, sondern auch die Anleitung dazu, die Pädagogik. Denn dieses Moment spielt inner-

538 Zu den Ereignissen: Offergeld 2001, 340–372.

539 Zum Werk: Nelson 1977; zuletzt Patzold 2007a, 77–88; zur Datierung: Gross u. Schieffer im Vorwort der Edition, 10.

540 Hincmar, *De ordine palatii*, Prolog, 32f.: *Pro aetatis et sacri ordinis antiquitate posteriores tempore, boni et sapientes viri, rogatis exiguitatem meam, ut, qui negotiis ecclesiasticis et palatines, quando in amplitudine et unitate regni prospere agebantur, interfui et consilia doctrinamque illorum, qui sanctam ecclesiam in sanctitate et iustitia rexerunt, sed et eorum, qui soliditatem regni tempore superiore prosperius disposuerunt, audivi, quorum magisterio traditionem maiorum suorum didici, post obitum etiam domni Hludovici imperatoris in eorum obsequio, qui pro filiorum eius, tunc temporis regum nostrorum, Concordia satagerunt, pro modulo meo frequentibus itineribus, verbis et scriptis laboravi, ad institutionem istius iuvenis et moderni regis nostri et ad reerectionem honoris et pacis ecclesie ac regni ordinem ecclesiasticum et dispositionem domus regiae in sacro palatio, sicut audivi et vidi, demonstrarem.*

541 Patzold 2007a, 87f.

halb des Leitungskonzepts, das auf dem Belehren als verstetigter, spirituell fundierter Mahnung und Korrektur beruhte, eine zentrale Rolle. Mit *De ordine palatii* vollendet er dieses Anliegen buchstäblich.

Der Erzbischof selbst überschrieb sein Werk als „Ermahnung Hincmars an die Bischöfe und König Karlmann in Kapiteln“. ⁵⁴² Damit machte er deutlich, an welche Traditionen er anknüpfte: In pastoraler Verantwortung wollte er die anderen Inhaber von Führungsrollen mahnen und dabei auf jenes Arsenal an Autoritäten und Argumenten zurückzugreifen, das seit Jahrzehnten im politischen Diskurs geteilt, praktiziert und kapitelweise aktualisiert wurde. Nicht zufällig benutzte er daher die von ihm maßgeblich gestalteten Akten des Konzils von Fismes 881, in denen er erst wenige Monate zuvor versucht hatte, eine angemessene Antwort auf die aktuellen Probleme zu geben. ⁵⁴³

Darüber hinaus benutzte er intensiv eine weitere Quelle, die verloren ist. Nur Hincmars Hinweis auf sie belegt noch ihre Existenz. Es handelt sich um eine ähnliche Schrift, die Adalhard von Corbie „über die Ordnung des Königshofes“ unter Ludwig dem Frommen verfasst hatte. Hincmar gab an, er habe diesen Text in seiner „Jugend gesehen ... gelesen und abgeschrieben.“ ⁵⁴⁴ Mittlerweile gilt als gesichert, dass es diese Schrift Adalhards wirklich gab, doch ist umstritten, in welchem Umfang und in welcher Weise Hincmar sie benutzte, als er seine *Admonitio* verfasste. ⁵⁴⁵

Spannender als dieses nicht zu lösende Problem ist Hincmars Aussage darüber, was Adalhard damals in seinem Werk behandelte: das „Königtum“, oder genauer: *regni status*, der in zwei Bereiche zu gliedern sei. ⁵⁴⁶ Diese Zweiteilung Adalhards hat Hincmar auch seinem Werk zugrunde gelegt und folgendermaßen umschrieben: Der erste Bereich bestehe in der Leitung des königlichen Palastes (*qua assidue et indeficienter regis palatium regebatur et ordinabatur*) und der andere umfasse die qualitative Sorge um den *status regni* insgesamt (*qua totius regni status secundum suam qualitatem studiosissime providendo servabatur*). ⁵⁴⁷

542 Hincmar, *De ordine palatii*, 20: *Admonitio Hincmari ... ad episcopos et ad regem Karolomannum per capitula*; Gross u. Schieffer, im Vorwort der Edition, 10, Anm. 3.

543 Hincmar, *De ordine palatii*, c. 2, S. 42, c. 3, 52, und Epilog, 96, hat darauf selbst hingewiesen; W. Hartmann 1989, 342, zur Synode von Fismes insgesamt 340–342; Anton 1968, 236–239; ders. 2006, 19 und 21; Schmitz 1979b.

544 Hincmar, *De ordine palatii*, c. 3, 54: *Adalhardum senem et sapientem domni Karoli magni imperatoris propinquum et monasterii Corbeiae abbatem, inter primos consiliarios primum, in adolescentia mea vidi. Cuius libellum de ordine palatii legi et scripsi ...*. Zeitlich dürfte dies zwischen 822 und 826 gewesen sein, als beide am Hof Ludwigs lebten; ebd. Anm. 101. – Gross u. Schieffer in der Einleitung der Edition, 10 f.; Nelson 1983, 103 f.; B. Bachrach 2001; Epp 2004, 12.

545 Ausführliche Hinweise bei Patzold 2008, 278 f. mit Anm. 155.

546 Hincmar, *De ordine palatii*, c. 3, 54 [in Fortsetzung des gerade Zitierten]: *... in quo inter cetera continetur duabus principaliter divisionibus totius regni statum constare anteposito semper et ubique omnipotentis Dei iudicio.*

547 Hincmar, *De ordine palatii*, c. 4, 56.

Hincmar greift hier mit Adalhard Begriffe auf, die innerhalb der politischen Diskurse vertraut waren. *Status regni* (entsprechend auch *status ecclesiae*) war ein gängiger Terminus, der in den *capitula* von Synoden oder Versammlungen immer wieder auftaucht. Er bezeichnete den Bereich akuter Themen und Probleme, die konkrete Lösungen verlangten, und struktureller Fragen, die in grundsätzlicher Weise zu regeln waren. Die Bandbreite dieser Probleme reichte vom Umgang mit Magie treibenden Geistlichen über die Liturgie der Sonntagsmesse bis zur Lebensweise von Kanonikern. Es handelte sich also, allgemein gesprochen, um jene Art des Umgangs mit politischen Problemen im weiteren Sinn, den man heute als Regieren fassen würde.

Der Bereich des *palatium* hingegen weist auf die persönliche, an den König gebundene Komponente von Regierung, seine eigene Person und Amtsführung sowie die Personen, die mit ihm die meiste Zeit verbrachten, also seine unmittelbaren Ratgeber, Geistliche, Gelehrte oder Getreue⁵⁴⁸ – mit anderen Worten die Einheit des Hirten als Mensch wie Dienste Leistender. Adalhard unterschied also zwischen dem Hof als unmittelbare Umgebung des Königs, in der dessen alltägliches Leben ablief, sowie den Gegenstands- und Verantwortungsbereich von Regieren überhaupt.

Die Schriften Adalhards und Hincmars reflektieren – wenn wir davon ausgehen, dass beide konzeptionell und inhaltlich in etwa einander entsprachen – insofern den pastoralen Führungsdiskurs, als sie „mahnen“ bzw. lehren oder unterweisen, wie die Umgebung des Königs organisiert sein sollte, damit die dort als Gruppe vereinigten Personen die von ihnen verlangten Aufgaben bewältigen konnten, und worin diese bestanden. Demensprechend bietet Hincmars Werk im ersten Teil eine Art komprimierten Führungs- oder „Gesellschafts“- (und nicht nur Fürsten-)Spiegel⁵⁴⁹ und im zweiten Teil eine Art Handbuch für das, was in der Forschung als Verwaltung von Palast und Reich subsumiert wird.⁵⁵⁰

Dabei schrieb die „Palastordnung“ Vorstellungen fort, die die zeitgenössische Hirtenmetapher mit dem Königtum verband, wie schon der Blick auf einige Kernaussagen der Schrift zeigt. So beschreibt Hincmar das königliche Gottesgnadentum als von Gott übertragene Aufgabe, die den Herrscher dazu verpflichtete, Gottes Gebote zu befolgen und sich dabei gegebenenfalls mahnen und warnen zu lassen.⁵⁵¹ Dies geschehe durch die Bischöfe, die dazu in der Nachfolge der Apostel berufen seien, im

⁵⁴⁸ Gross u. Schieffer in Anm. 103, 56, der Edition, die die Unmöglichkeit konstatieren, den Begriff auf der Basis des Gesamttextes zu definieren.

⁵⁴⁹ Anton 2006, 21.

⁵⁵⁰ McKitterick 2008, 135, mit Bezug auf Anton 1968. Das *capitulare de villis* könnte vielleicht als Vorlage für die verlorene Schrift Adalhards benutzt worden sein (möglicherweise entsprach diese Hincmars c. 14–36; McKitterick 2008, 144). Deren Entstehung hing vielleicht mit der Einrichtung von Unterkönigreichen für die Karlssöhne in den 780er Jahren zusammen, etwa Pippins in Italien, oder für Bernhard, den Sohn Pippins, für den Adalhard wohl in Italien regierte (810–814), sowie für Ludwig in Aquitanien (McKitterick 2008, 142 und 145).

⁵⁵¹ Hincmar, *De ordine palatii*, Prolog, 36: *Intelligat igitur dominus rex, ad quod officium est provectus, et obaudiat commonitionem atque comminationem regis regum dicentis ei cum aliis regibus: Et nunc reges, inquit intelligite: erudimini, qui iudicatis terram.*

wörtlichen Sinne ihres Titels als „Aufseher“ zu wirken.⁵⁵² Der König sei durch die Bezeichnung seiner Funktion ebenfalls zur „Lenkung“ verpflichtet. Die damit einhergehenden Korrekturen von Fehlverhalten könne er jedoch nur dann ausüben, wenn er selbst die Bereitschaft zeigte, sich korrigieren zu lassen.⁵⁵³ Den *ordo sacerdotalis* begründet Hincmar mit Positionen, die zur Kernstruktur der *Regula Pastoralis* gehören und unter anderem den Episkopat als *culmen regiminis* beschreiben, die persönlichen und fachlichen Qualifikationen als Voraussetzungen für das Priesteramt hervorheben und die Einheit von Lehre und Leben des Geistlichen fordern.⁵⁵⁴

Im zweiten Teil über das *palatium* spricht Hincmar ein politisches Problem an, das aus der Sicht der involvierten Führungsgruppen zu den drängendsten überhaupt gehörte: die Integration der Söhne und potenziellen oder designierten Nachfolger des Königs in die Sozialstrukturen und politischen Interaktionsmuster innerhalb der *regna*. Welche Schwierigkeiten sich hier boten, zeigte sich vor allem am Umgang der Söhne miteinander sowie mit dem – noch amtierenden – Vater. Dieser hatte jeweils durch detaillierte *divisiones* nicht nur die Ressourcenverteilung innerhalb des Erbes bestimmt, sondern auch Verhaltensregelungen für die Söhne als *personae regales* formuliert. Karl der Große bot bekanntlich auch in diesem Punkt das Vorbild für seine Nachfahren.⁵⁵⁵ Dieser Bereich königlichen Handelns war personell wie lokal eng mit dem *palatium* verbunden, denn dort fand die Interaktion zwischen dem König und seinen Söhnen, aber auch mit den Großen statt, wenn diese dort für Beratungen anwesend waren.

In der *Admonitio* beschreibt Hincmar, welcher Aufgabenbereich den einzelnen Hofämtern zukam, welches Spezialwissen und welche Beratungskompetenz ihre Inhaber dementsprechend für alle möglichen Belange besitzen mussten. Hincmars Vorhaben war auf die – offensichtlich alltägliche – Situation zugeschnitten, dass Große, Bischöfe oder Adlige aus der Umgebung des Königs nicht in der Pfalz waren und dort leiten konnten, so dass diese Amtsträger zumindest einen Teil von deren Aufgaben miterledigten. Darüber hinaus sollten sie dafür sorgen, dass am Hof Meinungsvielfalt herrschte, also verschiedene und auch einander entgegenstehende Positionen vorhanden waren und für ein ausgewogenes Urteil sorgten.⁵⁵⁶

Vielleicht deutet sich hier ein Aspekt an, der für die Funktionalität des Mahndiskurses zentral gewesen sein könnte, die permanente Korrektur von Fehlern gerade

⁵⁵² Hincmar, *De ordine palatii*, c. 2, 42.

⁵⁵³ Hincmar, *De ordine palatii*, c. 2, 44: *Nomen enim regis intellectualiter hoc retinet, ut subiectis omnibus rectoris officium procuret. Sed qualiter alios corrigere poterit, qui proprios mores ne iniqui sint non corrigit?*

⁵⁵⁴ Hincmar, *De ordine palatii*, c. 3, 44 f.: *Habet quippe ordo sacerdotalis leges divinitus promulgatas, qualiter quisque ad culmen regiminis, videlicet episcopatus, venire debeat, atque ad hoc recte perveniens qualiter vivat, et bene vivens qualiter doceat, et recte docens infirmitatem suam quotidie quanta consideratione cognoscat, qualiter etiam ministros sibi subpositos regere debeat, quam pura etiam intentione sacros ecclesiasticos ordines dispensare et qua discretione ligare vel solvere subditos debeat.*

⁵⁵⁵ Kapitel 6.1.

⁵⁵⁶ Hincmar, *De ordine palatii*, c. 5, 78.

auf der höchsten Leitungsebene zu sichern, wo sie am dringendsten gebraucht wurde. Doch sollte dies nach Hincmar Ausführungen nicht über eine institutionalisierte Verstetigung, etwa nach dem Muster von Synoden im Bereich der Geistlichkeit, sondern durch die Zuordnung von Personen zu festen Aufgabenbereichen erreicht werden – und zwar ohne dass die Beteiligten ihren Arbeitsbereich einfach verlassen konnten, wie dies für Hochadlige, Bischöfe oder Königssöhne möglich oder sogar geboten war, weil sie auch in anderen Teilen des *regnum* präsent sein mussten oder weil sie sich aus anderen Gründen einfach entzogen.

Fürstenspiegel als Genre des Mahndiskurses: Hincmars *De regis persona et regio ministerio*

Die „Palastordnung“ ist sicherlich als eine Form der Spiegelliteratur zu betrachten, aber der Text beinhaltet auch darüber hinausgehende, praktische und verwaltungstechnische Aspekte. Ein Spiegel im engeren Sinn, noch dazu für einen Fürsten bestimmt, konzentrierte sich hingegen vor allem auf dessen Person und Amtsführung, und auch für diese Variante gab es zeitgenössische Beispiele, zu denen Hincmar herausragende Exemplare beisteuerte. Dazu gehört die Schrift *De regis persona et regio ministerio*, die er als Berater Karls des Kahlen für seinen König um 873 verfasste.⁵⁵⁷ Sie ist auch im herkömmlichen, vollen Sinn dem Genre zuzurechnen. Methodisch und inhaltlich greift Hincmar darin Elemente auf, die ihm als Gelehrten, Bischof und Berater Karls sowie diesem als König, Schützling und Schüler des Erzbischofs als Bestandteile des Mahndiskurses vertraut waren.

Bereits im Titel des Werks sind die beiden Kernbegriffe genannt, die den politischen Denkstil des Frankenreiches seit den 820er Jahren prägten, das Königtum als *persona* und *ministerium*. Ausdrücklich und direkt bezieht sie der Erzbischof auf den König und bestimmt die Schrift somit für dessen persönlichen Gebrauch und Bedarf – den Karl im Übrigen selbst „in bestimmten Kapiteln“ erbeten hatte.⁵⁵⁸ Die Diktion des Texts erinnert denn auch stilistisch an unzählige *capitula*, die auf Synoden oder Versammlungen entstanden waren, um kurz und prägnant zu kennzeichnen, welcher Gegenstand dort angemahnt wurde⁵⁵⁹, und nicht zuletzt entspricht auch die Gliederung jener von Synodalakten. Dabei erhält jedes der Kapitel eine relativ ausführliche Überschrift, die den Inhalt präzise benennt. Hier klingt sehr deutlich das Mahnprinzip an, handelt es sich doch meist um indirekte Fragesätze, die als Antworten Gebote oder

⁵⁵⁷ Migne PL 125, 833–856. Anton 2006, 19 f., dort auch eine Edition in Auszügen mit Übersetzung, aus der im Folgenden zitiert wird.

⁵⁵⁸ Hincmar, *De regis persona*, 150. Dafür spricht auch die Überlieferungssituation durch eine einzige – verlorene – Reimser Handschrift, die in einer Ausgabe des 17. Jahrhunderts vorliegt und der Migne-Edition zugrundeliegt; M. Hartmann 1995.

⁵⁵⁹ Kapitel 5.4.

Regeln erwarten lassen (z. B. c. 4: „Welche Ratgeber ein König heranziehen soll“). Jedoch bezeichnet Hincmar seine Schrift nicht explizit als *Admonitio*.

Nichtsdestotrotz mahnte er seinen Zögling und König im traditionellen Stil als geistlicher Hirte, was vor allem der Angesprochene selbst nicht bezweifeln sollte. Denn gleich am Beginn der Vorrede verweist Hincmar eigens, wie bereits angedeutet, auf die Beziehung zwischen ihm und dem Empfänger der Schrift als diskursive Basis des Werkes: Karl habe ihn selbst als „Berater“ gewünscht, und zwar nicht wie einen profanen Günstling aus dem Kreis der Vertrauten, sondern nach dem alttestamentarischen Vorbild der Propheten, die Gottes Gesetze auslegten. Dabei zitiert er bezeichnender Weise eine Bibelstelle (Agg 2,12), die sich auch in der Vorrede der Synode von Paris findet.⁵⁶⁰ Schon in der einleitenden Bemerkung über seine intendierte Rolle als Autor stellt Hincmar also unmissverständlich heraus, unter welchen Vorzeichen das Werk verfasst wurde und rezipiert oder benutzt werden sollte, nämlich als Bestandteil des Mahndiskurses, wie er seit der Zeit Ludwigs des Frommen galt und in dem die geistlichen Hirten ihre königlichen Brüder als Nachfolger der Apostel korrigierten. Auch methodisch präsentiert Hincmar seine Mahnung so, wie es der dort gängigen Vermittlung entsprach: als kommentierte Sammlung von einschlägigen Passagen aus den Heiligen Schriften und den Kirchenvätern.⁵⁶¹ Dabei macht er deutlich, dass die Geltung und damit die Autorität dieser Aussagen überwiegend auf diesen Quellen gründete und erst in zweiter Linie eine Frage des Ansehens der Person war, die sie vermittelte.⁵⁶²

In dieser Vorrede formuliert der Bischof als geistlicher Hirte den konstruktiven – im Unterschied zu einem restriktiven, sanktionierendem oder gar strafenden – Ansatz dieser Pädagogik: die Aussagen der Autoritäten seien „nicht gegen Euch, sondern für Euch gesammelt“ worden. Es geht also im Sinne Gregors I. um den Aufbau bzw. die Stärkung einer Persönlichkeit und eines Amtsträgers. Zugleich beschreibt er in diesem Zusammenhang das literarische bzw. metaphorische Prinzip eines Spiegels, nämlich eine Person in ihrer Realität insofern sichtbar zu machen, als diese durch den Spiegel mit dem verglichen wird, was sie eigentlich (sozial, politisch, theologisch, kulturell etc.) sein sollte⁵⁶³: „Denn entweder weiß ich, dass Ihr in der Vortrefflichkeit und Güte

560 Hincmar, *De regis persona, Praefatio*, 150; *Obaudientes praeceptum Domini per prophetam iubentis: Interroga sacerdotes legem meam super quibusdam capitulis me consulere vobis placuit*; Synode von Paris, *Praefatio*, S. 608; I c. 12, 619; Anton 2006, 151, Anm. 2.

561 Hincmar hat mehr als die Hälfte der Kapitel und damit die angeführten Autoritäten aus einer Jonas-Handschrift aus Orléans übernommen: *Capitula diversarum sententiarum*; Gerhard Laehr, „Ein karolingischer Konzilsbrief und der Fürstenspiegel Hincmars von Reims“, *Neues Archiv* 50 (1935), 106–134. Zu den weiteren Vorlagen: Anton 2006, 20.

562 Hincmar, *De regis persona, Praefatio*, 150: *De quibus quoniam per se Veritas dicit: Qui a semetipso loquitur, gloriam propriam quaerit, dignum duxi non nudo meo sermone vobis respondere, sed quid in Scripturis sacris et per catholicos doctores inde loquatur Spiritus sanctus ...*

563 Luhmann 1997, 915: Der Spiegel ist eine „Metapher“, die in der Ethik benutzt wird, „nicht um die Faktizität zu verdoppeln, sondern um den Menschen mit dem zu konfrontieren, was er nach Maßgabe seiner sozialen Stellung eigentlich *ist*, aber ohne Spiegel *nicht sehen kann*“. Eine Definition von

seid und entsprechend handelt, wie es die Sentenzen beschreiben, oder ich wünsche, dass Ihr dem im Sein und Handeln entspricht.“⁵⁶⁴ Zugleich knüpft der Erzbischof als Mahner an das Lebens- bzw. Führungsmotto an, das Gregor I. den Inhabern von Hirtenrollen verordnete, nämlich ihre Persönlichkeit und ihre Amtsführung in Einklang zu bringen und beides erzieherisch weiter zu entwickeln.

Hincmar selbst legt seinem Werk eine Dreiteilung zugrunde.⁵⁶⁵ Teil 1 umfasst die „Person des Königs und das königliche Amt in allgemeinen Angelegenheiten des Staates“; der zweite Teil behandelt einen wichtigen Bereich königlichen Handelns, den differenzierten Umgang mit Verzeihen (*discretio in misericordia*), und der dritte schließlich das Gebot, Vertraute genauso zu behandeln und im Extremfall auch genauso zu verurteilen, wie andere, die Fehler und Sünden begingen.⁵⁶⁶ Während der erste, grundlegende Abschnitt das Wesen des Königtums nach der Hirtenmetapher einschränkt, wie gleich an einigen Passagen gezeigt werden soll und was insofern auch dem entsprach, was in zahlreichen synodalen oder königlichen *capitula* gefasst worden war, greifen die anderen Teile Probleme auf, die für den Erfolg eines Königs in dieser Zeit für unerlässlich gehalten wurden: Wie stellte er – vor allem mit Bezug auf seine Untergebenen – Gerechtigkeit her? Und wie regelte er den Umgang innerhalb der Führungsgruppen, besonders in seiner nächsten Umgebung? Die Erfahrungen der oder genauer: mit den Karolingern waren in den vergangenen Jahrzehnten alles andere als positiv, und dies wusste Hincmar nur zu gut. So waren denn Ratgeber, deren Integration sowie die Organisation des *palatium* vielleicht das Thema, das den Erzbischof hauptsächlich bewegte.⁵⁶⁷

Ausführlich zeigt Hincmar im ersten Kapitel die hinlänglich bekannte zeitgenössische Auffassung vom Gottesgnadentum, die durch die Deutungsmuster des Alten Testaments geprägt war: Jede Herrschaft stamme von Gott, auch die ungerechte. Denn sie lasse Gott aus Zorn über die Sünden der Menschen zu, um sie „zum Gebrauch für seine Vorsehung zu wenden“.⁵⁶⁸ Um diesen Zusammenhang herauszuarbeiten, stellt

Herrscherparänese durch Anton 2006, 4, als Kernbestandteil der politischen Ethik, die Person und Amt des Herrschers „zwischen Sein und Sollen“ beschreibt.

564 Hincmar, *De regis persona, Praefatio*, 152: ... *quoniam aut talem in benignitate ac bonitate, sicut ipsae describunt sententiae, vos esse et sic agere scio aut talem esse et sic agere cupio.*

565 Die von Anton 2006, 20, vorgeschlagene zweiteilige Gliederung erscheint nicht wirklich nachvollziehbar.

566 Hincmar, *De regis persona, Praefatio*, 152: *Huius autem libelli sententiae triforimi sunt collectione distinctae. Primo quidem de persona regis et regio ministerio in generali reipublicae causa. Deinde quae debeat esse discretio in misericordia et de ultione specialium personarum, quae si exitaliter agentes aliter non potuerint corrigi, temporali morte praecipuntur multari, quod a quibusdam dicitur contradici. Tum quia rex propter ministerium regium etiam nec quibuscunque propinquitatis necessitudinibus contra Deum sanctamque ecclesiam atque contra rempublicam agentibus criminaliter affectu carnali parcere debeat.*

567 Patzold 2007a.

568 Hincmar, *De regis persona*, c. 1, bes. den Schlussatz: *Iustus namque et misericors Dominus mortalium acta disponens alia concedit propitius, alia permittit iratus, atque ea, quae permittit, sic tolerat, ut haec in sui consilii usum vertat.*

Hincmar ihn in ein eigenes *capitulum*, das er unmittelbar anschließt (c. 2). Was das für den König bedeutete, wie mit diesem Wahrnehmungs- und Deutungsmuster aus der Sicht des Königs umzugehen war und welche Konsequenzen dies für sein Handeln haben sollte, zeigt der Erzbischof mit einem langen Zitat aus Gregors I. *Moralia*. Darin galt „Macht“, *potentia*, als Ausweis für die Qualität des königlichen Regierens. Hincmar hat eine Passage ausgewählt, in der der Kirchenlehrer wiederum einen differenzierten Umgang mit den gegebenen Handlungsmöglichkeiten einschärft (c. 3). Den Ratgebern bzw. deren Auswahl gilt wiederum ein eigener Abschnitt, bei dem es sich ebenfalls um ein Zitat handelt, in diesem Fall aus Ambrosius' *De officiis ministrorum* (c. 4). Fachliche Eignung wird schließlich als grundsätzliche Voraussetzung für ein gutes, „glückliches“ in Augustinischer Diktion, Regieren herausgearbeitet (c. 5).⁵⁶⁹

Es fällt auf, dass Hincmar Gewalt und Zwangsmitteln bzw. dem gezielten und differenzierten Umgang mit ihnen, sowohl gegenüber den Untergebenen als auch der nächsten Umgebung des Königs, innerhalb des Werkes viel Raum gibt. Ausdrücklich werden hier die Verwandten des Herrschers (cc. 29–33) einbezogen. Dies begründet Hincmar mit dem Vorrang, den der Friede aller genießen müsse, weil er erst Gemeinschaft als Grundbestandteil der *ecclesia* begründe (c. 30). Hier sind jene Erfahrungen unmittelbar zu greifen, die insbesondere die Geistlichkeit in den vorangegangenen Jahrzehnten mit der Herrschaftspraxis der karolingischen Könige und insbesondere mit dem Umgang innerhalb der Herrscherfamilie machen mussten. Hincmar selbst hatte ja gut eineinhalb Jahrzehnte vor der Abfassung dieser Schrift erfolgreich dafür gesorgt, dass Ludwig der Deutsche seinem jüngeren Bruder Karl nicht die Krone seines Reiches nahm. Wenn der Autor ein stärker sanktionierendes Verhalten gegenüber Fehlverhalten innerhalb der eigenen Familie fordert, erscheint dies als Einsicht und Konsequenz von Vereinbarungen, die Könige einander geschworen, sich aber nicht daran gehalten hatten. Um dies zu ändern, die Betroffenen also zu korrigieren, zum Besseren und damit letztlich zum Heil zu führen, vollzog Hincmar in diesem Zusammenhang eine erzieherische Korrektur. Auf diese Weise brachte er zugleich Gerechtigkeit und Frömmigkeit, die zentralen Tugenden des Königs im 9. Jahrhundert, die auch ihm selbst unverzichtbar erschienen, konsequent zur Geltung.

Politisch lässt sich diese kompakte und an Autoritäten reich gesättigte Anleitung zum gerechten und damit glück- und heilbringenden Regieren als Beitrag deuten, mehr Stabilität und Verbindlichkeit in das zeitgenössische Königtum zu bringen. Daran hatte nicht zuletzt der König selbst, Karl der Kahle, Interesse, zumal er in seiner gesamten Regierungszeit immer wieder äußeren Bedrohungen und Konkurrenzen aus

⁵⁶⁹ Anton 1968, 286–298 arbeitet die Traditionen der Königsvorstellungen in den Fürstenspiegeln und anderen Schriften Hincmars heraus: Augustinus und dessen Vorstellung von weltlicher Herrschaft, die Imperator-felix-Konzeption (*De Civitate Dei*, V 24), die Idee vom gerechten Krieg, Gregors Konzeption von *humilitas*, *De duodecim abusivis saeculi* bzw. die Nomentheorie.

dem Hochadel wie aus der eigenen Familie ausgesetzt war. Diese Konstellationen hatten auch unter seinen Nachfolgern Bestand.⁵⁷⁰

Möglicherweise liegt hier der Schlüssel zum Verständnis eines Phänomens, das sich nicht nur zeitlich parallel, sondern aus denselben politischen Diskursen entwickelte: die Formulierung liturgischer Abläufe für die Krönung des Königs, die Krönungsordines. Daran maßgeblich beteiligt waren insofern nicht zufällig dieselben Persönlichkeiten, die zu den buchstäblich führenden Mahnern insbesondere des westfränkischen Reiches gehörten, die Bischöfe und speziell einer von ihnen, Hincmar von Reims. Im folgenden Abschnitt wird gezeigt, dass die erzieherische Grundstruktur pastoralen Regierens auf jeder ihrer zeitgenössischen Bühnen umgesetzt worden ist. Dazu gehörte auch und nicht zuletzt die kirchliche Krönungszeremonie, die sich seit der Erhebung Pippins 751 als fester Bestandteil des Königtums allmählich, aber stetig etablierte.

6.4 Die Liturgisierung pastoraler Führung im 9. und 10. Jahrhundert

Durch christliches Bildungswissen zu erziehen hatte in der fränkischen Gesellschaft eine ganzheitliche, anthropologische Dimension. In diesem Prozess stand der Mensch so, wie ihn Gott geschaffen hatte, im Mittelpunkt. Oder mit den Worten Rosamond McKittericks: „Die Bildung zielte ... darauf ab, christliches Wissen und Verständnis einzuüben und zu vertiefen“⁵⁷¹ – und zwar bei jedem Einzelnen und damit der Gesellschaft insgesamt. Sie wurde innerhalb von Diskursen vermittelt, die in irgendeiner Weise mit der Produktion und Rezeption von Schriftlichkeit einhergingen.

Dies galt gerade für den König, der an diesen gesamtgesellschaftlichen Erziehungsprozessen eine buchstäblich führende Rolle einnahm. Daher richteten sich vor allem an ihn Mahnungen, wie sie Hincmar von Reims und andere Bischöfe formulierten, um ihn bei der Ausübung seiner pastoralen Verantwortung zu unterstützen. Gewendet auf die Funktion von Schriftlichkeit innerhalb der zeitgenössischen Vorstellungen vom Regieren durch Mahnen kann man auch formulieren: Fürstenspiegel, Synodalprotokolle, Briefe und Kapitularien transportieren Deutungs- und Handlungswissen, das die Metapher vom Hirten zur Verfügung stellte, um dieses in jeweils neuen historischen Kontexten zu adaptieren.

Im Verlauf des 9. Jahrhunderts lässt sich eine Ausweitung dieser Diskurse auf neue Ebenen beobachten, die wiederum mit der Produktion von Schriftlichkeit einherging. Davon zeugen etliche, zum Teil hochwertige liturgische Bücher, die einen engen Bezug zur Person des Königs und seiner Umgebung aufweisen. Ihnen wurde in der Forschung aus mehreren Gründen viel Aufmerksamkeit geschenkt. Sie weisen eine materiell und

570 Kasten 1997, 480–497.

571 McKitterick 1999, 675.

künstlerisch ungewöhnlich reichhaltige Ausgestaltung auf, unter anderem mit Illustrationen und Darstellungen des Königs, die zu Aussagen über zeitgenössische Vorstellungen von Herrschaft inspirierten. Vor allem in der deutschen Mediävistik erzeugten diese Krönungsbilder und andere visuelle wie visualisierte Zeichen des Königs- oder Kaisertums seit der Mitte des 20. Jahrhunderts ein reges Interesse.⁵⁷² Man glaubte in ihnen unmittelbar erkennen zu können, dass und wie ein König seine Herrschaft von Gottes Gnaden legitimierte. Erst in jüngster Zeit konnte gezeigt werden, dass es sich bei diesen Darstellungen zwar sehr wohl um zeitgenössische Ausdrucksformen für das Verständnis des mittelalterlichen Königtums handelt, dass sie aber nicht aus dem psychologischen Bedürfnis oder gar aufgrund einer – wie auch immer entstandenen – Notwendigkeit bzw. eines Bedarfes erwachsen, Herrschaft zu legitimieren. Vielmehr waren sie ein fester Bestandteil der Liturgie der Zeit, mit dem alle, die daran beteiligt waren, in erster Linie der König und die Geistlichen, Glauben praktizierten und dabei zugleich ihre Führungsrollen politisch ausfüllten.⁵⁷³

An diese Arbeiten und deren Ansätze soll mit den folgenden Überlegungen angeschlossen werden. Am Beispiel einer illustrierten Handschrift aus dem Umfeld Karls des Kahlen und Hincmars von Reims wird dafür argumentiert, dass liturgische wie spirituelle Schriften dem zeitgenössischen Mahndiskurs angehörten und diesen wiederum so veränderten, dass Regieren am Ende des 9. Jahrhunderts in weitere neue, nämlich spirituelle und liturgisch-zeremonielle Bahnen gelenkt wurde.

Zur Spiritualität von Text und Bild in liturgischen Schriften

Für die hier exemplarisch zu diskutierenden Schriften ist das Verhältnis von Wort und Bild von zentraler Bedeutung, mit dem Religionswissenschaft und Theologie deren Funktion und Wirkungsweise innerhalb von Kult bzw. Liturgie beschreiben: Worte waren grundsätzlich mächtig und konnten insofern entweder Heil oder Unheil bringen. Denn sie repräsentieren in ihrer materiellen Erscheinungsform Gott und seine Macht; in Buchreligionen wie dem Christentum gilt dies insbesondere auch für den Gottesnamen. Gott offenbart demnach seinen Willen im Wort, und der Erlösungsauftrag Christi beinhaltet, dass das Wort alle erreichen und von allen verstanden werden soll. Weil das Buch als materiales Substrat des Wortes wie im metaphorischen Sinn Gott bzw. Jesus Christus enthält, wird es selbst zum Gegenstand von Verehrung und Wert. In Wort, Schrift und Buch ist demnach Gott präsent und verfügbar zugleich, und zwar direkt und materiell wie transzendent.⁵⁷⁴

Bilder entsprechen religionsgeschichtlich dem Wort, stellen also eine Form göttlicher Präsenz her und ermöglichen den Glauben an seine Verfügbarkeit. Dem trägt der

⁵⁷² Verbunden sind diese Forschungen vor allem mit Percy Ernst Schramm: Schramm 1968–1971; ders. Schramm 1962–1978; sowie Kantorowicz ²1966.

⁵⁷³ Staubach 1982; ders. 1993; für die Ottonenzeit: Körntgen 2000; ders. 2006; Wagner 2010.

⁵⁷⁴ Angenendt ⁴2009, 351–389; Saurma-Jeltsch 1997, 638 f.

religionsgeschichtliche Befund Rechnung, dass das Bild als Darstellung wie als Kultgegenstand zu den anthropologischen Eigenheiten gehört, die bis in die Prähistorie verfolgt werden können.⁵⁷⁵ Insgesamt dienen also Bücher als unauflösliche Einheit von Wort bzw. Text und Bild wie auch andere Kultgegenstände zusammen mit den Riten, zu deren Gestaltung sie beitragen, zur religiösen Heilssicherung wie zur Prophylaxe von Unheil bei.

Mit Blick auf die religiöse Praxis bedeutet dies, dass der Christ mit Hilfe von Büchern auf seinem Glaubensweg geleitet und gestärkt werden soll. Sie sind Bestandteile der Erziehung, die auf die spirituelle Stärkung des Gläubigen zielen. Dass eine solche Stärkung besonders dem König zuteil wird, ja werden muss, weil er als Christ und Führungsperson ein Vorbild sein soll, ist ein zentraler Bestandteil der Hirtenmetapher. Davon zeugt auch und gerade die Produktion von Schriften, die seit Karl dem Großen vermehrt und gezielt einsetzte und sich außer auf den König als wichtigste weltliche Führungsrolle vor allem auf Klerus und Geistlichkeit konzentrierte. Gebetbücher, Sakramentare, korrekte Bibeltexte, Anleitungen zum Predigen und vieles mehr – alle diese Texte dienten buchstäblich der Mahnung derjenigen, die für die Seelen der Menschen Verantwortung trugen.⁵⁷⁶

Als heilige, kanonische oder liturgische Bücher vermittelten sie nicht einfach nur über die Ratio Informationen, transportierten Inhalte und erläuterten diese, sondern sie besaßen darüber hinaus eine spirituelle Dimension. Denn im persönlichen Gebrauch, der nicht zuletzt auch regelmäßige Gebete beinhaltete, öffnete der glaubende Mensch sein Innerstes für Gott, ließ Gottes Macht in sich wirken und schuf damit erst die Voraussetzungen für ein Gott gemäßes Leben. Und insbesondere der König konnte nur auf diesem Weg seinem Rang entsprechend und zugleich nach Gottes Geboten „richtig“ regieren.

Im Verlauf des 9. Jahrhunderts wirkten die von Karl dem Großen wesentlich angestoßenen Impulse zur Produktion von liturgischen Büchern fort, und dabei lassen sich zunehmend aufwändigere und hochwertige Illustrationen nachweisen. So wurde nach 814 besonders in Reims, Tours und Metz gemalt. Dabei spezialisierten sich die vornehmlich in den Skriptorien von Klöstern ansässigen Werkstätten meist auf bestimmte Textsorten, in Tours etwa wurden ausschließlich Bibeln hergestellt. Der König wurde erstmals in einige dieser Manuskripte eingeschrieben und gemalt. Die erste zeitgenössische Darstellung eines Königs ist diejenige Ludwigs des Frommen in Hrabanus' Maurus Traktat *De Laudibus Sanctae Crucis*, der besonders innerhalb der kirchlichen Führungsschicht der Zeit verbreitet war und sich sogar im Besitz Papst Gregors IV. befand.⁵⁷⁷ In Evangeliiaren, Sakramentaren sowie Bibeln werden Lothar und mehrfach Karl der Kahle dargestellt.⁵⁷⁸

⁵⁷⁵ Belting ⁶2004; Johann Figl, „Bild. Religionsgeschichtlich“, Lexikon für Theologie und Kirche 2 (1994), 440 f.

⁵⁷⁶ Kapitel 5.2 und 5.3.

⁵⁷⁷ Hrabanus Maurus, *In honorem sanctae crucis*; Hans-Georg Müller, Hrabanus Maurus. *De laudibus sanctae crucis*. Studien zur Überlieferung der Geistesgeschichte mit dem Faksimile-Textabdruck aus

Diese Bilder verleiteten, wie bereits angedeutet, vor allem unter der Prämisse profanhistorischer oder herrschaftlicher Ansätze immer wieder dazu, sie als Zeugnisse eines zeitgenössischen Bemühens um Legitimation zu deuten. Sie wurden methodisch unhinterfragt als Ausdruck von Herrschaftsideen aufgefasst, die – unreflektiert und unausgesprochen – präjudiziert waren, weil der Gebrauchskontext des Werkes als Text wie als materieller Codex in der Regel nicht einbezogen wurde. Unberücksichtigt blieb dabei auch das Verhältnis von Text und Bild und insbesondere deren Rezeption, die alles andere als ausschließlich zweckrational motiviert gewesen sein dürfte.⁵⁷⁹ Betrachtet man sie jedoch als Bestandteile von liturgischen Handlungs- und Gebrauchskontexten, als Ausdrucksform persönlicher Spiritualität oder Ritual, „zeigen [sie], ‚was‘ der König war, indem sie erkennen lassen, ‚wie‘ er König war.“⁵⁸⁰ Wenn dabei Insignien dargestellt werden, ist damit keine zwingend notwendige inhaltliche Aussage getroffen – gezeigt wird nur, dass es für einen König eben dazugehörte, bestimmte Gegenstände als Zeichen zu benutzen. Für mittelalterliche Bilder, insbesondere diejenigen, die aus unserer Sicht als Kunst gelten, ist zu beachten, dass sie es in ihrer Zeit vermutlich gar nicht waren, weil dort ein entsprechendes Verständnis nicht sicher auszumachen ist. Bilder dürfen daher bei der Deutung nicht aus den Kontexten gelöst werden, in denen sie standen und bis heute buchstäblich stehen.⁵⁸¹ Dies gilt auch und gerade für liturgische Werke.

Das Sakramentarfragment von Metz⁵⁸²

Besonders aufschlussreich und relevant erscheint in diesem Zusammenhang eine Metzger Handschrift aus dem Umkreis Karls des Kahlen. Dieses nur als Fragment erhaltene Sakramentar ist in der Hofschule dieses Königs entstanden, wobei unklar ist, wo diese nach der Zerstörung des Klosters St. Martin 853 in Tours angesiedelt war.⁵⁸³ Das Fragment umfasst zehn Blätter in einer wertvollen Ausstattung mit ganzseitigen bildlichen Darstellungen.⁵⁸⁴ Die Handschrift kann nicht eindeutig einem konkreten

Codex Re. Lat 124 der vatikanischen Bibliothek (Beihefte zum Mittellateinischen Jahrbuch 11), Ratingen 1973.

578 So beispielsweise Wagner 2010, 163–203, über das Lothar-Evangeliar; Staubach 1993 mit Bezug auf die liturgischen Schriften im Umfeld Karls den Kahlen.

579 Wollasch 1984; zur Karolingerzeit: Bullough 1991b.

580 Körntgen 2000, 166.

581 Belting ⁶2004.

582 Ms Lat. 1141, Bibliothèque Nationale Paris.

583 Mutherich 1972; Mutherich u. Gaehde 1976, 96–101; Staubach 1993, 223 ff.

584 Diese umfasst zwei ganzseitige Initialen, u. a. mit dem Bild des Gekreuzigten (fol. 6v), und Miniaturen: Karl der Große zwischen Gelasius (?) und Gregor I. (fol. 2v), Gregor I. vom Hl. Geist inspiriert (fol. 3r) (Schriftfelder hier sowie auf gegenüber liegender fol. 2v leer gelassen), Maiestas Domini (fol. 5r), himmlische Hierarchie (fol. 5v), Christus in der Mandorla mit Seraphim und Personifikationen von Terra

Stifter oder einem bestimmten Anlass zugeschrieben werden. Stilgeschichtlich ist sie um 870 in den zeitlichen Kontext der Krönung Karls zum König von Lothringen zu datieren, so dass von der Forschung in diesem Umfeld nach Zusammenhängen gesucht worden ist. Dabei stellt der Fragmentcharakter in Kombination mit der Pracht der Ausstattung ein erhebliches interpretatorisches Problem dar, ebenso die ungewöhnliche Darstellung des Königs als Person⁵⁸⁵ wie kompositorisch als Figur zwischen zwei Bischöfen bzw. Heiligen auf fol. 2v. Für die Deutung dieser Dreiergruppe wurden daher verschiedene Varianten diskutiert: Karl der Große, Gregor der Große und Gelasius, Karl der Kahle, Hincmar von Reims und Bischof Adventius von Metz, oder auch König Pippin zwischen zwei Bischöfen oder Päpsten, sowie Chlodwig, Erzbischof Remigius von Reims und Bischof Arnulf von Metz sind vorgeschlagen worden.⁵⁸⁶

Generell enthalten Sakramentar oder Missale den Ablauf der Messfeier, und sie sind oft ähnlich ausgestaltet wie Evangeliare. Nikolaus Staubach hat überzeugend dafür plädiert, das Bild, das den König darstellt, aus seinem Kontext innerhalb der gesamten Handschrift heraus zu begreifen, und zwar stilistisch und kompositionell.⁵⁸⁷ Das bedeutet konkret, diese Darstellung zusammen mit dem in der Handschrift unmittelbar gegenüberliegenden Bild Gregors des Großen zu deuten. Dieses stellt den Papst dar, wie er bis dahin noch nie zu sehen war; die Bildkomposition vereinigt in sich das Narrativ einer Szene aus der Gregor-Vita, die sich in der Folgezeit zum Typus für viele Darstellungen des Papstes entwickelte und damit stilbildend wirkte: Ein Schreiber schiebt neugierig den Vorhang, hinter dem sich der Papst beim Diktieren der Ezechiel-Homilien befindet, zur Seite, um zu erfahren, was in den häufigen Pausen passiert, die Gregor eintreten ließ. Dabei sieht er, wie dem Papst der Heilige Geist in Gestalt einer Taube diktiert.⁵⁸⁸ Die Darstellung versinnbildlicht, dass Gregor als Verfasser des Textes und damit auch dieser Handschrift gilt, der als solcher dargestellt werden darf und soll. Damit korrespondiert die in der Handschrift enthaltene Praefation der Messliturgie, indem sie daran erinnert, dass jeder Gläubige mit der Messe

und Oceanus (fol. 6r); der Text selbst umfasst nur Vorbemerkungen über den Ablauf der Messfeier, den *Canon Missae* mit Praefation sowie das Vater Unser.

585 Problematisch an der Darstellung des Königs sind Nimbus, was auf verstorben verweist, und die Bartlosigkeit (ein Zeichen für Jugend und daher nicht herrschertypisch), ebenso die Kleidung, die zwar fränkisch, aber nicht für einen König typisch war (kurze geschürzte Tunika, Mantel über der Schulter geschlossen, hohe Stiefel und Beinlinge, die unter dem Knie gehalten werden). Demgegenüber wird von Mutherich die Darstellung Karls des Kahlen im *Codex Aureus* für das „offizielle Portrait“ gehalten. Die Geistlichen sind so dargestellt, wie es für Ranghohe typisch ist: mit Alba, darüber Dalmatika mit langen weiten Ärmeln, runde Planeta sowie ein Pallium über der Schulter.

586 Staubach 1993, 224f., Anm. 392, stellt gegen Mutherich 1972 in Frage, ob die in diesem Zusammenhang diskutierte Unterscheidung von allegorisch-symbolisch und historisch-konkret als Darstellung überhaupt eine sinnvolle zeitgenössische Kategorie ist.

587 Staubach 1993, 226.

588 Paulus Diaconus, *Vita Gregorii Magni*, c. 28, 41–60.

am himmlischen Gottesdienst der Engel teilnimmt. Denn hier berührten sich buchstäblich Himmel und Erde und beteten gemeinsam den Herrn an.⁵⁸⁹

Wenn man diese Botschaft zur Darstellung der Dreiergruppe sowie den anderen Bildern in Beziehung setzt, ergibt sich Folgendes: Mit Christus in der Mandorla auf fol. 5r (*Maiestas Domini*) wird die Offenbarung Gottes bildlich dargestellt, angedeutet vor allem durch die Figuren, die dabei zu Augenzeugen werden – so wie der Prophet Ezechiel seine Visionen von Gott hatte. Daneben gibt es in der Handschrift ein weiteres Christus-Motiv, ebenfalls ein Doppelbild, was innerhalb eines Codex ungewöhnlich ist. Hier wird das beide vereinigende Motiv erneut variiert: rechts ist Christus in der Mandorla zu sehen (fol. 5v), links die *caelestis hierarchia*, die Personengruppen, die Gott unterschiedlich nahe kommen, also Engel, Apostel, Märtyrer, heilige Bischöfe und Frauen (fol. 6r). Dies entspricht dem im Mittelalter geläufigen Aufstieg zur Gotteschau, die in den Schriften des Pseudo-Dionysius entwickelt wurde und als prophetische Enthüllungen des Reiches Gottes gelten (*figmenta prophetica*).

Das Krönungs- und das Gregorbild parallelisiert Staubach in Aufbau und Botschaft nach dem Vorbild des Pariser Psalters Karls (Ms Lat. 1152)⁵⁹⁰, wo auf fol. 3v Karl der Kahle und auf fol. 4r Hieronymus einander gegenüber gestellt werden, und zwar beide im Stil von Evangelistendarstellungen.⁵⁹¹ In der Zuschreibung bedeutet dies nach der Auffassung von Staubach, dass Karl der Kahle als Stifter und Auftraggeber der Handschrift dargestellt wird. Die als Handeln von oben und insofern der himmlischen Sphäre zugeordnete Krönung wird verbunden mit dem mutmaßlichen Zweck, der Stiftung des Codex aus Anlass der Metzger Krönung Karls. Man kann daraus schließen, dass diese Handschrift aus Anlass der Krönung zusammen mit dem Psalter und der so genannten ersten Bibel Karls nach Metz gebracht wurde. Als Stiftung sorgte sie für die Verpflichtung zur Memoria des Königs; zugleich lässt ihre Ausstattung einen repräsentativen Charakter vermuten. Als materielles Substrat schließlich hielt sie die Stiftung als Ereignis gegenwärtig.⁵⁹²

Der gesamte Codex vermittelt in seiner Einheit von Text und Bildern allgemein, dass die Teilnahme des Gläubigen an der Messe Zugang zur Gemeinschaft aller Gläubigen eröffne. Diese überschreitet die Sphären, vereint also alle Menschen im Himmel und auf Erden. In der Fähigkeit, Gott zu schauen, gibt es, wie die *caelestia hierarchia* bildlich zeigt, durchaus Unterschiede, die einer hierarchischen Struktur entsprechen.⁵⁹³ Der König als weltliche Spitze der *ecclesia* ist zur Orientierung an Gott in besonderer Weise aufgefordert: „Durch die liturgisch mit dem Vollzug des Messopfers verbundene sakramentale Herrscherweihe eröffnet dem König den Aufstieg zur

⁵⁸⁹ Staubach 1993, 226.

⁵⁹⁰ Mütterich u. Gaehde 1976; Köhler 1972, 132–143.

⁵⁹¹ Als Vergleichsmomente werden genannt: gleiche architektonische Gerüste, ähnliche Raumgestaltung durch Vorhänge; Krönung wie Inspiration werden als Attribute parallelisiert, die unterschiedliche Formen der Gottesgnade repräsentieren (Staubach 1993, 231).

⁵⁹² Staubach 1993, 233.

⁵⁹³ Staubach 1993, 226.

prophetisch-visionären Gottesschau; er erhält einen seinem Weihegrad entsprechenden besonderen Rang in der Ordnung der kirchlich-himmlichen Hierarchie und wird damit in die kosmisch-universale Anbetung der Majestas Gottes einbezogen.⁵⁹⁴

Dies entspricht insofern der Hirtenmetapher und deren Vorstellungen von pastoraler Verantwortung, als der König für seine Person wie für die ihm anvertrauten Menschen dafür sorgen sollte, den Glauben Gott gemäß zu vollziehen, das hieß auch konkret, für ordnungs- und regelmäßige Messen zu sorgen. Zugleich war der König als Person und Amtsträger gehalten, diese Glaubenspraxis in seinem Leben zu verwirklichen. Die Sorge für den Kult krönte den König in einem metaphorischen Sinn und zeichnete ihn aus, ja sie machte ihn letztlich erst zum König, damit er einst auch im Himmel gekrönt würde, oder anders gesagt: Die Sorge für den Gottesdienst krönt den König auch im Himmel.

Personell bedeutete dies ein arbeitsteiliges und konzertiertes Wirken von König und Geistlichkeit in gemeinsamer pastoraler Verantwortung, wobei die Priester als Vermittler des Wortes Gottes, Begleiter auf Erden und Fürsprecher im Jüngsten Gericht jenen auf seinem Weg zur himmlischen Krone mehrfach lenkten und mahnten. Kurz: Gestalter, Auftraggeber und (potenzielle) Benutzer des Metzger Sakramentars setzen das pastorale Führungskonzept, in jeweils unterschiedlicher Weise, selbstverständlich voraus. Sie orientierten sich direkt wie indirekt an Gregor I., der ja die „Pastoralregel“ verfasst sowie die Feier der Messe grundlegend gestaltet hatte. Und dies offenbart nicht zuletzt die Bildzuordnung innerhalb der Handschrift: die Darstellung des Papstes gegenüber der Krönung des Königs, die zugleich als eine weitere, doppelte Reverenz gegenüber dem zeitgenössischen Stellenwert des Wirkens Gregors zu deuten ist.

Sich an Gottes Geboten zu orientieren, der priesterlichen Vermittlung anzuvertrauen und dabei grundlegend Gregor zu folgen verhiess also kurz gesagt auch und gerade Karl dem Kahlen, dass ihm der Himmel und die Krönung dort offen stünden. Das Sakramentar zeigte, wie andere liturgische Schriften auch, was vor allem die hohen Geistlichen wie Hinemar von Reims dem Hirten auf dem Thron vermittelten: dass dessen Herrschaft von Gottes Gnaden als ein Pfand auf die Zukunft zu betrachten war, welches er durch eine Regierung in Gerechtigkeit und Frömmigkeit noch einlösen musste, und dass er dazu nicht nur der Unterstützung Gottes, sondern auch der apostolischen Nachfolger Jesu auf Erden und ihrer Gebete bedurfte.

Das Sakramentar richtete sich allerdings nur mittelbar an den König, der es ja kaum zu Hand genommen haben dürfte, sondern vor allem an die Bischöfe bzw. Geistlichen, die Karl gekrönt hatten, für ihn Messen feierten, ihn mahnten und für ihn beteten. Dass seine Herrschaft von Gottes Gnaden stammte, war für sie selbstverständlich und bedurfte nicht eines Bildes, das dies als Anspruch oder gar Legitimation

⁵⁹⁴ Staubach 1993, 231. Das Dreierbild symbolisiere die neue Qualität von Karls Königtum durch die Weihe, das politisch durch das „concordia-Programm“ (232) flankiert werde, also alle Stände einbeziehen solle.

ihnen gegenüber fixierte. Vielmehr mahnte es sie selbst an diese gemeinsame Führungsrolle in pastoraler Verantwortung und die besonderen Pflichten, die für sie als Geistliche damit verbunden waren.

Für Karls unmittelbaren persönlichen Gebrauch, für seine Spiritualität standen dem König hingegen andere Schriften zur Verfügung. So existiert ein Gebetbuch, von dem man sehr sicher sein kann, dass der König es benutzte, es las und die Bilder, die ihn selbst darstellten, vermutlich meditativ betrachtete.⁵⁹⁵ Auch hier ist er dargestellt als Gläubiger, der, wie andere auch, aber zugleich als einer, der sich von diesen unterscheidet, weil er alle anderen überragt und dabei darauf hofft, diese Spitzenstellung auch im Reich Gottes einzunehmen und dort ebenfalls eine, nämlich die himmlische Krone zu tragen.⁵⁹⁶

Die Hirtenmetapher und die Krönung des Königs

Seit der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts hielt die Vorstellung von pastoraler Führung, wie sie der um die Hirtenmetapher zentrierte Diskurs zeigt, Einzug in die Krönungszeremonie, die sich in dieser Phase wohl nicht zufällig als Ritus festigte und die Grundlage für eine eigene Liturgie bildete. Dadurch erhielt Regieren in pastoraler Verantwortung über die bisherigen Formationen hinaus eine liturgische Dimension, und zwar als Teil des Erhebungsaktes. Sichtbar wird sie besonders im liturgischen Kontext der Kronsetzung.

Wiederum war es Hincmar von Reims, der diesen Zusammenhang zwischen dem Modell bzw. dem damit einhergehenden politischen Diskurs und der Krönung herstellte, und zwar in den Akten der Synode von Fismes im April 881.⁵⁹⁷ In der Forschung werden die Synodalakten insgesamt als ein prägnanter Fürstenspiegel betrachtet, der die zentralen Positionen der Zeit über das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt zusammenfasst; den Anlass zur Abfassung suchte man bei Hincmar und dessen Interessen. So wollte er angeblich verhindern, dass der König die Vakanz im Bistum Beauvais nutzte, um einen eigenen Wunschkandidaten durchzusetzen und damit simonistisch zu handeln.

Tatsächlich zitiert Hincmar im Text Papst Gelasius und dessen auf dem Pariser Konzil herangezogene Unterscheidung der „geheiligten Autorität der Bischöfe“ (*auctoritas sacrata pontificum*) von der „königlichen Macht“ (*regalis potestas*) und leitet daraus ab, wie *sacerdotalis officium* und *regium ministerium* nach seiner Auffassung einander zugeordnet waren. Begründet und zurückgeführt wird beider Verhältnis dabei auf Jesus Christus, der allein und ausschließlich *rex et sacerdos* sei. Auf diesem

⁵⁹⁵ Köhler 1972, 75–87; die Bestimmung für den persönlichen Gebrauch wird festgemacht an fol. 21a–22a (*Oratio ante laetaniam*) sowie fol. 26a und 26b.

⁵⁹⁶ Fol. 39b: *Oratio ad orandam sanctam crucem: Adoro te domine Iesu ...*

⁵⁹⁷ Anton 1968, 236–239; W. Hartmann 1989, 340–342; Patzold 2008; Edition: Mansi 17 A, 537–556, oder Migne PL 125, 1069–1086.

theologischen Fundament erläutert Hincmar, dass und wie priesterliche und königliche Macht bzw. Würden miteinander verschränkt waren. Dabei impliziert er, dass mit einer *dignitas* immer auch eine Macht verbunden sei, was in grundsätzlicher Weise auf den religiösen Hintergrund der Wahrnehmung deutet. Weil Hincmar an den Anfang der Passage die Warnung stellt, dass sich keiner, weder Priester noch König, die Würde des jeweils anderen zu Eigen machen sollte, sah die Forschung hierin bislang einen Vorboten des Investiturstreites. Historisch adäquater wäre es in diesem Fall jedoch gewesen, nicht vom Wissen über die Probleme des 11. Jahrhunderts und von der Kritik an einer damals vermeintlich unrechtmäßigen Vermischung von Kirche und Welt auszugehen, sondern den Blick zurück zu wenden; dies hätte nahe gelegt, dass den Erzbischof hier wohl eher die Erfahrungen der Regierungszeiten Ludwigs des Frommen und seiner Söhne bewegten.

So verweist Hincmar im Anschluss an diese Vorbemerkung denn auch auf die substanzielle Kompatibilität beider Kräfte: Die Könige bedürften der Bischöfe um ihres Seelenheiles Willen, und die Bischöfe bräuchten die Könige zur Unterstützung bei ihren weltlichen Aufgaben. Denn nur auf diese Weise blieb beiden für ihre jeweiligen Kernaufgaben genug Potenzial.⁵⁹⁸ Dabei gewichtet Hincmar die königliche und die priesterliche Würde zueinander und stellt sie in eine Hierarchie. Er misst der priesterlichen das höhere Gewicht zu, weil die Könige zwar von den Bischöfen ihren höchsten (weltlichen) Rang erhielten, aber nicht umgekehrt, zumal diese als Fürsprecher vor dem Jüngsten Gericht für das Seelenheil der Könige zuständig seien.⁵⁹⁹ Die Könige hätten von Christus im Unterschied zu den Bischöfen die „Last“ über die menschlichen Angelegenheiten auferlegt bekommen, und zwar die Sorge für die Kirchen, die Gesetze bzw. die Wahrung der Gerechtigkeit und die Waffenführung.⁶⁰⁰

Hincmar rückt also die liturgische Aufgabe der Königsweihe und –salbung, die die Priester erfüllten, in gleichsam kulturhistorische Traditionen. Der Akt selbst, insbesondere Salbung und Krönung sowie die „Übergabe der Gesetze“, also wohl eine

598 Mansi 17 A, 538: *Haec namque sunt sacerdotalis officii, et regii ministerii, quia sicut in sacris legitimis literis duo sunt, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacra pontificum, et regia potestas. Solus enim Dominus noster Jesus Christus vere fieri potuit rex et sacerdos. Post incarnationem vero, et resurrectionem, et ascensionem eius in caelum, nec rex pontificis dignitatem, nec pontifex regiam potestatem sibi usurpare praesumpsit: sic actionibus propriis dignitatibusque ab eo distinctis, ut et christiani reges pro aeterna vita pontificibus indigerent, et pontifices pro temporalium rerum cursu regum dispositionibus uterentur: quatenus spiritalis actio a carnalibus distaret incursibus, et ideo militans Deo minime se negotiis saecularibus implicaret, ac vicissim non ille rebus divinis praesidere viderentur, qui esset negotiis saecularibus implicatus..*

599 Anton 2006, 21, macht hier eine neue Interpretation der Königssalbung und des Amtsgedankens aus; Patzold 2008, 276

600 Mansi 17 A, 538 f.: *Et tanto est dignitas pontificum major quam regum, quia reges in culmen regium sacrantur a pontificibus, pontifices autem a regibus consecrari non possunt: et tanto gravius pondus est sacerdotum, quam regum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem: et tanto in humanis rebus regum cura est propensior, quam sacerdotum, quanto pro honore et defensione ac quiete sanctae ecclesiae, ac rectorum et ministrorum ipsius, et leges promulgando, ac militando, a rege regum est eis curae onus impositum.*

predigtartige Ermahnung, habe für den zu Krönenden didaktischen, mahnenden Charakter: ... damit sie lernen und wissen, wie sie sich und ihre Untergebenen regieren und die Priester des Herrn ehren müssen“.⁶⁰¹

Vermutlich hat Hincmar hier unmittelbar Vorstellungen Gregors des Großen umgesetzt.⁶⁰² Denn der Kirchenlehrer erinnert in den *Moralia* daran, dass Gott denen die Krone vom Kopf nehme, die sich nicht an die Verheißung himmlischen Lohnes erinnerten und entsprechend handelten.⁶⁰³ Auch er bezeichnet die Krone als eine Art Gedankenstütze.⁶⁰⁴ Mögliche Vorbilder finden sich darüber hinaus bei Beda Venerabilis, der an die mit Krönchen geschmückten Mitren der Hohenpriester des Alten Testaments erinnert, die als Zeichen auf die Ewigkeit hinweisen und insofern als Mahnungen aufgefasst werden müssten, Enthaltensamkeit zu üben. Schließlich formuliert auch Eusebius eine ähnliche, metaphorische Deutung der Krone: Demnach trugen die Priester ihre Kopfbedeckung als Zeichen der himmlischen Krone, und das gelte auch für andere, die herrschten.⁶⁰⁵

Im Synodalprotokoll von Fismes verbindet Hincmar also die gängigen Erwartungen an König und Bischöfe als Leitungspersonen mit der Krönung. Oder anders gewendet: Der seit Paris als politisch korrekt geltende Vorrang der Priester gegenüber den weltlichen Herren einschließlich des Königs wurde in kirchliche Liturgie umgesetzt. Als Interaktionsforum diente die Königserhebung, weil sie als Initiationsritus die Notwendigkeit wie die Chance bot, das Verhältnis der Akteure grundsätzlich wie mit Blick auf die vor ihnen liegende gemeinsame Zukunft neu auszutarieren. Salbung und Aufsetzen der Krone gehörten zwar faktisch von Beginn an zum karolingischen Königtum. Allerdings brauchte es offensichtlich ein gutes Jahrhundert, bis beide Elemente als Bestandteile eines Krönungsritus konzeptionell und strukturell aufeinander bezogen waren. Insofern markiert Hincmar hier durchaus eine neue Qualität, die Politik im 9. Jahrhundert hervorbrachte, wenn er die Krönung explizit als ein Element der bestehenden Diskurse würdigt, das König und Bischöfe in der gemeinsamen Verantwortung für die Regierung auf einer weiteren Ebene miteinander verband.

Dass es die Pariser und damit die Traditionen des gregorianischen Hirten waren, auf die sich der Reimser Erzbischof bezog, versteht sich nach dem, was bislang zusammengetragen worden ist, fast von selbst, daher mögen an dieser Stelle nur wenige weitere Hinweise genügen. Die Diktion der Synode von Fismes ist offensichtlich an diejenige der „Pastoralregel“ angelehnt. Wenn Hincmar also beispielsweise vom *culmen regium* spricht, um den Rang des Königs zu kennzeichnen, muss dies als ein Indiz dafür gedeutet werden, dass auch die mit der Hirtenmetapher verbundenen Dis-

601 Mansi 17 A, 539: ... *ut discerent et scirent, qualiter se et subjectos sibi regere, et sacerdotes Domini honorare debeant.*

602 Ott 1998, 215.

603 Gregor der Große, *Moralia*, 19,9, XIV, c. 35f., 724f.

604 Gregor der Große, *Moralia*, 19,9, XIV, c. 35, 724: *Corona quippe in capite est suprema remuneratio in mente.*

605 Eusebius, *De laude Constantini*, c. 6, § 18, 21, 94; Ott 1998, 187.

kursformationen weiterhin Geltung besaßen. Darauf deuten die Kapitel 5 bis 7, die als direkte Mahnungen an den König formuliert sind und in Bezug auf Duktus und Inhalt das Spektrum dessen abdecken, was sich im Verlauf des 9. Jahrhunderts als Kernbestandteil königlicher Führungsaufgaben herauskristallisiert hatte, der Schutz der Kirchen und die Sorge für den inneren Frieden. Dabei werden auch ausdrücklich die *capitula* der Vorgänger aufgegriffen. Indem der König dafür sorgte, so die hier von Hincmar transportierte Mahnung, dass alle ein Leben nach Gottes Geboten führen konnten, leistete der König seinen Anteil zur Sorge für das Seelenheil.

Insofern lassen sich die von Hincmar auf der Synode von Fismes gestalteten Kapitel zugleich als Bestandteil pastoraler Diskurse deuten, die Führen weiterhin als Verantwortung für die Seelen verstand. Zugleich bediente sich Hincmar dabei der Autoritäten, die man für passend erachtete und daher auf Synoden immer wieder aktualisiert wurden; auffällig erscheint hier etwa jenes Fulgentius-Zitat, das schon in Paris 829 und Aachen 836 verwendet wurde, um den königlichen „Amtsgedanken“ zu erläutern.⁶⁰⁶ Der Pariser Synode entspricht es denn auch, den Begriff des *ministerium* zu profilieren, um Regieren in Verantwortung zu umschreiben, sowie die zentrale und gleichermaßen exklusive Rolle zu fassen, die die Bischöfe bzw. Priester vor dem Jüngsten Gericht auch und gerade für das Seelenheil der Könige besaßen.⁶⁰⁷

In den Akten von Fismes erscheint die Krönung bereits als Bestandteil des Repertoires synodaler Mahnungen, das dem König helfen sollte, seine Aufgaben zu erfüllen. Zugleich etablierte sich der Akt selbst als Bestandteil der Liturgie, die die Königserhebung von nun an begleiten sollte. In diesem Kontext entwickelten die bischöflichen Hirten und allen voran der Reimser Erzbischof ein weiteres diskursives, schriftliches Element, das diesen Prozess wesentlich mitgestaltete, die Krönungsordines.

Die Krönung in der Liturgie der Ordines

Als Karl der Kahle in Metz zum König von Lothringen gekrönt werden sollte, legte Hincmar den Verlauf der Messe in einem detaillierten Ablaufplan fest und erstellte damit eines der ersten Exemplare einer neuen liturgischen Gattung, des Krönungsordo.⁶⁰⁸ Dieser ordnet die einzelnen Bestandteile einer Krönungsmesse, also liturgi-

⁶⁰⁶ Anton 1968, 239.

⁶⁰⁷ Mansi 17 A, bes. c. 2, 539 f. Hincmar, *De ordine palatii*, c. 2, 43 f., mit dem ausdrücklichen Bezug auf die Akten von Fismes. Dort wird das Hirtenmodell ebenfalls ausgeschrieben, bes. mit den Akzenten auf die Nomentheorie, das Wachen als Kern der Amtführung, sowie die Einheit von Leben und Werk; siehe dazu ausführlich den entsprechenden Abschnitt oben.

⁶⁰⁸ Jackson 1995–2000; ders. 1994; Ott 1998; ders. 2000; Bak 1990; sowie Schramm 1934, 140–148. Der Ordo selbst ist als *Ordo coronationis Karoli II. in regno Hlotharii II. factae* ediert in: MGH Cap 2,2, Nr. 302, 456–458.

sche Handlungen sowie Gebete und Texte, einander zu.⁶⁰⁹ Die Entwicklung von einzelnen Krönungen zu einem Ritus ist im Einzelnen nicht mehr nachvollziehbar, weil die Überlieferungssituation schwierig ist. Denn es gibt aus dem hier interessierenden Zeitabschnitt lediglich eine Handvoll Manuskripte, in der Regel keine Originale, sondern Abschriften, über deren Entstehungs- und Gebrauchskontext so gut wie nichts bekannt ist.⁶¹⁰ Die Texte vor dem 13. Jahrhundert geben auch keinerlei Hinweise darauf, dass Krönungen im westfränkischen Reich bzw. Frankreich grundlegend anders verliefen als im ostfränkisch-deutschen Reich.⁶¹¹ Zu den wichtigsten Ordines gehören etwa jener lothringische Karls sowie eine Fassung, die um die Mitte des 10. Jahrhunderts im St. Alban-Kloster in Mainz entstanden war. Dieser so genannte Mainzer Ordo sollte sich als allgemein gültiges Muster für alle weiteren Ordnungen des Mittelalters herauskristallisieren.⁶¹² Er enthielt nicht nur eine Fassung für den König, sondern auch den bischöflichen Ordo, der als *Pontificale Romano Germanicum* eine weite Verbreitung fand.⁶¹³

Dieses überlieferungsgeschichtliche Neben- und Ineinander von Bischofs- und Königsweihe weist vermutlich auf die fränkischen Traditionen der Hirtenmetapher hin, die beide Führungsrollen, die königliche und die priesterlich-bischöfliche, miteinander verband. Zugleich erscheint es nahe liegend, einen konkreten Entstehungszusammenhang mit den Schwierigkeiten zu sehen, die die Wirklichkeit des karolingischen Königtums im 9. Jahrhundert auszeichnete: die fortwährenden und letztlich nicht unter Kontrolle zu bringenden Auseinandersetzungen zwischen den Angehörigen der karolingischen Familie bzw. den mit ihnen verbündeten Netzwerken. Hincmar von Reims war derjenige, der in beides involviert war. Und so muss die Verschriftlichung der Krönungsregeln und –riten vielleicht auch vor diesem Hintergrund gedeutet werden. Dann wäre es kein Zufall, dass der Erzbischof und langjährige Kanzler eben auch die ältesten bekannten Ordines verfasst hatte – 856 und 866 für Frauen aus der Verwandtschaft Karls des Kahlen, 869 jenen Metzger Ordo für die Krönung Karls zum König des Mittelreiches und 877 einen für die Krönung Ludwigs des Stammers zum westfränkischen König.⁶¹⁴

Es soll an dieser Stelle nicht darum gehen, die Entwicklung dieser Texte im Einzelnen besser als bisher nachvollziehbar zu machen. Zur Diskussion steht hier vielmehr, welche Veränderungen sich durch diese mutmaßliche Ausweitung pastoraler

609 Ott 1998, 214: „Simultaneität der Handlung und ihrer Erläuterung in Gebetsform“.

610 Jackson 1992, 36.

611 Jackson 1992, 70.

612 Mainzer Ordo 962, in: Vogel u. Elze 1963–1972, Bd. 1, Nr. 52, 246–261; Percy Ernst Schramm, „Der Ablauf der deutschen Königsweihe nach dem „Mainzer Ordo“ (um 960)“, in: ders. 1968–1971, Bd. 3, 59–107; Ott 1998, 212ff.; Gussone 2000, 36 f.

613 Cyrille Vogel, *Medieval Liturgy. An Introduction to the sources*, Washington 1986, 230–239; Gussone 2000, 36.

614 Janet Nelson, „Early medieval rites of queen-making and the shaping of medieval queenship“, in: Anne J. Duggan (Hg.), *Queens and Queenship in Medieval Europe*, Woodbridge 1997, 301–315; dies. 1990a.

Diskurse in die Liturgie für die zeitgenössische Politik ergaben. Zweifelsohne wird in den Krönungsordines die Hirtenmetapher vorausgesetzt. Dafür mögen einige exemplarische Hinweise genügen. Deutlich erkennbar erscheint sie in der Ordnung, die Hincmar für die Krönung Ludwigs des Stammlers 877 formulierte.⁶¹⁵ So wird der König während der Übergabe des Zepters an die Kernaufgabe des königlichen Hirten erinnert: Er sei von Gottes Gnaden eingesetzt, um jene zu korrigieren, die fehlten, und die zu geleiten, die gerecht waren:

Ergreife das Zepter, das Zeichen königlicher Macht, den richtigen Stab des Reiches, den Stab der Tugend, durch den du dich selbst gut leitest, die heilige Kirche, natürlich auch das christliche Volk, das dir von Gott anvertraut wurde; du sollst es mit königlicher Tugendhaftigkeit vor den Unredlichen verteidigen, diejenigen, die Unrecht tun, korrigieren, die Gerechten sollst du durch deine Unterstützungen leiten, damit sie auf dem rechten Weg bleiben können ...⁶¹⁶

Bei den einzelnen Bestandteilen des Ritus handelte es sich, und daran wird zum Teil auch in den begleitenden Gebeten erinnert, um Traditionen aus der israelitischen und der christlichen Geschichte von Königen.⁶¹⁷ Aufgegriffen werden also Gegenstände und Handlungen, die aus anderen, vergleichbaren Kontexten bekannt waren. Sie dienten dazu, die Bedeutung des Geschehens hervorzuheben, sie waren Zeichen oder Insignien, die geläufig waren und als solche verstanden wurden. Insofern ging es nicht um eine sachliche Erläuterung, auch nicht um die Erinnerung an etwas, das bis zu diesem Zeitpunkt vergessen war, sondern um die Initiation von Wirksamkeit. Dadurch dass der Gekrönte auf die Bedeutung der Krone, besonders ihren Ursprung in der Gnade Gottes, hingewiesen wird, wurde sie für ihn als Gabe wirksam und lebendig. Und indem der König die Krone trug, wurde er an deren göttlichen Ursprung erinnert, was ihn selbst veränderte, indem er sein Handeln am Willen Gottes ausrichtete.⁶¹⁸ Das im Mainzer Ordo vorgesehene Gebet nach der Salbung des Königs macht dieses Prinzip des Zeichens, das Unsichtbare sichtbar zu machen, deutlich; inhaltlich bedeutet es,

615 Die Erhebung Ludwigs II. war das Ergebnis von Verhandlungen mit den Großen, deren Ergebnis der Diskursformation Vertrag nach dem Vorbild von Coulaines entsprach; dies lässt sich vor allem an der *promissio* erkennen, in der sich Ludwig auf die Kanones, die Gesetze der Vorgänger sowie zur Konsultation der Getreuen verpflichtete; Offergeld 2001, 347, bewertet die Erhebung als Ergebnis eines vertragsähnlichen Verhältnisses.

616 MGH Cap 2, Nr. 304, 461f., 461: *Accipe sceptrum, regiae potestatis insigne, virgam scilicet rectam regni, virgam virtutis, qua te ipsum bene regas, sanctam ecclesiam, populum videlicet christianum tibi a Deo commissum, regia virtute ab improbis defendas, pravos corrigas, rectos, ut viam rectam tenere possint, tuo iuvamine dirigas* ...; Anton 1968, 308.

617 Metzger Ordo 869, in: MGH Cap 2, Nr. 302, 456–458, 457: *Coronet te Dominus corona gloriae in misericordia et miserationibus suis et ungat te in regni regimine oleo gratiae Spiritus sancti sui, unde unxit sacerdotes, reges, prophetas et martyres, qui per fidem vicerunt regna et operati sunt iustitiam atque adepti sunt promissiones.*

618 Ott 1998, 214 f., der 1 Sam 10,6: *mutatio in alium virum* zitiert.

dass ein gerechter König an Christus Anteil hat: dass er über das Irdische hinaus mit ihm auf ewig herrschen werde.⁶¹⁹

Wirksamkeit erzeugen und Verborgenes sichtbar machen sind die Elemente des Krönungszeremoniells, die in den einschlägigen Forschungen bisher zu Recht hervorgehoben werden. Es enthält aber darüber hinaus ein anderes, das für die politischen Diskurse der Zeit von zentraler Bedeutung war: die Mahnung, sich den mit dem königlichen Rang verbundenen Anforderungen auch gerecht zu erweisen. Sie richtete sich – im Falle der Krönung – aber nicht nur direkt an die Figur im räumlichen und liturgischen Mittelpunkt des Geschehens, an den Gekrönten, sondern gerade auch an die Bischöfe. Denn sie waren sowohl für den Ritus der Krönung als auch für das Seelenheil aller Beteiligten einschließlich des Königs verantwortlich, indem sie aufgrund ihrer priesterlichen Kompetenz als Interzessoren und Fürsprecher bei Gott auftraten, und zwar in doppelter Weise: während der Krönungsmesse sowie in allen anderen Lebenslagen. Die Hirtenmetapher liefert insofern auch ein tieferes Verständnis der Initiationsfunktion, die dem sich entwickelnden Krönungsritus zugewiesen wird.

Die Krone, die während der Zeremonie auf das Haupt des Königs gesetzt wurde, blieb vor allem ein Zeichen für die himmlische Krone, das Heil bei Gott, also das Ziel jedes gläubigen Christen. Der Metzger Ordo von 869 macht auch dies deutlich. Die Krönung bringt diese Verheißung auf die ewige Krone speziell für den König zum Ausdruck und ermöglicht ihm insofern die Hoffnung auf ewiges Heil. Gleichsam als Gegengabe bedurfte es seinerseits einer Leistung, die in einer gerechten Regierung im christlichen Sinn bestand, wie sie die Metapher vom Hirten vermittelte und dem König als Mahnung entgegenhielt. Zugleich handelte es sich aus der Sicht des Königs um ein Zeugnis für seinen Glauben. Ihn dabei zu unterstützen war die Aufgabe der bischöflichen und priesterlichen Hirten. Innerhalb der Krönungsmesse wird dies von Seiten der Bischöfe in ein Gebet gekleidet: „Es möge dich Gott mit der Krone des Ruhms und der Gerechtigkeit krönen, auf dass du nach treuer und gerechter Erfüllung deiner Herrschaft zur Krone des ewigen Königsreichs Gottes gelangen mögest.“⁶²⁰ Bezeichnenderweise werden im Ordo die Bitten aller namentlich genannten Bischöfe an Gott vorangestellt, dass er nämlich den König bei seiner Regierung unterstützen möge, d. h. seine Aufgabe gerecht zu erfüllen.⁶²¹ Damit positionieren sich die Bischöfe zugleich erneut als einzige, kompetente Vermittler zwischen Gott und den Menschen einschließlich den König.

619 Mainzer Ordo, in: Jackson 1995–2000, § 18, 255: ... *quatinus hoc visibili et tractabili dono invisibilia percipere et temporali regno iustis moderaminibus exsecuto aeternaliter cum eo regnare merearis*; Ott 1998, 214, verweist hier zu Recht auf Kantorowicz²1966.

620 MGH Cap 2, Nr. 302, 457: *Ad ista verba: ‚Coronet te Dominus‘ miserunt illi episcopi coronam in capite. Coronet te Dominus corona gloriae atque iustitiae, ut cum fide recta et multiplici bonorum operum fructu ad coronam pervenias regni perpetui ipso largiente, cuius est regnum et imperium in secula seculorum.*

621 MGH Cap 2, Nr. 302, 456.

Fazit

Die Krone war nicht nur „ein Zeichen der weltlichen, diesseitigen Macht des Herrschers, sondern zugleich in einem geistlichen Sinn das Unterpfand seines Fortwirkens im Jenseits“. ⁶²² Die Thron- und Krönungsbilder etlicher zeitgenössischer Texte greifen dies auf, wie am Metzger Sakramentarfragment gezeigt wurde, und setzten es visuell um. Damit erhalten die Bücher als materielles Substrat ebenfalls einen spirituellen, vielleicht sogar einen sakramentalen Charakter, der sie selbst als eine Art Unterpfand bzw. Gabe ausweist. ⁶²³ Als solches bezogen sie alle Beteiligten ein – sowohl den königlichen Stifter, der das Werk in Auftrag gab, finanzierte und schenkte, als auch die Bischöfe, die die Krönungsmesse feierten und dabei als Vermittler zwischen den Gekrönten und Gott traten. Diese erhielten last but not least das Sakramentar für die Ausübung weiterer sakramentaler Dienste, und wurden auf diese Weise selbst dazu ermahnt, auch in Zukunft für den ihnen anvertrauten König Fürbitte zu halten und für dessen Heil einzutreten. Mit Blick auf die Krönung und die darüber formulierten Ordnungen wird also gerechtes Regieren ausdrücklich, nunmehr auch rituell bzw. liturgisch, mit der Verheißung auf das Seelenheil verknüpft.

Für den Mahndiskurs als Kern von Regierung bringt die Gestaltung von Krönungsriten mit den dazu gehörigen Ordines eine neue Dimension mit sich, die über die bis dahin üblichen Kontexte synodaler Entscheidungsfindung, persönlicher Erziehung und beinahe schon bürokratischer Produktion kapitularer Schriftlichkeit hinausreichte. Jetzt führten sich die Beteiligten, in erster Linie Geistlichkeit und Könige, mit Hilfe von rituellen und liturgischen Elementen metaphorisch vor Augen, wofür sie sie zuständig waren und wie sie diese Aufgaben gemeinsam bewältigen konnten. Die dabei entwickelten sakramentalen Komponenten, vor allem Krönung und Salbung, erweiterten den zugrunde liegenden pastoralen Diskurs und eröffneten eine weitere, nunmehr ausgeprägt performative Dimension. Dies ist spätestens seit der 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts als relativ stabiles und quellenmäßig gesichertes Prozedere der früh- und hochmittelalterlichen Königserhebung erkennbar. Im Verlauf dieser Entwicklung wird nicht nur der König als Einheit von Amt und Person liturgisiert, sondern die Hirtenmetapher selbst als politischer Diskurs.

⁶²² Ott 1998, 128 f.

⁶²³ Ott 1998, 129.

7 Die Hirtenmetapher im 10. Jahrhundert: Scheiterte der Mahndiskurs?

Das Frankenreich im 10. Jahrhundert wird seit langem wie selbstverständlich als eine Phase grundlegender Weichenstellungen gedeutet. Dies gilt insbesondere für die deutschsprachige Mittelalterforschung: Generationen von Historikern konzentrierten sich bei der Erforschung dieser Epoche vor allem auf das ostfränkisch-deutsche Königtum, weil sie es als grundlegend für die Ausbildung der mittelalterlichen Wurzeln von Reich und Nation begriffen. Diese Traditionen sind fast ungebrochen und beeinflussen auch die gegenwärtige Forschungslandschaft. Obwohl sich die Prämissen der einschlägigen Arbeiten notwendiger Weise im Lauf der Zeit wandelten, blieb im Kern die Auffassung erhalten, dass es sich vor allem um verfassungspolitische Veränderungen innerhalb von herrschaftlichen Beziehungen handelte und dass deren wesentliche Ursache im dynastischen Wechsel von den Karolingern zu den Ottonen zu sehen sei. Denn als die liudolfingischen Herzöge von Sachsen den Thron des ostfränkischen *regnum* besetzten, veränderten sie ganz gezielt den Diskurs innerhalb der Führungsschichten, indem sie vor allem Angehörige des weltlichen Hochadels als „Freunde“ und „Verbündete“ persönlich an sich banden.¹ Dabei veränderten sich die Gewichte innerhalb des geistlichen und weltlichen Hochadels sowie im Verhältnis zwischen diesem und dem König: Die Großen machten ihre ersten, wichtigen Schritte auf dem Weg zum Fürstentum, ebenso der Episkopat, dessen Dienste sich der König zugleich als so genannte Reichskirche sicherte.

Es ist folgerichtig, dass der Hirte in dieser Erzählung vom Werden europäischer Nationen und ihren Formen mittelalterlicher Staatlichkeit keine Rolle spielt – zu Unrecht, zumal die Quellenbasis, auf der argumentiert wird, für beide Perspektiven die gleiche ist. Dabei spielt die so genannte Quellenarmut des 10. Jahrhunderts gegenüber der Fülle an (schriftlicher) Überlieferung in der Zeit der karolingischen Frankenkönige, gerade auch für das Herrschaftsmodell, ein nicht zu unterschätzendes Argument: Personale Bindungen ersetzten demnach, verkürzt formuliert, die Verbindlichkeit, die mit der Verwendung schriftgebundener, fast schon verwaltungsmäßiger Texte prinzipiell einherging. Diese waren, wie gezeigt, tatsächlich ein zentraler Bestandteil des pastoralen Leitungskonzepts unter den Königen und Bischöfen des 8. und 9. Jahrhunderts. Wenn also im Folgenden gezeigt wird, was mit diesen Hirtenrollen im 10. Jahrhundert passierte, muss zunächst ein kurzer Blick auf diesen veränderten Überlieferungsbefund und dessen Gebrauchszusammenhänge geworfen werden.

¹ Althoff u. H. Keller 1985; H. Keller u. Althoff 2008; Althoff 2000; ders. 1992; H. Keller 2001; ders. 2002. Zur Forschung: Giese 2008b, 31–34.

Synoden und Kapitel

Es ist nicht zu verkennen: Das 10. Jahrhundert zeichnet sich, gemessen an der Überlieferung in den fränkischen *regna* unter den Regierungen der Karolingergenerationen von Karl dem Großen bis zu seinen Enkeln, durch eine relative Quellenarmut aus.² Dazu trägt vor allem der Umstand bei, dass jene zahllosen *capitula*, die den Mahndiskurs im 9. Jahrhundert ausgezeichnet hatten, so gut wie verschwinden. Diesen Befund muss man allerdings insofern präzisieren, als nach etwa 900 auf den Versammlungen des Königs mit den Großen und der hohen Geistlichkeit praktisch keine neuen Kapitel formuliert, schriftlich fixiert und gezielt verbreitet wurden.³ Zugleich waren jedoch noch erhebliche Bestände an Material aus der Karolingerzeit vorhanden, die weiterhin für relevant gehalten und daher abgeschrieben wurden. In welchen Kontexten und Gebrauchszusammenhängen dies geschah, lässt sich aber wohl nicht mehr rekonstruieren. Jedenfalls bilden diese Kopien einen erheblichen Bestandteil der Überlieferung aus dieser Epoche, während die zugrunde gelegten Vorlagen selbst nicht überdauerten. Anders betrachtet ist ein großer Teil der Schriftlichkeit des 9. Jahrhunderts nur durch Abschriften des 10. Jahrhunderts überliefert.⁴

Deutlich reduziert erscheinen gegenüber dem 9. Jahrhundert auch die Synoden, die das Bild der politischen Kultur des Frankenreiches so lange bestimmt hatten, und zwar sowohl hinsichtlich ihrer Häufigkeit als auch ihrer ordnungspolitischen Bedeutung.⁵ Inhaltlich griffen die Kirchenversammlungen des 10. Jahrhunderts zunächst noch auf ihre karolingischen Vorgänger zurück. Dies lässt sich an den ostfränkischen Synoden ablesen, vor allem jenen unter Heinrich I. (919–936), zum Teil auch jenen unter Otto I. (936–973). Sie erneuerten die Kapitel der Mainzer Bischofsversammlungen von 813, 847, 852 und 888 sowie der Synode von Tribur 895, versuchten also damit letztlich, deren Gesellschaftskonzeption⁶ fortzuschreiben: Die Synode von Koblenz 922 beispielsweise setzte den Schwerpunkt auf disziplinarische Mahnungen, die das Niveau einer moralisch verankerten Lebensweise aller Gläubigen grundsätzlich heben sollten, und darüber hinaus auf die Bestätigung und Sicherung bischöflicher Kompetenzen wie der Gerichtsbarkeit oder des Rechtes zur Abhaltung von Provinzialsynoden. Zudem wurden die materiellen Grundlagen der Kirchen, ihr Besitz und der Zehnten, gegenüber dem Zugriff des Eigenkirchenherrn gesichert.⁷

Auch hinsichtlich des Kontexts, in dem die Koblenzer Versammlung stattfand, ähnelte sie auffallend den Synoden des 9. Jahrhunderts. Sie gehörte nämlich in das unmittelbare Umfeld des Bonner Vertrages aus demselben Jahr, in dem sich Heinrich I.

² H. Keller u. Althoff 2008, 31–41, bes. 31f. mit weiteren Hinweisen.

³ Althoff 2000, 231f. H. Keller u. Althoff 2008, 348–354.

⁴ Mordek 1986, 32–47; Patzold 2007b, 334.

⁵ Wolter 1988, 21–25, 426–431.

⁶ Anton 1979; ders. 1999.

⁷ Damit knüpften die Synodalen erkennbar an die Kanones von Mainz 813, Meaux-Paris 845/46 und Tribur 895 an; Wolter 1988, 25–28.

und der westfränkische Herrscher Karl der Einfältige gegenseitig als Könige anerkannten.⁸ Wie im Jahrhundert zuvor wurde der Abschluss einer solchen Vereinbarung als Instrument konzipiert, um die Könige zu disziplinieren und dadurch tatsächliche oder vermeintliche Konkurrenz aus der Familie und den angegliederten sozialen Netzwerken zu verringern. Indem auf der Koblenzer Synode die christliche Ethik sowie die Leitungskompetenzen der Bischöfe und der *status ecclesiarum* gestärkt wurden, sollte noch immer ein Beitrag zu einer umfassenden Gesellschaftspolitik geleistet werden. Auch die Einberufung der Erfurter Synode 932 erfolgte, „wie der weiseste König mit dem Rat seiner Großen beschlossen hatte“⁹; Heinrich I. gerierte sich also insofern fast als Nachfolger Karls des Großen. Mit ihren Beschlüssen, die ganz ähnlich wie die Koblenzer ausgerichtet waren, wollten König und Geistlichkeit einen Beitrag „zu unserer und gleichermaßen zur Korrektur des christlichen Volkes“ leisten.¹⁰ Auch die Überlieferung der Akten legt die Kontinuität synodaler Diskursformen nahe, sind doch die Texte der bedeutenden Synoden des 10. Jahrhunderts – neben Koblenz und Erfurt vor allem die Versammlung von Hohenaltheim 916 – gemeinsam mit der Mainzer Synode von 813 in einem einzigen, nunmehr in München aufbewahrten Codex enthalten.¹¹

Einen gravierenden Unterschied gegenüber dem Königtum Karls und seiner Nachkommen macht jedoch aus, dass die Synoden des 10. Jahrhunderts nicht in einen durchgängigen politischen und kommunikativen Prozess eingebunden waren. Insgesamt betrachtet tagten Kirchenversammlungen nur vereinzelt und unregelmäßig. Dem entspricht der Befund, dass Schriftlichkeit in ihrem Umfeld nur sporadisch überliefert ist, und diese zeichnete den Mahndiskurs nicht zuletzt aus. Im Grunde finden sich keine Briefe, Verträge, Traktate oder Spiegel, die für diese Art zu regieren unabdingbar waren. Demgegenüber war im 9. Jahrhundert immer wieder der Anspruch formuliert worden, die breite und fundierte Basis religiösen Wissens, das die wissenschaftliche und wissenschaftspolitische Expertise der Zeit ausgewiesen hatte, ständig und überall dort zur Verfügung zu halten, wo Leitungsaufgaben zu bewältigen waren: am königlichen Hof, dem *palatium*, sowie in den Umgebungen von Bischöfen, Großen und Amtsträgern, die Verantwortung für ihre Untergebenen trugen.

Dem stand freilich vermutlich bereits damals vielerorts eine unzureichende Infrastruktur im Weg. Schon Ludwig der Fromme verfügte hinsichtlich der Kapitularien, die er in den ersten Regierungsjahren in die Politik einbrachte, dass Kopien angefertigt und in ebenfalls anzulegenden „öffentlichen Archiven“ aufbewahrt werden sollten, um das, was *consultu* zwischen dem König, den Großen und den Bischöfen entwickelt

⁸ MGH Conc 6, 1, Nr. 4, 57–74; Wolter 1988, 25–28; Giese 2008b, 83–85.

⁹ MGH Conc. 6,1, Nr. 8 A–C, 97–114, 8 A, 106: *ut rex sapientissimus cum consilio primatum suorum decrevit*. – Wolter 1988, 30–34; Giese 2008b, 175 f.

¹⁰ MGH Conc. 6,1, Nr. 8 A, 107: *tam pro nostra quam pro christiani populi correctione*; aufgegriffen werden hier unmittelbar Formulierungen der Hohenaltheimer Synode, der erste Teil dieses Satzes zitiert Tribur 895; siehe die Anm. 27 und 28 des Herausgebers.

¹¹ Hehl in der Einleitung der Edition: MGH Conc 6,1, IX.

worden war, durch die schriftliche Fixierung zu sichern; dann stünde es als Informationsgrundlage für die Nachfolger und als Vergleichsmaßstab zur Verfügung, der vor „Verletzungen“ der Bestimmungen schützte.¹² Wie wenig Erfolg dieser Anordnung beschieden war, zeigt allein schon die Beschreibung jener Zustände, die Ansegis zur Anlage seiner Kapitelsammlung veranlassten.¹³ Diese Mängel dürften in einem nicht zu unterschätzenden Maß dazu beigetragen haben, dass das Reformwerk Karls und Ludwigs qualitativ wie quantitativ so große Ausmaße annahm. Eine strukturierte und gleichsam Buchhaltung betreibende Regierung fand überdies durch die Konflikte zwischen den Königen und die Rivalitäten zwischen den Adelsclans, in die auch die Karolinger verstrickt waren, sowie durch permanente Bedrohungen von Außen per se schlechte Voraussetzungen.

Der unter diesen Vorzeichen im 9. Jahrhundert ausgebildete Mahndiskurs stellte also grundsätzlich enorme Ansprüche an die Beteiligten. Vor allem in den Spitzenpositionen der Diözesen bzw. der *regna* brauchte man hoch gebildete, vor allem geistliche Mahner, die politisch versiert und aktiv und zugleich dazu in der Lage waren, an das für die Erfüllung ihrer Aufgaben unabdingbare Wissen heranzukommen, damit effektiv umzugehen und es in verantwortungsvolles Regieren umzusetzen. Bezeichnenderweise fehlten seit dem Ende des Jahrhunderts auch Gelehrte, die diesen Ansprüchen gerecht werden konnten. Hincmar von Reims war vielleicht der letzte, zugleich auch herausragende Vertreter dieser Gruppe. Die hohen Geistlichen, die nach ihm Regieren maßgeblich mitgestalteten, repräsentierten einen anderen Typus, auch wenn sie weiterhin gelegentlich Diskursformationen karolingischer Mahnpraxis benutzten. Sie waren so gut wie ausschließlich politische Macher. Bischof Liutward von Vercelli, Erzbischof Hatto von Mainz und Bischof Salomo von Konstanz waren die Hauptprotagonisten dieses Typs. Wie und warum sie anders agierten, was sich demnach am politischen Diskurs an der Wende zum 10. Jahrhundert veränderte, wird uns noch beschäftigen.

Niedergang und Ende der Karolinger als Dynastie?

Auch die Angehörigen der Königsfamilie veränderten im 9. Jahrhundert zweifellos den Umgang mit ihrer Führungsposition. Zugleich ging damit aus der Retrospektive betrachtet in den einzelnen fränkischen *regna* sukzessive die Königswürde verloren.¹⁴ War Dynastie jedoch überhaupt eine geeignete Größe, um in angemessener Weise

¹² Kapitel 6.1.

¹³ Ansegis wollte das offenbar weiterhin übliche Zettelchaos beseitigen, das eine gezielte und effektive Nutzung der *capitula* erheblich erschwerte; indem er diese ordnete und abschrieb, versuchte er zu verhindern, dass das für eine zeitgemäße Regierung notwendige Wissen verloren ging. Auch die Pariser Synodalen beklagten bekanntlich, dass das für die Arbeit an leitender Position notwendige Wissen nicht überall verfügbar sei; Kapitel 6.1.

¹⁴ H. Keller u. Althoff 2008, 69 f., 70, Anm. 4, mit weiteren Literaturhinweisen.

zeitgenössisches Regieren zu beschreiben?¹⁵ Wurde sie von den Beteiligten als solche wahrgenommen und bedienten sie sich dieser Kategorie? Wenn man etwa die berühmte Einschätzung der Situation nach dem Tod Karls III. 888 durch den Geschichtsschreiber und Abt von Prüm, Regino, zugrunde legt, muss man zunächst davon ausgehen: Demnach „lösten sich die Reiche, die seinem [Karls] Gebot gehorcht hatten, aus ihrem Verband, weil sie gleichsam eines legitimen Erben entbehrten, und erwarteten nicht mehr ihren natürlichen Herrn“.¹⁶

Dynastie war kein Faktor, der das pastorale Führungskonzept des 9. Jahrhunderts bestimmt hatte. Dieses zeichnete sich, man möchte fast sagen: im Unterschied dazu, durch die Betonung der Idoneität der Herrscher aus. Denn es forderte von den Inhabern von Führungsrollen, gerade vom König, als Persönlichkeit sowie aufgrund von individuellen Fähigkeiten zum Regieren imstande zu sein. Auch historiographische Quellen reflektieren diese Auffassung. Der Annalist in St. Vaast z. B. liefert eine entsprechende Rechtfertigung für den Sturz Karls III. 887: Weil er geistig und körperlich „invalide“ gewesen sei, also seine Kräfte nicht ausgereicht hätten, um zu regieren, hätten ihn die Ostfranken vertrieben und durch seinen Neffen Arnulf ersetzt.¹⁷ Auch Regino hebt interessanterweise auf dieses Moment ab, wenn er im Anschluss an seine oben zitierte Lagebeschreibung dazu eine scharfsinnige Analyse anbietet:

... sondern jedes einzelne [Reich] schickte sich an, sich aus seinen Gliedern einen König zu schaffen. Dieser Umstand rief große Kriege hervor; nicht etwa weil es den Franken an Fürsten gefehlt hätte, die durch Adel, Tapferkeit und Weisheit über die Reiche herrschen konnten, sondern weil unter ihnen selbst die Gleichheit der Abkunft, der Würde und Macht die Zwietracht steigerte, da niemand den anderen so überlegen war, dass die übrigen sich dazu verstanden hätten, sich seiner Hoheit zu beugen. Denn viele zur Lenkung des Reiches geeignete Fürsten hätte Franzien erzeugt, wenn das Schicksal ihnen nicht im Wetteifer der Kraft zu gegenseitigem Verderben die Waffen in die Hand gegeben hätte.¹⁸

15 Dynastie wird in der Mittelalterforschung in der Regel auch ganz selbstverständlich für das Frühmittelalter als Analysefaktor benutzt; Kasten 1997, 1 oder 558, obwohl aus verfassungsgeschichtlichen wie aus kulturgeschichtlichen Ansätzen eine Zuordnung zu Fragen des Hofes bzw. der Fürsten und damit zeitlich in das Spätmittelalter sowie die Frühe Neuzeit geläufiger ist; Andreas Bihrer, „Curia non sufficit. Vergangene, aktuelle und zukünftige Wege der Erforschung von Höfen im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit“, *Zeitschrift für Historische Forschung* 35 (2008), 235–272, bes. auch 244. – Distanziert Becher 2009a, 185 f., bes. mit Bezug auf Arbeiten von Ian N. Wood, sowie 199 f.

16 Regino, *Chronicon*, a. 888, 129: *Post cuius mortem regna, que eius ditioni paruerant, veluti legitimo destituta herede, in partes a sua compage resolvuntur et iam non naturalem dominum prestolantur ...*; R. Schieffer ⁴2006, 187 f.; H. Keller u. Althoff 2008, 45.

17 *Annales Vedastini* a. 887, 64: *Franci vero australes videntes imperatoris vires ad regendum imperium invalidas, eiecto eo de regno, Arnulfum filium Karlomanni, qui eius erat nepos, in regni solio ponunt.* – Fried 1994a, 525 f.; R. Schieffer ⁴2006, 184.

18 Regino, *Chronicon*, a. 888, 129: *... sed unumquodque de suis visceribus regem sibi creari disponit. Quae causa magnos bellorum motus excitavit; non quia principes Francorum deessent, qui nobilitate, fortitudine et sapientia regnis imperare possent, sed quia inter ipsos aequalitas generositatis, dignitatis ac potentiae discordiam augebat, nemine tantum ceteros precellente, ut eius dominio reliqui se submittere dignarentur. Multos enim idoneos principes ad regni gubernacula moderanda Francia genuisset, nisi*

Es mangelte den Karolingern zu diesem Zeitpunkt nach Reginos Ansicht also an einem Familienmitglied, das zur Regierung geeignet gewesen wäre, und dies war, wenn man diese Einschätzung Ernst nimmt, aus zeitgenössischer Sicht tatsächlich ein gravierendes Manko. Denn hochadlige Führungspersönlichkeiten, die dem damals geläufigen Anforderungsprofil entsprachen, gab es offenbar genügend, ja mehr als genug. Aber ihre Konkurrenz hatte sich so stark ausgeprägt, dass sie innerhalb wie zwischen den fränkischen Reichen zu einer erheblichen Destabilisierung beitrugen. Bei solchen Rivalitäten zur Waffe zu greifen, hatte sich in den vorangegangenen Jahrzehnten unter der Herrschaft der Kinder und Enkel Ludwigs des Frommen eingebürgert. Noch unter seinem Königtum waren diese Kämpfe vor allem zwischen den Mitgliedern der karolingischen Familie ausgetragen worden, die ihre Ansprüche auf Anteile an der Königswürde nicht oder nicht ausreichend verwirklicht sahen. Alle Versuche, die seit Karl dem Großen unternommen wurden, um diese Ambitionen durch das Instrument der *divisio* zu kanalisieren und damit das Führungsverhalten zu disziplinieren, erzielten keine dauerhaften Erfolge oder schlugen von vornherein fehl.

Für das Scheitern der Erbfolgeregelungen waren nicht in erster Linie dynastische Ansprüche der scheinbar benachteiligten Söhne oder Neffen verantwortlich. Die daraus erwachsenen Konflikte eskalierten deswegen so oft und so schnell, weil sie mit entsprechenden Konkurrenzen verbündeter oder verwandter Adelsnetzwerke einhergingen. Diese reichten so weit, dass schon im Zusammenhang der Nachfolge der Enkel Karls des Kahlen im Westreich auch der Graf Boso von Vienne als erster so genannter Nicht-Karolinger 879 eine Königswürde erlangte.¹⁹ Das pastorale Führungskonzept sollte auch und gerade dieses Problem divergierender Machtansprüche bewältigen. Daher hatte vor allem die hohe Geistlichkeit immer wieder und besonders die karolingischen Könige gemahnt, sich gegenüber dem Bruder oder Neffen im benachbarten *regnum* im Geiste christlicher Nächstenliebe und gemäß den Verträgen zu verhalten, wie man es dort gegenseitig durch einen Eid beschworen hatte – im Großen und Ganzen vergebens. Die mit der Hirtenmetapher einhergehende Verantwortung, die fränkische Gesellschaft zu stabilisieren und als Ganze zu integrieren, war von den Beteiligten sehr wohl als notwendig erkannt und daher als Ziel verfolgt worden. Innerhalb der bis dahin entwickelten Diskurspraxis ließ sie sich auf der höchsten Ebene aber offensichtlich nicht verwirklichen – es bleibt auch hier die Frage nach einem Warum.

Auf jeden Fall wird man den Vorgängen angesichts der Komplexität des Problems nicht gerecht, wenn man formuliert, dass mit Bosos Königserhebung die ersten Schritte der Ablösung der karolingischen Dynastie als solcher eingesetzt hätten. Vielmehr er-

fortuna eos aemulatione virtutis in perniciem mutuam armasset; Annales Fuldenses a. 888, 116, aus der Erzählperspektive auf das Königtum Arnulfs: ... *multi reguli in Europa vel regno Karolii sui patruelis excrevere*. – Kortüm 2002; H. Keller u. Althoff 2008, 90–92, jeweils mit weiteren Hinweisen.

¹⁹ Dieser Begriff, der die Geltung dynastischer Ansätze für das Verständnis frühmittelalterlicher Politik signifikant zum Ausdruck bringt, wird gebraucht bei R. Schieffer ²⁰⁰⁶ und wieder aufgegriffen von H. Keller u. Althoff 2008, 69 u. ö. Zu Boso siehe auch den folgenden Abschnitt.

litten die Karolinger nach und nach einen enormen Rang- und Machtverlust und verloren damit zugleich ihren lange unbestrittenen Anspruch auf die königliche Führungsrolle. Sie drohten insofern vielmehr an den Maßstäben zu scheitern, die sie selbst, die Mitglieder ihrer Familie, allen voran Karl der Große, geprägt hatten.

Dazu dürfte das pastorale Führungskonzept selbst einen erheblichen Anteil geleistet haben. Denn es begrenzte einerseits vorhandene Rivalitäten, stärkte aber andererseits politisch die Eigenständigkeit von Adel und Geistlichkeit so weit, dass nur durch ihre Mitwirkung Königserhebungen sowohl von Karolingern als auch von Mitgliedern anderer Familien möglich wurden. Über ihre Rolle als Mahner und Berater der Könige hinaus erlangte die Geistlichkeit weiter an Gewicht durch den Umstand, dass sie einen aktiven Part bei der Einsetzung der Herrscher für sich reklamierte. So etablierte und formalisierte sie ihre Mitwirkung vor allem durch den Ritus der Königsweihe, indem sie darin zentrale Elemente der gemeinsamen Verantwortung von Bischöfen und König als Hirten verankerte. Diese Entwicklung zeichnete sich bereits bei den Krönungen Karls des Kahlen als König von Lothringen in Metz 869 sowie seines Sohnes Ludwigs II. des Stammlers als sein Nachfolger im westfränkischen Reich 877 ab. Diese Akte waren als Ergebnisse aus dem etablierten Mahndiskurs hervorgegangen und spiegelten den Anspruch der geistlichen wie der weltlichen Führungsrollen, an der Regierung und damit an der Erhebung des Königs mitzuwirken.²⁰

Die Nachfolge Karls III. durch seinen ostfränkischen Neffen Arnulf von Kärnten 887 lässt sich vor diesem Hintergrund besser nachvollziehen. Denn seine Erhebung wurde mit einer Synode in Mainz 888 kombiniert, wo die versammelten Bischöfe das 829 in Paris geprägte pastorale Regierungsmodell erneuerten: Sie bezogen sich ausdrücklich auf die Pariser Kapitel und übernahmen Verantwortung für die Konflikte und Krisen der vorangegangenen Jahre.²¹ Noch deutlicher lässt sich bei der Nachfolge Arnulfs im Jahr 900 beobachten, wie stark die Karolinger in dem Bestreben, ihren Führungsanspruch zu verwirklichen, auf die Inhaber der anderen geistlichen und weltlichen Führungsrollen angewiesen waren. Ohne die massive und geschlossene Unterstützung durch eine politisch relativ homogene Gruppe um Erzbischof Hatto von Mainz und Bischof Salomo von Konstanz, die sich innerhalb des Laienadels vor allem auf die Konradiner stützte, hätte Arnulfs Sohn Ludwig, der beim Tod des Vaters erst sechs Jahre alt und insofern ebenfalls unfähig zu regieren war, sicherlich nicht den Thron besteigen können.²²

20 Kapitel 6.3.3.

21 W. Hartmann 1989, 361–363; Lehn 1987, 45–54; Edition der Beschlüsse in: Mansi 18 A, 73–76, noch einmal bei Heinrich Büttner, „Erzbischof Liutbert von Mainz und die Rechtsstellung der Klöster“, in: *Landschaft und Geschichte. Festschrift für Franz Petri*, Bonn 1970, 104–115, 113–115.

22 H. Keller 1966; Rudolf Schieffer, „Karl III. und Arnolf“, in: Karl Schnith u. Roland Pauler (Hgg.), *Festschrift für Eduard Hlawitschka* (Münchener Historische Studien. Abt. Mittelalterliche Geschichte 5), Kallmünz 1993, 133–149; Fried 1994a, 431–442; H. Keller u. Althoff 2008, 47 f.; Fuchs 2002.

Hirte oder Usurpator? Die Königserhebung des Grafen Boso von Vienne 879

Auch die Konkurrenten der Karolinger sowie die Geistlichen, die sie unterstützten, rekurrten beim Griff nach der Krone erkennbar auf dieses Konzept. Die Erhebung des Grafen Boso von Vienne, der im Oktober 879 in Lyon zum König der Rhônelande gekrönt wurde, liefert dafür ein Beispiel.²³ Sie war eine mittelbare Folge eines der vielen Konflikte innerhalb der karolingischen Familie. Boso gehörte zu einer jener Adelsgruppen, die die fränkischen *regna* politisch dominierten und insofern zu unerlässlichen Stützen auch und gerade der – oftmals konkurrierenden – Könige geworden waren: Boso agierte als Schwiegersohn Ludwigs II., des Sohnes Lothars I., in dessen nächster Umgebung, verfügte aber auch über enge Bindungen zu dem westfränkischen König Karl dem Kahlen. Dieser konnte sich zunächst nach dem Tod Ludwigs II. im Jahr 875 gegen seinen eigenen Bruder Ludwig den Deutschen als Herrscher des Mittelreichs durchsetzen und sich darüber hinaus noch zu Weihnachten desselben Jahres zum Kaiser krönen lassen. Wenig später, im Februar 876, übertrug er Boso die Verwaltung des *regnum Italiae*. Militärische und politische Misserfolge brachten ihn jedoch so weit in Bedrängnis, dass er sogar die Unterstützung in Westfranken verlor und auf der Flucht von Italien nach Norden im Oktober 877 starb.

Karls politisches Schicksal hatten vor allem einflussreiche Adelsnetzwerke bestimmt, die weitestgehend durch die Konkurrenz zweier Gruppen geordnet waren, der Welfen und der Rorgoniden, die in Burgund bzw. an der Loire beheimatet waren; an ihrer Spitze standen Hugo Abbas und Abt Gauzlin von Saint-Denis. Diese beiden Männer bestimmten auch nach Karls Tod weiterhin die Geschicke des Reiches und der Könige. Ohne ihre Unterstützung wäre es wohl kaum möglich gewesen, dass die Nachfolge Karls des Kahlen dessen Sohn Ludwig der Stammler antrat. Nach Ludwigs frühem Tod nur zwei Jahre später (879) trat Hugo de facto als Regent auf, was auch Hincmar von Reims akzeptierte.²⁴

In dieser Situation, als Ludwig der Stammler nur zwei junge Söhne und eine schwangere Frau hinterließ, mischte sich Boso kräftig in die notwendig gewordene Neuordnung der politischen Kräfteverhältnisse ein. In der Forschung ist nicht zu Unrecht der Vergleich mit dem Aufstieg der Karolinger gezogen worden, die als Hausmeier über ein Jahrhundert das Frankenreich faktisch regierten und fast nach Gutdünken Mitglieder der merowingischen Familie auf den Thron setzten, um sich durch diese Könige, über die sie verfügten, machtpolitisch abzusichern.²⁵ Nach Verhandlungen mit dem Ostfranken Ludwig III. ließ Bosos Verbündeter, der Erzkanzler

²³ Fried 1976; Laetitia Böhm, „Rechtsformen und Rechtstitel der burgundischen Königserhebungen im 9. Jahrhundert. Zur Krise der karolingischen Dynastie“, *Historisches Jahrbuch* 80 (1960), 1–57; Airlie 1995, 448–450; Offergeld 2001, 340–362; R. Schieffer ⁴2006, 172–176; Kortüm 2002.

²⁴ Offergeld 2001, 352.

²⁵ Karl-Ferdinand Werner, „Gauzlin von Saint-Denis und die westfränkische Reichsteilung von Amiens (März 880). Ein Beitrag zur Vorgeschichte von Odos Königtum“, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 35 (1979), 395–462, 426, aufgegriffen von Offergeld 2001, 362.

Hugo Abbas, entgegen den ursprünglichen Plänen doch die jungen Söhne des Stammers krönen sowie das westfränkische *regnum* ungeteilt. Boso überwarf sich daraufhin mit Hugo Abbas, vermutlich weil er seine eigene Position gefährdet sah, aber vielleicht witterte er auch nur eine günstige Gelegenheit. Jedenfalls wandte er sich nach Niederburgund und ließ sich von einer Versammlung in Mantaille in der Nähe von Vienne im Oktober 879 zum König erheben.²⁶

An dieser Zusammenkunft nahmen geistliche und weltliche Große teil, sie entsprach also ganz der traditionellen politischen Praxis. In dem überlieferten Protokoll, in dem die Bischöfe der Zusammenkunft einen synodalen Charakter zuweisen, heben sie Bosos Eignung für den Thron hervor und begründen dies mit den Stationen seiner Karriere in Führungspositionen sowie der Adoption durch den Papst.²⁷ Die Versammlung beschloss ferner, den im Konsens und damit durch Gottes Gnade Gewählten mit einem Forderungskatalog zu konfrontieren, den Boso vermutlich in Gestalt eines eidlichen Versprechens bestätigen sollte.²⁸ Diese Eidesleistung entsprach jedenfalls den Forderungen, die zahlreiche Synoden nach dem Pariser Vorbild gegenüber den Königen erhoben hatten, damit sie eine Regierung von Gottes Gnaden führen würden: Boso gelobte, die Ehre Gottes zu wahren, den Glauben zu verbreiten, den Priestern zu gehorchen und die Kirchen zu schützen, darüber hinaus die Herrschertugenden, insbesondere Gerechtigkeit, zu verwirklichen und dabei auf den Rat der Großen zu hören.²⁹ Diese Forderungen respektierte er ausdrücklich als „Mahnungen“ und versicherte, „Korrekturen“ von Seiten der Bischöfe zu entsprechen, wenn er als Mensch, der immer ein potenzieller Sünder ist, doch einmal anders handele.³⁰

²⁶ Bund 1979, 499–501; Nelson 1990a, 21f.; Offergeld 2001, 360, dort auch weitere Hinweise.

²⁷ MGH Cap 2, Nr. 284, 365–369, 368; Fried 1976.

²⁸ MGH Cap 2, Nr. 284, 365–369, 368: *Ergo nutu Dei per suffragia sanctorum ob instantem necessitatem et eam, quam in eo compererunt, expetibilem utilitatem et prudentissimam et providentissimam sagacitatem communi animo parique voto et uno consensu clarissimum principem domnum Bosonem Christo reduce ad hoc regale negocium petierunt, et unanimiter elegerunt. Et qua consideratione tanti laboris renuerit et abdixerit, opposites his, quae Dei sunt et eius ecclesiae, tandem obedienter colla promittendo submisit.*

²⁹ MGH Cap 2, Nr. 284, *Bosonis regis electi ad synodum responsio*, 367: *Amplector catholicam fidem, in qua et nutritus sum, quam purissimo corde teneo, ore veracissimo pronuntio, pro qua paratus sum impendi et superimpendi, si sic placuerit domino Deo nostro. Ecclesiarum privilegia iuvante domino nostro Iesu Christo restaurare et conservare per vestrum commune consilium curabo. Omnibus, ut monuistis, legem, iustitiam et rectum momburgium auxiliante Deo conservabo et impendere curabo; quo sequens praecedentium bonorum principum vestigia tam sacris ordinibus quam vobis nostris fidelibus consulere certem aequitatem servando.*

³⁰ Ebd.: *Quod vero requisistis, qualem me praebere vellem in committendo per Dei misericordiam in regimine futuro, et simul ostendistis normam et instruxistis dogmate sacro, libentissime suscipio. ... De moribus meis, licet me peccatorem prae omnibus sciam, voluntatem meam hanc esse veraciter assero, ut per omnia morigerum bonorum et in nullo malorum ostendam; si autem, quoniam homo sum, contra quemlibet animo excessero, secundum vestrum consilium corrigere curabo. In quo precor reverenter, ut, quod iustus et rationalis inveneritis, mihi congrue pro tempore et loco suggerentes vos ipsos in me honoretis: quoniam et ego, si quis vestrum in me deliquerit, emendationem rationabiliter accessibilis*

Ohne dass das pastorale Führungskonzept hier so ausgeprägte Konturen erhielt, wie es noch eine knappe Generation zuvor in West- und Ostfranken üblich war, sind doch dessen Grundstrukturen an dieser Synode erkennbar. Denn es handelte sich um eine Versammlung, die geistliche und weltliche Führungsrollen im politischen Umfeld Bosos vereinte. Sie griffen mit der *electio* die wesentlichen inhaltlichen Bestandteile pastoralen Regierens auf. In der gleichsam dialogischen Form, die die Bischöfe als Mahner inszeniert und dabei den König mit dem Anforderungsprofil für einen „Hirten“ konfrontiert hatten, wurde an die Vertragspraxis angeknüpft, die sich durch und nach Coulaines etabliert hatte. Tatsächlich konnte sich Boso in seiner Stellung behaupten, obwohl es den Karolingern – ausnahmsweise – gelang, gegen seine Erhebung für kurze Zeit eine Koalition zu bilden.³¹ Sein Erfolg belegt wiederum die hohe Geltung, die der Hirte in den Köpfen und dem Handeln der politischen Führungskräfte dieser Zeit besaß.

Die Beteiligten strebten, und allen voran Boso, auch nach Macht, und daraus entwickelten sich Konflikte. Die Gefahr ist jedoch groß, dass ein solcher Impetus bei der Interpretation, gleichsam mit der übermächtigen Definition Max Webers im Hinterkopf, als „widerstreitende Machtinteressen“³² verabsolutiert wird: Boso hätte demnach seine „Chance“ gegenüber seinem sozialen und politischen Umfeld genutzt und sich dagegen „durchgesetzt“³³. Die Präsenz der Hirtenmetapher im frühmittelalterlichen Denkstil zeigt aber, dass Macht eben nicht von Rahmenbedingungen losgelöst als reiner Selbstzweck existierte, sondern sich stets innerhalb von konkreten Wahrnehmungs- und Handlungszusammenhängen sowie Personenkonstellationen entfaltete. Sie entstand innerhalb von Diskursen und erhielt dort eine politische Ausrichtung und Zweckbestimmung, prinzipiell unabhängig davon, welche persönlichen Motive einen Erzkanzler, einen Königssohn oder einen *protector Italiae* ebenfalls leiteten. Keinesfalls konnten oder wollten sich diese den gegebenen Umständen entziehen, sondern suchten sie vielmehr zu nutzen, aus welchen individuellen Interessen heraus auch immer – wenn eine solche Differenzierung von intrinsischen Motiven und sozial vorgegebenen, externen Motivationen überhaupt sinnvoll ist.

Die Regierung Erzbischof Hattos von Mainz und Bischof Salomos von Konstanz

Der Beginn des 10. Jahrhunderts wurde von den Zeitgenossen selbst als eine Fortdauer von Konflikten und Krisen erlebt, die schon die Jahrzehnte zuvor gezeichnet hatten. Streit um regionale Machtpositionen zwischen benachbarten adligen Netzwerken wie

factus exspectabo. ... De domo nostra, sicut me monuistis, quia Deus in sanctis habitat, sollicitudinem adhibebo; ut decenter quisque incedat, studiosissime procurabo.

³¹ Schieffer 2006, 176 f.

³² Offergeld 2001, 362.

³³ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen 2002, 28.

etwa in Schwaben und die seit 900 massiv und nahezu jährlich einfallenden Ungarn ließen breite Bevölkerungskreise zunehmend unter existenzieller Not und Gewalt leiden.³⁴ Diese Zustände zu bekämpfen war zweifelsfrei die wichtigste Aufgabe der Regierung, und deren Bewältigung wies sie zugleich als von Gott begnadet aus.³⁵

Die vielfältigen Schwierigkeiten waren aber zugleich aus der Art und Weise hervorgegangen, wie die an der Regierung Beteiligten ihre Führungsrolle ausfüllten. Es ist bekannt, dass es vor allem Hatto von Mainz und Salomo von Konstanz sowie die mit ihnen eng verbundenen und verbrüdernten Konradiner waren, die die erwähnten regionalen Auseinandersetzungen als Konflikt- oder Interessenpartei aktiv mitgestalteten.³⁶ Die berühmte Babenberger Fehde ist dafür ein zu Recht bekanntes und viel diskutiertes Beispiel. Brutal und rücksichtslos gingen hier die Konradiner mit der mutmaßlichen Unterstützung vor allem Hattos in seiner Eigenschaft als *secundus a rege* gegen ihre unmittelbaren Konkurrenten bis zu deren physischer Vernichtung vor. Deutlich zeigt dies, wie weit die politische Desintegration im ostfränkischen *regnum* vorangeschritten war; besonders gegenüber der äußeren Bedrohung der Ungarn zeigte sich darüber hinaus, wie wenig die Regierenden dazu in der Lage waren, die Bevölkerung wirksam vor den Gefahren zu schützen.

Dass die Verantwortung für diese Defizite bei jenen lag, die für den minderjährigen Ludwig das Kind die Regentschaft führten, nahmen bereits die Zeitgenossen sowie die nachfolgenden Generationen wahr, wie die relativ ausführlichen Berichte in den Quellen belegen.³⁷ Interessanterweise wurde dies sogar von den Protagonisten selbst so aufgefasst, und ein Mitglied dieser Führungsgruppe, Salomo von Konstanz, benannte deutlich die Probleme. In einem Briefgedicht an Bischof Dudo von Verdun, das er um 904 oder 905 verfasste, beklagte er ausführlich die akute Not und machte dafür die Schwäche des kindlichen Königs, also dessen persönlichen Mangel an Idoneität, sowie ein Defizit an „Disziplin“ verantwortlich.³⁸ Damit griff der Intimus des Regenten und Miterzieher des Königs jenes Problem auf, das die Geschichte des Reiches schon seit Jahrzehnten prägte und das auch die Personen, die vor Salomo ähnliche Positionen bekleidet hatten, als solches erkannt und beim Namen genannt hatten: das

³⁴ H. Keller u. Althoff 2008, 98–105, 105–110, dort auch ausführliche Literaturhinweise.

³⁵ Giese 2008b, 57, vermutet aus dieser Perspektive, dass breite Schichten nicht mehr auf das Gottesgnadentum der Herrschaft vertrauten.

³⁶ Jackman 1990, 58–62; Althoff 1992, 246–256; ders. 1994; Offergeld 2001, 554; W. Hartmann 2006, 98f.; H. Keller u. Althoff 2008, 72f.

³⁷ Eine Übersicht bei: Offergeld 2001, 518–641.

³⁸ Salomo, *Carmina*, 302: *Plura quid his dicam? desunt ubicumque regentes, Disciplina cadit, huic et contraria surgit. Absque timore quidem nihil esse loquuntur honorem. Barbaries quesita domi censuque coacta Christicolum populis, cum rex madaverit illis, Coetus catholicos, quia rex non dirigit ipsos, Infra tecta capit censumque cruore reposcit. Principe destituit multo nos tempore languor Infantilis adhuc perfungens nomine regis; Aetas nec pugne est habilis nec legibus apta, Cui genus indulget regnis sceptroque potiri, Sed tenerum corpus sereque ad fortia vires Despectum propriis generant et hostibus asum, Quam vereor, mi dulce caput, quam sepe revolvo Illius eulogium, qui vae portendere genti, Supra quam iuvenis staret dominatio regis, Asseruit;* Kölzer 1990, 291; Fried 1994, 446; Offergeld 2001, 601f.

unzureichende Rollenverhalten derjenigen, die als Hirten Verantwortung trugen – und die es aufgrund ihrer Erziehung eigentlich besser wussten, aber nicht entsprechend handelten. Es mangelte offensichtlich nach wie vor an der Bereitschaft, das Selbstverständliche anzuwenden, die eigene christlich begründete Erziehung auch und gerade dann umzusetzen, wenn man eine Führungsrolle wahrnahm und dabei Macht ausübte.

Sehen wir uns zwei der Hauptfiguren der krisenhaften Jahrhundertwende genauer an. Hatto und Salomo waren in vielfacher Hinsicht in leitenden Positionen tätig. Beide begannen ihre Karriere noch in der Kanzlei Karls III. und gehörten von dieser Zeit an zu den engsten Vertrauten des jeweiligen Königs. Als Arnulf die Krone des ostfränkischen Reiches trug, bestimmte Hatto maßgeblich und nach dessen Tod für den unmündigen Sohn Ludwig das Kind fast unangefochten die Regierung.³⁹ Diese Position an der Spitze hatte unterschiedliche, aber miteinander verflochtene Gründe. So genoss er das persönliche Vertrauen des Königs, mit Bezug auf Arnulf galt er etwa als „Herz des Königs“, er war Taufpate Ludwigs und muss wohl neben Bischof Adalbero von Augsburg, der gemeinsam mit dem Mainzer Erzbischof die Patenschaft übernommen hatte, als Erzieher des Thronfolgers angesehen werden.⁴⁰ Für den jungen Karolinger blieb er über seine Kindheit und Jugend hinaus die vielleicht wichtigste persönliche und politische Bezugsperson.⁴¹

Gemeinsam mit Salomo lenkte Hatto in den Jahrzehnten um 900 die Geschicke des Reiches. Diese Einschätzung begründete der St. Galler Mönch Ekkehard ein knappes Jahrhundert später in seinen Klostergeschichten außer mit dem Einvernehmen zwischen dieser Handvoll von Geistlichen in erster Linie mit der Tatsache, dass sie eine erhebliche Sammlung von „Regentschaften“ über Bistümer und Klöster unter sich vereinigten.⁴² An der Spitze von Kirchen und geistlichen Gemeinschaften zu stehen, hatte also auch und gerade aus der Sicht des endenden 10. Jahrhunderts eine eminent politische Bedeutung: Wer kirchliche Einrichtungen leitete, war dazu prädestiniert, zugleich politische Führungsaufgaben zu leisten – um denn an dieser Stelle einmal die anachronistische und damit scheinbare Spannung von Kirche und Welt zu bemühen. Denn dieser lapidar von Ekkehard von St. Gallen präsentierte Zusammenhang der Leitung eines Klosters mit der Lenkung des Reiches weist indirekt, aber deutlich auf die Geltung des pastoralen Führungskonzepts hin – und bezeugt nicht nur einen

³⁹ Zu Hatto: Althoff 1994; Offergeld 2001, 538–542.

⁴⁰ Ekkehard, *Casus S. Galli*, c. 11, 34 f.; Offergeld 2001, 539 f.

⁴¹ Offergeld 2001, 540.

⁴² Ekkehard, *Casus S. Galli*, c. 11, 34 f.: *Berhardo itaque abbate, ut alias relatum est, deposito, per Hattonem archiepiscopum nobis oblatus et nostrum locum suscepit regendum. Quem prae omnibus postea, que gubernavit, locis apud Deum et homines amplificare curavit. Cum autem annum et dimidium nobis praeesset, Constantie tandem praelatus Dei factus est pastor et episcopus. Sic quoque ipse et Hatto ille Magontinus archiepiscopus sibi semper amicissimus, quem cor regis nominabant, cum et ipse, ut aiunt, duodecim abbatibus praefuerit, post regem imperium tenuerunt. Fultensis enim et ille erat monachus et abbas.*

Verfall kanonischer Vorschriften, die für jeden geistlichen Hirten nur eine Leitungsaufgabe vorsahen.

Auch Salomo zeichnete seine Nähe zum König aus, so dass ihn Ekkehard von St. Gallen als *intimus* Ludwigs und *homo palatinus* kennzeichnet.⁴³ Weil es sich um den Abt des eigenen Klosters handelte, widmete ihm der Geschichtsschreiber besondere Aufmerksamkeit. So schildert er seinen Lebensweg gleich zu Beginn als denjenigen einer Persönlichkeit, die – betrachtet nach heutigen Begriffen und Maßstäben – politisch ambitioniert war. So hatte Salomo die St. Galler Schule, an der er eine hervorragende Bildung erhalten habe, nach dem Tod seiner Eltern verlassen. Denn mit deren Vermögen ausgestattet, das nicht unbeträchtlich gewesen sei, wollte er an den Hof Ludwigs gehen, weil er „seinen Sinn auf die höchsten Ziele richtete“. Dort sei er rasch zum Protegé Hattos avanciert, der ihn „seiner Verstandesschärfe und geistigen Beweglichkeit“ wegen geschätzt habe. Dies habe ihm neben dem Vertrauensverhältnis zum jungen König mehrere Abteien sowie das Bistum Konstanz eingetragen.⁴⁴

Beide, Salomo wie Hatto, verstanden und praktizierten ihre mehrfache Führungsrolle im Reich durchaus in den Traditionen des politischen Mahndiskurses der vorangegangenen Jahrzehnte, wie die Synode von Tribur im Mai 895 exemplarisch belegt.⁴⁵ Dort versammelten sich die meisten Bischöfe des Ostfrankenreichs und weltliche Große mit dem Herrscher. Den Auftakt bildete ein dreitägiges Fasten, kombiniert mit Gebeten für König Arnulf. Adel und Geistliche berieten sich dann getrennt und trafen schließlich gemeinsam eine Anzahl von Beschlüssen. Diese sind in unterschiedlich langen Fassungen überliefert, die sich jeweils in *capitula* gliedern.⁴⁶ Eine kürzere Version, die für den praktischen Gebrauch bei Synoden in den einzelnen Diözesen oder bei konkreten Streitigkeiten bestimmt war, soll Hatto, der auch den Vorsitz führte, selbst zusammen mit Erzbischof Radbod von Trier angefertigt haben.⁴⁷

Die in Tribur anwesenden Bischöfe griffen die politische Linie der Pariser Synode von 829 auf, indem sie die Aufgaben von König und Bischöfen umreißen und dadurch ihre Erfüllung einfordern. Einen Schwerpunkt bilden der Schutz der Geistlichen und der Kirchen sowie die Gerichtsbarkeit, die zwischen Bischof und Graf mit jeweils unterschiedlichen Kompetenzen voneinander abgegrenzt wird. Dabei wird dem Bischof in der Regel der Vorrang eingeräumt, so dass dem Grafen vor allem die Aufgabe zufiel, ihn zu unterstützen.⁴⁸ Grundsätzlich wollten die Bischöfe mit den Regelungen die Einheit von Klerus und Volk stärken, wie sie es im vorangestellten Brief formu-

⁴³ Ekkehard, *Casus S. Galli*, c. 3, 20, und c. 5, 24.

⁴⁴ Ekkehard, *Casus S. Galli*, c. 1, 18. Zu Salomo: Zeller 1910; Helmut Maurer, „Konstanz – Die Bischöfe (bis 12. Jahrhundert)“, in: Das Bistum Konstanz. Das Erzbistum Mainz. Das Bistum St. Gallen, 1. Teil (Helvetica Sacra I 2), Basel 1993, 236–274, 252–254; Offergeld 2001, 544–547.

⁴⁵ W. Hartmann 1989, 367–372; Lehn 1987, 55–62.

⁴⁶ MGH Cap 2, Nr. 252, 196–246. – Die neue Edition in den MGH Conc 5, hg. v. Wilfried Hartmann u. a., Hannover 2012, wurde für diese und andere Synoden nicht mehr berücksichtigt.

⁴⁷ W. Hartmann 1989, 370 f., mit den einschlägigen Literaturhinweisen.

⁴⁸ MGH Cap 2, Nr. 252, bes. c. 4–9, 215–219, c. 17–21, 222–225.

lierten. Ihre Methode entspricht ausdrücklich der Mahnung. Dabei greifen sie fast wörtlich auf die Formulierung in der *Admonitio generalis* Karls des Großen zurück: „falsche Kapitel zu korrigieren, überflüssige zu beseitigen und Richtiges zu bestärken“.⁴⁹ Wenn die Geistlichen diese Worte des programmatisch mahnenden Königs Karl ausdrücklich auf dessen Nachkommen anwenden und ihn sogar als Nutznießer ihres Schutzes und ihrer Erziehung präsentieren, zeigt dies überdeutlich, dass sie ihren großen politischen Einfluss als Selbstverständlichkeit betrachteten und beanspruchten, weil er den fränkischen Traditionen der Hirtenmetapher entsprach.

Auch an anderen Schriften lässt sich ablesen, dass sich unter der Regierung Hattos und Salomos der Mahndiskurs zumindest punktuell fortsetzte. So gestaltete der als Abt in Prüm abgesetzte und in Trier bei Erzbischof Radbod als Gelehrter tätige Regino ein „Sendhandbuch“, das er Erzbischof Hatto widmete.⁵⁰ In der *Praefatio* geht er auf den Gebrauch und die Bestimmung des Werkes ausführlich ein. Sein damaliger „Herr“, der Trierer Erzbischof, habe ihn „gemahnt“, diese Schrift für Hatto abzufassen. Dieser nämlich sei als Regent des Reiches ständig unterwegs, und dabei sei es beschwerlich, stets die jeweils passenden, schriftlich fixierten Autoritäten mit sich zu führen. Diesem Problem sollte nun das Handbuch Abhilfe schaffen, indem es die Bestimmungen der autoritativen Texte, die für das Sendgericht relevant waren, nach Sachgruppen geordnet zusammenstellte.⁵¹

Wie wirkt sich diese Konzeption nun auf die formale Gestaltung des Textes aus? Vorangestellt ist dem Werk ein Fragenkatalog, der Synoden oder „Sendgerichten“ als wichtigstem Instrument der bischöflichen Leitungstätigkeit Struktur und Gestalt zu geben vermochte. Als inhaltliche Schwerpunkte werden dabei die *vita* und *conversatio* der Geistlichen und der Priester sowie deren fachliche Prüfung gesetzt, vor allem mit Blick auf die wichtigsten Elemente der Glaubenslehre, sowie die Feier von Gottesdiensten. Zu diesem Zweck stellte Regino inhaltlich passende, autoritative Konzilsbeschlüsse zusammen, die für die Beratungen auf Synoden und für deren Mahnungen notwendig waren. Seine Aufbereitung strukturierte er dabei so, wie sie die kirchliche Überlieferung (*ordo*) seiner Ansicht nach vorgab. Darüber hinaus platzierte Regino bei etlichen Kapiteln Verweise auf andere, verwandte Themen und fügte Kommentare ein. Grundsätzlich wollte er aber den Entscheidungsspielraum des Benutzers, der für die Beurteilung einer konkreten Situation notwendig war, nicht einengen. Daher überließ er demjenigen, der sein Werk in der Praxis anwandte, ausdrücklich die Auswahl der für

⁴⁹ MGH Cap 2, Nr. 252, 213: *errata [capitula] corrigere, superflua abscidere, recta via regia coartare.*

⁵⁰ Regino, *Libri duo de synodalibus causis*; Einleitung von W. Hartmann in der von ihm herausgegebenen Freiherr vom Stein-Ausgabe sowie ders. „Regino von Prüm“, *Neue Deutsche Biographie* 21 (2003), 269 f.; Francesco Roberg, „Neues zur Biographie des Regino von Prüm“, *Rheinische Vierteljahrsblätter* 72 (2008), 224–229.

⁵¹ Regino, *Libri duo de synodalibus causis*, 20: *Sed quia vestra sapientiae supereminens celsitudo in disponendis rebus publicis assidue versatur, fortassis onerosum videtur, ut plurima conciliorum volumina semper vobiscum longe lateque deferantur, idcirco hunc manulem codicillum vestrae dominationi direxi, ut illum pro enkyridion habeatis, si quando plenitudo librorum vestrorum in praesentiarum non est.*

seine Zwecke einschlägigen Kapitel.⁵² Die Grundzüge des zeitgenössischen Anforderungsprofils an einen geistlichen Hirten, der vor Ort „Gerechtigkeit“ herstellen und vorleben sollte, sind evident.

Auch Reginos Chronik dürfte im Übrigen als Ausdruck des überlieferten Mahndiskurses zu deuten sein. Das 907 oder 908 verfasste Werk war dem Lehrer Ludwigs des Kindes, Bischof Adalbero von Augsburg, gewidmet, für den es vielleicht als eine Materialgrundlage diente, um seinen Zögling mit den Feinheiten der gegenwärtigen Politik vertraut zu machen. Denn der inhaltliche Fokus der Chronik liegt vor allem auf den Inhabern der Führungsrollen wie Königen, Bischöfen, Äbten und Großen sowie deren Verhalten, darüber hinaus auf den Krisensituationen wie Normannen- und Ungarneinfällen sowie allgemein auf den politischen Auseinandersetzungen der Zeit.⁵³

Politisch entsprach die Art und Weise, wie Hatto und Salomo ihre Regentschaft ausübten, jedoch nicht dem Geist oder konzeptionell formuliert: den Intentionen des Mahndiskurses, die dessen Väter am Beginn des 9. Jahrhunderts verfolgt hatten, nämlich Frieden und Gerechtigkeit und damit gesamtgesellschaftliche Stabilität herzustellen. Denn Hatto und Salomo unterstützten gezielt bestimmte Adelsgruppen und einzelne hohe Geistliche, und zwar auf Kosten anderer.⁵⁴ Den gravierendsten Fall stellte sicherlich die Babenberger Fehde dar, ein langjähriger Konflikt zwischen Konradinern und Babenbergern, die im mittleren Maingebiet um Machtpositionen konkurrierten. Letztlich setzten sich die Konradiner durch und errangen die Herzogswürde in Franken, nicht zuletzt weil ihnen die Regentschaft in der Person Hattos an den entscheidenden Punkten der Auseinandersetzungen die ausschlaggebende Unterstützung zuteil werden ließ.⁵⁵

Wahrscheinlich schreckte der Erzbischof von Mainz nicht einmal vor Betrug oder zumindest einer sehr zweifelhaften Verhandlungsführung zurück, als er sich, wie es seine Pflicht als Regent war, um die Beilegung des Konflikts bemühte. Dafür spricht,

52 Regino, *Libri duo de synodalibus causis*, 22: *Monet praeterea scriptura, terminos, id est leges et decreta, quae patres nostri posuerunt, omnimodis observandos, nec ullatenus temeraria praesumptione transgrediendos, quapropter antecessorum nostrorum vestigia sequens, diversorum patrum diversa statuta in ordine digessi, lectoris iudicio derelinquens, quid potissimum eligere ac approbare malit.*

53 Zur Chronik Reginos: Hans-Henning Kortüm, „Weltgeschichte am Ausgang der Karolingerzeit. Regino von Prüm“, in: Anton Scharer u. Georg Scheibelreiter (Hgg.), *Historiographie im frühen Mittelalter* (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 32), Wien 1994, 499–513; Stuart Airlie, „Sad stories of the dead of kings. Narrative patterns and structures of authority in Regino of Prüm’s Chronicle“, in: Elizabeth M. Tyler u. Ross Balzaretta (Hgg.), *Narrative and History in the Early Medieval West* (Studies in the early Middle Ages 16), Turnhout 2006, S. 105–131; Simon MacLean, „Insinuation, censorship and the struggle for late Carolingian Lotharingia in Regino of Prüm’s Chronicle“, *The English Historical Review* 124 (2009), 1–28; Rob Meens, „Opkomst en ondergang van de Karolingers. De kroniek van Regino van Prüm“, *Millennium* 24 (2010), 3–18.

54 Dümmler ²1887–1888, Bd. 3, 526; Epp 2006, 135, die auf Dümmlers Einschätzung auch ausdrücklich hinweist; Offergeld 2001, 598.

55 Offergeld 2001, 598–606; Störmer 2006.

dass der Babenberger Adalbert, der nach der Belagerung seiner Burg Theres bei König Ludwig über eine Unterwerfung verhandeln wollte, entgegen den üblichen Gepflogenheiten festgesetzt, zügig zum Tod verurteilt und im September 906 hingerichtet wurde.⁵⁶ Diese Vorgehensweise erregte schon in ihrer Zeit Aufsehen, und zwar vor allem negativer Art, weil sie als brutal und hinterhältig wahrgenommen wurde. Daher leistete sie vermutlich auch einen Beitrag dazu, nicht nur die Verantwortlichen in der Regierung, allen voran Hatto von Mainz, sondern auch die politischen Nutznießer, die Konradiner, zu diskreditieren.⁵⁷

Der Ansehensverlust dieser Personen trat vermutlich nicht unmittelbar, sondern mittelfristig ein, zumal dabei andere Faktoren eine verstärkende Wirkung ausgeübt haben dürften. So gelang es der bischöflichen Regierung in den folgenden Jahren nicht, die mit grausamer Regelmäßigkeit einfallenden Ungarn wirkungsvoll zu bekämpfen.⁵⁸ Auch nachdem Ludwig das Kind 909 volljährig geworden war und selbstständig hätte regieren können, dominierte die Clique um Hatto und Salomo gemeinsam mit den Konradinern. Bayern, Lotharingen, Alemannien und Sachsen, die für die politische Stabilität des ostfränkischen Reiches von zentraler Bedeutung gewesen wären, standen praktisch außen vor, indem ihre Führungsgruppen von der Mitwirkung im Umfeld des Königs und damit von der Einflussnahme auf höchster Ebene ausgeschlossen blieben.⁵⁹ Der frühe Tod des Karolingers im September 911 führte denn auch schon fast konsequenterweise dazu, dass Konrad der Jüngere, eine der Hauptfiguren und größter Nutznießer der Babenberger Fehde, bald danach, am 10. November 911, in Forchheim zum König gewählt wurde.⁶⁰ Ganz wesentlichen Einfluss auf diese Entscheidung dürfte der Episkopat des ostfränkischen Reiches und vor allem die bischöflichen Regenten, von denen seit 909 nunmehr Salomo von Konstanz als Kanzler amtierte, genommen haben.

Konrad I. und die Synode von Hohenaltheim (916)

Bei seiner Erhebung sowie während seiner gesamten Regierungszeit griff Konrad I. (911–918) immer wieder karolingische Traditionen auf.⁶¹ Dazu gehörte auch und vor allem der pastorale Mahndiskurs. Als ein erster Indikator für die Geltung der Ge-

⁵⁶ Althoff 1994; Offergeld 2001, 603f.; Störmer 2006, 178.

⁵⁷ Offergeld 2001, 606 macht hier die Perspektive der Liudolfinger aus, die nach Konrad I. die ostfränkische Königswürde für sich reklamierten, obwohl sie zu den Gegnern der „Regierungspartei“ gehörten.

⁵⁸ Offergeld 2001, 607–612; R. Schieffer ⁴2006, 197f.; H. Keller u. Althoff 2008, 67–69.

⁵⁹ Offergeld 2001, 612–618.

⁶⁰ Allgem. hingewiesen sei aus der Fülle der Literatur lediglich auf die jüngeren Publikationen: Goetz u. Elling 2006, darin bes. die Beiträge von Wilfried Hartmann, Franz-Reiner Erkens und Matthias Becher; H. Keller u. Althoff 2008, 69–71; Goetz 1980, 58; Offergeld 2001, 618f.

⁶¹ Goetz 1980; Erkens 2006b, 111f., jeweils mit weiteren Hinweisen.

pflogenheiten, die ihn bestimmt hatten, dürfte die mutmaßlich vollzogene Salbung an dem Gewählten gedeutet werden. Denn auf sie hatten weder die letzten, schwachen Karolinger noch jene nicht-karolingischen *reguli* verzichtet, die sich in zeitlicher und geographischer Nachbarschaft zu ihnen in etlichen Teilen der fränkischen *regna* etablierten.

Das überzeugendste Indiz für die zumindest zeitweilige Fortführung des Mahndiskurses im Königtum Konrads stellt die Synode von Hohenaltheim im September 916 dar.⁶² Allerdings zeugt sie auch von gravierenden Veränderungen in der Art und Weise, wie König, Adel und Geistlichkeit nun mit ihren Führungsrollen umgingen. Die Synode war vor allem einberufen worden, um die gegenwärtigen Auseinandersetzungen im Ostfrankenreich zu beenden. Im Zentrum der Aufmerksamkeit stand eine Fehde, die als Konflikttyp der Babenberger ähnelt und unter dem Namen ihrer Hauptprotagonisten, der Kammerboten Erchanger und Berthold, bekannt ist.⁶³ Diese beiden Brüder aus der Familie der Alaholfinger konkurrierten mit der Sippe der Hunfridinger um die Herzogswürde in Schwaben. Auch sie gerieten dabei zusätzlich in eine Konkurrenzsituation gegenüber dem Mann, der die Regierungspolitik bestimmte, zu diesem Zeitpunkt Salomo von Konstanz. Dabei wurde dieser zeitweilig von Erchanger gefangen gehalten und konnte lediglich durch den massiven Druck Konrads I. befreit werden. Diese spektakuläre Wendung führte dazu, dass der Stiefsohn des Königs, Herzog Arnulf von Bayern, seinen Onkel Erchanger unterstützte, und mittelfristig schloss sich als Konsequenz aus dem Vorgehen Konrads sogar der Hunfridinger Burchard den beiden Alaholfinger-Brüdern an.

Scheinbar unentrinnbar war die Regierung, die eigentlich für die Herstellung der gesellschaftlichen Ordnung und Sicherheit zuständig gewesen wäre, selbst in die Streitigkeiten verstrickt. Dieses Problem sollte nun durch die Hohenaltheimer Synode gelöst werden. Den Vorsitz hatte der Legat Papst Johannes' X., der Apokrisiar Bischof Petrus von Orte. Woher die Initiative zu diesem relativ ungewöhnlichen, aber nicht unbekanntem Verfahrensmodus stammte, lässt sich nicht mehr ermitteln. Ausdrücklich weisen die überlieferten *capitula* die Synode als Forum aus, das die Streitigkeiten im Reich beilegen und die dafür Verantwortlichen zur Rechenschaft ziehen sollte.⁶⁴ Wie bei vergleichbaren Gelegenheiten ging ein dreitägiges Fasten den Beratungen voraus. Zu deren Beginn verlas der Legat, so führt der einleitende Abschnitt der *capitula* weiter aus, einen Brief Johannes' X., der „Mahnungen, Argumente und In-

⁶² Wolter 1988, 11–20; Hellmann 1954; Fuhrmann 1957; ders. 1987; W. Hartmann 2006, 100–109; Edition der Beschlüsse: MGH Conc 6,1, Nr. 1, 1–40.

⁶³ Zeller 1910, 108–113; Althoff 1994, 444 f.; Epp 2006, 140–142; Zotz 2006, 191–198.

⁶⁴ MGH Conc 6,1, Nr. 1, 19: *De synodo. ... misso ad hoc [generalis synodus], quatinus aliquo modo diabolica semina in nostris partibus orta extirpare et nefandissimas machinationes quorundam perversorum hominum sedare et eliminando purgare deberet.*

struktionen“ über die Kernbestandteile einer christlichen Lebensgestaltung enthielt.⁶⁵ Dieser Anfang der Versammlung ähnelte der üblichen Verfahrensweise auf Synoden im 9. Jahrhundert, wo die Beteiligten sich ebenfalls zu Beginn auf die Grundbestandteile der christlichen Glaubensbotschaft besonnen hatten.

Ebenfalls gemäß dieser Tradition folgten Beratungen, in denen das Verhalten der Beteiligten an christlichen Normen gemessen wurde. Dabei setzten sich die in Hohenaltheim versammelten Bischöfe wie bei anderen Synoden auch mit der eigenen Verantwortung auseinander. Sie bekannten, dass vor allem sie selbst innerlich umkehren und sich dazu selbst korrigieren müssten. Denn wie die Pharisäer hätten sie nur äußerlich die Gebote des Glaubens beachtet und seien daher ihrer besonderen Verantwortung für das gesamte Volk nicht gerecht geworden. Buße erschien dem Episkopat insofern dringend geboten, und die folgenden Kapitel führen auf, welche Regelungen ihnen für die notwendige „Korrektur von Episkopat und Glaubensvolk“ am besten geeignet erschienen.⁶⁶

Auch inhaltlich bieten die im Stil synodaler Mahnungen gehaltenen *capitula* nichts Neues. Zu Beginn wird die Geltung der Evangelien und der kanonischen Texte als Grundlage für eine christliche Lebensgestaltung im Allgemeinen und für das Handeln im Besonderen hervorgehoben (c. 1). Es folgt die Einschärfung der besonderen Rolle der Bischöfe als Nachfolger Jesu und damit als Verantwortliche für das Seelenheil (c. 2). Darin hätten sie eine Vorbildfunktion (c. 3 und 5), und diese übten sie vor allem durch Worte und Taten aus (c. 4). Scharf wird der Umgang mit Exkommunizierten verurteilt (c. 8), wogegen auch Geistliche verstoßen hätten (c. 6). Die Stellung der Priester (c. 13) sowie der Besitz von Kirchen (c. 19) werden ausdrücklich geschützt – und ebenso der König. Ist diese Aufgabe, den Gesalbten des Herrn zu schützen, ebenfalls bereits mehrfach Gegenstand von synodalen Mahnprozessen gewesen, so stellten die in Hohenaltheim formulierten *capitula* doch ein Novum dar, weil sie erstmals ausdrücklich der „Stärke des Königs“ bzw. der „Stärke unserer Könige“ dienen sollten und auch so überschrieben sind.⁶⁷ Der Anlass scheint darin zu liegen,

65 MGH Conc 6,1, Nr. 1, 19f.: *Tum demum praefatus sancti Petri et domini Iohannis pape missus proferens cartam apostolicis litteris inscriptam, qua monebamur, arguebamur et instruebamur de omnibus ad veram religionem christiane fidei pertinentibus.*

66 MGH Conc 6,1, Nr. 1, 20: *Quae omnia, ut iustum et dignum erat, humiliter accepimus, diligenter tractavimus et devoto affectu omnimodo amplectebamur. Ergo evangelicam preceptionem et institutionem saluberrimam lacrimabili voce protulimus, qua arguebantur pharisei et scribae: Mundate, inquit, prius quae intus sunt calicis et catini, et item: Eice primum trabem de oculo tuo, ac propheticum: Ruina populi sacerdotes mali, perpendentes et discutiendo nosmet ipsos inspicientes et in medium penitentiae sanctae digno fructu ad pedes piissimi redemptoris Christi proicientes, deflevimus negligentias innumerabiles et peccata nostra gravissima. Deinde ortatu domini Petri contra nosmet ipsos et vitia irati, adiuvante primo sancto spiritu et miserante, capitula infra notata ad correctionem tam nostram quam christiani populi statuendo collegimus.*

67 MGH Conc 6,1, Nr. 1, c. 19, 27: *Pro robore regum nostrorum;* und c. 20, 28: *Item de robore regis.* In der Forschung ist darüber viel diskutiert worden, allerdings vor allem unter dem analytischen Vorzeichen eines Antagonismus von geistlicher und weltlicher Gewalt, so dass man in diesen Bestimmungen vor

dass innerhalb des Episkopates Eidbrüchigkeit gegenüber dem König wie auch gegenüber anderen Herren immer häufiger vorkam.

Theologisch befand sich diese Mahnung im Einklang mit der zeitgenössischen Hirtenmetapher, die einen direkten Zusammenhang zwischen dem königlichen Gottesgnadentum und dem Wohlergehen des Volkes herstellte. Daher werden hier die „Stärkung der Könige, die Stabilität des christlichen Glaubens und der Völker“ verbunden mit der Gegenwart Gottes im Königtum sowie in den Eiden, in dessen Namen sie geleistet wurden.⁶⁸ In außergewöhnlich deutlicher Formulierung wird hier wiederum die Salbung als Kennzeichen des Königs betont. Darin gleiche er, so heißt es, den Bischöfen, und diese werden ebenfalls als Gesalbte des Herrn hervorgehoben.⁶⁹ Darüber hinaus werden Eide in ihrer christlich-theologischen Verwurzelung als wesentliche Ordnungsinstrumente dargestellt, die nicht nur, aber in besonderer Weise die Könige betrafen.

Demnach wurden auch und gerade in der Regierungskrise Konrads I. Glaube und Glaubenspraxis als konstitutive Bestandteile von Politik und der von ihr herzustellenden gesellschaftlichen Ordnung bekräftigt. Konsequenterweise folgt im nächsten c. 21 die Entscheidung über den Fall Erchangers und Bertholds, die sich dem Verfahren freiwillig gestellt, also dessen Geltung, modern formuliert: Rechtmäßigkeit politisch anerkannt hatten. Sie wurden zu Klosterhaft verurteilt, weil sie gegen den König als „Gesalbten des Herrn gesündigt“ und darüber hinaus Salomo Unrecht zugefügt hatten; erschwerend kam bei den hier inkriminierten Übergriffen der Kammerboten auf den Bischof der Umstand hinzu, dass er als Geistlicher kanonisch betrachtet grundsätzlich tabu war.⁷⁰

Ganz offensichtlich sollten die Versammelten unter der Leitung des päpstlichen Legaten also das Knäuel an Auseinandersetzungen, das im Ostfrankenreich für politische Stagnation gesorgt hatte, auf der Basis des überlieferten Mahndiskurses

allein die Dominanz der Kirche gegenüber dem König lesen wollte; Dümmler ²1887–1888, Bd. 3, 606 f.; Schur 1931, 73 f.; Hellmann 1954 301; W. Hartmann 2006, 101 f., 109.

68 MGH Conc 6,1, Nr. 1, c. 19 und c. 20, 27 f.

69 MGH Conc 6,1, Nr. 1, c. 23, 30 f., 30: *Si quis laicus iuramentum violando profanat, quod regi et domino suo iurat, et postmodum perverse in eius regnum et dolose in mortem aliquo machinamento insidiatur, quia sacrilegium peragit manum suam in christum domini mittens, anathema sit ...*; und c. 24, 31. Wörtlich zitiert werden in c. 23 und mit Bezug auf die Gleichstellung von König und Bischöfen als „Gesalbte des Herrn“ die Beschlüsse des 6. Konzils von Toledo 638, das selbst auf Pseudo-Isidor zurückgreift; Hellmann 1954, 300 f., 309–310; W. Hartmann 2006, 103–109. Praktisch wäre eine entsprechende Auffassung auch im Episkopat greifbar, denn Konrad I. ist durch Hatto von Mainz gesalbt worden. Die Salbung diente dabei der Stärkung des Königs in dem Sinn, daß sie als politisches Instrument bzw. Argument in den Auseinandersetzungen mit den Königsgegnern einsetzbar war (c. 21, 28); Erksen 2006b, 114–121.

70 MGH Conc 6,1, Nr. 1, c. 21, 28 f.: *De Erchangario et sociis suis. Erchengario et eius complicibus et sociis, quia peccaverunt et in christum domini, regem et dominum suum, manus mittere peremptaverunt, insuper et episcopum suum venerabilem Salomonem dolo comprehenderunt sacrilegiumque in ecclesiasticis rebus perpetraverunt, hanc penitentiam iniunximus, ut saeculum relinquant, arma deponant, in monasterium eant, ibi iugiter peniteant et omnibus diebus vitae suae.*

überwinden und zugleich die Hürden für das Aufflammen neuer Konflikte möglichst hoch legen. Die Buße, die über diese und andere Widersacher des Königs und seines bischöflichen Vertrauten verhängt wurde, war insofern konsequent und systemkonform. Wahrscheinlich nahmen sie die Beteiligten einschließlich der Verurteilten selbst so wahr.

Allerdings wurde sie nicht verwirklicht. Der König setzte sich über die Entscheidung der Synode hinweg und ließ Erchanger und Berthold hinrichten. Er hatte schon den Beratungen in Hohenaltheim nicht persönlich beigewohnt, daher nicht als König und höchster Mahner gewirkt und sich insofern auch selbst ausdrücklich in die Pflicht genommen – dafür hätte es genug historische Beispiele gegeben, zumal er an den Konflikten beteiligt war. Ganz offensichtlich verweigerte er sich also dieser Diskurspraxis und brach insofern mit den Traditionen seiner karolingischen Vorgänger. Es erweckt den Anschein, als suchte Konrad den Vorrang, der sich aus den traditionellen Elementen des zeitgenössischen Gottesgnadentums ableiten ließ, ausschließlich zu seinem machtpolitischen Vorteil zu nutzen, ohne sich deren Korrelat, der Verantwortung und den Korrekturen, zu stellen.

Damit fügte Konrad seiner herausragenden Stellung als Amtsträger und Person einen erheblichen, vielleicht irreparablen Schaden zu. Nicht zufällig nahmen die Auseinandersetzungen in den ihm verbleibenden wenigen Jahren nicht ab, ganz im Gegenteil und schon gar nicht in Schwaben. Seine Situation verschlechterte sich langsam, aber unaufhaltsam so sehr, dass die Auseinandersetzungen wieder mit Waffengewalt geführt wurden, er in diesen Kämpfen schwer verwundet wurde und am 23. Dezember 918 den Folgen der Verletzungen erlag.⁷¹

Die politischen Konsequenzen dürften verheerend gewesen sein. Denn Konrad I. diskreditierte mit seiner Missachtung der Hohenaltheimer Entscheidung synodales Mahnen als Diskurs in grundsätzlicher Weise und damit auch alle, die sich diesen zu Eigen gemacht hatten und als Mahner auftraten, also allen voran die Bischöfe sowie die Adligen, die sich als Widersacher gegen den König positioniert hatten. Denn in diesem Fall hatte die Synode keineswegs zur Versöhnung und damit zum Frieden beigetragen, sondern diejenigen buchstäblich ans Messer geliefert, die diesem politischen Instrument vertraut hatten.

Auch einige Bischöfe trugen ihren Teil zu der Entwicklung bei. Denn Salomo und Hatto, aber auch Liutward von Vercelli unter Karl III., hatten den Vorrang, der ihrem Amt gebührte, immer wieder unverhohlen und ausschließlich zum eigenen Vorteil oder demjenigen von verbündeten Adelsgruppen genutzt. Dafür nahmen sie in Kauf, dass andere, vor allem Laienadlige und die Führungsspitzen der Stämme, ihre Rolle und damit ihren Führungsanspruch, der im Verlauf des 9. Jahrhunderts ja permanent auf dem Prüfstein gestanden hatte, verletzt oder missachtet sahen. Allzu nahe liegend wäre es als Betrachter, auch an dieser Stelle individuelles Machtstreben als letzte und zugleich ausschließliche Motivation für das Verhalten dieser Bischöfe anzunehmen.

71 Zotz 2006, 195 f.; Althoff 2000, 34 f.; H. Keller u. Althoff 2008, 84.

Für eine Bestätigung dieser Hypothese fehlt jedoch die Quellenbasis. Außerdem bietet sich eine tiefer greifende Erklärung an.

Dazu sei noch einmal an Salomo von Konstanz erinnert, der sich gegenüber seinem Amtsbruder Dudo von Verdun über den Mangel an *regentes*, die Schwäche des kindlichen Königs Ludwig und die fehlende Disziplin aller, die Führungsrollen innehatten, beklagte. Diese Worte lassen sich durchaus als Ausdruck eines Ernst zu nehmenden Anliegens auffassen. Denn im 9. Jahrhundert wurde von geistlichen und weltlichen Führungspersonen neben körperlicher und geistlicher Validität auch ein hohes Maß an Bildung verlangt. Voraussetzung dafür war die Vermittlung von Wissen, das an christlichen Normen, den kirchlichen Autoritäten sowie den Ansprüchen der jeweils zu bewältigenden Aufgaben orientiert war. Nicht zuletzt erforderte die Erfüllung der Erwartungen, die man vor diesem Hintergrund an Leitende stellte, ein besonders großes Verantwortungsbewusstsein für die Menschen, für die man als Hirte in der Rolle von König, Bischof oder Herzog sorgen musste. Gerade an Personen aber, die diesen hohen Ansprüchen genügen konnten, fehlte es am Beginn des 10. Jahrhunderts aus der Sicht der Zeitgenossen im Allgemeinen sowie von Betroffenen im Besonderen.

„Neubeginn auf karolingischem Erbe“? Die „Strenge“ Heinrichs I.

Das scheinbar egoistische und rücksichtslose Machtstreben Salomos und anderer Bischöfe lässt sich insofern auch – aber nicht ausschließlich – als Versuch deuten, diesem Mangel abzuhelfen. Demnach hätten sie angesichts des Fehlens geeigneter Könige wie kompetenter Bischöfe und Laienadliger versucht, dieses Defizit dadurch auszugleichen, dass sie selbst als Regierende weitaus mehr Macht ausübten, als die Hirtenmetapher eigentlich vorsah, und zwar gerade gegenüber denjenigen, die ebenfalls zuständig und verantwortlich waren. Wenn man so will, agierten sie in ähnlicher Manier wie Ludwig der Fromme, ohne dies eigens konzeptionell zu fassen und mit einem ähnlichen Aufwand an personal- und schriftgestützter Administration zu betreiben.

Allerdings erfüllten auch Hatto und Salomo nicht die damit verbundenen hohen Anforderungen – zumindest aus der Sicht der dadurch benachteiligten Bischöfe und Großen. Die Hohenaltheimer Synode hatte dies ausdrücklich formuliert. Aus dem so gewendeten Rückblick lässt sich in der Politik von Konrads Nachfolger Heinrich I. ein Bruch mit dem pastoralen Führungskonzept sehen. Denn es war in den wenigen Jahren der Regierung Hattos und seines Umfeldes vollends gescheitert. Inwieweit dieser Bruch von Heinrich bewusst vollzogen wurde, lässt sich freilich nicht ermitteln. Falls es der Fall war, hätte der erste Liudolfinger auf dem Thron schon mit dem Verzicht auf seine Salbung, dessen Faktizität zwar in der Forschung bezweifelt wurde, aber doch plausiblerweise anzunehmen ist, gezielt diejenigen zu versöhnen versucht, die, wie er selbst, unter Konrad zu den Verlierern gezählt oder sich als solche betrachtet hatten.

Diesen Neubeginn hat wohl auch der Fortsetzer der Chronik Reginos gemeint, der die Erhebung des Sachsenherzogs 919 folgendermaßen beschrieb: „Herzog Heinrich

wird durch Übereinstimmung der Franken, Alamannen, Bayern, Thüringer und Sachsen zum König gewählt. Seine Regierung begann er mit strenger Handhabung des Friedens.⁷² Heinrich wäre demnach gleich zu Beginn seiner Herrschaft gegen ein Grundproblem der Mahndiskurse des 9. Jahrhunderts vorgegangen: die Unwilligkeit und Unfähigkeit zahlreicher Führungspersonen, Frieden zu schließen und zu halten. Dazu setzte er das ein, woran es offenbar allenthalben gemangelt hatte, nämlich „Strenge“. Dass und wie er diese in den *amicitiae et pacta* umsetzte, steht auf den Blättern anderer Bücher⁷³. Gleichwohl dürfte auch das Königtum dieses so profan erscheinenden „Nicht-Karolingers“ und seiner Nachfolger Hinweise darauf enthalten, dass die Hirtenmetapher seine bzw. deren Regierung beeinflusst hätte. Denn indem er vermehrt Bündnisse schloss und Gebetsverbrüderungen einging, vollzog Heinrich insofern einen „Neubeginn auf karolingischen Erbe“⁷⁴, als dieser ganz offensichtlich in der Tradition der *convenientiae* der Nachkommen Ludwigs des Frommen stand.⁷⁵

Statt eines Nachworts

An dieser Stelle der Geschichte der Metapher, die das Ende seines Karrierehöhepunktes am Beginn des 10. Jahrhunderts markiert, ist klar: Man müsste weiter nach dem mahnenden Hirten im Mittelalter (und wohl darüber hinaus) suchen, wollte man sie wirklich zu Ende schreiben. Es gibt etliche Hinweise auf weitere passende Kandidaten, die sich die Metapher und passende Rollen zu Eigen machten: Bischof Friedrich von Mainz (937–954) und König Heinrich III. (1039–1056) oder die Päpste Gregor VII. (1073–1085), Bonifatius VIII. (1294–1303) und Pius II. (1458–1464). Ein sehr banales, aber doch schlagendes Argument spricht dafür, sich weiteren Ausführungen an dieser Stelle zu entsagen: Der Hirte, der als Mahner regiert, liefert mehr Stoff, als in ein, vor allem in dieses Buch, passt.

72 Adalbert, *Continuatio Reginonis*, a. 920: *Heinricus dux consensu Francorum, Alamannorum, Bawariorum, Turingorum et Saxonum rex eligitur; qui initium sui regni disciplina servandae pacis inchoavit*. – Zum Regino-Fortsetzer zuletzt Bernhard Zeller, „Liudolfinger als fränkische Könige? Überlegungen zur sogenannten Continuatio Reginonis“, in: Corradini, Meens, Pössel u. Shaw, 2006, 137–151.

73 Althoff 1992.

74 So Untertitel der Doppelbiographie von Althoff u. H. Keller 1985; Althoff 2000, bes. der zweite Abschnitt des Kapitels über Heinrich I. (45–68): „Akzente eines Neubeginns“.

75 Dieser Zusammenhang ist m. W. bisher nicht hergestellt worden.

Zusammenfassung und abschließende Überlegungen: Die Karriere der Hirtenmetapher im früheren Mittelalter

Der Hirte gehört zu den vielleicht geläufigsten Metaphern überhaupt. Dass er mahnt und regiert, ist für uns heute nicht selbstverständlich – anders als im Frühmittelalter. Damals dominierte dieser Gehalt das Verständnis der Metapher und legte vor allem Könige, Adlige, Bischöfe und Gelehrte im karolingischen Frankenreich auf entsprechende Rollen fest. Sie bezogen sich damit auf den Kern dessen, was diese seit den frühen Hochkulturen im Alten Orient beschrieb: Wie Macht auf der Basis von Ethik zu begrenzen war. Denn der Hirte kodiert das Problem von Führung.

Die Metapher fand sich ursprünglich in Kulturen, in denen innerweltlich-politische und transzendent-religiöse Weltdeutungen nicht voneinander zu unterscheiden waren, etwa in Mesopotamien, Arcadien, Ägypten oder Israel. Die Ethik, die sie vermittelte, basierte auf Religion: Wer innerhalb der Gesellschaft Führungsaufgaben wahrnahm, trug für die Untergebenen und damit für die Gemeinschaft als Ganze gegenüber Gott Verantwortung. Insofern besaß die Hirtenmetapher eine transzendente Dimension, die sie über ausschließlich profane, innerweltliche oder gesellschaftliche Beziehungen heraushob.

Je nach kulturellem und politischem Kontext waren es ganz verschiedene Personen, an die die Rolle des Hirten und damit die Forderung nach einer moralisch begründeten Ausübung von Macht herangetragen wurde – Könige, Pharaonen, Adlige, Verwalter, Beamte oder Priester. Auch die frühen Christen griffen die Metapher auf: Schon im Neuen Testament wurde mit ihrer Hilfe die Bedeutung Jesu von Nazareth als einzigem Erlöser und damit als exklusivem Vermittler zwischen Gott und den Menschen transportiert.

Grundsätzlich enthalten Metaphern ein Standardrepertoire an Vorstellungen und Deutungsmustern, das Variationen, ja sogar Ambivalenz erlaubt, und sie selbst sind Bestandteil von Diskursen oder erzeugen diese erst. Metaphern lassen sich also gar nicht ohne das Wissen bzw. die Wahrnehmung der Menschen erfassen, die durch ihren jeweiligen kulturellen Kontext geprägt werden. Dass der Hirte mahnt, ist nur eine von vielen Möglichkeiten des breiten Spektrums an Codierungen, das diese Metapher zulässt.

Mahnen geht auf ein Handlungsmuster zurück, das sich ebenfalls im Neuen Testament, und zwar in den Briefen des Apostels Paulus, findet. Er vermittelte durch sie wie sein Wirken insgesamt, dass Gemeindeleitung vor allem Mahnen bedeutete. Diese Vorstellung von Führung wurde nach ihm vielfach mit den Aufgaben des Bischofs verknüpft. Denn wie es der Bedeutung der griechischen und lateinischen Amtsbezeichnung, *episcopus* bzw. *speculator* entsprach, hieß Gemeindeleitung seit den ersten Christengenerationen, Menschen zu organisieren und ihnen den Glauben zu verkünden, diesen auszulegen und zu vermitteln, also insofern im wörtlichen Sinn

darüber zu „wachen“, dass die Menschen Gott gemäß handelten. Nach und nach bürgerte es sich im Sprachgebrauch der sich ausbreitenden Christengemeinden ein, jene als Hirten zu bezeichnen, die andere leiteten, über sie wachten und damit Macht über sie ausübten.

Wissenschaftlich hat dieses Theoriebündel von Macht und Religion mit Hilfe des Hirten bisher lediglich Michel Foucault geschnürt. Er postulierte die Metapher als Modell schlechthin für die Funktionsweise von Macht, das in den frühen Hochkulturen entwickelt und über Kulturen hinweg weitergegeben wurde. Die Rolle der Mahnung in der Tradition des Apostels Paulus hat er nicht verfolgt. Denn dann hätte er gesehen, dass das, was er in unterschiedlichen historischen Zusammenhängen als diskursive Formationen versteht, dort inhaltlich mit Mahnen gefüllt wurde.

Zu einem Konzept verdichtet hat den Hirten als Mahner der Kirchenlehrer Gregor von Nazianz. Damit formulierte er erstmals in der christlichen Geschichte das Leiten von Menschen als Thema. Er versteht es als „Seelenführung“ (*regimen animarum*), die Gott den Aposteln übertragen habe. Zunächst aber verschwanden seine Ideen, ohne irgendeine nennenswerte Wirkung zu hinterlassen, in den untersten Schubladen gelehrter Wissensbestände der griechischen Kirche. Erst gut zwei Jahrhunderte später gab der Papst und Gelehrte Gregor der Große dem Konzept in seiner *Regula Pastoralis* eine prägende Ausgestaltung und zeigte anschaulich, wie Macht durch Moral zu begrenzen war.

Mit der „Pastoralregel“ gestaltete der Bischof von Rom das, was sein Amtsbruder aus Nazianz in einer ebenso gelehrten wie zutiefst persönlich gefärbten Rede formuliert hatte, als Handbuch. Dieses eignete sich sowohl für die intensive Lektüre, gleichsam als Lehrbuch, als auch zum Nachschlagen bei konkreten Anliegen. Konzeptionell zeigt Gregor getreu der Vorlage seines griechischen Namensvetters, dass die Aufgabe von Führungspersonen im Kern darin bestand, Seelen zu leiten, ein *regimen animarum* auszuüben. Gregor selbst sorgte noch zu Beginn des 7. Jahrhunderts dafür, dass das Werk in ganz Europa gezielt gestreut wurde, so dass es vor allem im 8. Jahrhundert eine weite Verbreitung fand.

Der Verantwortung für die Seelen mussten sich nach Gregors Auffassung alle stellen, die Menschen leiteten. Insofern geht es in der *Regula Pastoralis* ausdrücklich nicht um eine spezielle Rolle oder eine einzige oder sogar ausschließlich geistliche Funktion, etwa jene des Bischofs oder des Priesters. Daher war das gregorianische Leitungskonzept wie die Metapher bei ihrem Eintritt in die Geschichte ein prinzipiell offenes, d. h. es nahm Geistliche, Könige und weltliche Herren gleichermaßen in die Verantwortung. Angesprochen wurden von Gregor in der *Regula Pastoralis* mithin alle, die leiteten, oder im gelehrten lateinischen Jargon der Antike: die *rectores*. Ihnen zeigte Gregor mit dem Handbuch, wie sie „regieren“ und damit ihre Macht ausüben sollten. Aufgrund von rein praktischen Erfordernissen erwies es sich aber als notwendig – und dies lässt sich bereits in Gregors Amtspraxis nachweisen –, zwischen verschiedenen Leitungsträgern zu differenzieren, und zwar im Wesentlichen zwischen den geistlichen auf der einen und den weltlichen auf der anderen Seite.

Für Gregor als Christen und Theologen war jede Form von Leitung ein Problem der Seelenführung. Denn sein Wissen und seine Wahrnehmung waren vom heilsgeschichtlichen Schöpfungsmodell bestimmt. Er entwarf daraus ein an der Erlösungsbedürftigkeit der Gläubigen orientiertes, zugleich aber darüber hinaus gehendes, anthropologisches Konzept, das er mit der Hirtenmetapher verknüpfte: Jene, die für Gott auf Erden die Menschen leiteten, also das *regimen animarum* führten, trugen eine doppelte Verantwortung, sowohl für das eigene als auch für das Seelenheil der ihnen Anvertrauten Sorge zu tragen. Ihre Aufgabe bestand daher vor allem darin, die Menschen einschließlich der eigenen Person vor Sünde zu bewahren – und das hieß, sie mussten Denken und Handeln an Gottes Willen ausrichten. Weil der Glaube an den Schöpfergott als fundamental und damit als unhinterfragbar vorausgesetzt wurde, sollten Menschen in Leitungspositionen mit dem dafür notwendigen Handlungs- und Glaubenswissen ausgestattet und insofern zugleich ausgebildet wie erzogen werden. Didaktisch ging Gregor in seinem Handbuch von deren konkreten Problemen aus, er holte sie gewissermaßen mental wie lebenspraktisch dort ab, wo sie im Alltag als Persönlichkeit und Amtsträger Menschen unmittelbar gegenüberstanden.

Aufgrund des Sündenfalls waren die Menschen in ihrem Denken, Glauben und Handeln permanent der Gefahr ausgesetzt, gegen Gottes Willen zu verstoßen. Sie bedurften daher der ständigen Begleitung und Korrektur. Gregor zeigte in der *Regula Pastoralis*, was Regieren in christlicher Verantwortung unter diesen Voraussetzungen praktisch bedeutete: die Menschen zu mahnen, damit sie Gottes Gebote umsetzten und auf diese Weise zum Heil voranschritten. Zu mahnen hieß nach Gregor also, sowohl persönlich gemäß dem Glauben zu leben, als auch das Handeln anderer entsprechend anzuleiten. Denn diejenigen, die selbst mahnnten, standen gerade dadurch gleichermaßen für ihr eigenes Wohl ein, weil sie verpflichtet waren, andere zu leiten. Es handelte sich um einen permanenten und lebenslangen Prozess, der als Diskurs nicht nur dem Einzelnen einen Platz in der Welt zuwies und für ihn sinnstiftend wirkte, sondern zugleich eine Glaubensgemeinschaft als gesellschaftliches und politisches Ganzes konstruierte.

Gregors Gegenwart verlangte nach neuen Konzepten für gesellschaftliche Ordnungen und politische Führungen. Denn der Zusammenbruch des spätantiken Römischen Reiches und die Entstehung neuer gentiler Lebenszusammenhänge führten zu Umbrüchen, Kriegen und Seuchen, so dass sich die Frage der kulturellen Integration auf der Mikroebene einer bischöflichen *civitas* ebenso existenziell stellte wie auf der Makroebene eines ganzen *regnum*. Mit dieser Aufgabe sahen sich vor allem die Bischöfe konfrontiert, waren sie doch vor allem im Westen des spätantiken Imperiums vielerorts als einzige Führungspersonen verblieben, die über Autorität und Macht verfügten und gar nicht anders konnten, als diese auch einzusetzen. In dieser Lage bestand aus Gregors Sicht die Gefahr, dass der Bischof von seinen spirituellen Kernaufgaben ablenkt würde und er insofern das eigene wie das Seelenheil der Untergebenen gefährdete. Unter diesen Bedingungen erschien das *regimen animarum* als grundlegende und akute Herausforderung für jeden Christen, insbesondere aber für jene in Spitzenpositionen. Insofern beinhaltete „diese ‚Hirtenregel‘“, wie es Peter

Brown formulierte, „Gregors Wort zu den Problemen der Zeit“. Mit dem Werk erhielt die Metapher des Hirten, der mahnt, eine konzeptionelle, mit einem Text verbundene Gestalt.

Zu den Herausforderungen seiner Zeit zählte Gregor gerade die Mission, die er entsprechend engagiert anpackte, und einen nachhaltigen Erfolg erzielte er bei den Angelsachsen. Dort wurde durch seine Initiative nicht nur das Christentum gepredigt und das römische Kirchenstrukturmodell importiert, sondern auch die gesamte gregorianische Pastoral einschließlich des Leitungskonzeptes vermittelt. Im Verlauf des 7. Jahrhunderts wurden mehrere Generationen angelsächsischer Bischöfe und Mönche erzogen und entwickelten einen pastoralen Denkstil, der sie als Führungspersonen auszeichnete.

Ihrerseits missionierten Angelsachsen seit dem Beginn des 8. Jahrhunderts im Frankenreich und importierten dort das Modell und dessen einschlägige Textgrundlagen. Während der Wende von der Spätantike zum Frühmittelalter wirkte demnach die Hirtenmetapher als Bestandteil und zugleich als Katalysator eines vielschichtigen Kulturtransferprozesses. Indem die angelsächsischen Missionare ihrer pastoralen Verantwortung nachkamen, wie es der von ihnen verehrte und als Lehrer geschätzte Papst geboten hatte, griffen sie das Wissen der antiken Welt auf und übersetzten es für die neuen Lebenszusammenhänge, um deren akute wie strukturelle Probleme zu lösen.

Wenn die Angelsachsen, und dies gilt besonders für die Phase unter der Führung des Bonifatius seit den 720er Jahren, als Mönche, Bischöfe und Gelehrte auf dem Kontinent predigten, mahnten und korrigierten, wandten sie sich gleichermaßen an die einfachen Gläubigen wie die Geistlichkeit, den Adel und die Könige, die sie als Helfer (*adiutores*) verpflichteten. Briefe, Konzilsbeschlüsse und Kapitularien zeugen davon, dass bereits Pippin III. und Karlmann als Hausmeier seit der Mitte der 740er Jahre mit den Grundzügen des Leitungskonzeptes vertraut waren und es in ihre Machtausübung integrierten. Die Karolinger füllten also die Hirtenrolle aus, die nach dem angelsächsisch vermittelten, gregorianischen Leitungskonzept christlichen Königen zukam. Aus dieser Perspektive war es nur konsequent, dass sie diese Königswürde in der Mitte des 8. Jahrhunderts mit der Königserhebung Pippins 751 auch tatsächlich übernahmen.

Das karolingische Königtum übernahm wesentliche Elemente des Leitungskonzeptes Gregors I., und dies wird insbesondere an der Regierung Karls des Großen deutlich. Dabei übertraf Karl die Praxis des Vaters Pippin in Bezug auf Programmatik und Konsequenz bei weitem. Er wollte das ihm von Gott übertragene Reich durch „Präsenz, Korrekturen und Mahnungen zur Verehrung des wahren Gottes zurückrufen“, und das hieß „Falsches zu korrigieren, Überflüssiges zu verwerfen und Richtiges zu bestärken“. Die dafür notwendigen theologischen und konzeptionellen Grundlagen wurden am karolingischen Hof erarbeitet. Dort entwarfen angelsächsische Gelehrte ebenso wie solche aus anderen Teilen Europas ein Regierungsmodell, das an der zentralen Funktion des gregorianischen Hirten ausgerichtet war, nämlich der Ermahnung. Die Aufgabe zu mahnen und zu regieren kam dem König sowie den

Geistlichen und auch den Adligen zu. Als wichtigstes politisches Forum für die Umsetzung dieses Modells dienten Synoden. Dort mahnten, korrigierten und berieten König, Bischöfe und Adel gemeinsam aufgrund ihrer pastoralen Verantwortung. Dabei produzierten sie eine Fülle von Texten, die dem gemeinsamen Diskurs Struktur und Substanz gaben.

Karls königliches Selbstverständnis und seine Art zu regieren waren Ergebnisse eines persönlichen bzw. individuellen wie eines gesamtgesellschaftlichen Erziehungsprozesses, der ganz maßgeblich von den angelsächsischen Missionaren in Gang gebracht worden war. Der König und die mit ihm als Gelehrte, Berater und Bischöfe regierenden Führungsgruppen waren dem zufolge gehalten, ihre Aufgabe auf der Grundlage des allgemeinen Bildungswissens ihrer Zeit zu erfüllen. Sich Wissen anzueignen betrachteten die Regierenden weder für sich als Führungspersonen noch für diejenigen, für die sie Verantwortung trugen, als einmaligen und auf einen bestimmten Lebensabschnitt begrenzten Vorgang. Vielmehr war aus ihrer Sicht dieses Lernen ein lebenslanger Prozess und beruhte auf ständigem Mahnen und dem steten Austausch mit anderen, die ebenfalls mahnten. Bei diesem Wissen handelte es sich gemäß dem damals üblichen Bildungskanon sowohl um eine elementare Sprachbeherrschung, besonders des Lateinischen, als auch um methodisches Wissen. Dieses sollte jeden dazu befähigen, mit den für die eigene Position jeweils einschlägigen Bildungsinhalten umzugehen. Ganz praktisch setzte sich daher Karls Regierung vor allem für den Aufbau von Schulen und die Qualifizierung von Lehrern ein.

Mahnen als Diskurs beruhte auf der Arbeit mit schriftlichen Texten. Die Texte bildeten einerseits die normative Ordnung ab, die durch die christliche Glaubenslehre als Wissensbasis zur Verfügung gestellt wurde. So vermittelte auch Gregor der Große in der *Regula Pastoralis*, dass der Wille Gottes, wie er in der Bibel überliefert sei, die „Worte der göttlichen Mahnung“ an die Menschen enthalte. Gottes Worte bedürften wiederum der Auslegung, Deutung und Vermittlung, wie sie in den Texten der Kirchenväter oder den Entscheidungen von Synoden vorlägen. Alle diese Texte galten als elementare Aussagen über das Christentum und die Kirche und damit als Autoritäten, denen ein normativer Charakter beigemessen wurde. Auch die *Regula Pastoralis* Gregors war bereits seit dem 7. Jahrhundert in diese Gruppe von *auctoritates* aufgerückt. Insofern bietet sie ein beeindruckendes Beispiel für den Zusammenhang von *texts and identities*, wie er jüngst in die Frühmittelalterforschung eingebracht worden ist.

Darüber hinaus handelt es sich bei einem großen Teil der aus der Karolingerzeit überlieferten Texte inhaltlich und konzeptionell um Bestandteile von Mahndiskursen. Dazu zählt besonders eine Gruppe von Texten, die ausschließlich im Karolingerreich des 8. und 9. Jahrhunderts zu finden ist und sich formal nur sehr unspezifisch, durch ihre Einteilung in *capitula*, eingruppiert lässt, die so genannten Kapitularien. Darin fassten der König und die Bischöfe Anweisungen und Forderungen sowie Exzerpte aus autoritativen Texten oder deren Auslegungen zusammen. Indem sie diese neuen Texte ausdrücklich als *admonitio* deklarierten, wurden sie ihrer grundsätzlich pastoralen Verantwortung gerecht und reklamierten für die mahnenden Kapitel Autorität.

Aus der Perspektive des Mahndiskurses verschwimmen damit die Grenzen zwischen Textgattungen, welche die moderne Quellenkritik gezogen hat. Denn die auf Synoden verabschiedeten *capitula*, welche die Forschung als Synodalakten von anderen Texten abgrenzt, leisteten sowohl nach ihrer Intention als auch nach ihrer konkreten Funktion das Gleiche wie ein so genanntes Kapitular des Königs oder wie die Kapitel im Brief eines bischöflichen Beraters an den Thronfolger. In allen diesen Fällen mahnten Menschen, die Verantwortung für andere trugen – sei es dafür, dass die Kanoniker regelkonform lebten, dass die Grafen gegenüber Friedebrechern so hart wie gerecht handelten oder dass der Königssohn gegenüber den Untertanen milde regierte. Dabei suchten die *admonitores* alle gesellschaftlich fassbaren Lebensbereiche so umzugestalten, dass der Einzelne wie seine soziale Bezugsgruppe ein gottgemäßes Leben führten und zum Heil voranschritten.

Insofern kann man durchaus davon sprechen, dass Texte in der Karolingerzeit als Herrschaftsinstrumente benutzt wurden – allerdings weder in einem profanen Verständnis von Macht noch in dem herkömmlichen Sinn, dass nur ein bestimmtes Schriftstück oder ein einzelner Text durch seinen normativen Inhalt als autoritativ ausgewiesen und deswegen eine konkrete, gesetzesähnliche Geltung besitzen sollte. Wesentlich für die regierungsrelevante Funktion von Texten war vielmehr, dass sie bei all jenen, die politische Verantwortung trugen, präsent sein sollten, also in der Situation, in der sie unmittelbar gebraucht wurden, im konkreten, materiellen Sinn als Manuskript wie im übertragenen Sinn als Wissensbestand, greifbar waren, so dass sie anstehende Entscheidungen und das damit verbundene Handeln steuerten. Ein Synodalbeschluss beispielsweise wurde daher vervielfältigt und den Teilnehmern eines Hoftages bekannt gemacht, damit auf seiner Grundlage neue Entscheidungen getroffen, schriftlich fixiert, gezielt verbreitet und damit wiederum anderen zur Kenntnis gebracht werden konnten; oder der Unterkönig Pippin von Italien sollte, so die Anweisung seines Lehrers Alkuin, dessen mahnenden Brief bei sich führen, um jederzeit auf eine Richtschnur für seine Amts- und Lebensgestaltung zurückgreifen zu können.

Mit Papst Gregors Hirtenmetapher war also – anders gesagt – eine eigene politische Sprache verbunden, die sich auch und vor allem in schriftlichen Texten niederschlug und heute noch in ihnen durch die sprachlichen Felder von Mahnen und Korrigieren greifbar ist. Das Verhältnis von Text und Wirklichkeit muss dabei diskursiv verstanden werden: Die Texte waren selbst Teil der Wirklichkeit, indem sie Wahrnehmungen, Wertungen etc. transportieren, und sie produzierten dabei zugleich eine eigene Wirklichkeit, waren also, metaphorisch formuliert, Gefäße für den zeitgenössischen, vor allem politischen Gebrauch der Beteiligten und bestimmten deren Denkstil.

Die Hirtenmetapher in der Version Gregors des Großen erwies sich insofern seit der Mitte des 8. Jahrhunderts im Frankenreich als Brücke zwischen der zeitgenössischen Wahrnehmung und den entsprechenden politischen Sinnzuweisungen einerseits und der Gesellschaft bzw. den Gesellschaftsentwürfen andererseits. Denn metaphorologisch betrachtet lieferte sie in Bezug auf ihren „Fokus“, den Hirten, ein Beispiel dafür,

dass und wie Metaphern gesellschaftliches Wissen bündeln, über Generation oder sogar Kulturen hinweg weitergeben, dabei selbst neue Elemente aufnehmen und gesellschaftliche Wirklichkeit regulieren. In der modernen Metaphorologie ist dafür ein Analyseinstrument entworfen worden, das selbst eine Metapher darstellt, die des Migranten. Demnach entfalten Metaphern, und insbesondere die *master metaphors* unter ihnen, eine individuell wie gesellschaftlich und kulturell so nachhaltige Dynamik, dass sie in ihrem gedanklichen und sprachlich fassbaren Umfeld neue Sprachfelder und Metaphern erzeugen. Ihre Wirkung kommt dabei einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung gleich, denn sie werden in den kulturellen Kontexten, zwischen denen sie wandern, gleichsam unhinterfragt benutzt und bilden eine selbstverständliche Referenz, die, hat sie sich denn einmal etabliert, keiner weiteren Begründung oder gar Legitimation bedarf.

Auf die gregorianische Variante der Hirtenmetapher, deren Gebrauch im frühmittelalterlichen Frankenreich fassbar ist, treffen alle Eigenschaften einer solchen *master metaphor* zu: Die Diskurse seit Karl dem Großen setzten das Wissen über Leiten in pastoraler Verantwortung voraus oder forderten es ein, wenn es den Beteiligten notwendig erschien. Unter veränderten politischen Bedingungen nach dem Tod Karls variierten die Diskursteilnehmer, in der Regel gelehrte, bischöfliche Politiker, das Konzept und erschlossen sich dabei auch neue Begriffsfelder.

Das Konzil von Paris 829 sowie die Aachener Synode 836 waren hier wegweisend, indem sie die mit der apostolischen Sukzession verbundene Binde- und Lösegewalt mit der priesterlichen Leitungsverantwortung in Verbindung brachten und daraus Konsequenzen für die Struktur des Leitungsmodells als Ganzes ableiteten: Sie kehrten dabei die bis dahin geläufige Rangfolge um und postulierten, dass die priesterlich-bischöfliche der königlichen Führungsrolle übergeordnet sei. Damit verdrängten sie gezielt und persönlich Ludwig den Frommen, der mit dem Anspruch, eine *summa persona* darzustellen, das Modell ad absurdum geführt hatte, zumal er den damit verbundenen und von ihm selbst immer wieder eingeräumten Ansprüchen nicht hatte gerecht werden können. Konzeptionell ging damit ein geschärftes Bewusstsein, ja ein Ringen um die wechselseitige Abgrenzung von Kompetenzen einher, die um das Begriffs- und Themenfeld des königlichen wie bischöflichen *ministerium* kreisten. Gerade in dieser Phase erwies sich der Hirte als klassische, machtvolle Metapher, weil sie ebenso ambivalent wie kreativ war. Denn sie bot den Beteiligten, vor allem König und Bischöfen, ein geeignetes Repertoire an Bestandteilen, das sie variieren konnten, um Wissen darüber zu produzieren, wie sie ihr „Amt“ „gerecht“ führten und als Menschen „richtig“ handelten.

Seit 900 lassen sich deutliche Veränderungen in den bis dahin im Großen und Ganzen gängigen pastoralen Diskursformationen beobachten. So nahm gegenüber dem Jahrhundert zuvor vor allem die Schriftproduktion ab, und es wurden weitaus weniger Synoden als bis dahin üblich abgehalten. Beides steht vermutlich in einem unmittelbaren Zusammenhang und gilt sowohl für das west- wie das ostfränkische Reich. Denn der Mahndiskurs, wie er durch die Regierungen Karls des Großen und Ludwigs des Frommen sowie der Bischöfe nach der Pariser Synode 829 ausdifferenziert

worden war, funktionierte in den letzten Jahrzehnten des 9. Jahrhunderts nicht mehr. Offensichtlich konnten die damit verbundenen Erwartungen und erstrebten Leistungen nicht erbracht werden, es dominierten stattdessen Kriege oder bewaffnete, bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Gruppen. Es gelang den Beteiligten mit anderen Worten weniger denn je, zeitgenössisches Regieren durch Mahnen sinnvoll und effektiv zu gestalten.

Es fällt auf, dass die Diskurse im 9. und beginnenden 10. Jahrhundert zwar einerseits vom pastoralen Leitungskonzept bestimmt wurden, dass sich jedoch die Inhaber aller Führungsrollen, vor allem die Bischöfe und die karolingischen Könige, nur in wenigen Fällen an dessen Anforderungen hielten. Auch die mit dieser Art zu regieren einhergehenden Erwartungen wurden ganz offensichtlich nicht mehr erfüllt, vor allem ein intaktes wie Gott gefälliges und damit friedliches Gemeinwesen. Die zeitgenössischen Klagen über diesen dauerhaften Krisenzustand waren deutlich und kamen nicht zuletzt auch von Seiten derjenigen, die daran einen erheblichen Anteil hatten: Bischöfe wie Hatto von Mainz, die so weit dominierten, dass ihre Macht den Ansprüchen anderer Führungsrollen entgegenstand, die ihren Vorrang im eigenen Interesse ausnutzten, so dass sich dagegen zum Teil massiver Widerstand entwickelte, der wiederum zu einer weiteren Destabilisierung des Reiches insgesamt führte.

Ganz offensichtlich waren religiöse Lebens- und Leitungsentwürfe wie die Hirtenmetapher in ihrer gesellschaftspolitischen Qualität eben nicht durchgehend und ausschließlich wirksam. Es bestand vielmehr eine Konkurrenz von verschiedenen Diskursen, die als Ganze die fränkische Kultur gestalteten. Sie waren aufeinander bezogen und beeinflussten sich, konkurrierten aber auch miteinander. Die Geltung der Hirtenmetapher, ihre Funktionalität wie ihr – systemisch formuliert – Versagen, bildet insofern einen Indikator für das Maß der politischen und damit auch kulturellen Integration des Frankenreiches insgesamt.

Die Zeitgenossen des beginnenden 10. Jahrhunderts erkannten dieses Problem und deuteten es als Mangel an Disziplin; gezielt versuchten sie, dagegen vorzugehen. Die Initiativen um eine liturgische Regelung der Krönung des Königs zeigen ihren Lösungsansatz: Die der Hirtenmetapher zugrunde liegende Vorstellung von Verantwortung für das Wohl, sprich: Seelenheil der Menschen, sollte mehr Verbindlichkeit erhalten; es musste dafür gesorgt werden, dass König und Bischöfe mehr Disziplin bei der Ausübung ihrer Ämter wie der Gestaltung ihres Christenlebens zeigten. Daher stärkte man die Grundlagen dieser Verantwortung, die Beziehung des Königs und der Bischöfe gegenüber Gott, und zwar an der Stelle des Diskurses, wo sie initialisiert und in grundsätzlicher Weise thematisiert wurden, bei der Krönung. Liturgisch wurde sie so gestaltet, dass ihr Ablauf die Beteiligten, den König als Gekrönten und die Bischöfe als Krönende, buchstäblich dazu ermahnte, den mit ihrer Verantwortung verbundenen Aufgaben nachzukommen, sich dabei gegenseitig zu unterstützen und zu korrigieren.

Auch hier, innerhalb des nunmehr um liturgische Komponenten erweiterten und zugleich adaptierten pastoralen Mahndiskurses spielten Texte eine zentrale Rolle. Denn diese Ablaufpläne oder Regelungen wurden schriftlich als Ordines festgehalten. Darüber hinaus wurden die vorhandenen, ebenfalls an Schriftlichkeit gebundenen

Formen der spirituellen Vermittlung von Leitungsfunktionen weiter entwickelt. Gebetbücher, Sakramentare und Evangeliare, oftmals mit Bilddarstellungen versehen, mahnten die bischöflichen und auch die königlichen Hirten, dass sie eine doppelte Verantwortung trugen, für das eigene wie das Seelenheil der ihnen Anvertrauten zu sorgen und damit an Christi Statt zu regieren.

Welche weiteren Konsequenzen ergeben sich aus den skizzierten Ergebnissen für die bisher vorliegenden einschlägigen Forschungen? Mit Blick auf die Bischöfe der Karolingerzeit sollten sie nicht mehr als „Reichskirche“ betrachtet werden. Dieses Modell hatte bereits in den vergangenen, gut zwei Jahrzehnten erhebliche Revisionen und Einschränkungen erfahren, vor allem aus dem Blickwinkel jener Forschungen, die die herrschaftliche, um nicht zu sagen: verfassungsmäßige Funktion sozialer, vor allem hochadliger Gruppen herausarbeiteten. Hier wurde zu Recht betont, dass Bischöfe eben Angehörige und damit Teil der Adelskultur waren und als solche auch die von ihnen geführten Kirchen behandelten; zugleich verstanden sie sich aber als Sachwalter von deren Interessen, sie sahen das Bistum als ihre „Braut“, mit der sie durch Gott verbunden waren und für die sie auch und gerade gegen den König agierten. Schließlich hat Steffen Patzold in der jüngsten, erstmals umfassend das Frühmittelalter ins Visier nehmende Arbeit überzeugend dafür argumentiert, dass die Bischöfe dieser Zeit ihre Macht religiös fundierten Wissensbeständen verdankten.

Die im Rahmen dieser Untersuchung aufgezeigten pastoralen Diskurse legen weit reichende Bewertungen nahe, die in dieselbe Richtung weisen. Die von Gregor I. modellierten Vorstellungen vom Hirten begründeten in so umfassender Weise Selbstsicht und Amtsverständnis der Bischöfe, dass sie über die Zeit des karolingischen Königtums erheblich hinausreichten. Denn es erscheint konsequent, ihre vielfältigen Rollen als Berater, als Friedensstifter und –vermittler, Gerichtsherren oder als wehrhafte Schutzmacht der Bevölkerung auch als Konsequenzen bzw. Bestandteile ihrer pastoralen Verantwortung zu deuten. Dabei handelte es sich dann nicht um die Ausübung oder Delegation „weltlicher“ Herrschaftsrechte, –kompetenzen oder –pflichten, sondern um genuine Leitungsaufgaben, die mit ihrer Funktion innerhalb der Gesellschaft verbunden waren – und die sie prinzipiell mit den weltlichen Leitungspersonen teilten. Was mit Bezug auf diese, insbesondere den König meint, dass beider Beziehung in einem nur geringen Maße durch die Delegation weltlicher Herrschaftsrechte an die Bischöfe konstituiert wurde.

Die Verwobenheit von geistlicher und weltlicher Macht, Priestern bzw. Bischöfen und Königen oder Kaisern, war denn aus einer solchen Perspektive im früheren Mittelalter prinzipiell kein Problem für die Betroffenen oder ihre Zeit, sondern ein selbstverständlicher Bestandteil von Leitung und der mit ihr kulturhistorisch verbundenen Verantwortung – anders, als es die Moderne seit Jahrzehnten, vielleicht sogar seit Jahrhunderten als Problem oder gar Mangel dieser Epoche ausmachte. Die Kulturen, die Religion und Politik als untrennbare Bereiche präsentieren oder besser: lebten, rieben sich vielmehr an dem, was Führung ausmachte, rangen darum, wie die dabei zu verteilenden Rollen auszufüllen waren und in welchen Verhältnis diese zueinander standen. Dass sie diese Verantwortung von Gott erhalten hatten und sich

darin in gleicher Weise ausgezeichneten, wurde prinzipiell nicht bestritten. Legitimation war in dieser Zeit kein Thema.

König, Geistlichkeit und Adel im Frankenreich regierten, indem sie als Hirten mahnten. Dabei setzten sie ein Konzept Gregors des Großen um, das die Gesellschaft als Ganze umfasste. Aus ihrer Sicht konnte eine sinnvolle und das Wohl aller Menschen garantierende Regierung nur auf dem Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes und dem entsprechend auf der Vermeidung von Sünden beruhen. Kirchen zu bauen, Priester zu einem kanonischen Lebensstil anzuhalten, gerechte Urteile zu sprechen und überall die gleichen und damit richtigen Gebete in den Messen zu lesen – alles dies bildete aus der Sicht der Zeitgenossen fundamentale Voraussetzungen für ein gelungenes Dasein in allen Lebenszusammenhängen des *regnum*. Insofern sorgte Gregor I. mit seinem pastoralen Leitungskonzept für eine beispiellose Karriere der Metapher des Hirten, die weit in die mittelalterliche Welt hineinreichte.

Quellenverzeichnis

- Adalbert, *Continuatio Reginonis*, in: *Reginonis abbatis Prumensis Chronicon*, 154–179.
- Admonitio generalis Karls des Großen, hg. v. Hubert Mordek, Klaus Zechiel-Eckes und Michael Glatthaar (MGH *Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum separatim editi* 16), Hannover 2012.
- Agobard von Lyon, *Opera omnia*, hg. v. Lieven van Acker (Corpus Christianorum. *Continuatio Mediaevalis* 52), Turnhout 1981.
- Alkuin, *Briefe: Epistolae*, hg. v. Ernst Dümmler, in: *Epistolae Karolini aevi* 2 (MGH *Epp* 4), Berlin 1905, 1–481.
- Alkuin, *Contra epistolam sibi ab Elipando directam libri quatuor*, in: Migne PL 101, 231–300.
- Alkuin, *De fide sanctae et individuae trinitatis*, in: Migne PL 101, 9–58.
- Alkuin, *De virtutibus et vitiis liber ad Widonem comitem*, in: Migne PL, 613–638.
- Alkuin, *Disputatio de rhetorica et de virtutibus sapientissimi regis Karli et Albini magistri*, in: *Rhetores latini minores. Ex codicibus maximam partem primum adhibitis*, hg. v. Karl Halm, Leipzig 1863, 523–550; wieder in: *The Rhetoric of Alcuin and Charlemagne. A Translation, with an Introduction, the Latin Text, and Notes*, by Wilbur Samuel Howell, Princeton 1941.
- Alkuin, *Vita Richarii confessoris Centulensis*, in: *Passiones vitaeque sanctorum aeternae Merovingici*, hg. v. Bruno Krusch (MGH *SS rer Merov* 4), Hannover u. Leipzig 1902, 381–401.
- Alkuin, *Vita Willibrordi archiepiscopi Traiectensis auctore Alcuino*, hg. v. Wilhelm Levison, in: MGH *SS rer Merov* 7, Hannover 1920, 81–141; wieder in: *Vita sancti Willibrordi. Das Leben des heiligen Willibrord. Lateinisch/Deutsch*, hg. v. Paul Dräger, Trier 2008.
- Alkuin, *The Bishops, Kings and Saints of York*, hg. v. Peter Godman (Oxford Medieval Texts), Oxford 1982.
- Ambrosius von Mailand, *De officiis*, hg. v. Ivor J. Davidson (Oxford Early Christian Studies), Oxford 2001.
- Annales Bertiniani*, hg. v. Georg Waitz (MGH *SSrG*), Hannover 1883.
- Annales Fuldenses antiquissimi*, hg. v. Friedrich Kurze (MGH *SSrG*), Hannover 1891, 136–138.
- Annales Fuldenses*, hg. v. Friedrich Kurze (MGH *SSrG*), Hannover 1891, 1–135.
- Annales Laubacenses*, hg. v. Georg Heinrich Pertz, in: MGH *SS* 1, Hannover 1826, 7–15 und 52–55.
- Annales Laureshamenses*, hg. v. Georg Heinrich Pertz, in: MGH *SS* 1, Hannover 1826, 22–39.
- Annales Mettenses priores*, hg. v. Bernhard von Simson (MGH *SSrG*), Hannover – Leipzig 1905.
- Annales regni Francorum*, hg. v. Friedrich Kurze (MGH *SSrG*), Hannover 1895.
- Annales sancti Amandi*, hg. v. Georg Heinrich Pertz, in: MGH *SS* 1, Hannover 1826, 4–18.
- Annales Vedastini*, hg. v. Bernhard von Simson (MGH *SSrG*), Hannover u. Leipzig 1909, 40–82.
- Annales Xantenses*, hg. v. Bernhard von Simson (MGH *SSrG*), Hannover u. Leipzig 1909, 1–33.
- Anonymus von Whitby, *Vita Gregorii Magni: The earliest life of Gregory the Great by an anonymous monk of Whitby*, hg. Bertram Colgrave, Lawrence 1968.
- Ansegis, *Collectio Capitularium*, hg. v. Gerhard Schmitz (MGH *Capitularia N.S.* 1), Hannover 1996.
- Anton (2006): Hans Hubert Anton (Hg.), *Fürstenspiegel des frühen und hohen Mittelalters (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 45)*, Darmstadt 2006.
- Astronomus, *Vita Hludowici*, hg. Ernst Tremp (MGH *SSrG*), Hannover 1995, 279–556.
- Augustinus, *De catechizandis rudibus*, hg. v. Johannes Baptist Bauer, in: Corpus Christianorum. *Series Latina* 46, Turnhout 1967, 117–178.
- Augustinus, *De civitate Dei*, hg. v. Bernhard Dombart u. Alfons Kalb, 2 Bde. (Corpus Christianorum. *Series Latina* 47–48), Turnhout 1955.
- Augustinus, *De doctrina Christiana*, hg. v. Joseph Martin, in: Corpus Christianorum. *Series Latina* 32, Turnhout 1962, 1–167.

- Beda Venerabilis, Opera: Baedae Opera Historica, hg. v. John E. King, 2 Bde. (Ecclesiastical History of the English Nation 4–5), London 1930.
- Beda Venerabilis, Epistola ad Ecgberctum, in: Baedae Opera Historica, Bd. 2, 446–489.
- Beda Venerabilis, Vita Cuthberti, in: Two lives of Saint Cuthbert. A Life by an Anonymous Monk of Lindisfarne and Bede's Prose Life, hg. v. Bertram Colgrave, Cambridge 1985.
- Beda Venerabilis, Historia ecclesiastica gentis Anglorum, hg. v. Bertram Colgrave u. Robert Aubrey Baskerville Mynors, Oxford ²1992.
- Bonifatius, Briefe: Die Briefe des Heiligen Bonifatius und Lullus, hg. v. Michael Tangl (MGH Epp sel 4), Berlin ²1955.
- Clemens von Alexandria, Stromata, Buch I–VI, hg. v. Otto Stählin (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 15), Leipzig 1906.
- Clemens von Alexandria, Protrepitikos und Paedagogos, hg. v. Ursula Treu (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 12), Berlin ³1972.
- Clemens von Rom, Epistola ad Corinthios (griechisch – lateinisch – deutsch), übers. und eingel. v. Gerhard Schneider (Fontes Christiani 15), Freiburg 1994.
- Codex Carolinus, hg. v. Wilhelm Gundlach, in: MGH Epp 3, 469–657.
- Collectio Hibernensis: Die irische Kanonessammlung, hg. v. Friedrich Wilhelm Wasserschleben, Leipzig ²1885.
- Columban: Sancti Columbani opera, hg. v. George S. M. Walker, Dublin 1957.
- Continuationes Fredegarii, hg. v. Bruno Krusch, in: MGH SS rer Merov 2, Hannover 1888, 168–193.
- Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni, hg. v. Paul Hinschius, Leipzig 1863.
- De duodecim abusivis saeculi, hg. v. Siegfried Hellmann (Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur 34,1), Leipzig 1909.
- De Karolo rege et Leone papa. Der Bericht über die Zusammenkunft Karls des Großen mit Papst Leo III. in Paderborn 799 in einem Epos für Karl den Kaiser, hg. v. Wilhelm Hentze (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte 36), Paderborn 1999.
- De unctioe Pippini Regis nota monachi sancti Dionysii, hg. v. Georg Waitz, in: MGH SS 15,1, Hannover 1887, 1; wieder in: Alain J. Stoclet (Hg), Francia 8 (1980), 1–41.
- Einhard, Vita Karoli, hg. v. Oswald Holder-Egger (MGH SSrG), Hannover 1911.
- Ekkehard, Casus Sancti Galli. St. Galler Klostersgeschichten, hg. v. Hans F. Haefele (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 10), Darmstadt ⁴2002.
- Ephraim, Rede über das Priestertum. Zehnte Demonstration bzw. Homilie über den Hirten: Demonstrationes / Unterweisungen, übers. und eingel. von Peter Bruns (Fontes Christiani 5. Teilband 1 und 2), Freiburg 1991.
- Ermoldus, In honorem Hludowici, hg. v. Edmond Faral, in: Poème sur Louis le Pieux et épitres au roi Pépin (Les Classiques de l'histoire de France au moyen âge 14), Paris ²1964, 1–201.
- Ermoldus, In honorem Pippini, hg. v. Edmond Faral, in: Poème sur Louis le Pieux et épitres au roi Pépin (Les Classiques de l'histoire de France au moyen âge 14), Paris ²1964, 202–233.
- Eusebius von Caesarea, De vita Constantini. Über das Leben Konstantins, übers. v. Horst Schneider (Fontes Christiani 83), Turnhout 2007.
- Eusebius von Caesarea, Oratio ad sanctorum coetum, in: Eusebius von Caesarea, Werke, Bd. 1, hg. v. Ivar Heikel, Leipzig 1902.
- Eusebius von Caesarea, Tricennialenrede: In praise of Constantine. A historical study and new translation of Eusebius' Tricennial orations (University of California Publications / Classical studies 15), Berkeley 1976.
- Floardoard, Annales, hg. v. Philippe Lauer (Collectin de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement d'histoire 39), Paris 1905.
- Floardoard, Historia Remensis ecclesiae, hg. v. Martina Stratmann (MGH SS 36), Hannover 1998.

- Fredegar, *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii scholastici libri IV cum continuationibus* 33, hg. v. Bruno Krusch, in: MGH SS rer. Merov. 2, Hannover 1888, 1–193.
- Gesta sanctorum patrum Fontanellensis coenobii, hg. v. Fernand Lohier u. Jean Laporte (1936).
- Gregor der Große, *Moralia in Iob*, hg. v. Marcus Adriaen, 3 Bde. (Corpus Christianorum Series Latina 143, 143 A und B), Turnhout 1979–1985.
- Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, hg. v. Bruno Judic u. Floribert Rommel, 2 Bde. (Sources Chrétiennes 381–382), Paris 1992.
- Gregor der Große, *Registrum Epistolarum*, hg. v. Dag Ludvig Norberg, 2 Bde. (Corpus Christianorum Series Latina 140–140 A), Turnhout 1982.
- Gregor der Große, *Registrum Epistolarum*, hg. v. Paul Ewald u. Ludwig M. Hartmann, 2 Bde. (MGH Epp 1–2), Berlin 1957.
- Gregor der Große, *Register Epistolarum, Libri I–XIV*, in: Migne PL, 431–1368.
- Gregor von Nazianz, *Opera*, Bd. 1: *Orationes II, XII, IX* (Corpus Christianorum / Series Graeca 28), Turnhout 1994.
- Gregor von Nazianz, *Orationes theologicae – Theologische Reden, übersetzt und eingeleitet v. Hermann Josef Sieben* (Fontes Christiani 22), Freiburg 1996.
- Gregor von Nazianz, *Orationes: Grégoire de Nazianze, Discours 1–3*, hg. v. Jean Bernardi (Sources Chrétiennes 247), Paris 1978.
- Gregor von Tours, *Historiarum libri X*, hg. v. Bruno Krusch u. Wilhelm Levison (MGH SS rer Merov 1,1), Hannover 1951.
- Hadrian I., *Epistolae*, hg. v. Karl Hampe, in: MGH Epp 5, Berlin 1899, 1–57.
- Hincmar von Reims, *Ad episcopos regni admonitio altera pro Carolomanno rege apud Sparnacum facta*, in: Migne PL 125, 1007–1018.
- Hincmar von Reims, *De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae*, hg. v. Letha Böhringer (MGH Conc 4 Suppl 1), Hannover 1992.
- Hincmar von Reims, *De ordine palatii*, hg. v. Thomas Gross u. Rudolf Schieffer (MGH Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum separatim editi 14), Hannover 1980.
- Hincmar von Reims, *De regis persona et regio ministerio*, in: Migne PL 125, 833–856.
- Hincmar von Reims, *Epistolae*, hg. v. Ernst Perels (MGH Epp 8,1), Berlin 1939.
- Hincmar von Reims, *Epistolae*, in: Migne PL 126, 9–280.
- Hrabanus Maurus, *Epistolae*, hg. v. Ernst Dümmler, in: MGH Epp 5, Berlin 1899, 379–516.
- Hrabanus Maurus, *In honorem sanctae crucis*, hg. v. Michel Perrin (Corpus Christianorum. Continuatio Medievals 100–100 A), Turnhout 1997.
- Ionae Vitae Columbani, hg. v. Bruno Krusch (MGH SSrG), Hannover 1905.
- Isidor von Sevilla, *Etymologiarum sive originum libri XX*, hg. v. Wallace Martin Lindsay, 2 Bde., Oxford 1911.
- Isidor von Sevilla, *Sententiae*, in: Migne PL 83, 537–738; wieder in: *Sententiae*, hg. v. Pierre Cazier (Corpus Christianorum. Series Latina 111), Turnhout 1998.
- Jackson 1995–2000: *Ordines coronationis Franciae. Texts and ordines for the coronation of Frankish and French kings and queens in the Middle Ages*, hg. v. Richard A. Jackson, 2 Bde., Philadelphia.
- Johannes Chrysostomus, *De sacerdotio: Johannes Chrysostomos, Sur le sacerdoce* (Dialogue et homélie), hg. v. Anne-Marie Malingrey (Sources Chrétiennes 272), Paris 1980.
- Jonas von Orléans, *De institutione laicali*, in: Migne PL 106, 121–280.
- Jonas von Orléans, *De institutione regia: Jonas, Le métier de roi*, hg. v. Alain Dubreucq (Sources Chrétiennes 407), Paris 1995.
- Liber Historiae Francorum, hg. v. Bruno Krusch, in: MGH SS rer Merov 2, Hannover 1888, 238–328.
- Liber pontificalis: *Texte, introduction et commentaire*, hg. v. Louis Duchesne, 2 Bde., Paris 1886–1892.
- Mansi: Giovanni Domenico Mansi (Hg.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*.

- MGH *Capitula episcoporum*, Teil 1, hg.v. Peter Brommer, Hannover 1984.
- MGH *Capitula episcoporum*, Teil 2, hg.v. Rudolf Pocorny u. Martina Stratmann, Hannover 1995.
- MGH *Capitula episcoporum*, Teil 3, hg.v. Rudolf Pocorny, Hannover 1995.
- MGH Cap 1: MGH *Capitularia regum Francorum*, Bd. 1, hg.v. Alfred Boretius, Hannover 1883.
- MGH Cap 2: MGH *Capitularia regum Francorum* Bd. 2, hg.v. Alfred Boretius u. Viktor Krause, Hannover 1897.
- MGH Conc 1: MGH *Concilia*, Bd. 1, hg.v. Friedrich Maassen, Hannover 1893.
- MGH Conc 2: MGH *Concilia*, Bd. 2, hg.v. Albert Werminghoff, Hannover 1906–1908.
- MGH Conc 3: MGH *Concilia*, Bd. 3, hg.v. Wilfried Hartmann, Hannover 1984.
- MGH Conc 4: MGH *Concilia*, Bd. 4, hg.v. Wilfried Hartmann, Hannover 1998.
- MGH Conc 6,1: MGH *Concilia*, Bd. 6,1, hg.v. Ernst-Dieter Hehl, Hannover 1987.
- MGH DD Kar 1: MGH *Diplomata regum Germaniae ex stripe Karolinorum*, hg.v. Engelbert Mühlbacher, Hannover 1906.
- MGH Epp 1: MGH *Epistolae Merowingici et Karolini aevi*, Bd. 1, Berlin 1892.
- MGH Epp 2: MGH *Epistolae Karolini aevi*, Bd. 2, Berlin 1895.
- MGH Epp 3: MGH *Epistolae Merowingici et Karolini aevi*, Bd. 3, Berlin 1899.
- MGH Epp 4: MGH *Epistolae Merowingici et Karolini aevi*, Bd. 4, Berlin 1925.
- MGH Epp 5: MGH *Epistolae Merowingici et Karolini aevi*, Bd. 5, Berlin 1928.
- MGH *Formulae Merowingici et Karolini aevi*, hg.v. Karl Zeumer, Hannover 1886.
- MGH Poet: MGH *Poetae Latini medii aevi*.
- MGH SS: MGH *Scriptores*.
- MGH SS rer Merov: MGH *Scriptores rerum Merovingicarum*.
- Migne PL: Migne, Jacques Paul (Hg.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*.
- Miracula SS: Waldeberti et Eustasii auctore Adsona abbate Dervensi, hg.v. Oswald Holder-Egger, in: MGH SS 15,2, Hannover 1888, 1170–1176.
- Nithard, *Historiarum libri IV*, hg.v. Philippe Lauer (*Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge* 7), Paris ²1964.
- Notker, *Gesta Karoli*, hg.v. Hans F. Haefele (MGH SSrG N. S. 12), Berlin 1959.
- Paschasius Radbertus, *Epitaphium Arsenii*, hg.v. Ernst Dümmler, in: *Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1899–1900. Phil.-Hist. Kl. 2*, Berlin 1900, 3–98.
- Paschasius Radbertus, *Vita Sancti Adalhardi Corbeiensis abbatis*, in: Migne PL 120, 1507–1582.
- Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, hg.v. Georg Waitz (MGH SSrG), Hannover 1878.
- Paulus Diaconus, *Vita Sancti Gregorii Magni*, hg.v. Sabina Tuzzo (*Centro di Cultura Mediaevale* 11), Pisa 2002.
- Regino von Prüm, *Chronicon*, in: *Reginonis abbatis Prumensis Chronicon cum continuatione Treverensi*, hg.v. Friedrich Kurze (MGH SSrG) Hannover 1890, 1–153.
- Regino von Prüm, *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, hg.v. Friedrich Wilhelm Wasserschleben, Leipzig 1840; wieder in: Regino von Prüm, *Sendhandbuch*, hg.v. Wilfried Hartmann (*Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe* 42), Darmstadt 2004.
- Rufinus, *Apologeticus: Tyrannius Rufinus, Orationem Gregorii Nazianzeni novem interpretatio*, hg.v. August Engelbrecht (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 46), Wien u. Leipzig 1890.
- Salomo von Konstanz, *Carmina: Salomonis et Waldrammi carmina*, hg.v. Paul von Winterfeld, in: MGH Poet 4,1, Berlin 1894, 296–314.
- Sedulius Scottus, *Liber de rectoribus Christianis*, in: Siegfried Hellmann, *Sedulius Scottus (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 1)*, München 1906, 19–91.
- Thegan, *Gesta Hludowici imperatoris*, hg.v. Ernst Tresp (MGH SSrG), Hannover 1995, 167–278.
- Traditio apostolica*, hg.v. Georg Schöllgen u. Wilhelm Geerlings (*Fontes Christiani* 1), Freiburg i. Br. ³2000, 143–343.
- Vita Alcuini, hg.v. Wilhelm Arndt, in: MGH SS 15, 1, Hannover 1887, 182–197.

Vita Leodegarii, hg. v. Bruno Krusch, in: MGH SS rer Merov 5, Hannover 1890, 249–362.

Vogel u. Elze (1963–1972): Le pontifical romano-germanique du dixième siècle, hg. v. Cyrille Vogel u.

Reinhard Elze, 3 Bde. (Biblioteca Apostolica Vaticana: Studi e testi 226, 227 und 269),
Vatikanstadt.

Verzeichnis der mehrfach und abgekürzt zitierten Literatur

- 799 (1999): 799. Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn (Katalog der Ausstellung Paderborn 1999), 3 Bde., Mainz.
- Affeldt (1969): Werner Affeldt, Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese. Röm. 13,1–7 in den Römerbriefkommentaren der lateinischen Kirche bis zum Ende des 13. Jahrhunderts (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 22), Göttingen.
- Affeldt (1980): Werner Affeldt, „Untersuchungen zur Königserhebung Pippins. Das Papsttum und die Begründung des karolingischen Königtums im Jahre 751“, *Frühmittelalterliche Studien* 14, 95–187.
- Airlie (1995): Stuart Airlie, „The Aristocracy“, in: McKitterick (1995a), 431–450.
- Airlie, Pohl u. Reimitz (2006): Stuart Airlie, Walter Pohl u. Helmut Reimitz (Hgg.), *Staat im frühen Mittelalter* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Kl. Denkschriften 334. Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 11) Wien.
- Alberi (1998): Mary Alberi, „The Evolution of Alcuin’s concept of the Imperium christianum“, in: Joyce Hill u. Mary Swan (Hgg.), *The Community, the family and the saint. Patterns of power in Early Medieval Europe* (Selected proceedings of the International Medieval Congress, University of Leeds, 4–7 July 1994, 10–13 July 1995) (International Medieval Research 4), Turnhout, 3–17.
- Alföldy (1970): Géza Alföldy, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreich*, Darmstadt.
- Althoff (1990): Gerd Althoff, *Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter*, Darmstadt.
- Althoff (1992): Gerd Althoff, *Amicitiae et Pacta. Bündnis, Einung, Politik und Gebetsgedenken im beginnenden 10. Jahrhundert* (Schriften der MGH 37), Hannover.
- Althoff (1994): Gerd Althoff, „Verformungen durch mündliche Tradition: Geschichten über Erzbischof Hatto von Mainz“, in: Hagen Keller u. Nikolaus Staubach (Hgg.), *Iconologia sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas. Fs. f. Karl Hauck zum 75. Geburtstag* (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 23), Berlin – New York, 438–450.
- Althoff (2000): Gerd Althoff, *Die Ottonen. Königsherrschaft ohne Staat*, Stuttgart.
- Althoff u. H. Keller (1985): Gerd Althoff u. Hagen Keller, *Heinrich I. und Otto der Große. Neubeginn auf karolingischer Erbe* (Persönlichkeit und Geschichte 122–123), 2 Teile, Göttingen.
- Angenendt (1980): Arnold Angenendt, „Das geistliche Bündnis der Päpste mit den Karolingern (754–796)“, *Historisches Jahrbuch* 100, 1–94.
- Angenendt (1982): Arnold Angenendt, „Rex et sacerdos. Zur Genese der Königssalbung“, in: Norbert Kamp u. Joachim Wollasch (Hgg.), *Tradition als historische Kraft. Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des früheren Mittelalters*, Berlin – New York, 100–118.
- Angenendt (1992): Arnold Angenendt, „Libelli bene correcti. Der ‚richtige Kult‘ als Motiv der karolingischen Reform“, in: Peter Ganz u. Malcolm Parkes (Hgg.), *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt* (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 5), Wiesbaden, 117–135, wieder in: ders. (2005), 227–243.
- Angenendt (1997): Arnold Angenendt, „Karl der Große als ‚rex et sacerdos‘“, in: Berndt (1997), 1, 255–278.
- Angenendt (2000): Arnold Angenendt, „Geistliche und weltliche Gewalt im Mittelalter“, in: Josef Meyer zu Schlochtern u. Dieter Hattrup (Hgg.), *Geistliche und weltliche Gewalt. Das Paderborner Treffen 799 und das Ringen um den Sinn von Geschichte*, Paderborn – München, 1–19.

- Angenendt (²2001): Arnold Angenendt, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, Stuttgart.
- Angenendt (2002): Arnold Angenendt, „Ex occidente lux. Europas west-östliches Religionsgefälle“, in: Ehlers (2002), 7–51.
- Angenendt (2004): Arnold Angenendt, „Pippins Königserhebung und Salbung“, in: Becher u. Jarnut (2004), 179–209.
- Angenendt (²2005): Arnold Angenendt, *Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag*, hg. v. Thomas Flammer u. Daniel Meyer (Ästhetik – Theologie – Liturgik 35), Münster.
- Angenendt (⁴2009): Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt.
- Anton (1968): Hans Hubert Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit* (Bonner Historische Forschungen 32), Bonn.
- Anton (1979): Hans Hubert Anton, „Zum politischen Konzept karolingischer Synoden und zur karolingischen Brüdergemeinschaft“, *Historisches Jahrbuch* 99, 55–132.
- Anton (1982): Hans Hubert Anton, „Pseudo-Cyprian. De duodecim abusivis saeculi und sein Einfluss auf den Kontinent, insbesondere auf die karolingischen Fürstenspiegel“, in: Heinz Löwe (Hg.), *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, 2 Bde., 2, Stuttgart, 568–617.
- Anton (1989a): Hans Hubert Anton, „Fürstenspiegel“, in: *Lexikon des Mittelalters* 4, 1040–1049.
- Anton (1989b): Hans Hubert Anton, „Zur neueren Wertung Pseudo-Cyprians (De duodecim abusivis saeculi) und zu seinem Vorkommen in Bibliothekskatalogen des Mittelalters, Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter 51, 463–474.
- Anton (1995): Hans Hubert Anton, „Salbung“, in: *Lexikon des Mittelalters* 7, 1289–1292.
- Anton (1999): Hans Hubert Anton, „Gesellschaftsspiegel und Gesellschaftstheorie in Westfranken/Frankreich. Spezifik, Kontinuitäten und Wandlungen“, in: *Ius commune* 117, 51–120.
- Anton (2000): Hans Hubert Anton, „Fürstenspiegel. I. Mittelalter“, in: *Der Neue Pauly* 14, 76–81.
- Apsner (2006): Burkhard Apsner, *Vertrag und Konsens im früheren Mittelalter. Studien zu Gesellschaftsprogrammatik und Staatlichkeit im westfränkischen Reich* (Trierer Historische Forschungen 58), Trier.
- Assmann (2000): Jan Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, München – Wien.
- B. Bachrach (2001): Bernard S. Bachrach, „Adalhard of Corbie’s De ordine palatii: Some methodological observations regarding chapters 29–36“, *Cithara* 41, 3–34.
- D. Bachrach (2003): David Stuart Bachrach, „Confession in the regnum Francorum (742–900): The sources revisited“, *Journal of Ecclesiastical History* 54, 3–22.
- Bak (1990): János M. Bak (Hg.), *Coronations. Medieval and early modern monarchic ritual*, Berkeley.
- Barbero (2007): Alessandro Barbero, *Karl der Große. Vater Europas*, Stuttgart.
- Barceló (2013): Pedro A. Barceló, *Das Römische Reich im religiösen Wandel der Spätantike. Kaiser und Bischöfe im Widerstreit*, Regensburg.
- Barion (1931): Hans Barion, *Das fränkisch-deutsche Synodalrecht des Frühmittelalters* (Kanonistische Studien und Texte 5–6), Bonn.
- Barnes (1981): Timothy David Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge Mass.
- Barnwell (2003): Paul S. Barnwell (Hg.), *Political assemblies in the earlier Middle Ages* (Studies in the early Middle Ages 7), Turnhout.
- Bauer (1991): Thomas Bauer, „Kontinuität und Wandel synodaler Praxis nach der Reichsteilung von Verdun“, *Annuaire Historiae Conciliorum* 23, 11–115.
- Becher (1993): Matthias Becher, *Eid und Herrschaft. Untersuchungen zum Herrscherethos Karls des Großen* (Vorträge und Forschungen Sonderbd. 39), Sigmaringen.
- Becher (²2007): Matthias Becher, *Karl der Große*, München.

- Becher (2009a): Matthias Becher, „Dynastie, Thronfolge und Staatsverständnis im Frankenreich“, in: Pohl u. Wieser (2009), 183–200.
- Becher (2009b): Matthias Becher, *Merowinger und Karolinger*, Darmstadt.
- Becher u. Jarnut (2004): Matthias Becher u. Jörg Jarnut (Hgg.), *Der Dynastiewechsel von 751. Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung*, Münster.
- Becher u. Plassmann (2011): Matthias Becher u. Alheydis Plassmann (Hgg.), *Streit am Hof im frühen Mittelalter* (Super alta perennis. Studien zur Wirkung der klassischen Antike 11), Göttingen.
- Beely (2008): Christopher A. Beely, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the knowledge of God. In Your Light We Shall See Light* (Oxford Studies in Historical Theology), Oxford.
- Bellen (1994): Heinz Bellen, „Christianissimus Imperator. Zur Christianisierung der römischen Kaiserideologie von Constantin bis Theodosius“, in: Rosmarie Günther u. Stefan Rebenich (Hgg.), *E fontibus haurire. Beiträge zur römischen Geschichte und zu ihren Hilfswissenschaften. Festschrift für Heinrich Chantaine* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Reihe 1. Monographien 8), Paderborn – München – Wien – Zürich, 3–19.
- Belting (2004): Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München.
- Berger (2002): Klaus Berger, *Paulus*, München.
- Berkhof (1947): Hendrikus Berkhof, *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinische und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert*, Zürich.
- Berndt (1997): Rainer Berndt (Hg.), *Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur*. (Akten zweier Symposien vom 23. bis 27. Februar und vom 13. bis 15. Oktober 1994 anlässlich der 1200-Jahrfeier der Stadt Frankfurt am Main), 2 Teile (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte 80), Mainz.
- Berschin (1991): Walter Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter, 3. Karolingische Biographie 750–920 n. Chr.* (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 10), Stuttgart.
- Beyer u. Karpp (1954): Hermann-Wolfgang Beyer u. Heinrich Karpp, „Bischof“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 2, 394–407.
- Blattmann (1996): Marita Blattmann, „‘Ein Unglück für sein Volk’. Der Zusammenhang zwischen Fehlverhalten des Königs und Volkswohl in Quellen des 7.–12. Jahrhunderts“, *Frühmittelalterliche Studien* 30, 80–102.
- Bleiber (1988): Waltraud Bleiber, *Das Frankenreich der Merowinger*, Wien.
- Bloch (1998): Marc Bloch, *Die wundertätigen Könige*. Mit einem Vorwort von Jacques Le Goff, München.
- Bödeker (2002a): Hans Erich Bödeker (Hg.), *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte* (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 14), Göttingen.
- Bödeker (2002b): Hans Erich Bödeker, „Ausprägungen der historischen Semantik in den historischen Kulturwissenschaften“, in: Bödeker (2002a), 7–27.
- Boldt u. a. (1978): Hans Boldt, Werner Conze, Jochen Martin u. Hans K. Schulze, „Monarchie“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 4, 133–214.
- Booker (2009): Courtney M. Booker, *Past Convictions: The penance of Louis the Pious and the decline of the Carolingians*, Philadelphia.
- Boshof (1986): Egon Boshof, *Erzbischof Agobard von Lyon. Leben und Werk* (Kölner Historische Abhandlungen 17), Köln.
- Boshof (1996): Egon Boshof, *Ludwig der Fromme* (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance), Darmstadt.
- Botterweck (1960): Johannes Botterweck, „Hirt und Herde im Alten Testament und im alten Orient“, in: Wilhelm Corsten, Augustinus Frotz, Peter Linden (Hgg.), *Die Kirche und ihre Ämter und Stände. Festschrift für Joseph Kardinal Frings*, Köln, 339–352.

- Bowersock (1986): Glen Warren Bowersock, „From Emperor to Bishop: The Self-Conscious Transformation of Political Power in the Fourth Century“, in: *Classical Philology* 81, 298–307.
- Breen (2002): Aidan Breen, „De XII abusivis saeculi: Text and Transmission“, in: Próinséas Ní Chatháin u. Michael Richter (Hgg.), *Ireland and Europe in the Early Middle Ages. Texts and Transmission*, Dublin, 78–94.
- Brennecke (1989): Hanns Christof Brennecke, „Bischofsversammlung und Reichssynode. Das Synodalwesen im Umbruch der konstantinischen Zeit“, in: Fairy von Lilienfeld u. Adolf Martin Ritter (Hgg.), *Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit* (Vorträge gehalten bei der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 2.–4. Januar 1985 in Bern) (Oikonomia 25), Erlangen, 35–53.
- Brockhaus (1987): Ulrich Brockhaus, *Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen*, Wuppertal.
- Brommer (1974): Peter Brommer, „Die bischöfliche Gesetzgebung Theodulfs von Orléans“, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 60, 1–120.
- Brommer (1975): Peter Brommer, „Die Rezeption der bischöflichen Kapitularien Theodulfs von Orléans“, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 61, 113–160.
- Brommer (1985): Peter Brommer, *Capitula episcoporum. Die bischöflichen Kapitularien des 9. und 10. Jahrhunderts* (Typologie des sources du moyen âge occidental 43), Turnhout.
- G. Brown (1994): Giles Brown, „Introduction: the Carolingian Renaissance“, in: McKitterick (1994), 1–51.
- P. Brown (1995): Peter Brown, *Macht und Rhetorik in der Spätantike. Der Weg zu einem „christlichen Imperium“*, München.
- P. Brown (1998): Peter Brown, *Autorität und Heiligkeit. Aspekte der Christianisierung des Römischen Reiches*, Stuttgart.
- P. Brown (?2003): Peter Brown, *The rise of Western Christendom. Triumph and diversity, A.D. 200–1000* (The Making of Europe), Malden, Mass.
- Buck (1997): Thomas Martin, *Admonitio und Praedicatio. Zur religiös-pastoralen Dimension von Kapitularien und kapitulariennahen Texten (507–814)* (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte 9), Frankfurt a. M.
- Bühler (1986): Arnold Bühler, „Capitularia Relecta. Studien zur Entstehung und Überlieferung der Kapitularien Karls des Großen und Ludwigs des Frommen“, *Archiv für Diplomatik* 32, 305–501.
- Bullough (1991a): Donald A. Bullough, *Carolingian renewal: sources and heritage*, Manchester.
- Bullough (1991b): Donald A. Bullough, „Imagines regum and their significance in the early medieval West“, in: Bullough (1991), 39–96.
- Bullough (1997): Donald A. Bullough, „Alcuin before Frankfort“, in: Berndt (1997), 571–585.
- Bullough (1998): Donald A. Bullough, „Alcuin’s cultural influence“, in: Houwen u. Macdonald (1998), 1–26.
- Bullough (2004a): Donald A. Bullough, *Alcuin. Achievement and reputation. Being part of the Ford Lectures delivered in Oxford in Hilary Term 1980* (Education and society in the Middle Ages and Renaissance 16), Leiden.
- Bullough (2004b): Donald A. Bullough, „Alcuin“, in: *Oxford Dictionary of National Biography* 1, 602–608.
- Bullough (2005): Donald A. Bullough, „Charlemagne’s ‘men of God’ Alcuin, Hildebald and Arn“, in: *Story* (2005), 136–150.
- Bund (1979): Konrad Bund, *Thronsturz und Herrscherabsetzung im Frühmittelalter* (Bonner Historische Forschungen 44), Bonn.
- Burke (1970): Kenneth Burke, *The rhetoric of religion. Studies in logology*, Berkeley.
- Busch (2007): Jörg W. Busch, *Vom Amtswalten zum Königsdienst. Beobachtungen zur ‚Staatsprache‘ des Frühmittelalters am Beispiel des Wortes administratio* (MGH Studien und Texte 42), Hannover.

- Butzer u. Lohrmann (1993): Paul Leo Butzer u. Dietrich Lohrmann (Hgg.), *Science in Western and Eastern civilization in Carolingian times*, Basel.
- Butzer, Kerner u. Oberschelp (1997): Paul Leo Butzer, Max Kerner u. Walter Oberschelp (Hgg.), *Karl der Grosse und sein Nachwirken. 1200 Jahre Kultur und Wissenschaft in Europa. Charlemagne and his Heritage. 1200 Years of Civilization and Science in Europe*, 2 Bde., Turnhout.
- Cachia (1997): Nicholas Cachia, „*I am the good shepherd. The good shepherd lays down his life for the sheep*“ (John 10,11). *The image of the Good Shepherd as a source for the spirituality of the ministerial priesthood*, Rome.
- Averil Cameron (1991): Averil Cameron, *Christianity and the rhetoric of Empire. The development of Christian discourse* (Sather classical lectures 55), Berkeley.
- Cameron u. Long (1993): Alan Cameron u. Jacqueline Long, *Barbarians and politics at the court of Arcadius* (The Transformation of the Classical Heritage 19), Berkeley.
- Cameron (2011): Alan Cameron, *The last Pagans of Rome*, Oxford.
- Cavadini (1997): John C. Cavadini, „Elipandus and his critics at the Council of Francfort“, in: Berndt 1997, Bd. 2, 787–807.
- Chadwick (1980): Henry Chadwick, „The Role of the Christian bishop in Ancient society“, in: *The Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture. Colloquium 35*, Berkeley, 1–14.
- Classen (1963): Peter Classen, „Die Verträge von Verdun und Coulaines 843 als politische Grundlagen des westfränkischen Reiches“, *Historische Zeitschrift* 196, 1–35.
- Clement (1984): Richard W. Clement, „A handlist of manuscripts containing Gregory's Regula Pastoralis“, *Manuscripta* 28, 33–44.
- Clercq (1958): Charles de Clercq, *La législation religieuse Franque. Etude sur les actes de conciles et les capitulaires, les statuts diocésains et les règles monastiques, 2. De Louis le Pieux à la fin du IXe siècle (814–900)*, Anvers.
- Coates (1996): Simon J. Coates, „The bishop as pastor and solitary: Bede and the spiritual authority of the monk-bishop“, *Journal of Ecclesiastical History* 47, 601–619.
- Colson (1964): Jean Colson, „Der Apostolische Dienst in der frühchristlichen Literatur. Apostel und Bischöfe: ‚Heiligmacher der Völker‘“, in: Congar (1964), 147–183.
- Congar (1964): Yves Congar (Hg.), *Das Bischofsamt und die Weltkirche*, Stuttgart.
- Corradini, Meens, Pössel u. Shaw (2006): Richard Corradini, Rob Meens, Christina Pössel u. Philip Shaw (Hgg.), *Texts and Identities in the Early Middle Ages* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Denkschriften 344. Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 12), Wien.
- Costambeys, Innes u. MacLean (2011): Marios Costambeys, Matthew Innes u. S. MacLean, *The Carolingian World* (Cambridge Medieval Textbooks), Cambridge.
- Coupland (1991): Simon Coupland, „The rod of God's wrath or the people of God's wrath? The Carolingian theology of the Viking invasions“, *Journal of Ecclesiastical History* 42, 535–554.
- Coupland (1995): Simon Coupland, „The Vikings in Francia and Anglo-Saxon England to 911“, in: McKitterick (1995a), 190–201.
- Cox (1983): Patricia Cox, *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man*, Berkeley.
- Cubitt (1995): Catherine R. E. Cubitt, *Anglo-Saxon church councils c. 650–c. 850*, London.
- Cubitt (2003): Catherine R. E. Cubitt (Hg.), *Court culture in the early Middle Ages. The proceedings of the first Alcuin Conference* (Studies in the early Middle Ages 3), Turnhout.
- Dagron (2003): Gilbert Dagron, *Emperor and priest. The Imperial office in Byzantium*, Cambridge.
- Daley (2004): Brian E. Daley, „Saint Gregory of Nazianzus as pastor and theologian“, in: Michael Welker u. Cynthia A. Jarvis (Hgg.), *Loving God with our minds. The pastor as theologian. Essays in honor of Wallace M. Alston*, Cambridge, 106–119.
- Daley (2006): Brian E. Daley, *Gregory of Nazianzus* (The Early Church Fathers), London.

- Daniel (2006): Ute Daniel, *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*, Frankfurt a. M.
- Dassmann (1994a): Ernst Dassmann, *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden* (Hereditas 8), Bonn.
- Dassmann (1994b): Ernst Dassmann, „Die Bedeutung des Alten Testaments für das Verständnis des kirchlichen Amtes in der frühpatristischen Theologie“, in: Dassmann (1994a), 96–113.
- Dassmann (1994c): Ernst Dassmann, „Kirche, geistliches Amt und Gemeindeverständnis zwischen antikem Erbe und christlichen Impulsen“, in: Dassmann (1994a), 1–21.
- Dassmann (1994d): Ernst Dassmann, „Zur Entstehung des Monoepiskopats“, in: Dassmann (1994a), 49–71.
- DeGregorio (2010a): Scott DeGregorio (Hg.), *The Cambridge Companion to Bede*, Cambridge.
- DeGregorio (2010b): Scott DeGregorio, „The Venerable Bede and Gregory the Great: Exegetical connections, spiritual departures“, *Early Medieval Europe* 18, 43–60.
- Demandt (1978): Alexander Demandt, *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*, München.
- Demandt (2007): Alexander Demandt, *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr.*, München.
- Depreux (1997): Philippe Depreux, *Prosopographie de l'entourage de Louis le Pieux (781–840)* (Instrumenta 1), Sigmaringen.
- Depreux u. Judic (2005): Philippe Depreux u. Bruno Judic (Hgg.), *Alcuin de York à Tours. Écriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du haut Moyen Age* (Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest 111,3), Rennes.
- Devisse (1975–1976): Jean Devisse, *Hincmar archevêque de Reims 845–882*, 3 Bde. (Travaux d'histoire éthico-politique 29), Genf.
- Dinges (2002): Martin Dinges, „Neue Kulturgeschichte“, in: Eibach u. Lottes (2002), 179–192.
- Dörries (1973): Hermann Dörries, „Erneuerung des kirchlichen Amtes im vierten Jahrhundert. Die Schrift De sacerdotio des Johannes Chrysostomus und ihre Vorlage, die oratio de fuga sua des Gregor von Nazianz“, in: Bernd Moeller u. Gerhard Ruhbach (Hgg.), *Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte. Kulturhistorische Studien*, Tübingen, 1–47.
- Drake (1976): Harold A. Drake, *In praise of Constantine. A historical study and new translation of Eusebius' Tricennial Orations* (University of California Publications: Classical Studies 15), Berkeley.
- Drews (2009): Wolfram Drews, *Die Karolinger und die Abbasiden von Bagdad. Legitimationsstrategien frühmittelalterlicher Herrscherdynastien im transkulturellen Vergleich* (Europa im Mittelalter 14), Berlin.
- Dreyfus u. Rabinow (1987): Hubert L. Dreyfus u. Paul Rabinow, *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Mit einem Nachwort von und einem Interview mit Michel Foucault*, Frankfurt a. M.
- Dümmler (1887–1888): Ernst Dümmler, *Geschichte des ostfränkischen Reiches*, 3 Bde. (Jahrbücher der deutschen Geschichte), Leipzig.
- Dvornik (1966): Francis Dvornik, *Early Christian and Byzantine political philosophy*, 2 Bde. (Dumbarton Oaks Studies 9), Washington, D.C.
- Edelstein (1965): Wolfgang Edelstein, *Eruditio und Sapientia. Weltbild und Erziehung in der Karolingerzeit. Untersuchung zu Alcuins Briefen*, Freiburg i. Br.
- Ehlers (2002): Joachim Ehlers (Hg.), *Deutschland und der Westen Europas im Mittelalter* (Vorträge und Forschungen 56), Stuttgart.
- Eibach u. Lottes (2002): Joachim Eibach u. Günther Lottes (Hgg.), *Kompass der Geschichtswissenschaft. Ein Handbuch*, Göttingen.
- Eichler (2007): Daniel Eichler, *Fränkische Reichsversammlungen unter Ludwig dem Frommen* (MGH Studien und Texte 45), Hannover.

- Eichler (2011): Daniel Eichler, *Karolingische Höfe und Versammlungen – Grundvoraussetzungen*, in: Becher u. Plassmann (2011), 121–148.
- Eldevik (2011): John T. Eldevik, „Bishops in the Medieval Empire: New perspectives on the church, state and episcopal office“, *History Compass* 9/10, 776–790.
- Elm (2000): Susanna Elm, „The Diagnostic Gaze: Gregory of Nazianzus’ theory of orthodox priesthood in his Oration 6 ‚De Pace’ and 2 ‚Apologia de Fuga sua’“, in: Susanna Elm, Eric Rebillard u. Antonella Romano (Hgg.), *Orthodoxie, christianisme, histoire* (Collection de l’École Française de Rome 270), Rom, 83–100.
- Engemann (1991): Josef Engemann, „Hirt“, *Reallexikon für Antike und Christentum* 15, 577–607.
- Epp (1999): Verena Epp, *Amicitia. Zur Geschichte personaler, sozialer, politischer und geistlicher Beziehungen im frühen Mittelalter* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 44), Stuttgart.
- Epp (2004): Verena Postel, „Communiter initio consilio. Herrschaft als Beratung“, in: Martin Kaufhold (Hg.), *Political Thought in the Age of Scholasticism (Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters). Essays in honour of Jürgen Miethke* (Studies in Medieval and Reformation Traditions 103), Leiden 2004, 1–26.
- Epp (2006): Verena Postel, „Nobiscum partiri. Konrad I. und seine politischen Berater“, in: Goetz u. Elling (2006), 129–150.
- Erkens (1996): Franz-Reiner Erkens, „Divisio legitima und unitas imperii. Teilungspraxis und Einheitsstreben bei der Thronfolge im Frankenreich“, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 52, 423–485.
- Erkens (2005): Franz-Reiner Erkens (Hg.), *Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 49), Berlin.
- Erkens (2006a): Franz-Reiner Erkens, *Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit*, Stuttgart.
- Erkens (2006b): Franz-Reiner Erkens, „Konrad I. als ‚Christus domini’“, in: Goetz u. Elling (2006), 111–128.
- Ewig (2006): Eugen Ewig, *Die Merowinger und das Frankenreich*, Stuttgart.
- Fanning (1991): Steven Fanning, „Bede, Imperium and the Bretwaldas“, *Speculum* 66, 1–26.
- Fears (1989): Rufus J. Fears, „Gottesgnadentum“, *Reallexikon für Antike und Christentum* 11, 1103–1159.
- Felten, Jarnut und von Padberg (2007): Franz J. Felten, Jörg Jarnut u. Lutz E. von Padberg (Hgg.), *Bonifatius – Leben und Nachwirken* (Quellen und Abhandlungen der Gesellschaft der mittelrheinischen Kirchengeschichte 121), Mainz.
- Fischer (2012): Andreas Fischer, *Karl Martell. Der Beginn karolingischer Herrschaft*, Stuttgart.
- Fleck (2012): Ludwik Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*. Mit einer Einleitung hg. v. Lothar Schäfer u. Thomas Schnelle, Frankfurt a. M.
- Fleckenstein (1993): Josef Fleckenstein, „Alcuin im Kreis der Hofgelehrten Karls des Großen“, in: Butzer u. Lohrmann (1993), 3–21.
- Fleckenstein (1997): Josef Fleckenstein, „Karl der Große, seine Hofgelehrten und das Frankfurter Konzil von 794“, in: Berndt (1997), 27–46.
- Floryszczak (2005): Silke Floryszczak, *Die Regula Pastoralis Gregors des Großen. Studien zu Text, kirchenpolitischer Bedeutung und Rezeption in der Karolingerzeit* (Studien zu Antike und Christentum 26), Tübingen.
- Foucault (1981): Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a. M.
- Foucault (2005): Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen* (Sexualität und Wahrheit 1), Frankfurt a. M.

- Foucault (2006): Michel Foucault, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I*. (Vorlesung am Collège de France 1977–1978), hg. v. Michel Sennelart, Frankfurt a. M.
- Fouracre (2000): Paul Fouracre, *The Age of Charles Martell* (The Medieval World), Harlow.
- Franken (1996): *Die Franken – Wegbereiter Europas*, 2 Bde., Mainz.
- Frantzen (1987): Allen J. Frantzen, *The Literature of Penance in Anglo-Saxon England*, New Brunswick.
- Fried (1976): Johannes Fried, „Boso von Vienne oder Ludwig der Stammler? Der Kaiserkandidat Johanns VIII.“, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 32, 193–208.
- Fried (1982): Johannes Fried, „Der karolingische Herrschaftsverband im 9. Jahrhundert zwischen ‚Kirche‘ und ‚Königshaus‘“, *Historische Zeitschrift* 235, 1–43.
- Fried (1994a): Johannes Fried, *Der Weg in die Geschichte. Die Ursprünge Deutschlands bis 1024* (Propyläen Geschichte Deutschlands 1), Berlin.
- Fried (1994b): Johannes Fried, „‚Gens‘ und ‚regnum‘. Wahrnehmungs- und Deutungskategorien politischen Handelns im früheren Mittelalter“, in: Jürgen Miethke (Hg.), *Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen*, Sigmaringen, 73–104.
- Fried (1998): Johannes Fried, „Elite und Ideologie oder die Nachfolgeordnung Karls des Großen vom Jahre 813“, in: Le Jan (1998), 71–109.
- Fried (2001): Johannes Fried, *Aufstieg aus dem Untergang. Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft*, München.
- Fried (2007): Johannes Fried, „Der lange Schatten eines schwachen Kaisers: Ludwig der Fromme, die Kaiserin Judith, Pseudoisidor und andere Personen in der Perspektive neuer Fragen, Methoden und Erkenntnisse“, *Historische Zeitschrift* 284, 103–138.
- Fried (2008): Johannes Fried, „Erfahrung und Ordnung. Die Friedenskonstitution Karls des Großen vom Jahr 806“, in: Brigitte Kasten (Hg.), *Herrscher- und Fürstentestamente im westeuropäischen Mittelalter* (Norm und Struktur 29), Köln, 145–192.
- Fried u. Saurma-Jeltsch (1994): Johannes Fried u. Lieselotte Saurma-Jeltsch (Hgg.), 794 – Karl der Große in Frankfurt am Main. Ein König bei der Arbeit (Ausstellung zum 1200-Jahre-Jubiläum der Stadt Frankfurt am Main), Sigmaringen.
- Fuchs (2002): Franz Fuchs (Hg.), *Kaiser Arnolf. Das ostfränkische Reich am Ende des 9. Jahrhunderts* (Regensburger Kolloquium 9.–11.12.1999) (Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte. Beiheft. B, 19), München.
- Fuhrmann (1957): Horst Fuhrmann, „Die pseudoisidorischen Fälschungen und die Synode von Hohenaltheim (916)“, *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 20, 136–151.
- Fuhrmann (1964): Horst Fuhrmann, „Die Synoden von Ingelheim“, in: Johanne Autenrieth (Hg.), *Ingelheim am Rhein. Forschungen und Studien zur Geschichte Ingelheims*, Stuttgart, 147–173.
- Fuhrmann (1987): Horst Fuhrmann, „Die Synode von Hohenaltheim (916) – quellenkundlich betrachtet“, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 43, 440–468.
- Gameson (1999): Richard Gameson (Hg.), *St Augustine and the conversion of England*, Stroud.
- Gameson (2012): Richard Gameson (Hg.), *The Cambridge History of the book in Britain, Vol. I c. 400–1100*, Cambridge.
- Ganshof (1972): Francois Louis Ganshof, „Am Vorabend der ersten Krise der Regierung Ludwigs des Frommen. Die Jahre 828 und 829“, *Frühmittelalterliche Studien* 6, 39–54.
- Ganz (2000): David Ganz, „‚Roman Books‘ reconsidered: the theology of Carolingian display script“, in: Smith (2000), 297–315
- Garrison (1997): Mary Garrison, „The English and the Irish at the Court of Charlemagne“, in: Butzer, Kerner u. Oberschelp (1997), 1, 97–123.

- Garrison (2000): Mary Garrison, „The Franks as the New Israel? Education for an identity from Pippin to Charlemagne“, in: Yitzhak Hen u. Matthew J. Innes (Hgg.), *The uses of the past in the early Middle Ages*, Cambridge, 114–161.
- Garrison (2002): Mary Garrison, *Alcuin's world through his letters and verse* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought), Cambridge.
- Geary (²2004): Patrick Geary, *Die Merowinger*, München.
- Geertz (1987): Clifford Geertz, „Religion als kulturelles System“, in: ders., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a. M., 44–95.
- Gerberding (1987), Richard A. Gerberding, *The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum*, Oxford.
- Gessel (1990): Wilhelm M. Gessel, „Reform am Haupt. Die Pastoralregel Gregors des Großen und die Besetzung von Bischofsstühlen“, in: Manfred Weitlauff u. Karl Hausberger (Hgg.), *Papsttum und Kirchenreform. Historische Beiträge. Festschrift für Georg Schwaiger zum 65. Geburtstag*, St. Otilien, 17–36.
- Giese (2008a): Wolfgang Giese, „Die designativen Nachfolgeregelungen der Karolinger 714–979“, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 64, 437–511.
- Giese (2008b): Wolfgang Giese, *Heinrich I. Begründer der ottonischen Herrschaft*, Darmstadt.
- Girardet (1975): Klaus Martin Girardet, *Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313–315) und zum Prozeß des Athanasius von Alexandrien (328–346)* (Antiquitas / 1. 21), Bonn.
- Girardet (2009): Klaus Martin Girardet, „Konstantius II. als ‚episcopus episcoporum‘ und das Herrscherbild des kirchlichen Widerstandes“, in: ders., *Kaisertum, Religionspolitik und das Recht von Staat und Kirche in der Spätantike* (Antiquitas. Abhandlungen zur Alten Geschichte 56), Bonn, 295–333.
- Girardet (2010), Klaus Martin Girardet, *Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Großen* (Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 27), Berlin.
- Godman (1985): Peter Godman, „Louis ‘the Pious’ and his poets“, *Frühmittelalterliche Studien* 19, 239–289.
- Godman (1987): Peter Godman, *Poets and emperors. Frankish politics and Carolingian poetry*, Oxford.
- Godman (1990): Peter Godman (Hg.), *Charlemagne's Heir. New perspectives on the reign of Louis the Pious (814–840)*, Oxford.
- Goetz (1980): Hans-Werner Goetz, „Der letzte ‘Karolinger’? Die Regierung Konrads I. im Spiegel seiner Urkunden“, *Archiv für Diplomatik* 26, 56–125.
- Goetz (1986): Hans-Werner Goetz, „Staatsvorstellung und Verfassungswirklichkeit in der Karolingerzeit, untersucht anhand des regnum-Begriffs in erzählenden Quellen“, in: Joerg O. Fichte u. Karl Heinz Göller (Hgg.), *Zusammenhänge, Einflüsse, Wirkungen*. (Kongressakten zum ersten Symposium des Mediävistenverbandes), Berlin, 229–240.
- Goetz (1987): Hans-Werner Goetz, „Regnum. Zum politischen Denken der Karolingerzeit“, *Zeitschrift für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung* 104, 110–189.
- Goetz (1994): Hans-Werner Goetz, „Karl Martell und die Heiligen. Kirchenpolitik und Maiordomat im Spiegel der spätmerowingischen Hagiographie“, in: Jarnut (1994), 101–118.
- Goetz (1999): Hans-Werner Goetz, *Moderne Mediävistik. Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung*, Darmstadt.
- Goetz (2006): Hans-Werner Goetz, „Die Wahrnehmung von ‚Staat‘ und ‚Herrschaft‘ im frühen Mittelalter“, in: Airlie, Pohl u. Reimitz (2006), 39–58.
- Goetz (2011–2012): Hans-Werner Goetz, *Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters*, 2 Teile (Orbis mediaevalis 13,1–2), Berlin.

- Goetz u. Elling (2006): Hans-Werner Goetz u. Simon Elling (Hgg.), *Konrad I. – Auf dem Weg zum Deutschen Reich?* Bochum.
- Goetz, Jarnut u. Pohl (2003): Hans-Werner Goetz, Jörg Jarnut u. Walter Pohl (Hgg.), *Regna and gentes. The relationship between late antique and early medieval peoples and kingdoms in the transformation of the Roman world* (The transformation of the Roman world 13), Leiden.
- Göhler (2004): Gerhard Göhler, „Macht“, in: Göhler, Iser u. Kerner (2004), 244–261.
- Göhler, Iser u. Kerner (2004): Gerhard Göhler, Mattias Iser u. Ina Kerner (Hgg.), *Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung*, Wiesbaden.
- Gozzi (1990): Raymond Gozzi, „Is life a game? Notes on a master metaphor“, et *Cetera* 47, 291–293.
- Graus (1965): Frantisek Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Prag.
- Groß-Albenhausen (1999): Kirsten Groß-Albenhausen, *Imperator christianissimus. Der christliche Kaiser bei Ambrosius und Johannes Chrysostomus* (Frankfurter Althistorische Beiträge 3), Frankfurt a. M.
- Guillot (1983): Olivier Guillot, „L'exhortation au partage des responsabilités entre l'empereur, l'épiscopat et les autres sujets vers le milieu du règne de Louis le Pieux“, in: George Makdisi, Dominique Sourdel u. Janine Sourdel-Thomine (Hgg.), *Prédication et propagande au Moyen Age. Islam, Byzanz, Occident* (Oaks Colloquia 3), Paris, 87–110.
- Guillot (1990): Olivier Guillot, „Une ordinatio méconnue: Le Capitulaire de 823–825“, in: Godman (1990), 455–486.
- Gussone (2000): Nikolaus Gussone, „Ritus, Reich und Geschichtsbewußtsein. Thron und Krone in der Tradition Karls des Großen“, in: Kramp (2000), 35–47.
- Hack (1999): Achim Thomas Hack, „Zur Herkunft der karolingischen Königssalbung“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 110, 170–190.
- Hadot (1972): Pierre Hadot, „Fürstenspiegel“, *Reallexikon für Antike und Christentum* 8, 555–632.
- Hageneier (2004): Lars Hageneier, *Jenseits der Topik. Die karolingische Herrscherbiographie* (Historische Studien 483), Husum.
- Hainthaler (1997): Theresia Hainthaler, „Von Toledo nach Frankfurt. Dogmengeschichtliche Untersuchungen zur Adoptianistischen Kontroverse“, in: Berndt (1997), Bd. 2, 809–860.
- Halfond (2010): Gregory L. Halfond, *Archaeology of Frankish Church Culture AD 511–768* (Medieval Law and its practice 6), Leiden.
- Hampsher-Monk (2002): Iain Hampsher-Monk, „Neuere angloamerikanische Ideengeschichte“, in: Eibach u. Lottes (2002), 293–306.
- Hannig (1982): Jürgen Hannig, *Consensus fidelium. Frühfeudale Interpretationen des Verhältnisses von Königtum und Adel am Beispiel des Frankenreiches* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 27), Stuttgart.
- F. Hartmann (2006): Florian Hartmann, *Hadrian I. (772–795). Frühmittelalterliches Adelpapsttum und die Lösung Roms vom byzantinischen Kaiser* (Päpste und Papsttum 34), Stuttgart.
- M. Hartmann (1991): Martina Stratmann, *Hinkmar von Reims als Verwalter von Bistum und Kirchenprovinz* (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 6), Sigmaringen.
- M. Hartmann (1995): Martina Stratmann, „Zur Wirkungsgeschichte Hinkmars von Reims“, *Francia* 22, 1–44.
- M. Hartmann (2003): Martina Hartmann, *Aufbruch ins Mittelalter. Die Zeit der Merowinger*, Darmstadt.
- M. Hartmann (2012): Martina Hartmann, *Die Merowinger*, München.
- W. Hartmann (1982): Wilfried Hartmann, „Die Mainzer Synoden des Hrabanus Maurus“, in: Raymund Kottje u. Harald Zimmermann (Hgg.), *Hrabanus Maurus. Lehrer, Abt und Bischof* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse. Einzelveröffentlichungen 4), Wiesbaden, 130–144.

- W. Hartmann (1983a): Wilfried Hartmann, „Eine kleine Sammlung von Bußtexten aus dem 9. Jahrhundert“, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 39, 207–213.
- W. Hartmann (1983b): Wilfried Hartmann, „Vetera et nova. Altes und neues Kirchenrecht in den Beschlüssen karolingischer Konzilien“, *Archivum Historiae Conciliorum* 15, 79–95.
- W. Hartmann (1989): Wilfried Hartmann, *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien* (Konziliengeschichte. Reihe A: Darstellungen), Paderborn – München – Wien – Zürich.
- W. Hartmann (2002): Wilfried Hartmann, *Ludwig der Deutsche*, Darmstadt.
- W. Hartmann (2006): Wilfried Hartmann, „König Konrad I. und die Kirche“, in: Goetz u. Elling (2006), 93–109.
- W. Hartmann (2010): Wilfried Hartmann, *Karl der Große*, Stuttgart.
- Haverkamp (1996): Anselm Haverkamp (Hg.), *Theorie der Metapher*, Darmstadt.
- Heinz (1991): Hanspeter Heinz, „Der Bischofsspiegel des Mittelalters. Zur Regula Pastoralis Gregors des Grossen“, in: Anton Ziegenaus (Hg.), *Sendung und Dienst im bischöflichen Amt. Festschrift der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg für Bischof Josef Stimpfle zum 75. Geburtstag*, St. Ottilien, 113–135.
- Heinzelmann (1988): Martin Heinzelmann, „Bischof und Herrschaft im spätantiken Gallien bis zu den karolingischen Hausmeiern. Die institutionellen Grundlagen“, in: Friedrich Prinz (Hg.), *Herrschaft und Kirche* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 33), Stuttgart, 23–82.
- Heinzelmann (1976): Martin Heinzelmann, *Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte* (Beihefte der Francia), München.
- Hellmann (1954): Manfred Hellmann, „Die Synode von Hohenaltheim (916). Bemerkungen über das Verhältnis von Königtum und Kirche im ostfränkischen Reich zu Beginn des 10. Jahrhunderts“, *Historisches Jahrbuch* 73, 127–142.
- Hen (1995): Yitzhak Hen (Hg.), *Culture and religion in Merovingian Gaule A.D. 481–751* (Cultures, Beliefs and Traditions 1), Leiden.
- Herbers (2010): Klaus Herbers, „Der Beitrag der Päpste zur geistigen Grundlegung Europas im Zeitalter Alkuins“, in: Tremp u. Schmuki (2010), 51–72.
- Higham (1997): Nicholas J. Higham, *The convert kings. Power and religious affiliation in early Anglo-Saxon England*, Manchester.
- Hildebrandt (1992): Magde M. Hildebrandt, *The external school in Carolingian society* (Education and society in the Middle Ages and Renaissance 1), Leiden.
- Hirt (2002): Beate Hirt, „Das Bild des Hirten im Alten und Neuen Testament“, in: Michael Fischer u. Diana Rothaug (Hgg.), *Das Motiv des Guten Hirten in Theologie, Literatur und Musik* (Mainzer Hymnologische Studien 5), Tübingen, 15–49.
- Hock (2010): Klaus Hock, „Metaphern im Kulturkontakt – religionswissenschaftliche Perspektiven“, in: Junge (2010), 71–86.
- Holzleithner (2009): Elisabeth Holzleithner, *Gerechtigkeit*, Stuttgart.
- Houwen u. Macdonald (1998): Luuk A. J. R. Houwen u. Alasdair Macdonald (Hgg.), *Alcuin of York. Scholar at the Carolingian court* (Proceedings of the Third Germania Latina Conference held at the University of Groningen, May 1995) (Mediaevalia Groningana 22), Groningen.
- Hoyt (1975): Franceen Schneider Hoyt, *The Carolingian episcopate: concepts of pastoral care as set force in the capitularies of Charlemagne and his bishops (789–822)*, Yale University.
- Hürten (1962): Heinz Hürten, „Gregor der Große und der mittelalterliche Episkopat“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 73, 16–41.
- Hürten (1963): Heinz Hürten, „Alkuin und der Episkopat im Reiche Karls des Grossen“, *Historisches Jahrbuch* 82, 22–49.
- Hunger (1964): Herbert Hunger, *Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden* (Wiener Byzantinische Studien 1), Wien.

- Hunziker-Rodewald (2005): Regine Hunziker-Rodewald, „Hirt aus Barmherzigkeit. Zu einer als Symbol wahrgenommenen Metapher“, in: Pierre van Hecke (Hg.), *Metaphor in the Hebrew Bible* (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 187), Leuven, 233–247.
- Innes (2003): Matthew Innes, „‘A Place of Discipline’: Carolingian courts and aristocratic youth“, in: Cubitt (2003), 59–76.
- Innes (2005): Matthew Innes, „Charlemagne’s government“, in: Story (2005), 71–89.
- Jackman (1990): Donald C. Jackman, *The Konradiner. A study in genealogical methodology* (lus commune 47), Frankfurt.
- Jackson (1992): Richard A. Jackson, „Manuscripts, texts, and enigmas of medieval French coronation ordines“, *Viator* 23, 35–71.
- Jackson (1994): Richard A. Jackson, „Who wrote Hincmar’s ordines?“ *Viator* 25, 31–52.
- Jarnut (1994a): Jörg Jarnut (Hg.), *Karl Martell in seiner Zeit* (Beihefte der Francia 37), Sigmaringen.
- Jarnut (1994b): Jörg Jarnut, „Die Adoption Pippins durch König Liutprand und die Italienpolitik Karl Martells“, in: ders. (1994a), 217–226.
- Jenal (1988): Georg Jenal, „Gregor der Große und die Stadt Rom (590–604)“, in: Friedrich Prinz (Hg.), *Herrschaft und Kirche* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 33), Stuttgart, 109–145.
- Joch (1999): Waltraud Joch, *Legitimität und Integration. Untersuchungen zu den Anfängen Karl Martells* (Historische Studien 456), Husum.
- Johach (2011): Eva Johach, „Metaphernzirkulation. Methodologische Überlegungen zwischen Metaphorologie und Wissenschaftsgeschichte“, in: Kroß u. Zill (2011), 83–103.
- Jones (1928): Putnam Fennell Jones, „The Gregorian Mission and English Education“, *Speculum* 3, 335–348.
- Jong (1997): Mayke de Jong, „What was public about public penance? Paenitentia publica and Justice in the Carolingian World“, in: *La giustizia nell’alto medioevo (secoli IX–XI)*, Bd. 2 (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo 44), Spoleto, 863–902.
- Jong (1998a): Mayke de Jong, „From Scolastici to Scioli: Alcuin and the Formation of an Intellectual Élite“, in: Houwen u. Macdonald (1998), 45–58.
- Jong (1998b): Mayke de Jong, „Introduction. Rethinking early Medieval Christianity: A View from the Netherlands“, *Early Medieval Europe* 7, 261–275.
- Jong (2005): Mayke de Jong, „Charlemagne’s church“, in: Story (2005), 103–135.
- Jong (2006): Mayke de Jong, „Ecclesia and the early medieval polity“, in: Airlie, Pohl u. Reimitz (2006), 113–132.
- Jong (2009a): Mayke de Jong, *The penitential state. Authority and atonement in the age of Louis the Pious, 814–840*, Cambridge.
- Jong (2009b): Mayke de Jong, „The state of the church: ecclesia and early medieval state formation“, in: Pohl u. Wieser (2009), 241–254.
- Judic (2009): Bruno Judic, „Grégoire le Grand, Alcuin et l’idéologie carolingienne“, in: Wojciech Falkowski u. Yves Sassier (Hgg.), *Le monde carolingien. Bilan, perspectives, champs de recherches* (Actes du colloque international de Poitiers, Centre d’Études supérieures de Civilisation médiévale, 18–20 novembre 2004), Turnhout, 105–120.
- Judic (1992): Bruno Judic, „Introduction“, in: Gregor der Große, *Règle pastorale*, 1, 15–102.
- Judic (1998): Bruno Judic, „La tradition de Grégoire le Grand dans l’idéologie politique carolingienne“, in: Le Jan (1998), 17–57.
- Junge (2010a): Matthias Junge (Hg.), *Metaphern in Wissenskulturen*, Wiesbaden.
- Junge (2010b): „Einleitung“, in: ders. (2010a), 7–11.
- Jussen (2005a): Bernhard Jussen (Hg.), *Die Macht des Königs. Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit*, München.
- Jussen (2005b): Bernhard Jussen, „Diskutieren über Könige im vormodernen Europa. Einleitung“, in: ders. (2005a), XI–XX.

- Kaiser (1981): Reinhold Kaiser, *Bischofsherrschaft zwischen Königtum und Fürstenmacht. Studien zur bischöflichen Stadtherrschaft im westfränkisch-französischen Reich im frühen und hohen Mittelalter* (Pariser historische Studien 17), Bonn.
- Kaiser (2004): Reinhold Kaiser, *Das römische Erbe und das Merowingerreich* (Enzyklopädie deutscher Geschichte 26), München.
- Kantorowicz (1966): Ernst H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, Princeton.
- Kasten (1985): Brigitte Kasten, *Adalhard von Corbie. Die Biographie eines karolingischen Politikers und Kloostervorstehers* (Studia humaniora 3), Düsseldorf.
- Kasten (1997): Brigitte Kasten, *Königssöhne und Königsherrschaft. Untersuchungen zur Teilhabe am Reich in der Merowinger- und Karolingerzeit* (Schriften der MGH 44), Hannover.
- H. Keller (1966): Hagen Keller, „Zum Sturz Karls III. Über die Rolle Liutwards von Vercelli und Liutberts von Mainz, Arnulfs von Kärnten und der ostfränkischen Großen bei der Absetzung des Kaisers“, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 22, 333–384.
- H. Keller (2001): Hagen Keller, *Die Ottonen*, München.
- H. Keller (2002): Hagen Keller, *Ottotonische Königsherrschaft. Organisation und Legitimation königlicher Macht*, Darmstadt.
- H. Keller u. Althoff (2008): Hagen Keller u. Gerd Althoff, *Die Zeit der späten Karolinger und Ottonen. Krisen und Konsolidierungen 888–1024* (Gebhardt. Handbuch der deutschen Geschichte 3), Stuttgart.
- R. Keller (2008): Reiner Keller, *Michel Foucault*, Konstanz.
- Kempf (1942): Theodor Kempf, *Christus der Hirt. Ursprung und Deutung einer altchristlichen Symbolgestalt*, Rom.
- Kern (1954): Fritz Kern, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie*, hg.v. Rudolf Buchner, Darmstadt.
- Kershaw (2011): Paul J. E. Kershaw, *Peaceful kings. Peace, power, and the Early Medieval political imagination*, Oxford.
- Kimmel (2004): Michael Kimmel, „Metaphor variation in cultural context: Perspectives from anthropology“, *European Journal of English Studies* 8, 275–294.
- Kloft (1994): Matthias Theodor Kloft, *Oratores vestri monent (Eure Beter mahnen). Das Bischofsamt des karolingischen Reiches im Spiegel juristischer und theologischer Texte* (Diss. Theol. Münster), Münster.
- Köhler (1972): Wilhelm Köhler, *Buchmalerei des frühen Mittelalters. Fragmente und Entwürfe aus dem Nachlaß*, hg.v. Ernst Kitzinger u. Florentine Mütterich (Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Kunstgeschichte in München 5), München.
- Kölzer (1990): Theo Kölzer, „Das Königtum Minderjähriger im fränkisch-deutschen Mittelalter“, *Historische Zeitschrift* 251, 291–323.
- Königtum (1973): *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen* (Vorträge und Forschungen 3), Sigmaringen.
- Körntgen (2000): Ludger Körntgen, *Königsherrschaft und Gottes Gnade. Zu Kontext und Bedeutung sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-frühsalischen Zeit* (Orbis mediaevalis 2), Berlin.
- Körntgen (2006): Ludger Körntgen, „König und Priester. Das sakrale Königtum der Ottonen zwischen Herrschaftstheologie, Herrschaftspraxis und Heilssorge“, in: Klaus Gereon Beuckers, Johannes Cramer u. Michael Imhof (Hgg.), *Die Ottonen. Kunst, Architektur, Geschichte*, Petersberg, 51–61.
- Körntgen (2009): Ludger Körntgen, „Möglichkeiten und Grenzen religiöser Herrschaftslegitimation. Zu den Dynastiewechseln 751 und 918/919“, in: Pohl u. Wieser (2009), 369–390.
- Kolb (2001): Frank Kolb, *Herrscherideologie in der Spätantike*, Berlin.

- Kortüm (2002): Hans-Henning Kortüm, „Multi reguli in Europa ... excrevere. Das ostfränkische Reich und seine Nachbarn“, in: Fuchs (2002), 68–88.
- Koschorke, Frank, Matala de Mazza u. Lüdemann (2007): Albrecht Koschorke, Thomas Frank, Ethel Matala de Mazza u. Susanne Lüdemann, *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*, Frankfurt a. M.
- Kramp (2000): Mario Kramp (Hg.), *Krönungen. Könige in Aachen, Geschichte und Mythos* (Katalog der Ausstellung), 2 Bde., Mainz.
- Kroß u. Zill (2011a): Matthias Kroß u. Rüdiger Zill (Hgg.), *Metapherngeschichten. Perspektiven einer Theorie der Unbegrifflichkeit*, Berlin.
- Kroß u. Zill (2011b): „Einleitung“, in: dies. (2011a), 7–14.
- Kyrtatas (1988): Dimitris Kyrtatas, „Prophets and priests in Early Christianity: Production and transmission of religious knowledge from Jesus to John Chrysostom“, *International Sociology* 3/4, 365–383.
- Landwehr (2009): Achim Landwehr, *Historische Diskursanalyse* (Historische Einführungen 4), Frankfurt a. M.
- Lane Fox (1986): Robin Lane Fox, *Pagans and Christians*, London.
- Leeb (1992): Rudolf Leeb, *Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 58), Berlin.
- Lehn (1987): Jörg Lehn, „Die Synoden zu Mainz (888) und Tribur (895). Ihre Bedeutung für das Verhältnis Arnulfs von Kärnten zum ostfränkischen Episkopat im ausgehenden 9. Jahrhundert“, *Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte* 13, 43–62.
- Le Jan (1998): Régine Le Jan (Hgg.), *La royauté et les elites dans l'Europe carolingienne (début IX siècle aux environs de 920)* (Collection Histoire et littérature régionales 17), Villeneuve d'Ascq.
- Le Jan (2006): Régine Le Jan, „Die Sakralität der Merowinger oder: Mehrdeutigkeiten der Geschichtsschreibung“, in: Airlie, Pohl u. Reimitz (2006), 73–92.
- Lemke (2003): Thomas Lemke, *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität* (Das Argument. Sonderband N. F. 251), Berlin.
- Leppin (2000): Hartmut Leppin, *Die Kirchenväter und ihre Zeit. Von Athanasius bis Gregor dem Großen*, München.
- Levison (1949): Wilhelm Levison, *England and the continent in the eight century* (The Ford lectures delivered in the University of Oxford in the Hilary term, 1943), Oxford.
- C. Leyser (2000): Conrad Leyser, *Authority and asceticism from Augustine to Gregory the Great* (Oxford Historical Monographs), Oxford.
- K. Leyser (1994): Karl Leyser, *Communications and power in Medieval Europe. I. The Carolingian and Ottonian centuries. II. The Gregorian revolution and beyond*, hg. v. Timothy Reuter, London.
- Liebelt (2000): Marcus Liebelt, *Allgemeines Priestertum, Charisma und Struktur. Grundlage für ein biblisch-theologisches Verständnis geistlicher Leitung* (Systematisch-theologische Monographien 5), Wuppertal.
- Liebeschuetz (1990): John H. W. G. Liebeschuetz, *Barbarians and bishops. Army, church, and state in the Age of Arcadius and Chrysostom*, New York.
- Lochbrunner (1993): Manfred Lochbrunner, *Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus* (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 5), Bonn.
- Lubac (1969): Henry de Lubac, *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie*, Einsiedeln.
- Lüdemann (2004): Susanne Lüdemann, *Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären*, München.
- Luhmann (1997): Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Teilbde., Frankfurt am Main.

- Mähl (1969): Sibylle, *Quadrige virtutum. Die Kardinaltugenden in der Geistesgeschichte der Karolingerzeit* (Archiv für Kulturgeschichte. Beihefte 9), Bonn.
- Margalhan-Ferrat (1999): Corinne Margalhan-Ferrat, „Le concept de „ministerium“ entre littérature spéculaire et législation carolingienne“, in: Angela de Benedictis (Hg.), *Specula principum: riflesso della realtà giuridica* (Colloquio internazionale svoltosi a Bologna nei giorni 18–20 settembre 1997), Frankfurt a. M., 121–157.
- Markus (1986): Robert A. Markus, „Gregory the Great’s Rector and his genesis“, in: Jacques Fontaine, Robert Gillet u. Stan M. Pellistrandi (Hgg.), *Grégoire le Grand* (Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15–19 septembre 1982) (Colloques internationaux du Centre national de la Recherche Scientifique), Paris, 137–146.
- Markus (1997): Robert A. Markus, *Gregory the Great and his World*, Cambridge.
- Martin (1972): Jochen Martin, *Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche* (Quaestiones disputatae 48. Der priesterliche Dienst 3), Freiburg – Basel – Wien.
- Martin (1984): Jochen Martin, „Zum Selbstverständnis, zur Repräsentation und Macht des Kaisers in der Spätantike“, *Saeculum* 35, 115–131.
- Martin (2010): Jochen Martin. Der Weg zur Ewigkeit führt über Rom. Die Frühgeschichte des Papsttums und die Darstellung der neutestamentlichen Heilsgeschichte im Triumphbogenmosaik von Santa Maria Maggiore in Rom, Stuttgart.
- Maset (2002): Michael Maset, *Diskurs, Macht und Geschichte. Foucaults Analysetechniken und die historische Forschung*, Frankfurt a. M.
- Maset (2007): Michael Maset, „Foucault in der deutschen Geschichtswissenschaft“, in: Clemens Kammler u. Rolf Parr (Hgg.), *Foucault in den Kulturwissenschaften. Eine Bestandsaufnahme*, Heidelberg, 45–68.
- Mayr-Harting (2004): Henry Mayr-Harting, „Ecgerht“, *Oxford Dictionary of National Biography* 17, 635 f.
- Mayr-Harting (²1991): Henry Mayr-Harting, *The coming of Christianity to Anglo-Saxon England*, Pennsylvania.
- McKitterick (1977): Rosamond McKitterick, *The Frankish church and the Carolingian Reform 789–895*, London.
- McKitterick (1983): Rosamond McKitterick, *The Frankish kingdoms under the Carolingians*, London.
- McKitterick (1989): Rosamond McKitterick, *The Carolingians and the written word*, Cambridge.
- McKitterick (1994): Rosamond McKitterick, *Carolingian culture: emulation and innovation*, Cambridge.
- McKitterick (1995a): Rosamond McKitterick (Hg.), *The New Cambridge Medieval History, Bd. 2: c. 700 – c. 900*, Cambridge.
- McKitterick (1995b): Rosamond McKitterick, „England and the Continent“, in: dies. (1995a), 64–84.
- McKitterick (1999): Rosamond McKitterick, „Die karolingische Renovatio. Eine Einführung“, in: 799 (1999), Bd. 2, 668–685.
- McKitterick (2002): Rosamond McKitterick, „Kulturelle Verbindungen zwischen England und den fränkischen Reichen in der Zeit der Karolinger: Kontexte und Implikationen“, in: Ehlers (2002), 121–148.
- McKitterick (2005): Rosamond McKitterick, „The Carolingian renaissance of culture and learning“, in: Story (2005), 151–166.
- McKitterick (2008): Rosamond McKitterick, *Karl der Große* (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance), Darmstadt.
- McKitterick (2009): Rosamond McKitterick, „Court and communication in the Early Middle Ages: The Frankish kingdom under Charlemagne“, in: Pohl u. Wieser (2009), 357–368.
- McLynn (1998): Neil McLynn, „A self-made holy man: The case of Gregory Nazianzen“, *Journal of Early Christian Studies* 6, 463–483.

- Meens (2003): Rob Meens, „Politics, mirrors of princes and the Bible: Sins, kings and the well-being of the realm“, *Early Medieval Europe* 7, 345–357.
- Merrills (2005): Andrew H. Merrills, *History and geography in late antiquity* (Cambridge studies in Medieval life and thought 4/64), Cambridge.
- Moore (2011): Michael Edward Moore, *A sacred kingdom. Bishops and the rise of Frankish kingship, 300–850* (Studies in Medieval and Early Modern Canon Law 8), Washington.
- Mödritzer (1994): Helmut Mödritzer, *Stigma und Charisma im Neuen Testament und seiner Umwelt. Zur Soziologie des Urchristentums* (Novum Testamentum und orbis antiquus 28), Freiburg/Schweiz.
- Mordek (1986): Hubert Mordek, „Karolingische Kapitularien“, in: ders. (Hg.), *Überlieferung und Geltung normativer Texte des frühen und hohen Mittelalters* (Vier Vorträge, gehalten auf dem 35. Deutschen Historikertag 1984 in Berlin) (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 4), Sigmaringen, 25–50.
- Mordek (1995): Hubert Mordek, *Bibliotheca capitularium regum Francorum manuscripta. Überlieferung und Traditionszusammenhang der fränkischen Herrschererlasse* (MGH Hilfsmittel 15), München.
- Mordek (2000): Helmut Mordek, „Fränkische Kapitularien und Kapitulariensammlungen“, in: ders., *Studien zur fränkischen Herrschergesetzgebung. Aufsätze über Kapitularien und Kapitulariensammlungen, ausgewählt zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, S. 1–53.
- Mütherich (1972): Florentine Mütherich (Hg.), *Sakramentar von Metz. Fragment Ms. Lat. 1141, Bibliothèque Nationale, Paris* (Codices selecti 28), Graz.
- Mütherich u. Gaehde (1976): Florentine Mütherich u. Joachim E. Gaehde, *Karolingische Buchmalerei*, München.
- Müller (2009): Barbara Müller, *Führung im Denken und Handeln Gregors des Grossen* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 57), Tübingen.
- Münkler (1994): Herfried Münkler, *Politische Bilder, Politik der Metaphern*, Frankfurt a. M.
- Nelson (1971): Janet Nelson, „National synods, kingship as office, and royal anointing: an early medieval syndrome“, *Studies in Church History* 7, 41–60.
- Nelson (1977): Janet Nelson, „Kingship, Law and liturgy in the political thought of Hincmar of Rheims“, *English Historical Review* 92, 241–279.
- Nelson (1983): Janet Nelson, „Legislation and consensus in the Reign of Charles the Bald“, in: C. Patrick Wormald u. Donald A. Bullough (Hgg.), *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society. Studies presented to J. M. Wallace-Hadrill*, Oxford, 202–227.
- Nelson (1985): Janet Nelson, „Public histories and private history in the work of Nithard“, *Speculum* 60, 251–293.
- Nelson (1986a): Janet Nelson, *Politics and ritual in Early Medieval Europe* (History series 42), London.
- Nelson (1986b): Janet Nelson, „Inauguration rituals“, in: Nelson (1986a), 283–307.
- Nelson (1987): Janet Nelson, „The Lord’s anointed and the people’s choice: Carolingian royal ritual“, in: Owen Cannadine u. Simon Price (Hgg.), *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies* (Past and present publications), Cambridge, 137–180.
- Nelson (1990a): Janet Nelson, „Hincmar of Reims on king-making: the evidence of the Annals of St. Bertin, 861–882“, in: Bak (1990), 16–34.
- Nelson (1990b): Janet Nelson, „The last years of Louis the Pious“, in: Godman (1990), 147–159.
- Nelson (1992): Janet Nelson, *Charles the Bald*, London.
- Nelson (1994): Janet Nelson, „History-writing at the courts of Louis the Pious and Charles the Bald“, in: Anton Scharer u. Georg Scheibelreiter (Hgg.), *Historiographie im frühen Mittelalter* (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 32), Wien, 435–442.

- Nelson (1996): Janet Nelson, „The search for peace in a time of war: the Carolingian Brüderkrieg 840–843“, in: Johannes Fried (Hg.), *Träger und Instrumentarien des Friedens im hohen und späten Mittelalter* (Vorträge und Forschungen 43), Sigmaringen, 87–114.
- Niederhorn-Bruck u. Scharer (2004): Meta Niederhorn-Bruck u. Anton Scharer (Hgg.), *Erzbischof Arn von Salzburg* (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 40), Wien.
- Nonhoff (2004): Martin Nonhoff, „Diskurs“, in: Göhler, Iser u. Kerner (2004), 65–82.
- Nonn (1997): Ulrich Nonn, „Zur Vorgeschichte der Bildungsreform Karls des Großen“, in: Butzer, Kerner u. Oberschelp (1997), 63–77.
- Nonn (2010): Ulrich Nonn, *Die Franken*, Stuttgart.
- Oberforcher (2000): Robert Oberforcher, „Das Bild von Hirt und Herde im ‚Morgenland‘“, in: Hermann Stenger, *Im Zeichen des Hirten und des Lammes. Mitgift und Gift biblischer Bilder*, Innsbruck – Wien 2000, 33–77.
- Offergeld (2001): Thilo Offergeld, *Reges pueri. Das Königtum Minderjähriger im frühen Mittelalter* (Schriften der MGH 50), Hannover.
- Ott (1998): Joachim Ott, *Krone und Krönung. Die Verheißung und Verleihung von Kronen in der Kunst von der Spätantike bis um 1200 und die geistige Auslegung der Krone*, Mainz.
- Ott (2000): Joachim Ott, „Die Frühgeschichte von Krone und Krönungen“, in: Kramp (2000), Bd. 1, 122–130.
- Padberg (2003a): Lutz E. von Padberg, *Bonifatius. Missionar und Reformers*, München.
- Padberg (2003b): Lutz E. von Padberg, *Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 51), Stuttgart.
- Padberg (2005): Lutz E. von Padberg, „Das christliche Königtum aus der Sicht der angelsächsischen Missionsschule“, in: Erkens (2005), 190–213.
- Padberg (2006): Lutz E. von Padberg, *Christianisierung im Mittelalter*, Darmstadt.
- Patzold (2006a): Steffen Patzold, „Die Bischöfe im karolingischen Staat. Praktisches Wissen über die politische Ordnung im Frankenreich des 9. Jahrhunderts“, in: Airlie, Pohl u. Reimitz (2006), 133–162.
- Patzold (2006b): Steffen Patzold, „Eine ‚loyale Palastrevolution‘ der ‚Reichseinheitspartei‘? Zur ‚Divisio imperii‘ von 817 und zu den Ursachen des Aufstands gegen Ludwig den Frommen im Jahre 830“, *Frühmittelalterliche Studien* 40, 43–77.
- Patzold (2007a): Steffen Patzold, „Konsens und Konkurrenz. Überlegungen zu einem aktuellen Forschungskonzept der Mediävistik“, *Frühmittelalterliche Studien* 41, 75–103.
- Patzold (2007b): Steffen Patzold, „Normen im Buch. Überlegungen zu Geltungsansprüchen so genannter ‚Kapitularen‘“, *Frühmittelalterliche Studien* 41, 331–350.
- Patzold (2008): Steffen Patzold, *Episcopus. Wissen über Bischöfe im Frankenreich des späten 8. bis frühen 10. Jahrhunderts* (Mittelalter-Forschungen 25), Ostfildern.
- Patzold (2009): Steffen Patzold, „Bischöfe als Träger der politischen Ordnung des Frankenreichs im 8./9. Jahrhundert“, in: Pohl u. Wieser (2009), 255–270.
- Patzold (2010): Steffen Patzold, „Zur Sozialstruktur des Episkopats und zur Ausbildung bischöflicher Herrschaft in Gallien zwischen Spätantike und Frühmittelalter“, in: Matthias Becher u. Stefanie Dick (Hgg.), *Völker, Reiche und Namen im frühen Mittelalter* (Mittelalterstudien 22), München 2010, 121–140.
- Pecar u. Trampedach (2007): Andreas Pecar u. Kai Trampedach (Hgg.), *Die Bibel als politisches Argument. Voraussetzungen und Folgen biblizistischer Herrschaftslegitimation in der Vormoderne* (Historische Zeitschrift. Beiheft. N. F. 43), München.
- Perler (1964): Othmar Perler, „Der Bischof als Vertreter Christi nach den Dokumenten der ersten Jahrhunderte“, in: Congar (1964), 35–74.

- Piétri (1991): Luce Piétri, „Grégoire le Grand et la Gaule: Le projet pour la réforme de l'église gauloise“, in: *Gregorio Magno e il suo tempo*. (19 Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome, Roma, 9–12 maggio 1990), 2 Bde. (Studia ephemeridis Augustianum 33–34), Rom, 107–128.
- Pocock (1987): John G. A. Pocock, *The ancient constitution and the feudal law. A study of English historical thought in the 17th century*, Cambridge.
- Pössel (2006): Christina Pössel, „Authors and recipients of Carolingian capitularies, 779–829“, in: Corradini, Meens, Pössel u. Shaw (2006), 253–276.
- Pohl (2006): Walter Pohl, „Staat und Herrschaft im Frühmittelalter. Überlegungen zum Forschungsstand“, in: Airlie, Pohl u. Reimitz (2006), 9–38.
- Pohl u. Wieser (2009): Walter Pohl u. Veronika Wieser (Hgg.), *Der frühmittelalterliche Staat – europäische Perspektiven* (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 16), Wien.
- Pontal (1986): Odette Pontal, *Die Synoden im Merowingerreich* (Konziliengeschichte Reihe A: Darstellungen 2), Paderborn.
- Pottmeyer (1994): Hermann Josef Pottmeyer, „Bischof II: Historisch-theologisch“, *Lexikon für Theologie und Kirche* 2, 482–486.
- Prinz (1973): Friedrich Prinz, „Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich vom 5. bis zum 7. Jahrhundert“, *Historische Zeitschrift* 217, 1–35.
- Prinz (1981): Friedrich Prinz, „Der fränkische Episkopat zwischen Merowinger- und Karolingerzeit“, in: *Nascità dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare*, Bd. 1 (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo 27), Spoleto, 101–131.
- Rapp (2005): Claudia Rapp, *Holy bishops in Late Antiquity. The nature of Christian leadership in an age of transition* (The transformation of the classical heritage 37), Berkeley.
- Reuter (1979): Timothy Reuter (Hg.), *The Medieval Nobility. Studies on the ruling classes of France and Germany from the sixth to the twelfth century* (Europe in the Middle Ages 14), Amsterdam.
- Reuter (1994): Timothy Reuter, „‘Kirchenreform’ und ‘Kirchenpolitik’ im Zeitalter Karl Martells. Begriffe und Wirklichkeit“, in: Jarnut (1994a), 35–59.
- Reydellet (1981): Marc Reydellet, *La royauté dans la littérature latine de Sidone Apollinaire à Isidore de Séville* (Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome 243), Paris.
- Rhijn (2006): Carine van Rhijn, „Priests and the Carolingian reforms: the bottlenecks of local correction“, in: Corradini, Meens, Pössel u. Shaw (2006), 218–237.
- Rhijn (2007): Carine van Rhijn, *Shepherds of the Lord. Priests and episcopal statutes in the Carolingian period* (Cultural encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 6), Turnhout.
- Richards (1983): Jeffrey Richards, *Gregor der Grosse. Sein Leben – seine Zeit*, Graz.
- Riché (2003): Pièrre Riché, *Die Karolinger. Eine Familie formt Europa*, Düsseldorf.
- Rigotti (1994): Francesca Rigotti, *Die Macht und ihre Metaphern. Über die sprachlichen Bilder der Politik*, Frankfurt a. M.
- Ruoff (2007): Michael Rouoff, *Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge*, Köln.
- Sanders (1992): Gabriel Sanders, „Un fondateur de l'Europe: Grégoire le Grand. Valeur situationnelle de son inscription tombale“, in: Louis Holtz u. Jean-Claude Fredouille (Hgg.), *De Tertullien aux Mozarabes 1. Antiquité tardive et christianisme ancien: (IIIe–VIIe siècles). Mélanges offerts à Jacques Fontaine* (Collection des études augustiennes / Série antiquité), Paris, 223–238.
- Saurma-Jeltsch (1997): Lieselotte Saurma-Jeltsch, „Das Bild in der Worttheologie Karls des Großen. Zur Christologie in karolingischen Miniaturen“, in: Berndt (1997), Bd. 2, 635–675.
- Schaller (1997): Dieter Schaller, „Karl der Große im Licht zeitgenössischer politischer Dichtung“, in: Butzer, Kerner u. Oberschelp (1997), Bd. 1, 193–219.
- Scharbert (1964): Josef Scharbert, *Heilsmittler im Alten Testament und im alten Orient* (Quaestiones disputatae 23/24), Freiburg i. Br.

- Scheibe (1958): Friedrich-Carl Scheibe, „Alcuin und die Admonitio generalis“, Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 14, 221–229.
- R. Schieffer (1972): Rudolf Schieffer, „Von Mailand nach Canossa. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Herrscherbuße von Theodosius d. Gr. bis zu Heinrich IV.“, Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 28, 333–370.
- R. Schieffer (1989): Rudolf Schieffer, „Redeamus ad fontem. Rom als Hort authentischer Überlieferung im frühen Mittelalter“, in: Arnold Angenendt u. Rudolf Schieffer, *Roma – Caput et Fons. Zwei Vorträge über das päpstliche Rom zwischen Altertum und Mittelalter*, Opladen, 45–70.
- R. Schieffer (1990): Rudolf Schieffer, „Väter und Söhne im Karolingerhause“, in: ders. (Hg.), *Beiträge zur Geschichte des Regnum Francorum* (Beihefte der Francia 22), Sigmaringen, 149–164.
- R. Schieffer (2000): Rudolf Schieffer, „Charlemagne and Rome“, in: Smith (2000), 279–295.
- R. Schieffer (2004): Rudolf Schieffer, „Die folgenschwerste Tat des ganzen Mittelalters? Aspekte des wissenschaftlichen Urteils über den Dynastiewechsel von 751“, in: Becher u. Jarnut (2004), 1–13.
- R. Schieffer (2005): Rudolf Schieffer, *Die Zeit des karolingischen Großreiches (714–887)* (Handbuch der deutschen Geschichte 2), Stuttgart.
- R. Schieffer (⁴2006): Rudolf Schieffer, *Die Karolinger*, Stuttgart.
- R. Schieffer (2010): Rudolf Schieffer, „Alkuin und Karl der Grosse“, in: Tremp u. Schmuki (2010), 15–32.
- T. Schieffer (1954): Theodor Schieffer, *Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Freiburg i. Br.
- Schmitz (1979a): Gerhard Schmitz, „Concilium perfectum. Überlegungen zum Konzilsverständnis Hinkmars von Reims (845–882)“, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 66, 27–54.
- Schmitz (1979b): Gerhard Schmitz, „Hinkmar von Reims, die Synode von Fismes 881 und der Streit um das Bistum Beauvais“, Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 35, 463–486.
- Schneckenburg (1977): Rudolf Schneckenburg, „Episkopos und Hirtenamt (Zu Apg 20, 28)“, in: Karl Kertelge (Hg.), *Das kirchliche Amt im Neuen Testament* (Wege der Forschung 439), Darmstadt, 418–441.
- H. Schneider (1999): Herbert Schneider, „Karolingische Kirchen- und Liturgiereform – Ein konservativer Neuaufbruch“, in: 799 (1999), Bd. 2, 773–781.
- R. Schneider (1964): Reinhard Schneider, *Brüdergemeine und Schwurfreundschaft. Der Auflösungsprozeß des Karlingerreiches im Spiegel der caritas-Terminologie in den Verträgen der karlingischen Teilkönige des 9. Jahrhunderts* (Historische Studien 388), Lübeck.
- R. Schneider (1972): Reinhard Schneider, *Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter. Untersuchungen zur Herrschaftsnachfolge bei den Langobarden und Merowingern* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 3), Stuttgart.
- R. Schneider (⁴2001): Reinhard Schneider, *Das Frankenreich* (Oldenbourg-Grundriss der Geschichte 5), München.
- Schnitzler (1964/65): Ludwig Schnitzler, „Der ‚Gute Hirte‘ im Alten Orient und in der Bibel“, Antaios 6, 258–274.
- Schramm (1934): Percy Ernst Schramm, „Die Krönung bei den Westfranken und Angelsachsen vor 878 bis um 1000“, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 23, 117–242.
- Schramm (1962–1978): Percy Ernst Schramm, *Denkmale der deutschen Könige und Kaiser. Ein Beitrag zur Herrschergeschichte*, 2 Bde., München.
- Schramm (1968–1971): Percy Ernst Schramm, *Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters*, 4 Bde., Stuttgart.

- Scholz (2006): Sebastian Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung. Die Päpste in karolingischer und ottonischer Zeit* (Historische Forschungen 26), Stuttgart.
- Schorn-Schütte (2006): Luise Schorn-Schütte, *Historische Politikforschung. Eine Einführung*, München.
- Schottroff u. Schottroff (1995): Willy Schottroff und Luise Schottroff, „Hirt“, Neues Bibel-Lexikon 2, 167–169.
- Schröder (1980): Isolde Schröder, *Die westfränkischen Synoden von 888 bis 897 und ihre Überlieferung* (MGH Hilfsmittel 3), München.
- Schroers (1884): Heinrich Schroers, *Hinkmar, Erzbischof von Reims. Sein Leben und seine Schriften*, Freiburg i. Br.
- Schulte (2001): J. Manuel Schulte, *Speculum regis. Studien zur Fürstenspiegel-Literatur in der griechisch-römischen Antike* (Antike Kultur und Geschichte 3), Münster.
- Schur (1931): Johannes Schur, *Königtum und Kirche im ostfränkischen Reiche vom Tode Ludwigs des Deutschen bis Konrad I.* (Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaften im katholischen Deutschland. Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaften 57), Paderborn.
- Seibert (1969): Ilse Seibert, „Hirt – Herde – König. Zur Herausbildung des Königtums in Mesopotamien“ (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft 53), Berlin.
- Selz (2001): Gebhard J. Selz, „‘Guter Hirte, Weiser Fürst‘ – Zur Vorstellung von Macht und zur Macht der Vorstellung im altmesopotamischen Herrschaftsparadigma“, *Altorientalische Forschungen* 28, 8–39.
- Semmler (1977): Josef Semmler, „Zur pippinidisch-karolingischen Sukzessionskrise 714–723“, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 33, 1–36.
- Semmler (1998): Josef Semmler, „Bonifatius, die Karolinger und ‚die Franken‘“, in: Dieter R. Bauer, Rudolf Hiestand, Brigitte Kasten u. Sönke Lorenz (Hgg.), *Mönchtum – Kirche – Herrschaft 750–1000*, Sigmaringen, 3–49.
- Semmler (2003): Josef Semmler, *Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung* (Studia humaniora. Series minor 6), Düsseldorf.
- Sieben (1979): Hermann Josef Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche* (Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen), Paderborn.
- Sieben (1984): Hermann Josef Sieben, *Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847–1378)* (Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen), Paderborn.
- Skinner (1978): Quentin Skinner, *The foundations of modern political thought*, 2 Bde., Cambridge.
- Skinner (2002): Quentin Skinner, *Visions of politics*, 3 Bde., Cambridge.
- Skinner (2012): Quentin Skinner, *Die drei Körper des Staates* (Historische Geisteswissenschaften 2), Göttingen.
- Smith (2000): July Mary Howard Smith (Hg.), *Early Medieval Rome and the Christian West. Essays in Honour of Donald A. Bullough*, Leiden 2000.
- Speigl (1993): Jakob Speigl, „Die Pastoralregel Gregors des Großen“, *Römische Quartalschrift* 88, 59–76.
- Staab (1994): Franz Staab, „Rudi populo rudis adhuc presul. Zu den wehrhaften Bischöfen der Zeit Karl Martells“, in: Jarnut (1994a), 249–275.
- Stafford (2009): Pauline Stafford (Hg.), *A companion to the early Middle Ages. Britain and Ireland, c. 500–c. 1100*, Chichester.
- Stagl (1979): Justin Stagl, „Ein Grundriß der politischen Anthropologie“, *Zeitschrift für Politik* 26, 1–29.
- Staubach (1982): Nikolaus Staubach, *Das Herrscherbild Karls des Kahlen. Formen und Funktionen monarchischer Repräsentation im Mittelalter*. 1. Teil, Phil. Diss. Münster.

- Staubach (1993): Nikolaus Staubach, *Rex christianus. Hofkultur und Herrschaftspropaganda im Reich Karls des Kahlen*, Teil 2: Die Grundlegung der „religion royale“, Köln – Weimar – Wien.
- Steckel (2010): Sita Steckel, *Kulturen des Lehrens im Früh- und Hochmittelalter. Autorität, Wissenskonzepte und Netzwerke von Gelehrten* (Norm und Struktur 39), Köln.
- Stein (2004): Tine Stein, „Religion“, in: Göhler, Iser u. Kerner (2004), 315–331.
- Störmer (2006): Wilhelm Störmer, „Die konradinisch-babenbergische Fehde um 900. Ursachen, Anlass, Folgen“, in: Goetz u. Elling (2006), 169–183.
- Story (2005): Joanna E. Story (Hg.), *Charlemagne. Empire and society*, Manchester.
- Struve (1978): Tilman Struve, *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 16), Stuttgart.
- Suchan (2000): Monika Suchan, „Kirchenpolitik des Königs oder Königspolitik der Kirche? Zum Verhältnis Ludwigs des Frommen und des Episkopates während der Herrschaftskrisen um 830“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 111, 1–27.
- Suchan (2009): Monika Suchan, „Der gute Hirte. Religion, Macht und Herrschaft in der Politik der Karolinger- und Ottonenzeit“, *Frühmittelalterliche Studien* 43, 95–112.
- Suchan (2011): Monika Suchan, „Monition and advice as elements of politics“, in: Ludger Körntgen u. Dominik Waßenhoven (Hgg.), *Patterns of episcopal power. Bishops in tenth and eleventh century Western Europe* (Prinz-Albert-Forschungen 6), Berlin – Boston, 39–50.
- Tanner (2005): Klaus Tanner, „Die unsichtbare Dimension der Macht. Ekklesiologie als Exemplum der Analyse des Institutionellen“, in: Gert Melville (Hg.), *Das Sichtbare und das Unsichtbare der Macht. Institutionelle Prozesse in Antike, Mittelalter und Neuzeit*, Köln, 3–17.
- Thacker (1992): Alan T. Thacker, „Monks, preaching and pastoral care in early Anglo-Saxon England“, in: John Blair u. Richard Sharpe (Hgg.), *Pastoral care before the parish* (Studies in early history of Britain), Leicester, 137–170.
- Theuvs u. Nelson (2000): Frans C. W. J. Theuvs u. Janet Nelson (Hgg.), *Rituals of power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages* (The Transformation of the Roman World 8), Leiden.
- Tremp u. Schmuki (2010): Ernst Tremp u. Karl Schmuki, *Alkuin von York und die geistige Grundlegung Europas* (Akten der Tagung vom 30. September bis zum 2. Oktober 2004 in der Stiftsbibliothek St. Gallen) (Monasterium Sancti Galli 5), St. Gallen.
- Uffelmann (2008): Uwe Uffelmann, *Das frühe Frankenreich 482–687*, Neuried.
- Ubl (2007): Karl Ubl, „Der Mehrwert der päpstlichen Schlüsselgewalt und die Tradition des heiligen Clemens“, in: Pecar u. Trampedach (2007), 189–217.
- Vereno (1970/71): Matthias Vereno, „Die Symbolik des Hirten“, *Antaios* 12, 575–589.
- Wagner (2010): Wolfgang Eric Wagner, *Die liturgische Gegenwart des abwesenden Königs. Gebetsverbrüderung und Herrscherbild im frühen Mittelalter* (Brill's Series on the Early Middle Ages 19), Leiden – Boston.
- Waldhoff (2003): Stephan Waldhoff, *Alcuins Gebetbuch für Karl den Großen. Seine Rekonstruktion und seine Stellung in der frühmittelalterlichen Geschichte der libelli precum* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 89), Münster.
- Wallace-Hadrill (1983): John Michael Wallace-Hadrill, *The Frankish Church*, Oxford.
- Wallach (1959): Luitpold Wallach, *Alcuin and Charlemagne. Studies in Carolingian history and literature* (Cornell Studies in Classical Philology 32), Ithaca.
- Walter (2001): Matthias Walter, *Gemeinde als Leib Christi. Untersuchungen zum Corpus Paulinum und zu den „Apostolischen Vätern“* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 49), Freiburg/Schweiz.
- Weinrich (1963): Lorenz Weinrich, *Wala. Graf, Mönch und Rebell. Die Biographie eines Karolingers* (Historische Studien 386), Lübeck – Hamburg.
- Werner (1990): Karl Ferdinand Werner, „Hludowicus Augustus“, in: Godman (1990), 28–69

- Wertz (1936): Dorothy M. Wertz, *The influence of the Regula Pastoralis to the year 900* (An abstract of a dissertation presented to the Faculty of the Graduate School of Cornell University in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy), Ithaca.
- Wiesheu (2007): Annette Wiesheu, *Die Hirtenrede des Johannesevangeliums. Wandlungen in der Interpretation eines biblischen Textes im Mittelalter* (6.–12. Jahrhundert), Paderborn.
- Willmes (1984): Bernd, *Die sogenannte Hirtenallegorie Ez 34. Studien zum Bild des Hirten im Alten Testament* (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 19), Frankfurt a. M.
- Willmes (1996): Bernd Willmes, „Hirt, Guter Hirt. Altes Testament“, *Lexikon für Theologie und Kirche* 5, 155.
- Wischmeyer (2006): Oda Wischmeyer (Hg.), *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe*, Tübingen.
- Wolfram (1994) Herwig Wolfram, „Karl Martell und das fränkische Lehnswesen. Aufnahme eines Nichtbestandes“, in: Jarnut (1994a), 61–77.
- Wollasch (1984): Joachim Wollasch, „Kaiser und Könige als Brüder der Mönche. Zum Herrscherbild in liturgischen Handschriften des 9. bis 11. Jahrhunderts“, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 40, 1–20.
- Wolter (1988): Heinz Wolter, *Die Synoden im Reichsgebiet und in Reichsitalien von 916 bis 1056* (Konziliengeschichte. Reihe A: Darstellungen), Paderborn.
- Wood (1979): Ian N. Wood, „Kings, Kingdom and Consent“, in: Peter Hayes Sawyer u. Ian N. Wood (Hgg.), *Early Medieval kingship*, Leeds, S. 6–29.
- Wood (1994a): Ian N. Wood, *The Merovingian kingdoms 450–751*, London.
- Wood (1994b): Ian N. Wood, „The mission of Augustine of Canterbury to the English“, *Speculum* 69, 1–17.
- Wood (2001): Ian N. Wood, *The missionary life. Saints and the evangelisation of Europe 400–1050*, London.
- Wood (2004): Ian N. Wood, „Boniface“, *Oxford Dictionary of National Biography* 6, 540–545.
- Wormald (2006): Patrick Wormald, *The times of Bede. Studies in early English Christian society and its historian*, Malden, Mass.
- Zeller (1910): Ulrich Zeller, *Bischof Salomo der Dritte von Konstanz. Abt von St. Gallen* (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 10), Leipzig – Berlin.
- Zettel (1977): Horst Zettel, *Das Bild der Normannen und der Normanneneinfälle in westfränkischen, ostfränkischen und angelsächsischen Quellen des 8. bis 11. Jahrhunderts*, München.
- Zill (2011): Rüdiger Zill, „Metaphern als Migranten. Zur Kulturgeschichte rhetorischer Formen“, in: Kroß u. Zill (2011a), 105–140.
- Zotz (1993): Thomas Zotz, „In Amt und Würden. Zur Eigenart ‚offizieller‘ Positionen im früheren Mittelalter“, *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 22, 1–23.
- Zotz (2006): Thomas Zotz, König Konrad I. und die Genese des Herzogtums Schwaben, in: Goetz u. Elling (2006), 185–198.

Register

Orte

- Aachen 188, 194, 196, 202, 210, 213f., 218f.,
222, 225, 233–235, 239, 261, 272f., 311,
364, 397
Alexandria 67
Aquileia 197
Arles 63, 131, 221, 223
Athen 67
Attigny 266, 268, 343
Autun 196
- Beauvais 332–334
Büraburg 130
- Caesarea, Kappadokien 67
Caesarea, Palästina 67
Canterbury 94, 97
Chalcedon 288
Chalon-sur-Saône 221f., 224, 226
Colmar 307
Compiègne 306, 308, 310
Corbie 234, 267
Coulaines 320
- Echternach 129
Erfurt 130, 371
- Fismes 347, 361
Fontenoy 319
Forchheim 384
Frankfurt 178, 210, 213, 220f.
Fulda 196
- Glastonbury 121
- Herstal 210, 213
Hohenaltheim 385
- Karthago 141
Koblenz 370
Konstantinopel 58, 70, 95, 97
Korinth 46
Kornelimünster 234
- L’Estinnes 138
Lindisfarne 103, 107, 170
Lippspringe 210
Louth 173
Luxeuil 97
Lyon 222, 272, 376
- Mainz 130, 221, 223, 225, 272, 336, 365, 375
Mantaille 377
Meaux 334
Meersen 324, 326
Metz 309f., 356, 375
Montecassino 121, 145
München 371
- Nicaea 63, 301
Noirmoutier 234
- Orange 131
Orléans 195, 197
- Paderborn 210
Paris 271f., 278, 306, 324, 334, 339, 364,
375, 397
Pavia 166
Péronne 326
Poitiers 234
- Quierzy 149f., 343
- Ravenna 135
Regensburg 210
Reims 139, 221, 223, 356
Rom 63, 69, 71, 111, 146, 201f., 219, 265
- Saint-Denis 341
Saint-Germain-des-Prés 267
Saint-Médard 267, 305f.
Saint-Ouen, Rouen und Salonne 267
Saint-Riquier 197
Sankt Gallen 381
Sens 139
Soissons 138, 308
Straßburg 319

Thionville 267, 309, 329
 Toulouse 272
 Tours 166, 189, 196 f., 221, 223, 228, 356
 Tribur 370, 381
 Trier 382
 Tyrus 63

Ver-sur-Launette 330
 Verdun 320
 Vienne 377

Personen

Aaron 82
 Abraham 32
 Adalbero, Bischof von Augsburg 380, 383
 Adalhard, Abt von Corbie 220 f., 234, 267, 274, 347
 Adso von Montier-en-Der, Mönch 253
 Adventius, Bischof von Metz 358
 Aethelbald, König von Mercia 119
 Aethelberht, König von Mercia 208
 Aethelberht I., König von Kent 93–96
 Aethelberht I., König von Northumbria 104, 208, 292
 Aethelhard, Erzbischof von Canterbury 173
 Aethelred I., König von Northumbria 168, 172, 180
 Agamemnon 30
 Agilulf, König der Langobarden 132
 Aischylos 30
 Aistulf, König der Langobarden 149
 Albinus, Abt von St. Augustinus in Canterbury 107
 Alfred der Große, König der Angelsachsen 98, 101
 Alkuin von York 1, 13, 111, 158, 165–192, 196 f., 200, 208 f., 213, 219, 220, 221, 230, 340, 396
 Alpais, Tochter Ludwigs des Frommen 234
 Ambrosiaster 205
 Ambrosius, Bischof von Mailand 54, 65, 353
 Amos 170
 Anastasius I., oströmischer Kaiser 278
 Anastasius II., Patriarch von Antiochia 97
 Angilbert, Abt von Saint-Riquier 167, 188, 196 f., 220

Angilram, Bischof von Metz 195
 Ansegis, Abt von Fontenelle 252
 Anton, Hans Hubert 339
 Aristoteles 31, 50
 Arius, Presbyter 62
 Arn, Erzbischof von Salzburg 169, 188, 191
 Arnulf, Bischof von Metz 358
 Arnulf, Herzog von Bayern 385
 Arnulf von Kärnten, ostfränkischer König, Kaiser 373, 375, 380 f.
 Athanasius 64
 Augustinus 52, 147, 161, 186, 204
 Augustinus, Mönch 93, 96 f., 104
 Augustus 55
 Austin, John Langshaw 12

Beda Venerabilis 98 f., 99–109, 120, 176, 192, 363
 Bego, Graf von Paris 234, 267
 Benedictus, Kardinalbischof 123
 Benedikt von Aniane 234, 267
 Beornrad, Abt von Echternach und Sens 167
 Bernar, Bruder Adalhards von Corbie 234, 267
 Bernarius, Bischof von Worms 220
 Bernhard, Graf von Barcelona 305
 Bernhard, König von Italien 196, 222, 233 f., 266
 Bertha, Tochter Chariberts I. 94 f.
 Bertha, Tochter Karls des Großen 196
 Berthold, Kammerbote 385
 Black, Max 4 f.
 Bloch, Marc 15 f.
 Blumenberg, Hans 5
 Boethius 189

- Bonifatius 98, 101, 111–126, 129f., 134, 138,
 140, 142f., 146f., 151, 208
 Bonifatius VIII., Papst 390
 Bonifatius von Tarsus 111
 Boretius, Alfred 155, 239
 Boso, Graf von Vienne 374, 376
 Brown, Peter 79, 89, 264, 394
 Brunichild, fränkische Königin 91, 93f., 127,
 131
 Buc, Philippe 15
 Bugga, Äbtissin 121
 Burchard I., Herzog von Schwaben 385
 Burkhard, Bischof von Würzburg 147
 Byzanz 71

 Caecilian, Bischof von Karthago 63
 Caesar 55f.
 Caesarius, Bischof von Arles 131
 Cathwulf 208
 Ceolfrith, Abt von Wearmouth und Jarrow 105,
 107
 Ceolwulf, König von Northumbria 101, 106,
 108
 Charibert I. 94
 Childebert I., fränkischer König 131
 Childebert II., fränkischer König 94, 133
 Chlodwig I., fränkischer König 358
 Chrodegang, Graf 184
 Cicero 54, 186, 204
 Clemens von Alexandria 48, 51, 83
 Clemens von Rom 45, 47
 Coenwulf, König von Mercia 179
 Columban 97
 Cuthbert, Bischof von Lindisfarne 103, 170f.
 Cuthberth, Erzbischof von Canterbury 98, 116
 Cynebert, Diakon 117
 Cyprian von Karthago 258

 Daniel, Bischof von Winchester 123
 David 16f., 32, 34, 61, 82, 177f., 207, 331
 Davidson, Donald 5
 Diocletian 56
 Dionysius Exiguus, Mönch 202
 Drogo, Bischof von Metz 329
 Drogo, Halbbruder Ludwigs des Frommen 234,
 266
 Duddo, Abt 122
 Dudo, Bischof von Verdun 379, 389
 Dungal, irischer Gelehrter 195

 Eadberht, König von Northumbria 108
 Eadburg, Äbtissin 122
 Eadfrid, Bischof von Lindisfarne 107
 Eanbald II., Erzbischof von York 169, 191
 Eardwulf, König von Northumbria 181
 Ebo, Erzbischof von Reims 234, 309f.
 Ecgberht, Erzbischof von York 98, 108–111,
 120, 122
 Edwin, König von Northumbria 104, 106
 Einhard 196, 234, 252
 Ekkehard von St. Gallen 380
 Elias 82
 Elipandus, Erzbischof von Toledo 220
 Elisäus 82
 Erchanger, Kammerbote 385
 Erchenrad, Bischof von Chalons 343
 Erispoe, Herzog von Bretagne 343
 Euripides 30
 Eusebius 57, 363
 Ezechias 331
 Ezechiel 32, 36, 48, 118, 208, 287, 358

 Fardulf, Abt von Saint-Denis 215
 Fastrada 265
 Felix, Bischof von Urgel 220
 Fleck, Ludwik 3, 5
 Folrad, Kaplan 147
 Foucault, Michel 18, 24, 50, 163, 232, 392
 Friedrich, Erzbischof von Mainz 390
 Fulgentius 291

 Gauzlin, Abt von Saint-Denis 376
 Gelasius I., Papst 174, 278, 330, 358, 361
 Gemmulus, Kardinaldiakon 122
 Gerbald, Bischof von Lüttich 265
 Gewilib, Erzbischof von Mainz 130, 137
 Gisela, Tochter Karls des Großen 167
 Goodman, Nelson 6
 Gregor I., Papst 2, 24, 56, 65, 66–89, 90–
 98, 99, 102, 104, 106, 108, 111f., 118, 120,
 122f., 127, 130f., 147, 151, 156, 161, 168,
 171f., 177, 182, 191f., 200, 201, 202, 204,
 226, 230, 236, 238, 244, 280, 283, 288,
 291, 307, 314, 337, 340f., 351f., 358, 360,
 392, 395, 399
 Gregor II., Papst 111f., 114, 132
 Gregor III., Papst 111, 114, 132, 134f.
 Gregor IV., Papst 356
 Gregor VII., Papst 390

- Gregor von Nazianz 24, 51, 60, 66–69, 72, 99 f., 148, 206, 288, 392
- Grifo, Sohn Karl Martells 136, 145, 149, 151
- Grimoald II., Herzog von Bayern 132
- Gunderada, Schwester Adalhard's von Corbie 234
- Gundrada 167
- Guntram I., fränkischer König 133
- Hadrian I., Papst 155, 191, 202
- Harald, König der Dänen 272
- Hartnit, Enkel Karls des Großen 196
- Hatto, Erzbischof von Mainz 372, 375, 378–384, 389, 398
- Heinrich I., ostfränkischer König 370, 389
- Heinrich III., ostfränkisch-deutscher König 390
- Helena, Mutter Konstantins 94 f.
- Helisachar, Erzkanzler 234, 267
- Herefrid, Priester 119
- Hildebald, Erzbischof von Köln 267
- Hildegard, Ehefrau Karls des Großen 234
- Hilduin, Abt von Saint-Denis 267, 309
- Hiltrud, Schwester Pippins I. 136
- Hincmar, Erzbischof von Reims 1, 234, 339, 341–354, 358, 360, 361–364, 372
- Hippolyt 47
- Homer 30
- Honorius I., Papst 104, 106
- Horaz 204
- Hrabanus Maurus 196, 336, 356
- Hugbald, Abt von Lindisfarne 173
- Hugbert, Herzog von Bayern 132
- Hugo 266
- Hugo, Halbbruder Ludwigs des Frommen 234
- Hugo Abbas 376
- Isaak 32
- Isidor von Sevilla 147, 172, 204 f., 291, 293
- Isokrates 31
- Jesse, Bischof von Amiens 219
- Jesus von Nazareth 2, 16, 34, 37, 43, 48, 54, 60 f., 78, 82, 108, 112, 114 f., 123, 134, 158, 164, 174, 256, 280, 284, 286, 329, 342, 355, 358, 361, 391
- Johannes Chrysostomos 51, 53, 60
- Johannes II., Erzbischof von Ravenna 73
- Johannes IV., Patriarch von Konstantinopel 73
- Johannes X., Papst 385
- Jonas, Bischof von Orléans 1, 278, 297, 309, 314, 339
- Josaphat 64
- Josias 17, 157
- Josua 82, 141
- Judith, Ehefrau Ludwigs des Frommen 267
- Justinian I., oströmischer Kaiser 70
- Kantorowicz, Ernst 15 f.
- Karl, Sohn Karls des Großen 182–184, 259
- Karl der Große 1, 13, 117, 145, 148, 153, 155, 164, 166, 175, 177, 183, 184, 185, 189, 192, 197, 200, 202, 208 f., 214 f., 217, 220 f., 227, 231, 233 f., 237, 239, 245, 248, 251, 254, 257, 258, 259, 261, 265, 267, 269, 272, 276, 278, 283, 289, 307, 314, 328, 331, 333, 340, 356, 358, 371, 382, 394
- Karl der Kahle 1, 272, 304, 319 f., 324, 326 f., 329 f., 333, 335, 341–343, 350, 353, 356–359, 364, 374–376
- Karl III., ostfränkischer König, Kaiser 373, 388
- Karl III. der Einfältige, westfränkischer König 371
- Karl Martell 113 f., 127, 129, 132, 136, 146, 260
- Karlmann, Enkel Karls des Kahlen 346
- Karlmann, Hausmeier, Bruder Pippins I. 125, 128, 136–138, 145–149, 151, 394
- Karlmann I., fränkischer König 153
- Konrad I., ostfränkischer König 384
- Konstantin I., römischer Kaiser 57, 61, 63, 91, 94 f., 301
- Konstantius II., römischer Kaiser 64
- Laurentius, Mönch und Missionar 104
- Leander, Bischof von Sevilla 97
- Leo I., Papst 56, 65
- Leon III., oströmischer Kaiser 132
- Licinianus, Bischof von Cartagena 97
- Liudhard, fränkischer Geistlicher 94
- Liutprand, König der Langobarden 132 f., 135
- Liutward, Bischof von Vercelli 372, 388
- Lothar I., fränkischer König, Kaiser 234, 271, 280, 297, 304–307, 309, 319, 324, 326 f., 329, 342 f., 356
- Lothar II., fränkischer König 343
- Lucifer, Bischof von Calaris 64
- Ludwig der Deutsche 319, 326 f., 329, 336, 342 f., 353, 376
- Ludwig der Fromme 1, 183, 196, 216, 221, 233, 249, 254, 256, 259, 261, 266–271, 273,

- 275, 277, 280, 282, 284 f., 293, 297, 304 – 306, 311, 317 f., 321 f., 325, 328, 332, 334, 340 f., 351, 356, 371, 374, 397
- Ludwig II., Sohn Lothars I. 376
- Ludwig II. der Stammler 365, 375 f.
- Ludwig III., westfränkischer König 346
- Ludwig III. der Jüngere, ostfränkischer König 376
- Ludwig IV. das Kind, ostfränkischer König 375, 379, 383 f.
- Lullus, Erzbischof von Mainz 101, 123
- Marduk von Babylon 28
- Maurikios, oströmischer Kaiser 97
- McKitterick, Rosamond 216, 354
- Milo, Erzbischof von Reims, Bischof von Trier 130, 137, 140
- Modoin, Bischof von Autun 196
- Moses 32, 49, 82, 141
- Nechtan, König 105
- Nithard, Geschichtsschreiber 196, 319
- Odilo, Herzog von Bayern 133, 136
- Offa, König von Mercia 179
- Origenes 84
- Osbald, König von Northumbria 180 f.
- Osbert, Berater Offas von Mercia 183
- Otto I., ostfränkischer König, Kaiser 370
- Padberg, Lutz von 156
- Paschasius Radbertus 281
- Patzold, Steffen 212 f., 240, 261, 278, 306, 311, 316, 399
- Paul I., Papst 150
- Paulinus, Mönch und Missionar 104, 106
- Paulinus von Aquileja 195–197, 220
- Paulus 2, 37–39, 42 f., 50, 61, 75 f., 81 f., 109, 122, 148, 164, 206, 314, 391
- Paulus Diaconus 195, 197
- Pelagius II., Papst 70
- Petrus 43, 82, 108, 122 f., 134 f.
- Petrus, Bischof von Orte 385
- Petrus von Pisa 195 f.
- Pippin, Sohn Karls des Großen 182, 221, 259, 265, 396
- Pippin I., fränkischer König 120, 125, 127 f., 133, 136, 139 f., 143–153, 164, 178, 201 f., 217, 258, 260, 358, 394
- Pippin I., König von Aquitanien 234, 297, 301, 319
- Pippin II., Hausmeier 127–129
- Pippin II., König von Aquitanien 324, 326
- Pius II., Papst 390
- Platon 31, 50
- Pocock, John Greville Agard 11
- Pseudo-Cyprian 172, 206, 259, 291
- Pseudo-Dionysius 359
- Radbod, Erzbischof von Trier 381 f.
- Regino von Prüm 373, 382
- Remigius, Erzbischof von Reims 358
- Richarius von Saint-Riquier 167, 188
- Ricoeur, Paul 5
- Riculf 220
- Robert der Tapfere von Anjou und Touraine 343
- Rotrud, Tochter Karls des Großen 167
- Rufinus von Aquileja 68, 72, 89, 301
- Salomo, Bischof von Konstanz 372, 375, 378–383, 389
- Salomon 16, 207
- Salomon, Herzog von Bretagne 343
- Samuel 16 f., 84
- Saul 32
- Saussure, Ferdinand de 12
- Schmitz, Gerhard 253
- Searle, John Roger 12
- Semmler, Josef 144
- Skinner, Quentin 11
- Smaragd, Abt von Saint-Mihiel 219
- Sokrates 50
- Sophokles 30
- Staubach, Nikolaus 358
- Stephan II., Papst 149
- Swanahild, Ehefrau Karl Martells 132
- Symmachus, Papst 131
- Tarquinius Superbus 204
- Tassilo III., Herzog von Bayern 145, 220
- Theoderich, Halbbruder Ludwigs des Frommen 234, 266
- Theodosius I., römischer Kaiser 61, 174
- Theodulf, Bischof von Orléans 195–197, 209, 219–221, 229, 267
- Theudebert II., fränkischer König 92
- Theuderich II., fränkischer König 92

- Thrasymachos 31
Timotheus 38
- Wala 221, 234, 268, 274, 281
Weber, Max 11, 378
Wenilo, Bischof von Rouen 343
Wenilo, Erzbischof von Sens 343
Wido 181
Wido, Graf 167, 173
Wiehberht, Priester 121
Wilfrid, Bischof von York und Missionar 128
- Willibald 176
Willibrord 128 f., 166 f.
Winbert, Abt von Nursling 124
Wittgenstein, Ludwig 12
Wulfar, Königsbote 215
- Xenophon 31
- Zacharias, Papst 114, 120, 122, 125, 140,
146 f., 149, 151, 202

