



Monika Suchan: Gerechtigkeit in christlicher Verantwortung. Neue Blicke in die Fürstenspiegel des Frühmittelalters, in: Francia 41 (2014), S. 1-23.

DOI: 10.11588/fr.2014.0.40740

Copyright



Das Digitalisat wird Ihnen von perspectivia.net, der Online-Publikationsplattform der Max Weber Stiftung – Deutsche Geisteswissenschaftliche Institute im Ausland, zur Verfügung gestellt. Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

MONIKA SUCHAN

GERECHTIGKEIT IN CHRISTLICHER VERANTWORTUNG

Neue Blicke in die Fürstenspiegel des Frühmittelalters

Das Nachdenken darüber, was Gerechtigkeit eigentlich sei und wie man sich verhalten müsse, um gerecht zu handeln, findet während des Mittelalters erstmals seinen Niederschlag in den sogenannten Fürstenspiegeln des 9. Jahrhunderts, die während der Regierung der Karolinger eine kurze literarische und politische Blüte entfalten¹. Der Spiegel ist, wie es Niklas Luhmann formuliert, 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*«². Ein Spiegel hilft also, sich selbst zu betrachten, und ermöglicht es damit, über den »Mikrokosmos« des Selbst hinaus auf den gesellschaftlichen »Makrokosmos«³ zu blicken, also sich im Verhältnis zur Welt zu sehen, damit Reflexionen über sich anzustellen und gegebenenfalls das Verhalten zu korrigieren. Die Metapher des Spiegels bündelt zentrale Funktionsweisen einer normativ ausgerichteten Gesellschaftsordnung, welche die ihr zugrunde liegenden, elementaren Fragen nach Sinn und Zweck mit der Ausbildung von Ethik beantwortet. Gerechtigkeit hat hier, seit der Mensch über sich selbst und seine Existenz nachdenkt, einen festen Platz, sie gehört zu den gleichsam anthropologischen Konstanten.

Um Vorstellungen von Gerechtigkeit zu konzipieren und zu tradieren, wurden aus praktischen Gründen Texte benutzt. Denn durch ihre prinzipielle Verfügbarkeit unabhängig von einer konkreten Gebrauchssituation sind sie so etwas wie der Rahmen, den ein Spiegel in der Regel braucht: Texte festigen den Gehalt dessen, was In-

- 1 Grundlegend für das Mittelalter ist nach wie vor Hans Hubert ANTON, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968 (Bonner Historische Forschungen, 32); vgl. auch DERS., Art. »Fürstenspiegel«, in: Lexikon des Mittelalters 4 (1989), Sp. 1040–1049; DERS., Art. »Fürstenspiegel. I. Mittelalter«, in: Der Neue Pauly 14 (2000), Sp. 76–81; sowie aus mentalitätsgeschichtlicher Perspektive Rob MEENS, Politics, Mirrors of Princes and the Bible: Sins, Kings and the Well-being of the Realm, in: Early Medieval Europe 7 (2003), S. 345–357. – Für die Frühe Neuzeit wurde die Thematik diskutiert von Hans-Otto MÜHLEISEN, Gerechtigkeitsvorstellungen in den »Fürstenspiegeln« der Frühen Neuzeit, in: Herwig MÜNKLER, Marcus LLANQUE (Hg.), Konzeptionen der Gerechtigkeit. Kulturvergleich – Ideengeschichte – Moderne Debatte, Baden-Baden 1999, S. 81–100.
- 2 Niklas LUHMANN, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1998, S. 915, mit Bezug auf die Habilitationsschrift von Herbert GRABES, Speculum, Mirror und Looking Glass. Kontinuität und Originalität der Spiegelmetapher in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 13. bis 17. Jahrhunderts, Tübingen 1973; die Hervorhebungen wurden vom Autor übernommen.
- 3 Ibid.

halt und Gegenstand von Gerechtigkeit sein soll, und zwar losgelöst von dem jeweiligen Kontext⁴. Fürstenspiegel gelten als kulturübergreifendes Phänomen, dessen Wurzeln sich bis in die frühen Hochkulturen des Alten Orients zurückverfolgen lassen. Praktisch werden sie mit der Beratung des Königs in Zusammenhang gebracht. Aufgeworfen werden damit zugleich Fragen nach den Formen, der Ausübung und der Legitimation von Macht, zumal dieser immer auch – zumindest bis Machiavelli – ein ethischer Gehalt zugewiesen wurde⁵.

Die Entstehung und Entwicklung der frühmittelalterlichen Spiegel weist nur auf den ersten Blick keine Erklärungsprobleme auf: Als paränetische Muster gelten die heidnischen Vorläufer der römischen Antike⁶. Allerdings lassen die Fürstenspiegel des früheren Mittelalters als Genre keine auch nur einigermaßen homogene Form erkennen. So werden darunter neben thematisch einschlägigen Traktaten auch Briefe, Kapitularien, Synodalbeschlüsse und moraltheologische Werke gezählt. In der Forschung geht man mit diesem Umstand insofern konstruktiv um, als man versucht, die inhaltlich-strukturellen Gemeinsamkeiten als Gattungskriterien zu definieren⁷. Das ist zwar insofern überzeugend, als es sich in Anbetracht der Fülle und Breite der Überlieferung besonders in der Karolingerzeit zweifelsfrei um ein eigenes historisches Phänomen handelt. Wenn es sich aber nicht um ein Genre im herkömmlichen Sinn handelt, das zwar abgrenzbare Inhalte und Schwerpunkte, nicht aber äußere Kennzeichen aufweist: um welche Art Phänomen handelt es sich dann? Und wo liegen seine Wurzeln, in welchen Traditionen steht es?

Als Inhalte bieten die Spiegeltexte der Karolingerzeit das, was vor allem die lateinische Kirchenväterliteratur an christlicher Ethik produziert. Benutzt und zitiert werden in erster Linie Augustinus sowie die moraltheologischen Schriften Papst Gregors I. Bekanntlich haben beide die Philosophie der Antike mit christlichen Inhalten gefüllt: Augustinus greift die platonische Tugendlehre auf und deutet sie aus der Perspektive der Gottesliebe; Tugenden werden daher seiner Ansicht nach und im Unterschied zur heidnischen Antike aus dem Glauben heraus, um der Liebe Gottes willen ausgeübt, um das Heil zu erlangen – und nicht mehr um des irdischen Ruhmes willen. Dabei ordnet Augustinus die antiken Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Mut und Mäßigung der fundamentaltheologischen Trias von Glauben, Hoffnung und Liebe zu. Gregor der Große deutet beide Gruppen als komplementäre Pole und weist sie unterschiedlichen Aspekten des Christenlebens zu, die ursprünglich vier paganen Kardinaltugenden dem guten Handeln (*operatio, actio*) und die

4 Der Beitrag wurde in anderer Form auf einem Workshop des Exzellenzclusters »Normative Orders« an der Goethe-Universität Frankfurt a. M. zum Thema »Text und Gerechtigkeit in Spätantike und Mittelalter« am 26. und 27. November 2010 vorgetragen.

5 Eine kultur- oder wenigstens epochenübergreifende Darstellung fehlt interessanterweise bis auf: Hans-Joachim SCHMIDT, Fürstenspiegel, in: Historisches Lexikon Bayerns, http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/artikel/artikel_45391 (12.08.2013); vgl. auch die sehr knappe, aber instruktive Übersicht bei J. Manuel SCHULTE, Speculum regis. Studien zur Fürstenspiegel-Literatur in der griechisch-römischen Antike, Münster u. a. 2001 (Antike Kultur und Geschichte, 3), S. 12f.

6 Vgl. ANTON, Fürstenspiegel (wie Anm. 1), S. 45–51.

7 Ibid., S. 89, Anm. 64.

theologische Trias dem des Glaubens (*fides*), und fasst das Ganze als Zahlenallegorie auf. Damit versucht er das in seiner Zeit nicht gelöste Problem des Verhältnisses von Glauben bzw. göttlicher Gnade auf der einen und menschlichem Handeln bzw. guten Werken auf der anderen Seite zu lösen. Christ sein, so will Gregor vermitteln, heißt Glaube und Handeln in Übereinstimmung zu bringen, so wie der Mensch nur ein ganzer sein kann und daher die Gebote Gottes in allen Lebenslagen verwirklichen müsse⁸.

Oft verwendet wird in den frühmittelalterlichen Spiegeln aber auch Isidor von Sevilla, besonders die Abschnitte zum König in den »Etymologien«. Dort leitet er *rex* sprachgeschichtlich von dem Verb *regere* ab, das als *recte agere* bzw. *corrigerere* aufgelöst wird. Obwohl Isidor bei dieser sogenannten Nomentheorie nachweislich Horaz und besonders Augustinus benutzt hat, wurde seine Version in der Rezeptionsgeschichte bevorzugt. Das dürfte damit zusammenhängen, dass er königliches Fehlverhalten weniger als Unrecht denn als Sünde akzentuiert: »Durch das rechte Handeln erhält er den Namen des Königs, und durch Sünde verliert er ihn« (*Recte igitur faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur*). Isidor hebt den doppelten ethischen Bezug der Aufgaben des Königs hervor, nämlich Selbstregulierung und Lenkung der Untertanen⁹. Die ebenfalls oft verwendete anonyme Schrift eines irischen Autors über die »Zwölf Missbräuche der Welt« aus der Zeit zwischen 630 und 700 knüpft hier besonders mit dem 9. Kapitel über den *rex iniquus* methodisch und inhaltlich an¹⁰.

8 Vgl. Frank-Lothar HOSSFELD, Art. »Gerechtigkeit. II. Altes Testament«, in: Lexikon für Theologie und Kirche 4 (1995), Sp. 502f.; Robert DODARO, Art. »Iustitia«, in: Augustinus-Lexikon 3 (2008), Sp. 865–882, hier Sp. 869–877; Sibylle MÄHL, *Quadrige virtutum. Die Kardinaltugenden in der Geistesgeschichte der Karolingerzeit*, Bonn u. a. 1969 (Archiv für Kulturgeschichte. Beihefte, 9), S. 25f.

9 Isidor von Sevilla, *Etymologiarum sive originum libri XX*, ed. Wallace Martin LINDSAY, 2 Bde., Oxford u. a. 1911; vgl. auch allgemein Udo KINDERMANN, Isidor von Sevilla, in: Wolfgang AX (Hg.), *Lateinische Lehrer Europas. 15 Porträts von Varro bis Erasmus von Rotterdam*, Köln 2005, S. 273–290; John HENDERSON, *The Medieval World of Isidore of Seville. Truth from Words*, Cambridge u. a. 2007. – Die Nomentheorie gehört wissenschaftsgeschichtlich in den Kontext älterer Arbeiten zur Kaiserkrönung Karls des Großen: Arno BORST, *Kaisertum und Nomentheorie im Jahr 800*, in: *Festschrift für Percy Ernst Schramm*, Bd. 1, Wiesbaden 1964, S. 36–51; ND in: Gunther G. WOLF (Hg.), *Zum Kaisertum Karls des Großen. Beiträge und Aufsätze*, Darmstadt 1982 (*Wege der Forschung*, 38), S. 216–239; vgl. auch Helmut BEUMANN, *Nomen imperatoris. Studien zur Kaiseridee Karls des Großen*, in: *Historische Zeitschrift* 185 (1958), S. 515–549; ND in: DERS., *Wissenschaft vom Mittelalter. Gesammelte Aufsätze*, Köln u. a. 1972, S. 255–289; vgl. zuletzt auch Thomas ERTL, *Byzantinischer Bilderstreit und fränkische Nomentheorie. Imperiales Handeln und dialektisches Denken im Umfeld der Kaiserkrönung Karls des Großen*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 40 (2006), S. 13–42.

10 *De duodecim abusivis saeculi*, ed. Sigmund HELLMANN, Leipzig 1909 (*Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur*, 34,1); vgl. allgemein 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 Teilbde., Stuttgart 1982, Bd. 2, S. 568–617; DERS., *Zur neueren Wertung Pseudo-Cyprians (»De duodecim abusivis saeculi«) und zu seinem Vorkommen in Bibliothekskatalogen des Mittelalters*, in: *Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter* 51 (1989), S. 463–474; Aidan BREEN, *De XII abusivis saeculi: Text and Transmission*, in: Próinséas NíCHATHÁIN, Michael RICHTER (Hg.), *Ireland and Europe in the Early Middle Ages. Text and Transmission*, Dublin u. a. 2002, S. 78–94;

In diesem moraltheologischen Angebot der Väterliteratur, das in der Karolingerzeit bekannt und benutzbar war, befindet sich nichts, was sich als paränetisches Muster für die Konzeption der heterogenen Textgruppe Fürstenspiegel nachweisen lässt. Das Vorhaben, hier eine einheitliche Form zu suchen, verstellt jedoch den Blick auf das Wesentliche eines Spiegels und damit dieser Texte: das Betrachten und gleichzeitige Betrachtetwerden im eingangs skizzierten Sinn. Die Spiegelliteratur des 8. und 9. Jahrhunderts stellt Person und Amt des Herrschers »zwischen Sein und Sollen«¹¹ dar, misst also die Wirklichkeit des Königtums an den Rahmenbedingungen politischer und kirchlicher Ordnungsvorstellungen. Weil diese Spannung die Texte zu einem kohärenten historischen Phänomen verbindet, liegt hier auch der Schlüssel zu ihrem Verständnis.

Texte als Spiegel

In einigen der Texte wird dieser Zusammenhang unmittelbar angesprochen. So widmet der Bischof Jonas von Orléans dem Sohn Karls des Großen und König von Aquitanien, Pippin, das Werk, das er »stets zur Hand zu häufigem Lesen und Bedenken« haben solle, »damit Ihr Euch ständig [darin] gleichsam wie in einem Spiegel betrachten könnt, was Ihr zu sein, zu tun und zu meiden habt«¹². Auch Alkuin präsentiert dem Grafen Wido, der von ihm einen Traktat »Über Tugenden und Laster«, »De virtutibus et vitiis«, erbeten hatte, Texte als Spiegel. Der berühmte Gelehrte und Berater Karls meint damit in erster Linie »Heilige Schriften«, also Gottes Worte und deren autorisierte Kommentierungen¹³. Und diese hält Alkuin dem Adligen mit dem Werk buchstäblich vor Augen¹⁴. Auch Dhuoda, die Ehefrau des Markgrafen Bernhard von Septimanie, schrieb ein Menschenalter später für ihren Sohn Wilhelm einen ganz ähnlichen »Liber manualis«, der ihm als Spiegel dienen sollte, damit er ihm zeige, wie er auch als Krieger ein christliches Leben führen könne¹⁵. Im 9. Jahrhundert wurden also Texte im metaphorischen Sinn als Spiegel konzipiert und benutzt.

- Nicholas B. ATTCHISON, Kingship, society and sacrality. Rank, power and ideology in an Early Medieval Ireland, in: *Traditio* 49 (1994), S. 45–75; MEENS, Politics (wie Anm. 1), S. 349–351.
- 11 Hans Hubert ANTON in seiner Einleitung zu der zweisprachigen Ausgabe: Fürstenspiegel des frühen und hohen Mittelalters, Darmstadt 2006 (Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, 45), Einleitung, S. 4.
 - 12 Jonas von Orléans, *De institutione regia*, ed. Alain DUBREUCQ: Jonas d'Orléans, *Le métier de roi (De institutione regia)*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index (Sources Chrétiennes, 407) Paris 1995; in Auszügen und lateinisch-deutsch auch in: ANTON, Fürstenspiegel (wie Anm. 11), S. 46–99, Zitat dort S. 68/69: (...) *prae manibus habenda et saepe legenda atque tractanda offerimus, quatenus (...) quasi in quodam speculo, quid esse, quid agere quidve cavere debeatis*. Diese Edition wird, so weit möglich, im Folgenden benutzt.
 - 13 Alkuin von York, *De virtutibus et vitiis*, in: Migne PL 101, Sp. 613–638, c. 5, Sp. 616C: *Caput V. De lectionis studio. Sanctarum lectio Scripturarum divinae est cognitio beatitudinis. In his enim quasi in quodam speculo homo seipsum considerare potest, qualis sit, vel quo tendat*.
 - 14 Alkuin, *De virtutibus et vitiis* (wie Anm. 13), Widmungsschreiben, auch in: MGH Epp. 5, Nr. 305, S. 464f.: (...) *ut habeas cotidie quasi manuales in conspectu tuo libellum (...) debeas*.
 - 15 Dhuoda, *Liber Manualis*, ed. Pierre RICHÉ: Dhuoda, *Manuel pour mon fils*, Paris 1991 (Sources Chrétiennes, 225), Prolog, S. 80f., und I, c. 7, S. 114f. – Auf diese beiden sowie das Beispiel des Spiegels für Pippins Stiefbruder Karl, den Frechulf von Lisieux verfasste, weist auch ANTON, Fürstenspiegel (wie Anm. 11), S. 69, Anm. 63 hin.

Sie sollten es dem Leser ermöglichen, sich selbst zu sehen und zu bewerten, also zu beurteilen, wo sie als Christ und König oder Krieger moralisch standen¹⁶.

Methodisch können die Texte daher als Bestandteil christlicher Vorstellungen, Wahrnehmungen und Deutungen der Welt aufgefasst werden, die das Selbstverständnis sowie das gelehrte und alltägliche Wissen mittelalterlicher Menschen, insbesondere der Gebildeten, die als Verfasser auftraten, prägten: Indem sie über diese Texte Ethik vermittelten, führten sie eine spezifische Kommunikationssituation zwischen Autor und Rezipient (und wohl noch über diese hinaus) herbei, und stellten zugleich eine unmittelbare Verbindung zwischen Sprache und Kontext her. Dieser Vorgang der Paränese durch Spiegel-Texte soll als Diskurs aufgefasst werden¹⁷.

Diskursanalytisch vorzugehen heißt, Sprache als Teil der sie umgebenden Welt zu begreifen, die auf vorhandenes Wissen zurückgreift und damit selbst Wissen und insofern wiederum Wirklichkeit schafft. Diese wissensbasierte Wirklichkeit ist weniger faktisch denn qualitativ und in diesem Fall vor allem handlungsorientiert zu verstehen. Die Spiegel der Karolingerzeit sollen in diesem Sinn darauf untersucht werden, wie sie auf das vorhandene Wissen zurückgreifen, das die christliche Ethik durch autoritative Texte – von der Bibel bis zur Väterliteratur – zur Verfügung stellt: wie also im 8. und 9. Jahrhundert das Sein königlichen Selbstverständnisses mit dessen Sollen konfrontiert und zu eigenständigen Texten verarbeitet wird. Dabei sind mindestens zwei Ebenen zu unterscheiden, eine inhaltliche und eine formale. Wenn beispielsweise Alkuin auf Positionen der christlichen Ethik rekurriert und dabei die Gerechtigkeit als Tugend anspricht, sind insofern zum einen die philosophischen und theologischen Traditionen von Interesse, die er bemüht.

Zum anderen gilt es dabei dem Text als Form Aufmerksamkeit zu schenken: Drückt er sich durch einen Traktat aus, oder schreibt er einen Brief? Inwiefern verschwimmen beide in der Form, lassen sich nicht sinnvoll ihrem jeweiligen Genre zuordnen? Vor allem die flexible Form eines solchen Spiegels soll daher als Bestandteil der Diskurse der politischen Führungsschichten, am Hof oder innerhalb der königlichen Familie, gedeutet werden.

In den karolingerzeitlichen Spiegel-Texten findet sich ein sprachlich kohärentes Wortfeld, das diese Spannung zwischen Sein und Sollen als Konzept zum Ausdruck bringt und insofern alle äußerlich heterogen erscheinenden Texte verbindet: das der Mahnung. »Mahnen« und »Korrigieren«, »Beraten«, »Lehren« und »Predigen« tauchen in jeweils ähnlichen Bedeutungs- und Sinnzusammenhängen auf¹⁸. Mahnen als Diskurs erschließt die konzeptionelle Grundstruktur der karolingerzeitlichen Spie-

16 »Fürstenspiegel«, *speculum regum*, ist aber wohl keine frühmittelalterliche Wortkombination, sondern taucht als Begriff erstmals um 1180 in einer Schrift Gottfrieds von Viterbo auf: Gottfried von Viterbo, *Speculum regum*, ed. Georg WAITZ, in: MGH SS 22, Hannover 1872, S. 21–93; vgl. auch allgemein Loren J. WEBER, The historical importance of Godfrey of Viterbo, in: *Viator* 25 (1994), S. 153–196; Maria E. DORNINGER, Gottfried von Viterbo. Ein Autor in der Umgebung der frühen Staufer, Stuttgart 1997 (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik, 345 / Salzburger Beiträge, 31).

17 Vgl. Albrecht GRÖTZINGER, Art. »Paränese«, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* 6 (2003), Sp. 553–555; Wiard POPKES, Axel DENECKE, Art. »Paränese«, in: *Theologische Realenzyklopädie* 25 (1995), S. 737–746.

18 Vgl. Monika SUCHAN, *Monition and Advice as Elements of Politics*, in: Ludger KÖRNTGEN u. a. (Hg.), *Strukturen bischöflicher Herrschaftsgewalt im westlichen Europa des 10. und 11. Jahr-*

gel-Texte: Sie sollen den Rezipienten mit den ethischen Rahmenbedingungen seiner Kultur konfrontieren und gegebenenfalls zu Veränderungen in seiner Haltung und seinem Handeln auffordern. Entsprechende Hinweise geben die Texte selbst und der zeitgenössische Umgang mit ihnen. So weist eine relativ zeitnahe Eintragung im Reichenauer Bibliothekskatalog aus der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts das dort vorhandene Exemplar von Jonas' »De institutione regia« als *admonitio*, »Ermahnung«, des Bischofs für den Königssohn Pippin aus¹⁹. Dieser und andere zeitgenössische Texte sind voller impliziter wie expliziter Mahnungen, ohne dass das in der Forschung bisher wirklich ernst genommen und weiter verfolgt worden ist. Dies soll an dieser Stelle in der gebotenen Kürze geschehen.

Die ethische Trias: Mahnen – Glauben – Wissen

Mahnen als Diskurs war eng mit der christlichen Religiosität und damit der Ausübung des Kultes verbunden, und dies trifft auch auf die Karolingerzeit zu. Verantwortlich war dafür vor allem der Apostel Paulus oder genauer das, was er mit seinen Werken gewirkt hat, vornehmlich Mahn-Texte, die in der Form von Briefen an ganze Gemeinden oder einzelne Glaubensbrüder gerichtet waren²⁰. Theologisch ist Mahnen als Diskurs ein zentraler Bestandteil des christlichen Monotheismus: des Glaubens an einen allmächtigen Schöpfer-Gott, der dem Menschen als seinem Abbild die Freiheit gelassen hat, selbst darüber zu entscheiden, wie er Gottes Willen lebt – insbesondere ob er glaubt und damit sein Seelenheil wahrt. Der christliche Schöpfungs-glaube nimmt den Menschen also in die Verantwortung, mit seinem Glauben und seinem Handeln auf Gottes Angebot zur Erlösung buchstäblich zu antworten. Seine Freiheit birgt zugleich die Gefahr, Schuld auf sich zu laden und damit sein Seelenheil aufs Spiel zu setzen. Darüber muss jeder Mensch am Jüngsten Tag »Rechenschaft ablegen« (*rationem reddere*) und gegebenenfalls für seine Sünden büßen. Diese Perspektive des Christentums war über Jahrhunderte so dominant, dass sich in den lateinischen Texten seit der frühen Glaubensgeschichte bis zum Ende des Mittelalters kein eigener Begriff für Verantwortung findet.

Der christliche Glauben setzt Wissen über Gottes Worte voraus. Diese sind in den Heiligen Schriften enthalten, bedürfen aber der Deutung und damit der Vermittlung. Dazu war prinzipiell jeder Christ berufen und befähigt, doch zeichneten sich bereits zu Beginn einige durch eine besondere Gabe, ein Charisma, aus, das letztlich der Gnade Gottes zugeschrieben wurde. Diese sich in den ersten Gemeinden ausbilden-

hunderts = Patterns of Episcopal Power. Bishops in Tenth and Eleventh Century Western Europe, Berlin u. a. 2011 (Prinz-Albert-Forschungen, 6), S. 39–50.

- 19 Paul LEHMANN, Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz, Bd. 1, München 1918, Nr. 54, S. 265, zitiert von ANTON, Fürstenspiegel (wie Anm. 11), Anm. a–a, S. 46: *Ionae episcopi Aurelianensis ad Pippinum regem Ludovici Pii Augusti filium admonitio et opusculum de munere regis*; eine weitere Hand aus derselben Zeit fügte wohl *De institutione regia* ein. Siehe dazu ausführlich bei Anm. 75.
- 20 Vgl. Jost ECKERT, Art. »Paulus, Apostel. II. Briefe«, in: Lexikon für Theologie und Kirche 7 (1998), Sp. 1497f. mit weiteren Hinweisen; Oda WISCHMEYER, Briefe. Theologische Themen – Einführung, in: DIES. (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe, Tübingen u. a. 2006, S. 123–125.

de und bei Paulus (Eph 4,7–16) formulierte Aufgabenverteilung verfestigte sich im Verlauf der Geschichte des Christentums in der Unterscheidung von Klerikern und Laien bzw. der Ausbildung von Ämtern²¹. Die Weitergabe des Glaubens in der Predigt, verbunden mit der permanenten Sorge um die Wahrung des Glaubens in der Mahnung sind Kernbestandteile der Religionspraxis, weil sich das Christentum auf jeden einzelnen Menschen bezieht: Nicht eine bestimmte Ordnung soll die Menschen dominieren und ihnen ihre Autonomie nehmen, sondern der Einzelne soll im Glauben zu sich selbst befreit, heil an Leib und vor allem Seele werden. Und das gilt auch für diejenigen, die selbst predigen. Verantwortung für sich und andere kann also nur übernehmen, wer mahnt und gemahnt wird, sodass er den Weg zum Heil findet²².

Die Notwendigkeit, den Glauben zu verkünden, gab bereits wenige Jahrzehnte nach Jesu Tod den Anstoß zur Entwicklung des Bischofsamtes, das innerhalb von zwei Jahrhunderten zum wichtigsten Funktionsträger von Leitungsaufgaben innerhalb der Kirche avancierte²³. Deren inhaltlicher Kern, die Mahnung, wird in der christlichen Überlieferung durch die Metapher des Hirten codiert²⁴. Sie besitzt ein weites, über diese Tradition hinausreichendes Bedeutungsspektrum mit langen, kulturübergreifenden Wurzeln bis in die Geschichte des Alten Orients²⁵. Die Ausgestaltung der Hirtenmetapher zu einer Leitungskonzeption leistete jedoch erst am Ende des 6. Jahrhunderts Papst Gregor I. mit seiner »Regula Pastoralis«²⁶.

- 21 Vgl. Gerhard DAUTZENBERG, Art. »Charisma. I. Begriff, II. Biblisch-theologisch«, in: Lexikon für Theologie und Kirche 2 (1994), Sp. 1014f.; Ulrich BROCKHAUS, Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen, Wuppertal 1987; Helmut MÖDRITZER, Stigma und Charisma im Neuen Testament und seiner Umwelt. Zur Soziologie des Urchristentums, Freiburg/Schweiz 1994 (Novum Testamentum und orbis antiquus, 28); Markus LIEBELT, Allgemeines Priestertum, Charisma und Struktur. Grundlage für ein biblisch-theologisches Verständnis geistlicher Leitung, Wuppertal 2000 (Systematisch-theologische Monographien, 5).
- 22 Mahnen wurde innerhalb der Theologie meines Wissens interessanterweise nie einer eigenen Untersuchung oder monographischen Darstellung für wert befunden, sondern begegnet in der Regel lediglich, gleichsam selbstverständlich, wie en passant im Zusammenhang mit Paulus und seiner Theologie.
- 23 Vgl. allgemein Othmar PERLER, Der Bischof als Vertreter Christi nach den Dokumenten der ersten Jahrhunderte, in: Yves CONGAR (Hg.), Das Bischofsamt und die Weltkirche, Stuttgart 1964, S. 35–74; Jochen MARTIN, Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche, Freiburg u. a. 1972 (Quaestiones disputatae, 48 / Der priesterliche Dienst, 3); Ernst DASSMANN, Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden, Bonn 1994 (Hereditas, 8) sowie Glen Warren BOWERSOCK, From Emperor to Bishop: The Self-Conscious Transformation of Political Power in the Fourth Century, in: Classical Philology 81/4 (1986), S. 298–307.
- 24 Vgl. Monika SUCHAN, Mahnen und Regieren. Die Metapher des Hirten im früheren Mittelalter, ms. Habilitations-Schrift, Konstanz 2013.
- 25 Eine monographische Darstellung der Hirtenmetapher fehlt interessanterweise, lediglich einzelne Facetten oder bestimmte Bedeutungszusammenhänge wurden in unterschiedlichen fachwissenschaftlichen Disziplinen untersucht.
- 26 Gregor der Große, Regula Pastoralis, ed. Bruno JUDIC u. a., 2 Bde., Paris 1992 (Sources Chrétiennes, 381–382); vgl. SUCHAN, Mahnen (wie Anm. 24); zu Gregor und seiner »Regula Pastoralis« vgl. auch Wilhelm M. GESSEL, Reform am Haupt. Die Pastoralregel Gregors des Großen und die Besetzung von Bischofsstühlen, in: Manfred WEITLAUFF u. a. (Hg.), Papsttum und Kirchenreform. Historische Beiträge. Festschrift für Georg Schwaiger zum 65. Geburtstag, St. Ottilien 1990, S. 17–36; Jakob SPEIGL, Die Pastoralregel Gregors des Großen, in: Römische Quartalschrift 88

In erster Linie sind zwar die bischöflichen Hirten Adressaten des Werkes, tatsächlich will Gregor aber alle erreichen, die »Macht über Seelen« besitzen. Denn für ihn ist die Führung von Seelen die »Kunst aller Künste« (*ars est artium regimen animarum*)²⁷. Macht besaß aus seiner Perspektive ihren Ursprung in Gott, und daher wird sie grundsätzlich am Individuum, seiner Seele, also in der Beziehung zwischen Mensch und Gott wirksam. Aus der Macht Gottes leitet sich daraus für den einzelnen Christen eine Ethik ab, die im Glauben verankert ist und durch Predigen und Mahnen vermittelt und zugleich erneuert wird. Gregor hat die »Regula Pastoralis« in diesem Sinn als Verhaltenscodex konzipiert, der Führungspersonen als Menschen und Amtsträger ansprach und eine grundlegende wie detaillierte Handreichung bot²⁸.

Ausdrücklich wird der Bischof in dem Gesamtwerk daher sehr selten angesprochen. In der Regel geht es um den *rector*. Wie bei der Hirtenmetapher, so handelt es sich auch in diesem Fall um ein Konzept, das dem altorientalischen Kulturraum angehörte und in der christlichen Überlieferung weiterentwickelt wurde²⁹. Zu leiten bedeutet für Gregor in der Substanz immer, ein *regimen animarum* auszuüben, also Seelen zu führen. Über diese besitzt im Christentum aber nur Gott die Macht, weil er allein Heil ermöglicht. Der Weg dorthin öffnet sich, wenn die Menschen auf Gottes Willen hören und ihn umsetzen; um diesen zu erkennen, bedarf jeder, so akzentuiert es der gelehrte Papst, der Hilfe von »Hirten«, die Gottes Worte weitergeben, spricht: predigen und gegebenenfalls korrigieren, wenn der einzelne Gläubige von diesem Weg abkommt. Diese Aufgabe fordert umgekehrt von den Hirten nicht nur

(1993), S. 59–76; Peter BROWN, *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity*, A. D. 200–1000, Malden/Mass. 2003 (The Making of Europe), S. 190–215; Robert A. MARCUS, *Gregory the Great and his World*, Cambridge 1997; 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 1991, S. 113–135; Silke FLORYSZCZAK, *Die Regula Pastoralis Gregors des Großen. Studien zu Text, kirchenpolitischer Bedeutung und Rezeption in der Karolingerzeit*, Tübingen 2005 (Studien zu Antike und Christentum, 26); Annette WIESHEU, *Die Hirtenrede des Johannesevangeliums. Wandlungen in der Interpretation eines biblischen Textes im Mittelalter (6.–12. Jahrhundert)*, Paderborn u. a. 2007, S. 33–60; Barbara MÜLLER, *Führung im Denken und Handeln Gregors des Großen*, Tübingen 2009 (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 57), S. 119–144. – Theologisch stützte sich Gregor I. vollständig auf den griechischen Gelehrten und Bischof Gregor von Nazianz; vgl. SUCHAN, Mahnen (wie Anm. 24) sowie Christopher A. BEELY, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God. In Your Light We Shall See Light*, Oxford 2008 (Oxford Studies in Historical Theology); Neil MCLYNN, *A Self-made Holy Man: The Case of Gregory Nazianzen*, in: *Journal of Early Christian Studies* 6/3 (1998), S. 463–483; Brian E. DALEY, *Gregory of Nazianzus*, London u. a. 2006 (The Early Church Fathers).

27 Gregor der Große, *Regula Pastoralis* (wie Anm. 26), I c. 1, S. 128.

28 Vgl. Monika SUCHAN, *Der gute Hirte. Religion, Macht und Herrschaft in der Politik der Karolinger- und Ottonenzeit*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 43 (2009), S. 95–112, hier S. 101; DIES., *Mahnen* (wie Anm. 24).

29 Besonders bei Paulus, siehe etwa Eph 4,7–16. – Vgl. zum *rector* auch Robert A. MARKUS, *Gregory the Great's Rector*, in: Jacques FONTAINE u. a. (Hg.), *Grégoire le Grand*, Paris 1986 (Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique), S. 137–146; MARKUS, *Gregory* (wie Anm. 26), S. 26–33; MÜLLER, *Führung* (wie Anm. 26), S. 119–140; SUCHAN, *Hirte* (wie Anm. 28), S. 102. Vgl. FLORYSZCZAK, *Regula Pastoralis* (wie Anm. 26), S. 236–246.

die Erfüllung von bestimmten Funktionen oder die Beherrschung von Techniken im Sinn Michel Foucaults, sondern eine ganzheitliche Bildung als Persönlichkeit, eine Ethik. Denn auch und gerade Hirten mussten sich an Gottes Geboten messen lassen. Für sie, denen von Gott dazu die Macht gegeben worden war, galt in besonderer Weise eine entsprechende ethische Verpflichtung.

Um dieser gerecht zu werden, hat Gregor die »Pastoralregel« konzipiert: pädagogisch konzipiert und sprachlich modelliert auf der Basis bzw. mit Hilfe von Mahnungen. Als Diskurs umfasste Mahnen alle Vorgänge der Glaubensvermittlung und der Glaubenspraxis. Sie wurden zum einen in einer konkreten Beziehung zwischen einem »Hirten« und den ihm anvertrauten »Schafen« wirksam, also beispielsweise innerhalb des Gemeindelebens zwischen dem Priester und seinen Gläubigen, innerhalb einer *civitas* zwischen dem Bischof und den Einwohnern sowie zwischen Bischöfen, die Könige als Geistliche und Berater unterstützten. Zum anderen galt für den *pastor* – der sich dabei als *rector* betätigte –, dass sein persönliches Seelenheil davon abhing, wie er dieser Aufgabe als Mensch und Funktionsträger gerecht wurde, ob er bereit war, nach dem Vorbild Christi sein »Leben für die Schafe« zu geben. Mahnen als Diskurs ist insofern Ausdruck und Konsequenz der Verantwortung, mit der das *regimen animarum* des Hirten verbunden war. Und diese trug er doppelt: sowohl für die Schafe als auch für sich.

Die Angelsachsen als Multiplikatoren pastoralen Mahnens

Die Angelsachsen sollten sich als die wichtigsten Vermittler gregorianischer Führungskonzeptionen auf der Insel und vor allem auf dem Kontinent erweisen³⁰. Der Papst hatte mit der Entsendung von Mönchen seines eigenen Klosters auf die Britische Insel persönlich dafür gesorgt³¹. Die Mission der Angelsachsen und der Aufbau der Kirche, wie sie vor allem im Leben und Werk des Beda Venerabilis überliefert sind, zeugen davon. Am Ende des 7. Jahrhunderts prägte der Mahndiskurs die Gesellschaft auf der Insel und die Vorstellungen, die die Intellektuellen von ihr hatten – als Mönche, Bischöfe oder Berater der Könige waren sie vielfach auch politisch tätig³². Zu ihnen gehörte Alkuin. Er fungierte zugleich als das wohl wichtigste Scharnier, um die Führungskonzepte Gregors I. auch im Frankenreich zu etablieren.

30 Vgl. ausführlich hier und zum Folgenden SUCHAN, Mahnen (wie Anm. 24).

31 Vgl. allgemein Putnam Fennell JONES, The Gregorian Mission and English Education, in: *Speculum* 3 (1928), S. 335–348; Henry MAYR-HARTING, The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England, Pennsylvania³1991; Catherine CUBITT, Anglo-Saxon Church Councils c. 650–c. 850, London u. a. 1995, S. 10–13; Ian WOOD, The Mission of Augustine of Canterbury to the English, in: *Speculum* 69 (1994), S. 1–17; MARCUS, Rector (wie Anm. 29), S. 177–187; Richard GAMESON (Hg.), *St Augustine and the conversion of England*, Stroud 1999; Lutz E. VON PADBERG, Christianisierung im Mittelalter, Darmstadt 2006, S. 28–35.

32 Vgl. Lutz E. VON PADBERG, Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter, Stuttgart 2003 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 51), S. 327–332; Patrick WORMALD, Bede, the Bretwaldas and the Origins of the Gens Anglorum, in: DERS., *The Times of Bede. Studies in Early English Christian Society and Its Historian*, Oxford 2006, S. 106–134; Steven C. FANNING, Bede, Imperium, and the Bretwaldas, in: *Speculum* 66 (1991), S. 1–26 sowie schon Robert A. MARCUS, *The Chronology of the Grego-*

Alkuin wurde durch die politischen Umstände in seiner Heimat York geprägt. Dort bestimmten nach wie vor Thronkämpfe innerhalb der Königsfamilie den Alltag. Auch der schleppende Aufbau einer funktionierenden kirchlichen Struktur war ein Dauerproblem. Alkuin unterstützte Führungspersonlichkeiten daher vor allem, indem er Briefe mahnenden Charakters verfasste – neben den Königen richteten sie sich an Bischöfe, Äbte und auch Laien³³. Ganz offensichtlich sollten diejenigen erreicht werden, die im Sinn Gregors an dem von Gott gewährten *regimen animarum* beteiligt waren.

Am Hof Karls des Großen sah sich der Angelsachse mit ähnlichen Problemen konfrontiert. Die Mission kam nicht voran, weil die Infrastruktur fehlte, weil zu wenige Geistliche eingesetzt wurden, weil sie ihren Aufgaben als Hirten vielfach nicht gerecht wurden und ausschließlich mit der Härte von Eroberern auftraten. Die Sachsen und die Friesen unternahmen gegen diese als Gewaltherrschaft empfundene Situation immer wieder blutige Aufstände, wie in den Jahren 792/93. Als sich Karl wenige Jahre später gegen die Awaren durchsetzen konnte, befürchtete Alkuin, dass der König seine Erfolge ausnutzen würde, um eine gleichsam autogene, von christlicher Ethik weit entfernte Dominanz zu etablieren³⁴.

Weil also aus seiner Sicht ein Widerspruch zwischen dem Rang Karls und der Wirklichkeit bestand, ergab sich für ihn die Notwendigkeit, das Königtum der Karolinger so mitzugestalten, dass die Mission vorangebracht und für die *cura animarum* aller Beteiligten einschließlich der Leitungsträger angemessen gesorgt würde. Alkuin als Angehöriger einer gelehrten angelsächsischen Geistlichkeit, die über Generationen als eifrige Schüler Gregors I. gelernt und gelehrt hatte, maß den weltlichen Herren, besonders den Königen, eine Schlüsselfunktion bei. Wenn sie diese nicht ausübten und ihrer Verantwortung nicht gerecht wurden, geriet das ganze Projekt in Gefahr.

rian Mission to England. Bede's Narrative and Gregory's Correspondence, in: *Journal of Ecclesiastical History* 14 (1963), S. 16–30.

- 33 Zu Alkuin sei lediglich exemplarisch auf wenige jüngere Darstellungen hingewiesen: Luuk A. J. R. HOUWEN, Alasdair A. MACDONALD (Hg.), *Alcuin of York. Scholar at the Carolingian court. Proceedings of the Third Germani Latina Conference held at the University of Groningen, May 1995*, Groningen 1998 (*Mediaevalia Groningana*, 22); Mary GARRISON, *Alcuin's World through his Letters and Verse*, Cambridge 2002 (*Cambridge Studies in Medieval Life and Thought*); Karl SCHMUKI u. a. (Hg.), *Karl 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; Donald A. BULLOUGH, *Alcuin. Achievement and Reputation. Being Part of the Ford Lectures Delivered in Oxford in Hilary Term 1980*, Leiden u. a. 2004 (*Education and Society in the Middle Ages and Renaissance*, 16); DERS., Art. »Alcuin«, in: *Oxford Dictionary of National Biography* 1 (2004), S. 602–608; Sita STECKEL, *Kulturen des Lehrens im Früh- und Hochmittelalter. Autorität, Wissenskonzepte und Netzwerke von Gelehrten*, Köln u. a. 2010 (*Norm und Struktur*, 39), bes. S. 148–195.
- 34 Vgl. Mary ALBERI, *The Evolution of Alcuin's Concept of the Imperium christianum*, in: Joyce HILL, Mary SWAN (Hg.), *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 Juli 1995, Turnhout 1998* (*International Medieval Research*), S. 3–17; VON PADBERG (wie Anm. 32), S. 353–356.

Glaube und Gerechtigkeit

In der spezifischen Leitungsverantwortung des gelehrten Angelsachsen lag die Sorge dafür, dass die Könige den mit ihrer Aufgabe verbundenen Ansprüchen genügen. Daher musste für sie das gleichsam universale gregorianische Leitungskonzept mit speziellen, auf Person und Amt abgestimmten Inhalten, d. h. mit Glaubens- und Verhaltensregeln, angereichert werden. Aus diesem Zusammenhang findet der Umstand eine Erklärung, dass *iustitia* als zentrale Herrschertugend in den Wissensbeständen der spätantik-frühmittelalterlichen Gelehrsamkeit an anderer Stelle als die Hirtenmetapher zu finden ist: Als moraltheologische Traktate repräsentieren diese Fürstenspiegel, verkürzt formuliert, den ganz praktisch konzipierten, auf den Bedarf von Königen oder weltlichen Herren zugeschnittenen Anwendungsfall des pastoralen Leitungskonzeptes.

Dass König sein aus christlicher Verantwortung hieß, Glauben und Gerechtigkeit zu leben, wollte also Alkuin vermitteln. Der gelehrte Angelsachse schrieb Dutzende mahnender Briefe, ganz im Sinn des gregorianischen Leitungskonzeptes, an verschiedene Personen, die Führungspositionen wahrnahmen³⁵. Er selbst hatte keinen priesterlichen Weihegrad, gehörte also gar nicht zu denjenigen, die an vorderster Stelle für den Glauben zuständig waren, den Bischöfen und Königen. Hier liegt jedoch nur ein scheinbarer Widerspruch vor. Denn als enger, vielleicht engster Berater des Frankenkönigs, Schüler des Erzbischofs von York, Freund des Salzburger Erzbischofs usw., befand er sich selbst in einer Position, in der er ein *regimen* ausübte und Verantwortung als *rector* trug, indem er das vermittelte und überwachte, was zentral für das Seelenheil war – die Umsetzung von Gottes Wort im Glauben und Handeln der Menschen, die selbst Leitungsaufgaben wahrnahmen.

Das herrscherliche Ethos verlangte bekanntlich in vielen Kulturkreisen von den Königen Sorge um den Kult sowie Gerechtigkeit, aus christlicher Perspektive also *pietas* und *iustitia*. Wurden jene ihren entsprechenden Pflichten nicht gerecht, folgte die Strafe des darüber erzürnten Gottes auf den Fuß. Dieses Deutungsschema von Katastrophen, persönlichen Schicksalsschlägen, Gewalt und Not als Strafe Gottes für eine individuelle Schuld von Menschen, insbesondere jenen, die regierten, dürfte auch für die Angelsachsen bei ihrer Missions- und Bildungsarbeit eine Schlüssel-

35 Speziell zu den Briefen Alkuins vgl. Wolfgang EDELSTEIN, *Eruditio und Sapientia. Weltbild und Erziehung in der Karolingerzeit. Untersuchung zu Alcuins Briefen*, Freiburg i. Br. 1965; ANTON, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 1), S. 88–95; DONALD A. BULLOUGH, *Alcuin's cultural influence*, in: HOUWEN, MACDONALD (Hg.), *Alcuin of York* (wie Anm. 33), S. 1–26, hier S. 23–25; DERS., *Alcuin* (wie Anm. 33), S. 35–110; STECKEL, *Kulturen* (wie Anm. 33), S. 153–161. – Herausgegriffen sei aus den Briefen selbst Nr. 16, in: Alkuin von York, *Epistolae*, ed. Ernst DÜMLER, in: *Epistolae Karolini aevi 2* (MGH Epp., 4) Berlin 1905, S. 1–481, hier S. 51, wo dieses Anliegen zum Ausdruck gebracht wird: *Non solum vos, viri clarissimi et filii clarissimi, his meis ammonero litterulis. 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. Regum est omnes iniquitates (...).*

funktion eingenommen haben³⁶. So wandte sich Alkuin, nachdem die Kirche von Lindisfarne 793 verwüstet worden war, an Aethelred von Northumbrien und dessen Gefolgsleute, um ihn als König bzw. sie als Herrschaftsträger an ihre Pflichten zu erinnern: Aethelred wurde auf den alttestamentarischen König Ezechias als Vorbild für einen *rex iustus et pius* verwiesen und insofern aufgefordert, seine Heimat zu verteidigen – durch »inständige Bitten an Gott«³⁷.

In einem zweiten Schreiben Alkuins an Aethelred hat man in der Forschung bereits eine Art Fürstenspiegel gesehen³⁸. Der Fokus liegt hier auf dem Kontrast von Lastern und guten Werken, wobei dem Verhalten des Königs ausdrücklich ein unmittelbarer Einfluss auf das Wohlergehen des Volkes zugeschrieben wird. Einem frommen und gerechten König winkte insofern ein entsprechender Lohn im Himmel³⁹. Gleiches gelte für die *principes* und *iudices populi*⁴⁰. Wenn Alkuin hier *pietas* und *iustitia* hervorhebt, bezieht er damit nicht nur im augustinischen Sinn die vier klassischen Kardinal- und die Trias der christlichen Glaubenstugenden aufeinander. Vielmehr bringt er zugleich zum Ausdruck, dass christliche Ethik immer einen doppelten Bezug besitzt, sowohl auf die Bildung der Persönlichkeit des Menschen als auch auf die Beziehung des Menschen zu Gott. *Pietas* bedeutet für den König, persönlich fromm zu sein, und sie verlangt von ihm die Sorge um den Klerus und die Kirchen; aber auch *iustitia* fordert von ihm, den Glauben unter den Menschen auszubreiten, weil sie die moralische Grundlage der so zu gestaltenden Gesellschaft bilden sollte⁴¹.

Zu missionieren hielt Alkuin als Aufgabe eines Königs für unabdingbar; dabei maß er Karl dem Großen, dessen machtpolitische Stellung ihresgleichen suchte, eine Funktion zu, die gegenüber anderen Königen entsprechend herausragte. Er stilisier-

- 36 Vgl. Simon COUPLAND, *The Rod of God's Wrath or the People of God's Wrath? The Carolingian Theology of the Viking Invasions*, in: *Journal of Ecclesiastical History* 42 (1991), S. 535–554; DERS., *The Vikings in Francia and Anglo-Saxon England to 911*, in: Rosamond MCKITTERICK (Hg.), *The New Cambridge Medieval History*, Bd. 2, Cambridge 1995, S. 190–201; Marita BLATTMANN, »Ein Unglück für sein Volk«. Der Zusammenhang zwischen Fehlverhalten des Königs und Volkswohl in Quellen des 7.–12. Jahrhunderts, in: *Frühmittelalterliche Studien* 30 (1996), S. 80–102.
- 37 Alkuin, *Epistolae* (wie Anm. 35), Nr. 16, S. 50: *Defendite patriam precibus assiduis ad Deum, iustitiae et misericordiae operibus ad homines (...). Nichil melius patriam defendit quam principum equitas et pietas (...). Mementote quod Ezechias rex iustus et pius una prece impetravit a Deo.*
- 38 Alkuin, *Epistolae* (wie Anm. 35), Nr. 18, S. 49–52; vgl. ANTON, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 1), S. 90f.
- 39 Alkuin, *Epistolae* (wie Anm. 35), Nr. 18, S. 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 (...).*
- 40 *Ibid.*, S. 51f.: *Similiter principes et iudices populi in iustita et pietate populo praesint. Viduis, pupillis et miseris sint quasi patres; quia aequitas principum populi est exaltatio. Ecclesiarum Christi sint defensores et tutores (...).*
- 41 *Ibid.*, Nr. 64, S. 107: *Habete Deum semper ante oculos, facite iustitiam, amate misericordiam; Nr. 101, S. 147: Tu vero, sapientissime populi Dei gubernator, diligentissime a perversis moribus corrige gentem tuam et in praeceptis Dei erudi illam, ne propter peccata populi destruaturs patria nobis a Deo data. Esto aeccliesiae 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.*

te ihn als den neuen David⁴², und darüber hinaus gestand er ihm nicht nur die Bezeichnung *rector*, sondern auch die eines »Bischofs« zu – allerdings sollte er mittels Worten regieren, weniger durch Gewalt⁴³. Berühmt und prägnant wird diese Ausnahmestelle des Königs in der von Alkuin verfassten »Admonitio generalis« aus dem Jahre 789 formuliert. Karl nimmt mit den Worten des angelsächsischen Gelehrten für sich in Anspruch, nach dem Vorbild des Königs Josias zu regieren: Weil Gott ihm das Reich übertragen habe, werde er den Glauben ausbreiten, indem er herumreise, mahne und korrigiere⁴⁴.

In Handeln und Person des Königs werden also Mahnen und Korrigieren miteinander verbunden: »Unsere Aufgabe war es zu korrigieren, Überflüssiges zu beseitigen und Rechtmäßiges zu bekräftigen⁴⁵.« Die »Admonitio generalis« als Ganzes ist in der Forschung inhaltlich zu Recht als Regierungsprogramm eingeschätzt worden, das die Grundlagen für die folgenden Jahre gelegt hatte und dieser Phase den Begriff der karolingischen Reformen eingetragen hat⁴⁶. Sie ist in die Reihe von mehreren Kapitularien zu stellen, die – wie das Genre als Ganzes – ebenfalls keinem formalen Gattungskriterium genügen, gleichfalls als »Admonitio« überschrieben sind oder ausdrücklich eine mahnende Struktur aufweisen⁴⁷. Auch haben sie unterschiedliche Adressaten, Gegenstände und Intentionen, was sie unter dem Blickwinkel des Mahnungskonzeptes miteinander verbindet⁴⁸. Die »Admonitio generalis« zeigt darüber hinaus, dass Leiten nicht nur als ein wechselseitiger, sondern auch gestufter Prozess gestaltet worden ist. Denn sie richtet sich in erster Linie an Grafen, Geistliche, Äbte, Gefolgsleute usw., die ihrerseits leiteten und insofern anhand der dort formulierten Positionen selbst mahnen sollten⁴⁹.

42 Ibid., Nr. 41, S. 84.

43 Ibid., Nr. 143: *ecclesiae Christi rector et defensor; pontifex in praedicatione*; vgl. Heinz HÜRTE, Alkuin und der Episkopat im Reiche Karls des Großen, in: Historisches Jahrbuch 82 (1963), S. 22–49, hier S. 29. – Auch Konstantin, der ja in vielfacher Hinsicht als zeitgenössisches Vorbild wie Muster Karls galt, beanspruchte für sich die Bezeichnung als Bischof, oder sie wurde ihm zumindest von seinem Biographen Eusebius von Caesarea in den Mund gelegt: Eusebius von Caesarea, *De vita Constantini*. Über das Leben Konstantins, übers. von Horst SCHNEIDER, Turnhout 2007 (Fontes Christiani, 83), I c. 44, S. 205; IV c. 24, S. 434. Ob Alkuin daran anknüpft, lässt sich aber nicht wahrscheinlich machen, weil entsprechende Indizien fehlen.

44 Admonitio generalis Karls des Großen, ed. Hubert MORDEK, Klaus ZECHIEL-ECKES, Michael GLATTHAAR, Hannover 2012 (MGH Fontes iuris, 16), S. 182–184: *Nam legimus in regnorum libris (2 Kön 23,4–25), 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.* – Vgl. in dieser Neuedition auch die Hinweise auf die einschlägige Literatur.

45 Ibid.: *Quas nos errat corrigere, superflua abscindere, recta cohortare studemus.*

46 Vgl. etwa VON PADBERG (wie Anm. 32), S. 370.

47 Vgl. Thomas Martin BUCK, Admonitio und Praedicatio. Zur religiös-pastoralen Dimension von Kapitularien und kapitularienahen Texten (507–814), Frankfurt a. M. 1997 (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte, 9).

48 Vgl. Steffen PATZOLD, Normen im Buch. Überlegungen zu Geltungsansprüchen so genannter »Kapitularien«, in: Frühmittelalterliche Studien 41 (2007), S. 331–350, hier S. 334; siehe auch oben bei Anm. 69.

49 Admonitio generalis (wie Anm. 44), S. 184: *Quapropter (...) aliqua capitula notare iussimus, ut simul haec eadem vos ammonere studeatis, et quaecumque vobis alia necessaria esse scitis, ut et*

Niemand am Hof im Umfeld des Königs, auch nicht Alkuin selbst, hat wohl buchstaben genau zwischen den verschiedenen Leitungskonzepten unterschieden, vor allem nicht zwischen *rector* und *pastor*. So findet sich in verschiedenen Texten eine Kombination beider Begriffe mit jeweils unterschiedlichen Bezügen, beispielsweise für die Bischöfe in der »Admonitio generalis«⁵⁰ oder für König Coenulf von Mercien in einem Brief aus dem Jahr 797⁵¹. Aus diesem Blickwinkel lässt sich zugleich herleiten, was in der Forschung über die sogenannte Bildungs- und Kirchenreform als Ziel und Zweck von Karls Königtum festgehalten worden ist, dass nämlich die *correctio* die »Hauptaufgabe der geistlichen und weltlichen Leiter des christlichen Volkes« darstellte⁵². Sie sollten die *norma rectitudinis* verwirklichen, wie es Alkuin in zahlreichen Briefen formuliert hat⁵³. Dafür findet sich an anderen Stellen gleichsam als Formel *prava corrigere, recta corroborare*⁵⁴. Diese Wendung geht auf die Vulgata-Fassung des Alten Testaments zurück und wurde von Isidor von Sevilla sowie in den »Zwölf Missständen der Welt« aufgegriffen. Auch diese wird sowohl auf Bischöfe als auch auf Könige bezogen⁵⁵.

Was die *norma rectitudinis* substanziell, d. h. im Einzelnen inhaltlich umfasst, was als *prava*, was als *recta* zu bewerten und insofern negativ wie positiv zu sanktionieren war, spielte für das Leitungskonzept im engen Sinn nicht die entscheidende Rolle. Vielmehr ging es darum, in einem gesamtgesellschaftlichen Sinn Ordnung zu schaffen. Wie diese inhaltlich gefüllt wurde, war unter den gegebenen Umständen eine Frage der Ethik. Diese übergreifenden und damit ordnenden Strukturen wurden durch autoritative Texte vorgegeben, in erster Linie die Bibel und deren Auslegungen, weil sie den ausdrücklichen Willen Gottes überliefern und deuten. In der Diktion Gregors des Großen handelt es sich dabei um die »Worte göttlichen Mah-

ista et illa aequali intentione praedicetis. Nec aliquid, quod vestrae sanctitati populo Dei utile videatur, omittite ut pio studio non ammonetis, quatenus ut et vestra sollertia et subiectionum obediencia aeterna felicitate ab omnipotente Deo remuneretur.

- 50 Ibid., c. 81, S. 214: »alle« werden als *dilectissimi et venerabiles pastores et rectores ecclesiarum Dei* angesprochen.
- 51 Alkuin, *Epistolae* (wie Anm. 35), Nr. 123, S. 180f., hier S. 181: der König wird als *rector, pastor* und *dispensator donorum Dei* ausdrücklich von den anderen Fürsten abgehoben und insofern von einem *dominus* oder *exactor* unterschieden.
- 52 ANTON, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 1), S. 96.
- 53 Alkuin, *Epistolae* (wie Anm. 35), Nr. 254, an Arn von Salzburg, S. 411: *De bona siquidem voluntate domni imperatoris valde certus sum, quod omnia ad rectitudinis normam in regno sibi a Deo dato disponi desiderat.*
- 54 Alkuin, *Epistolae* (wie Anm. 35), Nr. 121, an Karl den Großen, S. 175–178, hier S. 176: *Sed tota sancta Dei ecclesia (...) gratias agere (...) debet; qui tam pium prudentem et iustum his novissimis mundi et periculosos temporibus populo christiano perdonavit clementissimo munere rectorem atque defensorem; qui prava corrigere et recta corroborare 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.*
- 55 Vgl. Matthias Theodor KLOFT, *Oratores vestri monent* (Eure Beter arbeiten). Das Bischofsamt des karolingischen Reiches im Spiegel juristischer und theologischer Texte, Berlin 2004 (Millennium-Studien / Millennium Studies).

nens« (*divinae ammonitionis verba*), die der konkreten Ausgestaltung und Deutung durch kompetente Interpreten bedurften⁵⁶.

Wie Mahnen als Diskurs zwischen Karl dem Großen und seinem Berater Alkuin als Idealvorstellung des Angelsachsen ausgesehen haben könnte, hat der Gelehrte in einem selbständigen Werk, einer »Disputatio de rhetorica et virtutibus«, formuliert. Darin definiert und systematisiert Alkuin die Tugenden im Einzelnen. Die Vorstellung von *iustitia* hat er weitgehend von Cicero übernommen und sie um die augustinischen Elemente erweitert, Gott zu ehren und die Menschen zu achten⁵⁷. Im Dialog lässt Alkuin Karl das spezifisch Christliche der Tugenden herausarbeiten, indem er ihn fragen lässt, »wie diese herausragenden Tugenden in unserer christlichen Religion gedeutet und beachtet werden sollen«⁵⁸. Alkuin antwortet: »Gott und den Nächsten zu lieben« (*Ut diligatur Deus et proximus*). Das höchste Gut des Christen ist die Liebe zu Gott bzw. das Streben nach Gott. Die ursprünglich antike Tugend *iustitia* wird im christlichen Glauben zur Liebe zu Gott und zum Gehorsam gegenüber seinen Geboten⁵⁹.

Ob und welchen praktischen Bezug dieser Text in der Wirklichkeit des Hofes hatte, ob die dort präsentierten Dialoge ein Muster oder Ideal des Mahndiskurses in einer Kommunikationssituation darstellen, bleibt aber letztlich im Dunkeln. Während sein inhaltlicher Kern, die Positionierung von *pietas* und *iustitia* als zentrale Königstugenden in der Prägung durch Augustinus und Gregor, repräsentativ für den politischen Mainstream der Zeit erachtet werden kann⁶⁰, steht das Werk in Form und Konzeption relativ isoliert da. Die Mahnung zur Gerechtigkeit gelangte auf anderem Wege in die Fürstenspiegel des 9. Jahrhunderts: auf den zeitgenössischen Synoden.

Mahnen in der Politik: die fränkische Synodalpraxis des 9. Jahrhunderts

Synoden waren ein wesentlicher, vielleicht der wichtigste Kommunikationsraum, um zu mahnen und zu korrigieren. Sie gingen auf ein zentrales Anliegen der angelsächsischen Missionare zurück, die im Frankenreich seit der Mitte des 8. Jahrhunderts durch die Unterstützung der Karolinger etabliert worden waren. Die vielfach überlieferten Protokolle greifen direkt wie indirekt das gregorianische Leitungskonzept auf, indem sie die Gläubigen im Sinn der Corpus Christi-Metapher als Einheit auffassen und jedem seine Position bzw. seine Aufgaben zuweisen⁶¹. In erster Linie

56 Gregor, *Regula pastoralis* (wie Anm. 26), II c. 11.

57 The Rhetoric of Alcuin and Charlemagne. A Translation, with an Introduction, the Latin Text, and Notes, by Wilbur Samuel HOWELL, Princeton 1941: *justitia est habitus animi unicuique rei propriam tribuens dignitatem: in hac divinitatis cultus et humanitatis iura aequitas totius vitae conservatur*; vgl. MÄHL, *Quadriga virtutum* (wie Anm. 8), S. 106.

58 Alkuin, *Disputatio de rhetorica et virtutibus*: Albini (vulgo Alcuini) dialogus de rhetorica, ed. Karl HALM, Leipzig 1863 (*Rhetores Latini minores*), S. 549: *quomodo hac excellentes virtutes in nostra religione christiana intellegendae atque observendae sint*; vgl. auch die Frage: *quaero: ad quem finem harum observatio virtutum spectat* (S. 550).

59 *Ibid.*: (...) *sed quid tibi iustitia videtur esse nisi caritas Die cuiusque mandatorum observatio?*

60 Siehe oben bei Anm. 8–10.

61 Vgl. zur Corpus Christi-Metapher Susanne LÜDEMANN, *Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären*, München 2004, S. 88–100; Albrecht KOSCHORKE u. a., *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*, Frankfurt a. M. 2007, S. 71–77 sowie die nach wie vor einzige monographische Darstellung für

betrifft das den König, die Bischöfe sowie die weltlichen Herren⁶². Die »Regula Pastoralis« wird vielfach ausdrücklich als Pflichtlektüre für die Geistlichkeit angeordnet. So wie schon Alkuin seinem Amtsbruder Erzbischof Arn von Salzburg empfahl, gleichsam mit der »Pastoralregel« unter dem Arm sein Amt auszuüben, sollten Geistliche beispielsweise gemäß dem Willen der 813 in Reims versammelten Bischöfe aus dem Werk lernen, wie die »Untergebenen« zu mahnen seien⁶³.

Auch die Konzilstexte der Regierung Ludwigs des Frommen weisen immer wieder auf die Notwendigkeit hin, dass die Bischöfe die »Regula Pastoralis« kennen und sich in Persönlichkeit und Amtsführung entsprechend verhalten sollen⁶⁴. Zugleich interpretierte Ludwig seine Leitungsfunktion in einer bis dahin nicht üblichen Schärfe, indem er sich als *summa persona* über alle anderen »Glieder« des gemeinsamen gesellschaftlichen »Körpers« heraushob: Als »Mahner« (*admonitor*) müsse er »alles korrigieren«, während Bischöfen und weltlichen Herren die Rolle von »Zuarbeitern« (*adiutores*) gebühre⁶⁵.

Ludwig scheiterte aus der Sicht der Mehrheit der Bischöfe in den folgenden Jahren politisch an diesem überzogenen Anspruch. Sie wandte sich gegen den Kaiser und brachte 829 an mehreren Zentralorten des Reiches parallel tagende Synoden zusammen⁶⁶. Die allein von Paris überlieferten Beschlüsse weisen die *correctio* nun ausschließlich den Geistlichen zu, weil sie in der Nachfolge der Apostel stünden und über die sakramentalen Vollmachten verfügten. Selbst die Leitungsfunktion des *rector* reklamierten die Bischöfe exklusiv für sich⁶⁷. Erstmals taucht hier die zwei Jahr-

das Mittelalter von Tilman STRUVE, Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter, Stuttgart 1978 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 16).

62 Vgl. SUCHAN, Mahnen (wie Anm. 24).

63 MGH Conc. 2,1, Nr. 35, c. 10, S. 255: (...) *qualiter sibi subiectos deberent ammonere, quoniam teste eodem beato Gregorio aliter ammonendi sunt praelati atque aliter subditi*.

64 Siehe z. B. die Synode in Rom vom November 826: MGH Conc. 2,2, Nr. 46, S. 567: *Episcopus, sicut in pastoralis libro continetur, populo doceat*. Die Synode von Aachen 836 legte einen Katalog von Texten fest, die die Bischöfe kennen sollten, neben dem Alten und dem Neuen Testament sowie kanonischen Schriften auch die »Regula Pastoralis«: MGH Conc. 2,2, Nr. 56, c. 4, S. 709: *formam ewangelicam, documenta apostolica, canonum institute, normam regulae pastoralis a sanctissimo pontifice Gregorio editae, ne iuxta eundem sanctissimum virum ab imperitis, quod absit, pastorale magisterium aliqua temeritate ursurpetur aut vilescat*.

65 *Admonitio ad omnes regni ordines*, in: MGH Capit. 1, Nr. 150, S. 303–307.

66 Vgl. allgemein ANTON, Fürstenspiegel (wie Anm. 1), S. 204–210; DERS., Gesellschaftsspiegel und Gesellschaftstheorie in Westfranken/Frankreich. Spezifk, Kontinuitäten und Wandlungen, in: *Ius commune* 117 (1999), S. 51–120, hier S. 57–61; Wilfried HARTMANN, Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien, Paderborn u. a. 1989 (Konziliengeschichte. Reihe A: Darstellungen), S. 179–187; KLOFT (wie Anm. 55); Egon BOSHOFF, Ludwig der Fromme, Darmstadt 1996 (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance), S. 175–177; Monika SUCHAN, Kirchenpolitik des Königs oder Königspolitik der Kirche? Zum Verhältnis Ludwigs des Frommen und des Episkopates während der Herrschaftskrisen um 830, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 111 (2000), S. 1–27, hier S. 16–18; DIES., Mahnen (wie Anm. 24); Steffen PATZOLD, Episcopus. Wissen über Bischöfe im Frankenreich des späten 8. bis frühen 10. Jahrhunderts, Ostfildern 2008 (Mittelalter-Forschungen, 25), S. 149–168; Mayke DE JONG, The Penitential State. Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814–840, Cambridge u. a. 2009, S. 176–184; Michael E. MOORE, A Sacred Kingdom. Bishops and the Rise of Frankish Kingship, 300–850, Washington 2011 (Studies in Medieval and Early Modern Canon Law, 8), S. 314–337; Edition der Akten in: MGH Conc. 2,2, Nr. 50A, S. 605–667.

67 MGH Conc. 2,2, Nr. 50D, c. 18, S. 625.

hunderte später so viel zitierte Teilung der Gewalten in *Regnum* und *Sacerdotium* in der Formel Papst Gelasius' I. auf. Diese Differenzierung war jedoch keinem neuen Konzept geschuldet, das die bis dahin geltende Leitungsvorstellung Gregors ablösen sollte. Vielmehr forderte die Erfahrung mit der Politik Ludwigs die Beteiligten heraus, theologisch zu schärfen, dass die Sorge für das Seelenheil vor allem den Bischöfen zuzuschreiben sei.

Leiten durch »Kapitel«

Im Grunde bestehen die Pariser Akten – wie andere Konzilstexte der Zeit auch – aus Kapiteln, verschiedenen, in Einzelpunkte gegliederten Sinnabschnitten unterschiedlichen Umfangs, die jeweils in der Regel einen Absatz, *capitulum*, umfassen. Darin gleichen sie den sogenannten Kapitularien, die man in der Forschung den Königen als Autoren wie Urhebern zuweist und insofern von jenen unterscheiden möchte⁶⁸. Inhaltlich-formal und historisch entbehrt eine solche Differenzierung von Synodalkapiteln und herrscherlichen Kapitularien jedoch einer logischen Grundlage. Denn im 9. Jahrhundert wurden diese »Kapitel« immer wieder in anderen Kombinationen abgeschrieben und überdauerten so. Diese Überlieferung, die eines Originals scheinbar entbehrt, ist denn wohl der Schlüssel zu ihrem Verständnis, wie Steffen Patzold vor einiger Zeit überzeugend vorgeführt hat. Es handelt sich demnach bei Kapitularien um ganz unterschiedliche Auflistungen einzelner Punkte, die aus verschiedenen Beratungszusammenhängen hervorgingen und weiter verbreitet wurden, beispielsweise Synoden oder Beratungen des Königs mit seinen Getreuen oder den Bischöfen. Von den jeweiligen Empfängern wurden sie aufbewahrt. Diese Abschriften bilden die Grundlage der weiteren zeitgenössischen Überlieferung⁶⁹. Und dies gilt auch für Synodalprotokolle.

Jene Kapitel, ob aus Kapitular oder Synodaltext, die Herrscher- oder Bischofs-ethik enthalten, lassen sich als »Spiegel« deuten. Oder anders gewendet und aus der Perspektive der Synoden formuliert: Ein großer Teil der Pariser Akten, der die *persona sacerdotalis* behandelt, bildet substantziell in analoger Weise einen Bischofsspiegel wie der dort folgende, etwas kürzere Teil *De persona regali* einen Fürstenspiegel darstellt. Auch die Forschung hat diesen Teil der Pariser Akten jenem Genre zugerechnet, letztlich allerdings aus rein textimmanenten Gründen und unter bewusster Inkaufnahme der eingangs beschriebenen methodischen Ungereimtheiten⁷⁰. Der aufgezeigte zeitgenössische pastorale Mahndiskurs lässt nun viel weiter reichende Zusammenhänge erkennen: Spiegel enthalten in dieser Zeit – unabhängig von ihrem unmittelbaren Kontext oder ihrer Gestalt als Text – nichts anderes als »Kapitel« und sind auch nichts anderes. Sie bieten inhaltlich, konzeptionell und daher zum Teil sogar wortwörtlich das Gleiche wie Konzilsakten oder Kapitularien. Denn sie stellen

68 Vgl. zuletzt Christina PÖSSEL, *Authors and Recipients of Carolingian Capitularies, 779–829*, in: Richard CORRADINI u. a. (Hg.), *Texts and Identities in the Early Middle Ages*, Wien 2006 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften, 344. Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, 12), S. 253–276, bes. S. 253f. mit einer Übersicht über die lange Forschungsgeschichte.

69 Vgl. PATZOLD, *Normen* (wie Anm. 48), S. 334.

70 Siehe oben bei Anm. 7.

innerhalb des pastoralen Mahndiskurses ganz gezielt für einzelne Personen oder Gruppen zu bestimmten Gelegenheiten »Kapitel« zur Verfügung⁷¹.

Gregor und sein Hirte sind in ihnen mehr oder minder deutlich erkennbar. Der Pariser Bischofsspiegel verweist ausdrücklich auf die »Regula Pastoralis«, die jeder Geistliche des Reiches als Pflichtlektüre verordnet bekommt⁷². Warum beließen es die Bischöfe jedoch nicht bei diesen integrierten Spiegeln? Gerade für weltliche Führungspersonen hielt man separate bzw. autonome Texte offenbar für unabdingbar⁷³. Einer der Gründe wird offensichtlich, wenn man etwa den Umfang des Pariser Aktenkorpus betrachtet. Quantitativ und auch qualitativ übersteigt er bei Weitem das, was ein König oder auch ein Adliger praktisch und intellektuell bewältigen konnte. Vor allem das Synodalmaterial von 829 war so umfangreich und so wenig leserfreundlich gestaltet, dass es sogar über die praktischen und intellektuellen Möglichkeiten der meisten Bischöfe hinausreichte⁷⁴.

Leiten mit dem »Spiegel« in der »Hand«

Hinzu kam die praktische Dimension der Handhabung, die besonders auf den König oder andere weltliche Herren zutraf. Sollte ihnen der Griff zum Text leicht gemacht werden oder zumindest keine Hindernisse für sie bergen, musste dieser unmittelbar zugänglich sein, zumal der Adlige oder der König in der Regel über keine vertieften theologischen Kenntnisse verfügte oder andere Werke hinzuziehen konnte.

Die Spiegeltexte greifen diese Fragen des praktischen Umgangs in der Regel direkt auf, vielfach enthalten sie sogar regelrechte Gebrauchsanweisungen. Und diese praktische Dimension ist aus der Sicht der Beteiligten eines solchen Mahndiskurses ganz eng mit dem verknüpft, was die Texte leisten sollen: dem Empfänger, metaphorisch gesprochen, einen Spiegel vorzuhalten, in dem er sich betrachten und an den Geboten Gottes messen lassen konnte. Bischof Jonas von Orléans beispielsweise, der als einer der Autoren der Pariser Akten gilt, verfasste, wie bereits erwähnt, auf der Basis dieses Corpus eigens eine handliche Ausgabe für den Ludwig-Sohn Pippin, der ein Unterkönigtum in Aquitanien leitete. Seine »Admonitio«, wie sie ausdrücklich überschrieben ist⁷⁵, enthält daher auch Ausschnitte aus den angesehensten Autoritäten der Zeit wie Pseudo-Cyprian. Sie wurden »diesem bescheidenen Werk unserer Kleinheit angefügt (...), damit Ihr sie stets zur Hand habt zu häufigem Lesen und Bedenken, damit Ihr Euch ständig in seinen [d. i. Cyprian] Werken gleichsam wie in einem Spiegel betrachten könnt, was Ihr zu sein, zu tun und zu meiden habt«⁷⁶.

71 Vgl. SUCHAN, Mahnen (wie Anm. 24).

72 Vgl. KLOFT (wie Anm. 55).

73 So schon ANTON, Fürstenspiegel (wie Anm. 11), S. 12.

74 Vgl. MGH Conc. 2,2, Nr. 50D, S. 609; PATZOLD, Episcopus (wie Anm. 66), S. 159; SUCHAN, Mahnen (wie Anm. 24).

75 Siehe oben bei Anm. 19.

76 Jonas von Orléans, De institutione regia (wie Anm. 12), c. 3, S. 69. Vgl. auch allgemein Sr. Mary Evelyn JEGEN, Jonas of Orléans (c. 780–843): His Pastoral Writings and their Social Significance, Diss. St. Louis 1967; ANTON, Fürstenspiegel (wie Anm. 1), S. 214–218; DERS. in der zweisprachigen Ausgabe (wie Anm. 11), S. 12–14.

Auch Dhuoda, die Ehefrau Bernhards von Septimanie, lieferte die Gebrauchsanweisung für den »Liber manualis«, den sie für ihren Sohn Wilhelm verfasste, gleich mit. Er solle das »Handbuch« bei sich haben und regelmäßig lesen: »Du wirst darin finden, worauf du Wert legst, in knapper Form unterrichtet zu werden; du wirst einen Spiegel finden, in dem du ohne Zweifel das Heil deiner Seele erblicken kannst, damit du nicht nur der Welt, sondern vor allem demjenigen gefallen kannst, der dich aus Lehm geschaffen hat⁷⁷.« Genau so sollte auch der Graf Wido das »Handbuch« »Über die Tugenden und Laster« benutzen, das Alkuin für ihn verfasst hatte: In ihm könne er sich selbst täglich betrachten, was er vermeiden und was er tun solle⁷⁸. Alkuin spricht es nicht aus, aber es ist evident, dass der Angelsachse das »Handbuch« ebenfalls als »Spiegel« verstand, das dem Grafen in der Ausübung seines Amtes Orientierung gab. Und dies leistete es, weil es »Mahnungen« enthielt⁷⁹.

Wie Texte für die Zeitgenossen des 8. und 9. Jahrhunderts als »Spiegel« wirkten, macht Dhuoda ihrem Sohn deutlich. Sie bietet, wie die königlichen oder synodalen *capitula* auch, eine Auswahl an Exzerpten, hier vornehmlich aus der Bibel, die sie aufbereitet und kommentiert. Diese Geschichten erzählen von Gott und den Beziehungen der Menschen mit ihm. Sie zeigen somit Gott, wie ihn die Zeitgenossen des Alten und Neuen Testaments erlebten bzw. deuteten. Anders gewendet spiegeln die Geschichten Gott als Erfahrung der Menschen, denen er sich offenbart. Und das machte sie auch fast zwei Jahrtausende später interessant. Dem Sohn gegenüber beschreibt dies Dhuoda folgendermaßen: »Viele aber von ihnen [d. s. die Israeliten] haben schon vor der Ankunft unseres Herrn und Erlösers Jesus Christus die Gestalt der Heiligen Dreifaltigkeit wie in einem Spiegel geschaut, sich zum Allerhöchsten bekannt und ihm gehuldet. So soll einer von ihnen, als er unter der Eiche von Mambre saß, drei Männer den Weg herunter auf sich zukommen gesehen haben. In ihrer Gestalt erblickte er die höchste Dreifaltigkeit und sprach so zu dreien wie zu einem und so fort. Drei sah er und huldigte einem⁸⁰.«

Auch der Ire Sedulius Scottus, der an der Lütticher Domschule arbeitete und neben zahlreichen anderen Werken auch einen Spiegel verfasste, gestaltete in ähnlicher Manier einen Mahntext, der aus verschiedenen autoritativen Quellen, der Bibel und

77 Dhuoda, *Liber manualis* (wie Anm. 15), Prolog, S. 80f.: *Inuenies in eo quidquid in breui cognoscere malis; inuenies etiam et speculum in quo salutem animae tuae indubitanter possis conspiciere, ut non solum saeculo, sed ei per omnia possis placere qui te formauit ex limo*; deutsche Übersetzung in der Ausgabe von Wolfgang Fels: *Dhuoda, Liber manualis. Ein Wegweiser aus karolingischer Zeit für ein christliches Leben*, eingel., aus dem Lateinischen des 9. Jahrhunderts übers. und kommentiert von Wolfgang FELS, Stuttgart 2008 (Bibliothek der Mittellateinischen Literatur, 5), S. 16.

78 Alkuin, *Epistolae* (wie Anm. 35), Nr. 305, S. 464f.: (...) *ut habeas cotidie quasi manulem in conspectu tuo libellum, in quo possis te ipsum considerare quid cavere, vel quid agere debeas*.

79 *Ibid.*, S. 464: *Memor petitionis tuae et promissionis meae, qua me obnixè flagitasti aliquod tuae occupationi, quam te in bellicis rebus habere novimus, exhortamentum brevi sermone conscribere, ut haberes iugiter inter manus paternae ammonitionis sententias, in quibus te ipsum considerare potuisses, atque ad aeternae beatitudinis excitare studium*. Vgl. auch RICHÉ, in der Einleitung zum Handbuch Dhuodas (wie Anm. 15), S. 12, der auf diese Parallele bei Alkuin hinweist, aber lediglich die zeitgenössische Benutzung von »Handbuch« und »Spiegel« als »gelegentlich synonym« beschreibt, ohne dies zu vertiefen.

80 Dhuoda, *Liber manualis* (wie Anm. 15), II, c. 1, S. 118; Übersetzung bei FELS (wie Anm. 77), S. 31f. Gemeint ist Gen 18f. mit Bezug auf die Trinität bzw. Abraham.

den Kirchenvätern schöpft, diese aufbereitet und kommentiert⁸¹. Er präsentiert dem König – Karl der Kahle oder Lothar II.⁸² – ausdrücklich Geschichten, die von den Erfahrungen der Menschen zeugen⁸³. Der König solle dieses praktisch als »Handbuch«, *enchiridion*, nutzen, es immer zur Hand haben – und sich damit im metaphorischen Sinn in einem Spiegel betrachten.

Das Ganze lässt sich auch anders formulieren: Jonas, Sedulius, Dhuoda und andere bemühten ganz bewusst, direkt und indirekt die Metapher des Spiegels, um zu beschreiben, wie sie mit Texten umgingen, um ihrer von Gott auferlegten Führungsaufgabe auf die ihnen eigene Weise gerecht zu werden. Sie benutzten die biblischen Geschichten, die aus ihrer Sicht vor allem heilsgeschichtliche Erfahrungen der Menschen mit Gott enthielten, als Orientierung für das eigene Leben. Wenn sie sie lasen und deuteten bzw. die Deutungen der Kirchenväter rezipierten, bildeten sie für sie eine Messlatte, die sie an ihr eigenes Sein und Tun anlegten. Dhuoda beschreibt dies vielleicht deshalb als einzige sehr ausführlich, weil sie offenbar wenig Gelegenheit hatte, um überhaupt bei ihrem ältesten Sohn zu weilen, geschweige denn, ihn zu erziehen⁸⁴. Beim Lesen dieses Büchleins sollte dieses Defizit zumindest teilweise ausgeglichen und ihm »Bildung vermittelt« werden⁸⁵.

Dieses Lesen war ein Bestandteil des Mahndiskurses, der sich im 8. und 9. Jahrhundert mit dem pastoralen Leitungskonzept im Frankenreich unter den bildungsnahen gesellschaftlichen Führungsgruppen ausgebreitet hatte. Daran hatte auch die Frau des Markgrafen von Septimanie ihren eigenen Anteil⁸⁶. Dass Mahnen ein kommunikativer Prozess war, der Beziehungen gestaltete, macht sie wiederum gegenüber dem fernen Sohn deutlich. Sie mahnt ihn mehrfach, das Buch bei sich zu tragen, darin regelmäßig zu lesen und dies als Grundlage für sein tägliches Handeln zu nehmen. Dabei werden Mutter und Sohn aneinander gebunden, und so offenbart das Mahnen seine diskursive Dimension: »Ich möchte, dass du das Werk, wenn es aus meiner Hand zu dir gelangt ist, gern in deine Hand nimmst und hältst, darin blät-

81 Sedulius Scottus, *Liber de rectoribus christianis*, ed. Siegmund HELLMANN, München 1906 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, 1); eine Teiledition mit Übersetzung bietet wieder ANTON, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 11), die im Folgenden so weit wie möglich zitiert wird; zum Autor vgl. auch *ibid.*, S. 14–19 die ausführlichen weiterführenden Literaturhinweise.

82 Widmung bzw. Bestimmung des Werks sind umstritten, vielleicht hat sie Sedulius auch »bewusst offen gehalten«; ANTON, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 11), S. 17.

83 Sedulius Scottus, *Liber de rectoribus christianis* (wie Anm. 81), c. 20: *Has autem paucas de multis divinas et humanas historias percurrens vestrae, domine rex, excellentiae commonitorias obtuli literas vestro amore ad hoc opusculum instigatus sciens me debitorem esse vestrae celsitudinis obsequio utile fore perpendens, si, quae sparsim in divinis et humanis eloquiis de quibusdam bonis et malis regibus sive principibus leguntur, in unum breviter collecta deflorarem opusculum (...).*

84 Vgl. Dhuoda, *Liber manualis* (wie Anm. 15), S. 72 sowie die Übersicht über ihr Leben bei FELS (wie Anm. 82), S. XXI–XXIII.

85 Dhuoda, *Liber manualis* (wie Anm. 15), S. 72: (...) *hoc opusculum ex nomine meo scriptum in tuam specietenus formam legendi dirigo*; Übersetzung nach FELS (wie Anm. 82), S. 12.

86 Die Familie ihres Mannes Bernhard war eng mit dem Hof verbunden und nahm offenbar aktiv am pastoralen Führungsdiskurs teil: Bernhards Vater Wilhelm hatte Karls des Großen Sohn Ludwig erzogen, und dieser wurde der Pate Bernhards. Dieser wiederum übernahm den Schutz für Ludwigs Sohn Karl den Kahlen, als dieser sechs Jahre alt war; vgl. FELS (wie Anm. 82), S. XXIf.

terst, liest und dich bemüht, es durch dein Handeln sehr genau nachzuvollziehen. Denn dieses Erziehungsbüchlein soll als Handbuch bezeichnet werden; darin stammt der Text von mir, während die Umsetzung an dir liegt⁸⁷.«

Pastorale Führung, wie sie die Bischöfe auf dem Konzil von Paris formuliert hatten und in praktische Politik umsetzten, hieß den Königen und wie überhaupt allen, die für Untergebene Verantwortung trugen, Spiegel in die Hand zu geben und sie damit gezielt für die damit verbundenen Aufgaben auszurüsten. Daher enthielten diese Texte auch die wesentlichen Bestandteile der Metapher des mahnenden Hirten, die im 8. und 9. Jahrhundert geläufig war. Pseudo-Cyprians politische Theologie, die dem Verhalten des Königs eine herausragende Rolle für das Wohlergehen des Volkes beimaß, findet sich insofern ganz ausgeprägt in Jonas' »De institutione regia«. Er verweist ausdrücklich auf dessen Schrift⁸⁸ und fordert Gerechtigkeit als wichtigste Herrschertugend⁸⁹. Zugleich geißelt er den Bruderkrieg der Königssöhne bzw. deren Vorgehen gegen ihren Vater Ludwig den Frommen, die aus dieser Perspektive auch das Volk ins Unglück stürzen mussten⁹⁰. Denn der König wird durch sein Handeln im Sinn eines *bene regendo* definiert, dessen Instrumente Tugenden sind⁹¹.

König sein heißt Führungsverantwortung wahrnehmen

Führung machte also aus Jonas' Sicht den König aus, was für ihn persönlich besonders die Kontrolle von Gefühlen und Affekten einschloss. Nicht von ungefähr zitiert der Bischof hier aus den »Moralia« Gregors I.⁹². Auch für Sedulius Scottus nimmt diese einen herausragenden Stellenwert ein und wird sogar als »Kunst« präsentiert, *ars providi consilii*. Ihre Verankerung in der Religion bzw. im christlichen Glauben sowie in der Weisheit bzw. dem Wissen der Zeit macht der Ire namhaft⁹³. Im Grunde findet sich bei ihm am deutlichsten der Leitungsbezug, lautet der vollständige Titel seines Werkes doch »Liber de rectoribus Christianis et regulis, quibus est res publica rite gubernanda«⁹⁴. Dabei rangiert der König als Stellvertreter Gottes und nimmt – wiederum in der Diktion Gregors des Großen – das *culmen regiminis* ein. Allerdings heißt dies für Sedulius nicht, dass den König dieses Gottesgnadentum von anderen Führungspersonen unterscheide. Weil er auf dem politischen Boden der Pariser Synode argumentiert⁹⁵, erscheint auch für den Iren das Leiten von Untergebenen als Aufgabe an verschiedene Personen weitergegeben, die als solche alle als *ministri Omnipotentis* wirkten⁹⁶.

87 Siehe Dhuoda, Liber manualis (wie Anm. 15), S. 68f.; übers. bei FELS (wie Anm. 82), S. 11.

88 Jonas von Orléans, De institutione regia (wie Anm. 12), c. 6.

89 Ibid., c. 3, bes. S. 67f.

90 Ibid., S. 53f.

91 Ibid., S. 75.

92 Ibid.

93 Sedulius Scottus, Liber de rectoribus christianis (wie Anm. 81), c. 4, S. 118.

94 Ibid., S. 102.

95 In Paris wurde Gesellschaft bekanntlich mit der dualen Personenstruktur gesehen, und Sedulius schreibt dies aus. Dabei weist er dem König auch die Leitung der Kirche zu, was ihn wiederum von den Protagonisten von 829 unterscheidet; siehe c. 19, S. 139.

96 Ibid., c. 1, S. 104.

Leiten sollte sich für den König vor allem an Gerechtigkeit orientieren. In der politischen Theologie der Zeit, die sich auf Gregor den Großen, Isidor von Sevilla und besonders Pseudo-Cyprian bezog, bedeutet dies im Grunde immer Korrekturen – des königlichen Selbst, anderer Führungspersonen, der Untergebenen⁹⁷. Dabei wird das Gute bestärkt, und das Schlechte erfährt »Strenge«⁹⁸. Die Gebote Gottes dienen dem König als Richtschnur, die er zu »bewachen« habe⁹⁹. Gerechtigkeit ist also sowohl die Voraussetzung als auch der Indikator für ein königliches Gottesgnadentum.

Letztlich geht es in den Spiegel-Texten immer um das Seelenheil des Königs¹⁰⁰. Die von Gott übertragene Würde gleichsam als Wechsel auf die (himmlische) Zukunft zu betrachten, war das primäre Ziel, das diese konzeptionell verfolgten. Dem König musste klar sein, dass es um sein eigenes Wohl ging. Insofern warnt Jonas ihn eindringlich vor den Gefahren und empfiehlt ganz praktisch, diese Aufgabe auch an andere, nachgeordnete Personen zu delegieren, um die Last zu verteilen¹⁰¹. Die Fürstenspiegel vermitteln insofern, dass der König sich nicht durch das Amt definiert, das er innehat, sondern durch die Aufgabe, die er von Gott erhalten hat. Daher legitimiert aus der Sicht der zeitgenössischen Spiegelliteratur das Gottesgnadentum auch nicht den König, sondern beschreibt die damit verbundene Funktion und deren Stellenwert, nämlich zu leiten.

In der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts findet das Phänomen der Spiegel-Texte seinen Höhepunkt im Leben und Werk eines Mannes, der wohl wie kein zweiter das Frankenreich in dieser Zeit prägte: Erzbischof Hinkmar von Reims¹⁰². Als Bischof, Politiker, Gelehrter und Berater setzte er das gregorianische Führungskonzept um, indem er mahnte¹⁰³. Zu diesem Zweck waren für ihn Texte ein unerlässliches Instrument. Dazu gehört der Spiegel »De regis persona et regio ministerio«, den er offenbar auf der Grundlage einer ihm vorliegenden Handschrift des Jonas von Orléans gestaltet hat¹⁰⁴. An Karl den Kahlen richtete er die Schrift »De cavendis vitiis et virtutibus

97 Vgl. *ibid.*, c. 3, S. 118.

98 Vgl. *ibid.*, c. 2, S. 108. Diese gregorianische Pädagogik differenziert er mit den Begriffen *terror*, *ordinatio*, *amor*; c. 2, S. 110. Auch für Jonas, *De institutione regia*, wird im *regale ministerium* die Tugend der *iustitia* verwirklicht, wenn sie sanktioniert, also »Schrecken« verbreitet. Denn sie stellt letztlich nur eine Form der Korrektur dar; vgl. *ibid.*, S. 79f. Dies hat übrigens schon Gregor I. gegenüber den angelsächsischen Königen vertreten, wenn er sie in Briefen ermunterte, die christliche Mission voranzubringen; siehe Gregor der Große, *Registrum Epistolarum*, ed. Dag Ludvig NORBERG, 2 Bde., Turnhout 1982 (*Corpus Christianorum. Series Latina*, 140–140A), XI 37, S. 929.

99 Sedulius Scottus, *Liber de rectoribus christianis* (wie Anm. 81), c. 3, S. 118.

100 Vgl. Jonas von Orléans, *De institutione regia* (wie Anm. 12), c. 17, S. 97.

101 *Ibid.*, c. 5.

102 Vgl. allgemein Heinrich SCHROERS, *Hinkmar, Erzbischof von Reims. Sein Leben und seine Schriften*, Freiburg 1884; Jean DEVISSE, *Hincmar archevêque de Reims 845–882*, 3 Bde., Genf 1975–1976 (*Travaux d'histoire éthico-politique*, 29); zuletzt Steffen PATZOLD, *Konsens und Konkurrenz. Überlegungen zu einem aktuellen Forschungskonzept der Mediävistik*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 41 (2007), S. 75–103, hier S. 77–88.

103 Vgl. SUCHAN, *Mahnen* (wie Anm. 24).

104 Hinkmar von Reims, *De regis persona et regio ministerio*, in: Migne PL 125, Sp. 833–856; benutzt wurden die sogenannten »*Capitula diversarum sententiarum*«; siehe Gerhard LAEHR, *Ein karolingischer Konzilsbrief und der Fürstenspiegel Hincmars von Reims*. Aus dem Nachlaß ed. Carl ERDMANN, in: *Neues Archiv* 50 (1935), S. 106–134; vgl. ANTON, *Fürstenspiegel* (wie

exercendis«, entstanden um 869, die sich ethisch auf die Persönlichkeitsbildung und das Verhalten des Königs bzw. auf Glaubensfragen konzentriert; um Ludwig den Stammler nach dem Tod Karls des Kahlen 877 auf die vor ihm liegenden Aufgaben vorzubereiten, verfasste Hinkmar eine Instruktion, die das Verhältnis zwischen König und Großen bzw. Bischöfen problematisiert¹⁰⁵. Mahnen bildete die konzeptionelle Struktur einer Vielzahl seiner Briefe, mit denen er Politik machte. Auch die berühmte »Palastordnung« Hinkmars ist nichts anderes als eine *admonitio*¹⁰⁶.

Resümee

Hinkmar von Reims, dessen Leben und Arbeiten so prominent wie breit diskutiert worden sind, gebietet uns an dieser Stelle Einhalt und zugleich die Gelegenheit zu resümieren: In der Karolingerzeit gehörten Spiegel-Texte zu den festen Bestandteilen von Diskursen in Gesellschaft und Politik. Sie ermöglichten es den Autoren wie Rezipienten, auf das eigene Selbst zu schauen, und zwar in mehrfacher Hinsicht: Wer und was soll ich sein? Wer bin ich? Handele ich richtig? Wovon soll ich lassen?

Spiegel-Texte zeichnen sich nicht durch eine homogene Form aus. Was sie dennoch, literaturwissenschaftlich gesprochen, als Gattung zum »Spiegel« macht, ist ein Strukturelement, das sich wie ein Grundbaustein in jedem von ihnen nachweisen lässt, nämlich Mahnungen. Mahnen bildet den Kern der zeitgenössischen Führungstechnik. Denn jemanden zu mahnen bedeutete, Verantwortung für andere und zugleich auch für sich selbst zu übernehmen, wie es die christliche Ethik mit ihrer zentralen Forderung nach Gerechtigkeit vorsah.

Mahnungen als Führungskonzept hat Papst Gregor der Große in der »Regula Pastoralis« ausgearbeitet und als Erbe an das frühmittelalterliche Frankenreich weitergegeben. Unter der Regierung der Karolinger war dort jeder gehalten, sich in die von Gott vorgesehene Verantwortung nehmen zu lassen. Das heißt konkret, auf das eigene Sein und Sollen zu blicken und blicken zu lassen, zu mahnen und gemahnt zu werden. Die betraf allen voran die Könige, die Bischöfe und Klosterleute sowie den Adel – diejenigen also, die im Frankenreich Führungsarbeit leisteten. Mahnend, mit dem »Spiegel« in der Hand und im Herzen, trugen sie dazu bei, dass jeder ein ordentlicher Christ, ein gottesfürchtiger Krieger oder frommer Sohn, kurz: guter, gottgefälliger Mensch werden konnte, der zur Gerechtigkeit in der Gesellschaft beitrug.

Anm. 1), S. 306, der hier »die beiden Pole der Herrscherethik, Person und Amt des Königs« miteinander verbunden sieht.

105 Edition: Migne PL 125, Sp. 983–990: *Novi regis instructio ad rectam regni administrationem*; vgl. Flodoard c. 19, S. 510: *Item [sc. Ludowico] de disponendis regni utilitatibus et ordinatione atque consilio patris imperatoris sequendo (...)*.

106 Hincmar, *De ordine palatii*, ed. Thomas GROSS, Rudolf SCHIEFFER, Hannover 1980 (MGH Fontes iuris, 14), S. 20: *Admonitio Hincmari (...) ad episcopos et ad regem Karolomannum per capitula*.