

Gregor VII. – ein intoleranter Papst?

VON JOHANNES LAUDAGE

Ob die Idee der Toleranz auch im 11. und frühen 12. Jahrhundert eine nennenswerte Rolle gespielt hat, ist eine durchaus offene Frage, die von der heutigen Mediävistik recht unterschiedlich beantwortet wird. Während die eine Seite mit Recht darauf hinweist, daß Toleranz im modernen Sinne eine Geisteshaltung darstelle, die dem Mittelalter im Grunde wesensfremd geblieben sei und in deutlichem Kontrast zu dem damals überwiegenden Bedürfnis nach kultisch-religiöser Homogenität stehe, betont die andere Seite mit mindestens ebensoguten Gründen, daß man schon in der christlichen Spätantike Ansätze ausmachen könne, die auf die Entfaltung eines relativ genau umrissenen Toleranz-Begriffes rückschließen ließen, und daß der wesentliche Unterschied zwischen der im Mittelalter wirksamen Toleranz-Vorstellung und der modernen in ihrem Bezugsgegenstand zu suchen sei. Das pluralistische Konzept der Neuzeit gehe nämlich von der Möglichkeit oder – relativ betrachtet – tatsächlichen Existenz verschiedener Wahrheiten aus; die mittelalterliche Wirklichkeitsdeutung beruhe hingegen auf der Grundidee einer einzigen, unteilbaren Wahrheit – und dies habe naturgemäß dazu geführt, daß man sich ›Toleranz‹ allenfalls im Sinne einer zeitlich befristeten Duldung von etwas ›Unwahrem‹ und ›Bösen‹, des vorläufigen Hinnehmens von Irrtümern und Mißständen, des auf das irdische Dasein beschränkten Ertragens von Sündern, Ketzern und Heiden habe vorstellen können¹⁾.

Wie schwierig es ist, ›Toleranz‹ unter diesen Auspizien zum Maßstab geschichtlichen Denkens und Handelns Gregors VII. zu erheben, wird schon in dem Augenblick erkennbar, wo man sich nach wissenschaftlichen Untersuchungen umsieht, die sich mit dem Toleranz-Problem im Zeitalter des Investiturstreits beschäftigen. Auch in Büchern, denen es vorwiegend um die Erforschung der Spiritualität und Geisteshaltung der führenden Reformer des 11. Jahrhunderts geht – also bei aller Vielfalt der Ansätze zum Beispiel in den grundlegenden Werken eines Carl Mirbt²⁾, Augustin Fliche³⁾ und Gerd Tellenbach⁴⁾ – ist

1) Um die Auffassungsunterschiede innerhalb der modernen Mediävistik zu verdeutlichen, sei hier nur auf das Protokoll Nr. 340 der Reichenau-Tagung vom 4.–7. Oktober 1994, bes. S. 91–117 verwiesen; den heutigen Forschungsstand faßt prägnant zusammen: K. SCHREINER, Art. ›Toleranz‹, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 6, hg. von O. BRUNNER, W. CONZE und R. KOSELLECK, Stuttgart 1990, S. 445–605.

2) C. MIRBT, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII.*, Leipzig 1894.

3) A. FLICHE, *La réforme grégorienne 1–3* (*Spicilegium Sacrum Lovaniense* 6. 9. 16), Louvain/Paris 1924/26/37, ND Genf 1978.

niemals die Vermutung geäußert worden, daß ›Toleranz‹ zu den hervorstechenden Merkmalen der Erneuerungsbewegung gehört habe, ja man könnte sogar die Behauptung aufstellen, daß es gerade die ›Intoleranz‹ (im modernen, aber auch im mittelalterlichen Sinne) sei, was den Umgang mit Andersdenkenden und abweichend von den eigenen Normen Handelnden während der Zeit des Investiturstreits besonders kennzeichne. Der Ruf nach *libertas ecclesiae*⁵⁾, das Aufkommen eines ›romzentrierten‹ Kirchenverständnisses⁶⁾, die Entstehung des Kreuzzugsgedankens⁷⁾, die Entwicklung eines reformerischen Priesterbilds⁸⁾ und der Kampf gegen die ›Mißstände‹ im Klerus⁹⁾, die Orientierung am (vermeintlichen) Vorbild der ›Urkirche‹¹⁰⁾ und der Vorrang der *veritas* vor der *consuetudo*¹¹⁾: all dies

4) G. TELLENBACH, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites* (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 7), Stuttgart 1936; vgl. auch DERS., *Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert* (Die Kirche in ihrer Geschichte 2, F 1), Göttingen 1988.

5) Vgl. dazu grundlegend TELLENBACH, *Libertas* (wie Anm. 4); ergänzend B. SZABÓ-BECHSTEIN, *Libertas Ecclesiae. Ein Schlüsselbegriff des Investiturstreits und seine Vorgeschichte. 4.–11. Jahrhundert* (Studi Gregoriani 12), Rom 1985 und R. SCHIEFFER, *Freiheit der Kirche: Vom 9. zum 11. Jahrhundert*, in: *Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert*, hg. von J. FRIED (Vorträge und Forschungen 39), Sigmaringen 1991, S. 49–66.

6) Vgl. dazu grundlegend Y. CONGAR, *Der Platz des Papsttums in der Kirchenfrömmigkeit der Reformer des 11. Jahrhunderts*, in: *Sentire ecclesiam. Festschrift für H. Rahner*, hg. von J. DANÉLOU und H. VORGRIMLER, Freiburg i. Br. 1961, S. 196–217; zum heutigen Forschungsstand zuletzt resümierend TELLENBACH, *Kirche* (wie Anm. 4), S. 120–201, 236–261 und J. LAUDAGE, *Gregorianische Reform und Investiturstreit* (Erträge der Forschung 282), Darmstadt 1993, S. 76–107, 162–175.

7) Vgl. dazu wegweisend C. ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzuggedankens*, Stuttgart 1935, ND Darmstadt 1980 und die wichtigen Korrekturen und Ergänzungen bei A. BECKER, *Papst Urban II. (1088–1099). Teil 2: Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug* (Schriften der MGH 19, II), Stuttgart 1988, S. 272–434.

8) Vgl. dazu zusammenfassend J. LAUDAGE, *Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert* (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 22), Köln/Wien 1984.

9) Dazu zuletzt resümierend TELLENBACH, *Kirche* (wie Anm. 4), S. 133–152 und DERS., »Gregorianische Reform«. Kritische Besinnungen, in: *Reich und Kirche vor dem Investiturstreit*, hg. von K. SCHMID, Sigmaringen 1985, S. 99–113.

10) Vgl. dazu grundlegend G. MICCOLI, »Ecclesiae primitivae forma«, in: *Studi Medievali, Serie terza* 1 (1960), S. 470–498, ND in: DERS., *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla riforma del secolo XI*, Florenz 1966, S. 255–303; ergänzend zuletzt G. FORNASARI, »Iuxta patrum decreta et auctoritatem canonum«. Alla ricerca delle fonti della dottrina teologica e canonistica di Gregorio VII, in: *Chiesa, diritto e ordinamento della »Societas Christiana« nei secoli XI e XII* (Miscellanea del centro di studi medioevali 11), Mailand 1986, S. 401–452, ND in: DERS., *Medioevo riformato del secolo XI. Pier Damiani e Gregorio VII* (Nuovo Medioevo 42), Napoli 1996, S. 353–410; W. HARTMANN, *Autoritäten im Kirchenrecht und Autorität des Kirchenrechts in der Salierzeit*, in: *Die Salier und das Reich* 3, hg. von S. WEINFURTER, Sigmaringen 1991, S. 426–446 und J. LAUDAGE, *Ad exemplar primitivae ecclesiae. Kurie, Reich und Klerusreform von Urban II. bis Calixt II.*, in: *Reformidee und Reformpolitik im spätsalisch-frühstauischen Reich*, hg. von S. WEINFURTER (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte 68), Mainz 1992, S. 47–73.

11) Vgl. zu dieser Unterscheidung, die in JL 5277 wohl am prägnantesten formuliert wurde, vor allem G. LADNER, *On the Sources and Nature of Gregory VII's Reform Ideology*, in: *Studi Gregoriani* 5 (1956),

und vieles mehr scheint mit ›Toleranz‹ herzlich wenig zu tun zu haben und könnte als Indiz für das Gegenteil ins Feld geführt werden.

War Gregor VII. also wie viele andere Reformer seiner Zeit ein durch und durch ›intoleranter‹ Mensch? Auf den ersten Blick wird man diese Frage sicher bejahen müssen. Denn das Verb *tolerare* und seine sprachlichen Ableitungen kommen im Register¹²⁾ und den sogenannten *Epistolae Vagantes*¹³⁾ des Reformpapstes nur ganze neunmal vor¹⁴⁾, das Substantiv *tolerantia* ist in den beiden Quellensammlungen überhaupt nicht zu finden¹⁵⁾, und Gregors bekannte Äußerungen über den »Götzendienst« des Ungehorsams¹⁶⁾ und

S. 221–242, ND in: DERS., *Images and Ideas in the Middle Ages 2*, Rom 1983, S. 665–686; H.-G. KRAUSE, *Das Papstwahldekret von 1059 und seine Rolle im Investiturstreit (Studi Gregoriani 7)*, Rom 1960, S. 36ff.; A. GOURON, »Non dixit: Ego sum consuetudo«, in: ZRG KA 74 (1988), S. 133–140; ergänzende Beobachtungen bei G. FORNASARI, *Verità, tradimento della verità e falsità nell'epistolario di Gregorio VII: un abbozzo di ricerca*, in: *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der Monumenta Germaniae Historica II: Gefälschte Rechtstexte – Der bestrafte Fälscher (Schriften der MGH 33, II)*, Hannover 1988, S. 217–240, ND in: DERS., *Medioevo* (wie Anm. 10), S. 411–434; J. GAUDEMET, *La coutume en droit canonique*, in: *Revue du droit canonique* 38 (1988), S. 224–251; J. DE CHURACCA, *Le concept de droit coutumier chez Isidore de Seville*, in: *Coutumes et libertés. Actes des journées internationales de Toulouse, 4–7 juin 1987 (Recueil de mémoires et travaux, publié par la Société d'histoire du droit et des institutions des anciens pays de droit écrit 14)*, Montpellier 1988, S. 145–154; H. FUHRMANN, *Das Reformpapsttum und die Rechtswissenschaft*, in: *Investiturstreit und Reichsverfassung*, hg. von J. FLECKENSTEIN (Vorträge und Forschungen 17), Sigmaringen 1973, S. 190f., und U. WOLTER, *Die »consuetudo« im Kanonischen Recht bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, in: G. DILCHER u. a. (Hg.), *Gewohnheitsrecht und Rechtsgewohnheiten im Mittelalter (Schriften zur Europäischen Rechts- und Verfassungsgeschichte 6)*, Berlin 1992, S. 87–116; J. MIETHKE, *Geschichtsprozeß und zeitgenössisches Bewußtsein – Die Theorie monarchischen Papats im hohen und späten Mittelalter*, in: *HZ* 226 (1978), S. 567f., R. SCHIEFFER, *Die Entstehung des päpstlichen Investiturerbots für den deutschen König (Schriften der MGH 28)*, Stuttgart 1981, S. 161 und H. FUHRMANN, *Papst Gregor VII. und das Kirchenrecht. Zum Problem des Dictatus Papae*, in: *La Riforma Gregoriana e l'Europa 1 (Studi Gregoriani 13)*, Rom 1989, S. 126, Anm. 10, und S. 136, Anm. 30.

12) Das Register Gregors VII., ed. E. CASPAR (MGH Epp. sel. 2, 1–2), Berlin 1920/23, ND München 1990 (im folgenden kurz: Reg.).

13) *The Epistolae Vagantes of Pope Gregory VII*, ed. and tr. by H. E. J. COWDREY (Oxford Medieval Texts), Oxford 1972 (im folgenden kurz: EV). – Die von L. SANTIFALLER, *Quellen und Forschungen zum Urkunden- und Kanzleiwesen Papst Gregors VII. – I. Teil: Urkunden, Regesten, Facsimilia (Studi e Testi 190)*, Vatikanstadt 1957, S. 1–270 edierten Privilegien des Reformpapstes können in unserem Zusammenhang außer Betracht bleiben, da sie sich (mit Ausnahme einiger auch im Register Gregors überlieferter Stücke) für die ›Toleranz-Problematik‹ als unergiebig erweisen.

14) Und zwar in Reg. I 32, S. 53, Z. 10f.; I 35, S. 57, Z. 7; II 44, S. 181, Z. 25; II 50, S. 191, Z. 25; II 67, S. 224, Z. 18; IV 25, S. 339, Z. 37; V 17, S. 378, Z. 26; EV Nr. 2, S. 6, Z. 26; und EV Nr. 28, S. 74, Z. 5. Darüber hinaus gebraucht Gregor gelegentlich das Adjektiv *intol(l)erabilis*, so z. B. in Reg. VIII 21, S. 552, Z. 17 und S. 556, Z. 5.

15) Diesen Befund verdanke ich Herrn Dr. Herbert Schneider, der mir aus der Datenbank der MGH freundlicherweise alle Belegstellen mit dem Lemma *toler* zugänglich gemacht hat, die im Register Gregors VII., den *Epistolae Vagantes* und MGH, Ldl. 1–3 überliefert sind.

16) Vgl. dazu zusammenfassend O. HAGENEDER, *Die Häresie des Ungehorsams und das Entstehen des hierokratischen Papsttums*, in: *Römische Historische Mitteilungen* 20 (1978), S. 29–47, bes. 34ff.; die ein-

das Wesen des Ketzertums¹⁷⁾ lassen auch nicht unbedingt darauf rückschließen, daß sein Umgang mit Andersdenkenden von einer Haltung geprägt war, die man irgendwie mit dem Begriff der Toleranz in Verbindung bringen könnte. Wenn der Papst am 7. Dezember 1074 in einem als Eigendiktat ausgewiesenen Brief an König Heinrich IV. den Plan entwickelte, »mit bewaffneter Hand gegen die Feinde Gottes zu Felde zu ziehen« und an der Spitze eines von ihm persönlich geführten Heeres mit dem Beistand Christi bis nach Jerusalem zu gelangen¹⁸⁾, wenn er einen Tag später König Philipp I. von Frankreich als *lupus rapax tyrannus iniquus Dei et religionis sanctę ecclesię inimicus*¹⁹⁾ bezeichnete, wenn er seinen Pontifikat zu einem wesentlichen Teil als Kampf gegen den Teufel und seine *membra* begriff²⁰⁾, wenn er ein Aufgeben des Prinzips der Gerechtigkeit ausdrücklich als »Schiffbruch der Seele« brandmarkte²¹⁾ und in zahllosen Briefen ein Bekenntnis zum »Gehorsam« als Grundtugend des Christenmenschen ablegte²²⁾, dann scheint das eher auf eine Einstellung hinzudeuten, die äußerst unduldsam war und von den Leitbildern der Bergpredigt nur oberflächlich berührt wurde.

Zu denken gibt hier allerdings eine der wenigen Passagen aus Gregors Briefen, in welchen er das Verb *tolerare* ausdrücklich benutzt, ja zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen und Entscheidungen macht. »Weil es bekanntlich Brauch der Römischen Kirche ... ist, gewisse Dinge zu »tolerieren« oder einfach zu übersehen, haben wir die Fälle jener Bischöfe Frankreichs und Burgunds, die von unserem Legaten, Bischof Hugo von Die, suspendiert oder gebannt worden sind, nur mit großer Mühe erledigt, wobei wir eher der mäßi-

schlägigen Belegstellen aus Gregors Briefen schon bei O. BLAUL, Studien zum Register Gregors VII. in: AUF 4 (1912), S. 196, der den Gedanken, daß Ungehorsam als *scelus idolatrię* zu betrachten sei, als Eigendiktat des Papstes charakterisiert.

17) Vgl. dazu grundlegend H. FUHRMANN, »*Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romanę ecclesię*«. Randnotizen zum Dictatus Papę, in: Festschrift für H. BEUMANN zum 65. Geburtstag, hg. von K.-U. JÄSCHKE und R. WENSKUS, Sigmaringen 1977, S. 263–287, bes. 274ff. und DERS., Papst (wie Anm. 11), S. 138ff. mit Verweis auf alle wichtigen Quellenstellen.

18) Vgl. Reg. II 31, S. 166, Z. 26–32 (Zitat: Z. 30f.); zum Nachweis des Eigendiktats schon richtig BLAUL (wie Anm. 16), S. 153f.; zur Interpretation zuletzt vor allem H. E. J. COWDREY, Pope Gregory VII' Crusading Plans of 1074, in: Outremer. Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem presented to J. PRAWER, Jerusalem 1982, S. 27–40 und BECKER (wie Anm. 7), S. 294–300.

19) Reg. II 32, S. 168, Z. 23f.; ähnlich II 5, S. 130, Z. 33.

20) Vgl. dazu grundlegend K. J. BENZ, Eschatologisches Gedankengut bei Gregor VII., in: ZKG 97 (1986), S. 1–35 und DERS., Eschatologie und Politik bei Gregor VII., in: La Riforma Gregoriana e l'Europa 2 (Studi Gregoriani 14), Rom 1991, S. 1–20.

21) Vgl. Reg. I 39, S. 62, Z. 23: ... *deserere iustitiam anime sit naufragium* ...

22) Vgl. dazu zuletzt SZABÓ-BECHSTEIN (wie Anm. 5), S. 147f. und TELLENBACH, Kirche (wie Anm. 4), S. 238f.; ähnlich bereits DERS., Libertas (wie Anm. 4), S. 182ff., W. GOEZ, Zur Persönlichkeit Gregors VII., in: Römische Quartalschrift 73 (1978) S. 201f., HAGENEDER (wie Anm. 16), S. 34ff., I. S. ROBINSON, Authority and Resistance in the Investiture Contest. The Polemical Literature of the Late Eleventh Century, Manchester 1978, S. 22ff. und DERS., *Periculosus homo*: Gregory VII and Episcopal Authority, in: Viator 9 (1978), S. 103–131.

genden Haltung der Einzelunterscheidung als der Strenge der Kanones gefolgt sind«²³), heißt es dort, und nach diesen Worten folgt eine ganze Reihe von Maßnahmen, welche die (in den Augen des Papstes allzu strengen) Entscheidungen seines übereifrigen Legaten wieder rückgängig machen. Überaus bezeichnend ist dabei der Hinweis, daß das Urteil über Manasse von Reims nicht mit der in der Römischen Kirche üblichen Mischung aus Härte und Sanftmut (*gravitas* und *mansuetudo*) gefällt worden sei²⁴), denn wir treffen hier offensichtlich auf eine Grundüberzeugung Gregors, die sich spätestens seit der ›Wende von Canossa‹ wie ein roter Faden durch seine Briefe zieht. Die *Romana gravitas et apostolica mansuetudo* würden ihn zwingen, »auf dem mittleren Weg der Gerechtigkeit voranzuschreiten«, und deshalb bemühe er sich, mit allen verfügbaren Mitteln darauf zu achten, wie er »die wahre von der falschen Gerechtigkeit, vollkommenen Gehorsam von bloß vorgetäuschten nach dem Urteil des Heiligen Geistes unterscheiden« könne, schreibt der Papst zum Beispiel im März oder April 1079 an Rudolf von Rheinfelden²⁵), und in dem kurz zuvor entstandenen sechsten Buch seines Registers begegnet man wiederholt dem Ausdruck *mansuetudo*, wenn es dem römischen Bischof darum geht, seine Geduld und Langmut mit Sündern unter Beweis zu stellen²⁶).

Der Hintergrund solcher Äußerungen, denen man anhand einiger sinnverwandter Leitbegriffe wie *caritas*, *misericordia* und *patientia* noch eine Vielzahl von ähnlichen Belegen an die Seite stellen könnte, scheint freilich nicht ohne weiteres auf der Hand zu liegen. Entsprang die Forderung nach Geduld und Barmherzigkeit einer schon am Beginn seines Pontifikates vorhandenen Grundüberzeugung Gregors? Oder hatte der Papst sein ›Damaskus-Erlebnis‹ gewissermaßen in Canossa und kann erst ab dem Jahre 1077 als ›tolerant‹ (im mittelalterlichen Sinn des Wortes) bezeichnet werden? In der Tat wird man eine solche Möglichkeit nicht von vornherein ausschließen dürfen. Denn in seinem Bericht über den Bußakt und die Rekonziliation Heinrichs IV.²⁷) bekannte Gregor ausdrücklich, daß man sich allgemein voller Mitleid mit dem barfuß und in wollenen Gewändern büßenden Herrscher über die »ungewohnte Härte unserer Gesinnung« gewundert habe,

23) Reg. V 17, S. 378, Z. 25–30: *Quia consuetudo sanctę Romane ecclesię... quedam tolerare quedam etiam dissimulare, discretionis temperantiam potius quam rigorem canonum sequentes causas episcoporum Francię atque Burgundię, qui suspensi seu damnati a legato nostro Hugone Diensis episcopo fuerant, non sine gravi labore discussimus.* Dazu interpretierend A. BECKER, Studien zum Investiturproblem in Frankreich. Papsttum, Königtum und Episkopat im Zeitalter der gregorianischen Kirchenreform (1049–1119), Saarbrücken 1955, S. 67f. und TELLENBACH, Kirche (wie Anm. 4), S. 169.

24) Vgl. Reg. V 17, S. 378, Z. 33 – S. 379, Z. 2: ... *quia sententia super eum data non Romanę ecclesię gravitate et solita mansuetudine videbatur ...*

25) Vgl. EV Nr. 27, S. 70, Z. 14–19.

26) Vgl. etwa Reg. VI 4, S. 396, Z. 28f., VI 11, S. 413, Z. 6 und VI 30, S. 443, Z. 19.

27) Reg. IV 12, S. 311–314; dazu vor allem C. SCHNEIDER, Prophetisches Sacerdotium und heilsgeschichtliches Regnum im Dialog. 1073–1077. Zur Geschichte Gregors VII. und Heinrichs IV. (Münstersche Mittelalter-Schriften 9), München 1972, S. 203ff. und H. ZIMMERMANN, Der Canossagang von 1077. Wirkungen und Wirklichkeit (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse Jahrgang 1975, Nr. 5), Mainz 1975, S. 139ff.

ja daß einige ausgerufen hätten, »in uns wohne nicht die Festigkeit apostolischer Strenge, sondern sozusagen die Grausamkeit tyrannischer Wildheit«²⁸⁾. Erst die ständige Zerknirschung des Königs und das inständige Bitten aller Anwesenden, so fährt der Reformpapst fort, hätten ihn schließlich besiegt und dazu bewogen, die Fesseln des Anathems zu lösen und Heinrich in die Gnade der kirchlichen Gemeinschaft und den Schoß der Heiligen Mutter Kirche wiederaufzunehmen²⁹⁾.

Liefert Gregors Schilderung der Rekonziliation Heinrichs IV. somit bemerkenswerte Anhaltspunkte für einen von außen »erzwungenen« oder zumindest erst von seiner Umgebung herbeigeführten Sinneswandel des Papstes, so ist es natürlich ein naheliegender Gedanke, sein Canossa-Erlebnis für so etwas wie einen biographischen Wendepunkt zu halten und den berühmten Bußakt von 1077 zum *terminus post quem* einer ziemlich abrupt einsetzenden Veränderung in den päpstlichen Wertvorstellungen zu erklären. Anstelle der *gravitas apostolicae severitatis*, so könnte man die Arbeitshypothese formulieren, sei nach der Versöhnung von Canossa die *misericordia* christlicher Nächstenliebe in den Vordergrund getreten. Nicht mehr der *rigor canonicus*, sondern die Sorge um das Seelenheil der ihm anvertrauten Gläubigen hätten von nun an im Zentrum von Gregors Denken gestanden.

Oberflächlich betrachtet, scheint der Quellenbefund eine solche Interpretation durchaus naheulegen. Überblickt man nämlich den Gesamtbestand der erhalten gebliebenen Urkunden, Briefe und Dekrete des Papstes, so gewinnt man rasch den Eindruck, daß den Papst in der zweiten Hälfte seines Pontifikats so etwas wie »Altersmilde« befallen habe. Während in den ersten Amtsjahren wiederholt vom bereits gezückten »Schwert« der apostolischen *animadversio* oder ähnlichem die Rede ist³⁰⁾ und Gregor damals zu der Ansicht gelangte, daß allzuviel Geduld Dreistigkeit hervorrufe und damit die Schuld vernachlässigter Gerechtigkeit nach sich ziehe³¹⁾, ging er in den letzten Lebensjahren immer häufiger dazu über, die Notwendigkeit brüderlicher *caritas* zu unterstreichen. »Außerdem glauben wir, daß die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgegossen wurde, damit wir alle nur das eine wollen ..., nämlich, daß alle Gottlosen zur Besinnung kommen und zu ihrem Schöpfer zurückkehren«³²⁾, heißt es einmal in einem von ihm persönlich diktierten Pastoral Schreiben aus dem Jahre 1082, und im Protokoll der Fastensynode von 1078 ließ er verkünden:

28) Vgl. Reg. IV 12, S. 313, Z. 1–10, bes. 8ff., wo es heißt: ... *omnes quidem insolitam nostrę mentis duritiam mirarentur, nonnulli vero in nobis non apostolicę severitatis gravitatem, sed quasi tyrannicę feritatis crudelitatem esse clamarent.*

29) Vgl. ebd. S. 313, Z. 11–15.

30) So z. B. in Reg. I 74, S. 105, Z. 30f.; ähnlich I 15, S. 23, Z. 30–32, I 17, S. 28, Z. 18f., II 5, S. 131, Z. 19–21 und S. 132, Z. 31f., II 66, S. 221, Z. 32 – S. 222, Z. 1, III 4, S. 249, Z. 9–11, IV 1, S. 291, Z. 31 – S. 292, Z. 1 und IV 2, S. 296, Z. 29–31.

31) Vgl. Reg. I 69, S. 100, Z. 17–19: *Cęterum, ne hęc patientia nostra te in audaciam erigat et nos in culpam neglectę iustitię trahat ...*

32) Reg. IX 21, S. 602, Z. 1–5: *In hoc etiam credimus caritatem Dei diffusam in cordibus nostris, quia omnes unum volumus ..., videlicet ut omnes impii resipiscant et ad creatorem suum revertantur.*

»Und weil wir täglich sehen, daß viele infolge unserer Sünden aufgrund der Exkommunikation zugrunde gehen – und zwar zum Teil aus Unwissenheit, zum Teil auch wegen allzu großer Einfalt, teils aus Furcht, teils aus Zwang: deshalb mäßigen wir – besiegt durch die Barmherzigkeit – das Urteil des Anathems zu jeder günstigen Zeit und Gelegenheit, sofern wir es können. Wir befreien nämlich kraft unserer Autorität folgende Personen von der Fessel des Anathems: Ehefrauen, Kinder, Knechte, Mägde und Manzipien, Bauern und Unfreie sowie alle anderen, die nicht in dem Sinne als ›Höflinge‹ zu bezeichnen sind, daß auf ihren Rat hin Verbrechen geschehen, ebenso jene, die unwissentlich mit Exkommunizierten verkehren, oder jene, die mit Leuten Umgang pflegen, die ihrerseits mit Exkommunizierten Kontakt halten«³³).

Der Papst gab mit solchen Äußerungen zweifellos die allgemeine Richtung an, in die er seine Bemühungen gestellt wissen wollte. Sich in echter Nächstenliebe als Getreuer Christi und des hl. Petrus zu erweisen, die Liebe und Barmherzigkeit Christi in sich zu tragen und den *rigor canonum* durch *sapientia* zu mäßigen: das waren die Leitmaximen, die er gegen Ende seines Pontifikats immer wieder propagierte³⁴); doch zugleich gab er zu verstehen, daß sich Liebe nicht ohne Leiden verwirklichen lasse und daß das Erdulden von Unrecht und Verfolgung zu den Kennzeichen wahrer Gerechtigkeitsliebe gehöre³⁵). »Ich habe die Gerechtigkeit geliebt und das Unrecht gehaßt, deshalb sterbe ich in der Verbannung«³⁶) – diese oft zitierten Worte aus seiner Sterbestunde lassen sich nur dann begreifen, wenn man sie im Lichte der Seligpreisungen der Bergpredigt (vor allem Mt 5,10) und einer fast ebenso geläufigen Stelle aus dem zweiten Brief des Apostels Paulus an Timotheus (2. Tim 3, 12) betrachtet. »Es ist ein bekannter Satz des Apostels, daß alle, die fromm in Christus leben wollen, Verfolgung zu erleiden haben. Dieser Satz ist gewissermaßen nach Erbrecht zusammen mit dem Apostolischen Stuhl zu uns gelangt«³⁷), schrieb Gregor schon im Jahre 1076 an drei Mitstreiter aus Mailand, von denen er einen wenige Monate zuvor noch ausdrücklich zur *militia* Christi und zum Kampf gegen den Teufel aufgerufen hatte³⁸). Es ist also kaum zu bezweifeln, daß er ›Toleranz‹ im Sinne des geduldigen Ertragens von Verfolgung und Unrecht zumindest in den letzten Lebensjahren als christliche Tugend verstand, und man wird diese Tatsache stets im Auge behalten müssen, wenn man seinen Gebrauch des Verbs *tolerare* in einen theologischen Kontext einzubetten versucht.

33) Reg. V 14a, S. 372, Z. 15 – S. 373, Z. 6. Zu den Hintergründen dieser Entscheidung zuletzt J. VOGEL, Gregor VII. und Heinrich IV. nach Canossa. Zeugnisse ihres Selbstverständnisses (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 9), Berlin/New York 1983, S. 105ff.

34) Vgl. dazu etwa Reg. VII 3, S. 463, Z. 11f., VI 17, S. 423, Z. 34 – S. 424, Z. 23 und IX 5, S. 580, Z. 25–34.

35) Vgl. dazu etwa Reg. IX 21, S. 601–603, bes. S. 602, Z. 31–36; ähnlich u. a. IX 26, S. 609, Z. 17–20.

36) Briefsammlungen der Zeit Heinrichs IV., edd. C. ERDMANN und N. FICKERMANN (MGH Briefe der Deutschen Kaiserzeit 5), Weimar 1950, ND München 1981, Nr. 35, S. 76, Z. 2f.; dazu grundlegend P. E. HÜBINGER, Die letzten Worte Papst Gregors VII. (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 185), Opladen 1973; bestätigend W. GOEZ (wie Anm. 22), S. 215f.

37) Reg. IV 7, S. 305, Z. 13–16.

38) Vgl. dazu Reg. III 15, S. 276f., bes. S. 277, Z. 11–29.

Wie anders sich demgegenüber manche Äußerungen aus der ersten Zeit seines Pontifikats ausnehmen, könnte man vielleicht am leichtesten durch einen knappen Verweis auf die eingangs erwähnten Sätze über das Ziel des im Jahre 1074 entwickelten Orientplans oder die ›Schlechtigkeit‹ Philipps von Frankreich³⁹⁾ veranschaulichen. Um aber diese Zitate nicht überzustrapazieren, sei es gestattet, zwei Belege aus dem Jahre 1073 anzuführen. «Daher möge uns ein Zeichen dafür zuteil werden, daß Du bereit bist, mit uns dasselbe zu wollen und mit aller Kraft für die Freiheit der Kirche denen Widerstand zu leisten, die auch wir bekämpfen, und zwar dadurch, daß Du nicht nur jenen, die den katholischen Glauben und die Vorschriften der christlichen Religion zu verdrehen versuchen, die Zustimmung verweigerst, sondern sie ... auch nachweislich nach Kräften bekämpfst»⁴⁰⁾, heißt es in einem Schreiben an Wilhelm von Pavia, und in einem zwei Tage später entstandenen Brief an Gerald von Ostia ist zu lesen, daß Zustimmung zu einem simonistischen Häretiker und seinem ›Verbrechen‹ Verleugnung des Glaubens Christi bedeute⁴¹⁾. Wenn die Vorrechte des Apostolischen Stuhls und die Normen des Kirchenrechts in Gefahr zu geraten drohten, zögerte Gregor VII. bis zum Jahre 1077 niemals, energisch dagegen vorzugehen. Sein berühmter *Dictatus Papae*⁴²⁾ entstand nicht zufällig in den ersten Pontifikatsjahren. Was damals vor allem in den Vordergrund trat, war das Bemühen des Papstes, *ad sanctorum patrum decreta doctrinamque*⁴³⁾ zurückzukehren, die zeitgenössischen *consuetudines* sozusagen an der *veritas* der Urkirche zu messen und die kirchenrechtliche Autorität des Apostolischen Stuhls zu stärken⁴⁴⁾.

Diese Beobachtungen dürfen freilich nicht darüber hinwegtäuschen, daß man es in den letzten Amtsjahren nur mit einem allmählich eintretenden geistigen ›Klimawechsel‹ zu tun hat und keineswegs die Ansicht vertreten kann, Gregor habe vor seinem Canossa-Erlebnis überhaupt keine Milde und Barmherzigkeit gekannt. Zwar ist sein Denken am Ende seines Lebens gemäßigter und konzilianter geworden; doch kann man eine ganze Reihe von Beispielen dafür anführen, daß der Gedanke der verzeihenden Nächstenliebe auch schon zu Beginn seines Pontifikates eine wichtige Rolle spielte. So schreibt er etwa im Januar 1075 an Hugo von Die, daß es ihm mehr gefalle, wenn jener sich aus Barmherzigkeit (*pietas*) zurückhalte, als wenn er sich durch allzu große Strenge (*severitas*) den

39) Vgl. dazu oben, Anm. 18 und 19.

40) Reg. I 12, S. 20, Z. 9–17.

41) Vgl. Reg. I 15, S. 24, Z. 22–24: ... *ut nullo modo predicto heretico Gotefredo consentiatis, quia illi in hoc scelere consentire fidem Christi est negare.*

42) Reg. II 55a, S. 201–208; zur Interpretation siehe zuletzt zusammenfassend H. MORDEK, Art. ›Dictatus papae‹, in: *LexMa* 3 (1986), Sp. 978–981, FUHRMANN, *Papst* (wie Anm. 11), S. 123–149 und LAUDAGE (wie Anm. 6), S. 96–100, 170–172.

43) Reg. III 10, S. 266, Z. 4f.

44) Besonders deutlich wird dies in Reg. III 10, S. 266, Z. 4–8, II 68, S. 226, Z. 4–6 und IV 6, S. 303f.; zur Interpretation vgl. außer den in Anm. 11 genannten Publikationen vor allem FORNASARI (wie Anm. 10), S. 401–452, ND 353–410.

Haß seiner Ortskirche zuzöge⁴⁵⁾; so fordert er anderthalb Jahre später alle »Verteidiger des christlichen Glaubens« in Deutschland auf, Heinrich IV., falls dieser aus ganzem Herzen zu Gott zurückkehre, nicht nur Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, sondern ihm auch Barmherzigkeit zu erweisen, die bekanntlich viele Verbrechen tilge⁴⁶⁾; und so formuliert er einige Wochen früher in Abwandlung eines bekannten Augustinus-Wortes: »Und weil es zu unseren Amtspflichten gehört, die Menschen, nicht die Fehler zu lieben, den Bösen zu widerstehen, damit sie zur Besinnung kommen, und gottlose Taten, nicht aber die Menschen zu verabscheuen, deshalb ermahnen ... und bitten wir Euch folgendes: Trachtet danach, ihn« – gemeint ist Heinrich IV. – »in jeder Weise aus der Hand des Teufels zu reißen und zu aufrichtiger Buße zu veranlassen, damit wir ihn, geführt durch brüderliche Liebe, mit Gottes Hilfe an den Busen unserer gemeinsamen Mutter, die er zu zerfleischen suchte, zurückrufen können ...«⁴⁷⁾.

Alles in allem wird man also nur von einer allmählich einsetzenden ›Akzentverschiebung‹ in der Wertehierarchie des Papstes, und nicht von einem abrupten ›Bruch‹ sprechen dürfen, was die Jahre nach dem Canossa-Ereignis betrifft, und dieser Gesamtbefund gibt uns das Recht, den Pontifikat Gregors VII. als mehr oder minder geschlossene Einheit zu betrachten. Untersucht man unter dieser Voraussetzung den Gebrauch des Wortes *tolerare* und seiner sprachlichen Derivate, so macht man als erstes die kaum überraschende (und nur bedingt weiterführende) Feststellung, daß die einschlägigen Belegstellen alle auf eine gemeinsame Grundbedeutung hinweisen: Die Vokabel *tolerare* wird in der Regel als Synonym für Ausdrücke wie *sustinere*, *dissimulare*, *pati* oder *misericorditer portare* gebraucht⁴⁸⁾, durch den Komparativ *tolerabilius* unterscheidet Gregor zwischen größeren und kleineren Übeln⁴⁹⁾, er macht die Grenze der ›Toleranz‹ sozusagen vom Ausmaß der Verfehlungen und Mißstände abhängig, und als Quintessenz solcher und ähnlicher Beobachtungen kann man den Satz formulieren, daß mit dem Verb *tolerare* eine Haltung des geduldigen Hinnehmens von eigentlich inakzeptablen Zuständen und Sünden umschrieben wird, die auf einer bewußten Willensentscheidung beruht und als christliche Tugend verstanden wird.

Um einiges näher kommt man der von Gregor gehegten ›Toleranz-Vorstellung‹ freilich erst in dem Moment, wo man sich nicht auf eine abstrahierende Untersuchung der

45) Vgl. Reg. II 43, S. 180, Z. 10–12: *Melius enim nobis placet, ut pro pietate interdum reprehendaris, quam pro nimia severitate in odium ecclesie tue venias.*

46) Vgl. Reg. IV 3, S. 298, Z. 15–22, bes. 19ff.

47) Reg. IV 1, S. 290, Z. 25 – S. 291, Z. 4; dazu interpretierend BENZ, *Gedankengut* (wie Anm. 20), S. 24–26 und DERS., *Eschatologie* (wie Anm. 20), S. 14f.; zu dem Umstand, daß Gregor VII. an dieser Stelle nicht nur auf die *Regula pastoralis* Gregors des Großen, sondern auch auf Augustinus zurückgriff, vgl. unten, Anm. 66.

48) Besonders deutlich wird dies in Reg. II 44, S. 181, Z. 16–25, IV 25, S. 339, Z. 35 – S. 340, Z. 1 und V 17, S. 378, Z. 25–27; doch könnte man ähnliche Feststellungen auch aus EV Nr. 2, S. 6, Z. 24–27, Reg. I 32, S. 53, Z. 9–12 und I 35, S. 57, Z. 2–9 ableiten.

49) Vgl. dazu Reg II 67, S. 224, Z. 18–20 und EV Nr. 28, S. 74, Z. 4–8.

Grundbedeutung des Wortes *tolerare* beschränkt, sondern dessen konkrete Anwendung unter die Lupe nimmt. Wiederholt ist nämlich in Gregors Briefen davon die Rede, daß bestimmte Übel eben nicht mehr als ›hinnehmbar‹ einzustufen seien⁵⁰); in einer Passage heißt es, daß das mitleidige Ertragen eines bestimmten Menschen nur in Anbetracht des ›Elends dieser Zeiten‹ und im Vergleich zu anderen Personen erfolge, »die wir wegen ihrer Schwäche und einer gewissen Zwangslage (*pro infirmitate et necessitate*) tolerieren«⁵¹); und in geradezu klassischer Formulierung wird der enge Bezugsrahmen von Gregors ›Toleranz‹ erkennbar, wenn in Reg. II 50 die Worte fallen: »Denn der Heilige und Apostolische Stuhl pflegt zwar das meiste nach reiflicher Überlegung zu ›tolerieren‹, aber niemals in seinen Dekreten und Beschlüssen vom gemeinsamen Grundtenor der kanonischen Überlieferung abzuweichen«⁵²).

Kann man daher mit guten Gründen vermuten, daß Gregors ›Toleranz‹ sozusagen nie über die Schwelle der von ihm als verbindlich angesehenen Rechtstradition hinausreichte, so liegt es fast auf der Hand, daß er auch das von Augustinus⁵³) bis zu Wazo von Lüttich⁵⁴) für die Toleranz gegenüber Ketzern ins Feld geführte Gleichnis vom Unkraut, das mit dem Weizen aufschießt⁵⁵), recht eigenwillig interpretierte. Statt es als Hinweis darauf zu werten, daß man der göttlichen Gerechtigkeit nicht vorgreifen dürfe, benutzte er es als Legitimation, um Bischof Burchard von Halberstadt am 29. März 1075 dazu aufzufordern, schon im Diesseits »das Unkraut aus dem Acker des Herrn« auszureißen und das Getreide aufzubewahren, also keusche und fromme Kleriker zu fördern, Schwankende und Unkeusche zurechtzuweisen, Unverbesserliche von ihren Ämtern zu entfernen und das Volk notfalls zum Boykott ihrer Messen anzuhalten⁵⁶). Dieser Gedanke scheint in unmittelbarer Nachbarschaft zu einigen Passagen seiner Briefe zu stehen, in denen er ganz explizit von einer Art ›Wasserscheide‹ zwischen noch erträglichen und schon nicht mehr hinnehmbaren Übeln sprach. Wenn er am selben Tag an Anno von Köln die Mahnung richtete, er solle auf einem Provinzialkonzil einem möglichst großen Kreis von Klerikern die *leges canonicas et sedis apostolicę auctoritatem* verkünden, speziell das Gebot der Keuschheit einschärfen und anschließend erklären, daß es grundsätzlich besser (*tolerabilius*) sei, das Amt aufzugeben, als seinem Erlöser in Unrecht und mit Widerwillen zu dienen⁵⁷), oder wenn er im April 1079 an die Mönche von Montecassino schrieb, es scheine ihm eher hinnehmbar (*tolerabilius*), die Dörfer und Burgen des hl. Benedikt zu Raub und

50) So z. B. in Reg. I 35, S. 57, Z. 5–7 und VIII 21, S. 552, Z. 17 und S. 556, Z. 5.

51) Vgl. Reg. IV 25, S. 339, Z. 35 – S. 340, Z. 3 (Zitat: S. 339, Z. 36f.).

52) Reg. II 50, S. 191, Z. 24–26: *Solet enim sancta et apostolica sedes pleraque considerata ratione tolerare, sed nunquam in suis decretis et constitutionibus a concordia canonicę traditionis discedere.*

53) Vgl. S. Aurelii Augustini Hipponiensis episcopi Epistulae 2, rec. A. GOLDBACHER (CSEL 34, 2), Prag/Wien/Leipzig 1898, Ep. 43, VIII 21, S. 103.

54) Vgl. dazu Anselmi Gesta episcoporum Leodiensium, ed. R. KOEPKE, in: MGH SS 7, c. 63, S. 227f.

55) Mt 13, 24–30. 37–43.

56) Vgl. Reg. II 66, S. 222, Z. 12–22 (Zitat: Z. 16).

57) Vgl. Reg. II 67, S. 224, Z. 9–21 (Zitate: Z. 12f. und 19f.).

Plünderung freizugeben als einen heiligen und in der ganzen Christenheit berühmten und ehrwürdigen Ort der Gefahr einer so großen Beschimpfung auszusetzen⁵⁸⁾, dann dürfte dies mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit darauf hindeuten, daß ›Toleranz‹ im Sinne des geduldigen Hingehen-Lassens von Unrecht und Mißständen für Gregor eine klar umrissene Grenze besaß. Nur wenn der ›Ruin‹ einer Ortskirche nicht zu befürchten stand und die Verfehlungen nicht zu groß waren, war Gregor bereit, ›Toleranz‹ walten zu lassen. In Fällen hartnäckigen Ungehorsams gegen die Vorschriften des Apostolischen Stuhls und der ›heiligen Väter‹ jedoch blieb er entschlossen, die Missetäter mit kanonischer Strenge (*canonica austeritate*) zu züchtigen⁵⁹⁾.

In diesen Kontext ist es wohl einzuordnen, daß Gregor sogar eine Art ›Theologie der Intoleranz‹ entwickelte, die dem paulinischen Gedanken, daß die Liebe alles ›dulde‹⁶⁰⁾, geradezu diametral entgegenstand. »Wer wüßte nicht, daß Könige und Herzöge ihren Ursprung bei denen genommen haben, die Gott nicht kannten und durch Hochmut, Raubzüge, Treulosigkeit und Morde, kurz: durch Verbrechen aller Art und angestiftet vom Fürsten dieser Welt, vom Teufel nämlich, über ihresgleichen, nämlich Menschen, in blinder Gier und unerträglicher Anmaßung zu herrschen trachteten?«⁶¹⁾, sagt er etwa in seinem berühmten Brief an Hermann von Metz aus dem Jahre 1081, und zur Erläuterung dieses Gedankens fügt er an der einzigen Stelle seines Registers, an der er ausdrücklich aus einem Werk des Augustinus zitiert, hinzu: »Wenn aber jemand auch über die, die ihm von Natur aus gleichgestellt sind, nämlich über Menschen, herrschen will, so ist das eine unerträgliche Überheblichkeit (*intolerabilis superbia*)«⁶²⁾. Die *superbia* als ›Ursünde‹ des Teufels wird hier auf die Herrschsucht der Könige bezogen⁶³⁾; doch der Papst begnügte sich nicht damit, nur eine einzige Kategorie von ›Schuld‹ als ›unerträglich‹ einzustufen. Sowohl aktive Simonie als auch praktizierte ›Unkeuschheit‹ und hartnäckigen Ungehorsam von Klerikern und Bischöfen führte Gregor als Gründe an, die es ihm verbieten würden, ›Toleranz‹ zu zeigen⁶⁴⁾. Es ist also kaum zu bezweifeln, daß er sein Wort, es sei seine

58) Vgl. EV Nr. 28, S. 74, Z. 4–8.

59) Vgl. Reg. I 35, S. 57, Z. 5–9 (Zitat: Z. 8f.) und II 50, S. 191, Z. 24–26.

60) Vgl. 1 Kor 13, 7.

61) Reg. VIII 21, S. 552, Z. 13–17; zur Interpretation vgl. vor allem W. STÜRNER, Peccatum und potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken 5 (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 11), Sigmaringen 1987, S. 132–135 und DERS., Gregors VII. Sicht vom Ursprung der herrscherlichen Gewalt, in: La Riforma 2 (wie Anm. 20), S. 61–67. Siehe auch R. SCHIEFFER, Gregor VII. und die Könige Europas, in: La Riforma 1 (wie Anm. 11), S. 209f.

62) Reg. VIII 21, S. 556, Z. 3–5 unter Verweis auf: Sancti Aurelii Augustini De doctrina christiana, ed. J. MARTIN, in: Aurelii Augustini Opera IV, 1 (CC. SL 32), Turnhout 1962, I 23, S. 19, Z. 25–27.

63) Vgl. dazu Reg. VIII 21, S. 555, Z. 13–16 und S. 556, Z. 5–8.

64) Vgl. dazu zusammenfassend TELLENBACH, Kirche (wie Anm. 4), S. 138–145, 238f.; zu den genannten Einzelaspekten zuletzt vor allem R. SCHIEFFER, Spirituales Latrones. Zu den Hintergründen der Simonieprozesse in Deutschland zwischen 1069 und 1075, in: Historisches Jahrbuch 92 (1972), S. 19–60, G. FORNASARI, Celibato sacerdotale e »autoscienza« ecclesiale. Per la storia della »nicolaitica haeresis« nell'occidente medievale, Udine 1981, S. 63–78, A. L. BARSTOW, Married Priests and the Reforming Papacy: The

Pflicht, »die Menschen, nicht die Fehler zu lieben«⁶⁵), durchaus so verstand, wie Augustinus es getan hatte, als er den Gedanken formulierte: »Liebe den Sünder nicht, insoweit er Sünder ist, sondern insofern er Mensch ist. Gleich wie Du den Kranken liebst, verfolge das Fieber, denn wenn Du das Fieber schonst, dann liebst Du nicht den Kranken!«⁶⁶).

Kann man hieraus die Schlußfolgerung ableiten, daß ›Toleranz‹ für Gregor stets im Dienste einer pastoralen Grundhaltung stand, aber niemals mit Billigung von Unrecht gleichgesetzt wurde, daß er das geduldige Ertragen von Bedrängnissen und Verfolgungen ebenso wie das ›Hingehen-Lassen‹ bestimmter Mißstände sozusagen als ›Sekundärtugenden‹ im Rahmen seiner umfassenderen Bemühungen um *caritas* und *iustitia* bewertete, so bietet es sich an, sich in einem nächsten Schritt die Frage vorzulegen, ob sich dieser Zusammenhang auch bei seinem praktischen Umgang mit Heiden, Sündern und Häretikern beobachten läßt. Wir müssen annehmen, daß Gregors Verhalten in allen Phasen seines wechselvollen Pontifikats von generellen Vorstellungen über den Umgang mit Andersdenkenden und abweichend von den eigenen Normen Handelnden bestimmt war, wie umgekehrt diese Leitgedanken durch konkrete Situationen und Erfahrungen zugespitzt oder verändert worden sind. Um den Sachverhalt etwas näher zu charakterisieren, ist es daher erforderlich, eine Reihe von Fallbeispielen zusammenzustellen, an denen sich Grundsätzliches über seine Einstellung gegenüber den wichtigsten ›Großgruppen‹ von Menschen ablesen läßt, die nach seiner Meinung unter dem Einfluß des Teufels standen.

Daß Ungehorsam gegenüber dem Apostolischen Stuhl im Grunde als *peccatum paganitatis* zu betrachten sei, hat der Papst zwar eher beiläufig, aber doch recht eindeutig zum Ausdruck gebracht⁶⁷). Es interessierte ihn dabei kaum, von wem dieser Ungehorsam ausging und unter welchen Bedingungen er sich entwickelte. Gleichgültig, ob es sich um Könige in Dänemark und Deutschland, Bischöfe in Frankreich und England oder Kleriker in Lucca und Halberstadt handelte, entscheidend blieb in Gregors Augen stets, ob sie sich als gehorsam oder ungehorsam gegenüber den Weisungen des Papsttums erwiesen⁶⁸). »Ge-

Eleventh-Century Debates (Texts and Studies in Religion 12), New York/Toronto 1982, S. 67–77, J. A. BRUNDAGE, Sexuality, Marriage, and the Reform of Christian Society in the Thought of Gregory VII, in: La Riforma 2 (wie Anm. 20), S. 69–73, M. L. ARDUINI, »Interventu precii«. Gregorio VII e il problema della simonia come eresia. Per una interpretazione metodologica, ebd., S. 103–119 und die in Anm. 22 zitierte Literatur.

65) Reg. IV 1, S. 290, Z. 25: *Sed quia nostri est officii homines non vitia diligere ...*

66) Sancti Aurelii Augustini Sermones de Vetere Testamento, rec. C. LAMBOT, in: Aurelii Augustini Opera XI, 1 (CC. SL 41, 1), Turnhout 1961, Sermo IV, c. 20, S. 34f., Z. 453–456: *Dilige peccatorem, non in quantum peccator est, sed in quantum homo est. Quomodo si diligis aegrum, persequeris febrem; namsi parcis febrim, non diligis aegrum.*

67) Und zwar in EV Nr. 32, S. 86, Z. 7–9, wo es heißt: *Peccatum ergo paganitatis incurrit quisquis, dum Christianum se asserit, sedi apostolicae obedire contempnit.*

68) Vgl. dazu Reg. II 75, S. 238, Z. 1–17, V 10, S. 361, Z. 20–26, IV 1, S. 292, Z. 2f.; IV 2, S. 296, Z. 25–27, V 8, S. 359, Z. 1–6, V 9, S. 360, Z. 11f., IX 20, S. 601, Z. 6–8, VI 11, S. 413, Z. 2–5, II 66, S. 222, Z. 1–9 und (besonders signifikant) EV Nr. 10, S. 22–26.

horsam ist besser als Opfern, und Hören besser, als das Fett von Widdern darzubringen; denn sich widersetzen ist ebenso Sünde wie Wahrsagerei, und Eigensinn ebenso Frevel wie Götzendienst⁶⁹⁾ – diese Stelle aus dem ersten Buch Samuel und ihre Auslegung durch Gregor den Großen besaßen für den Papst normative Verbindlichkeit und wurden deshalb immer wieder eingeschärft⁷⁰⁾. Ungehorsam führte nach seiner Ansicht zum Abfall vom Glauben⁷¹⁾, und positiv gewendet heißt dies natürlich, daß der einzige Weg zum Ewigen Leben im Gehorsam gegenüber dem Apostolischen Stuhl und der von diesem als verbindlich angesehenen Rechtstradition erkannt wurde. »Denn niemand darf irgendeiner Person gegen seinen Schöpfer, der allen übrigen voranzustellen ist, gehorchen«⁷²⁾, sagt Gregor in einem Brief aus dem Jahre 1074, in welchem er die Konstanzer Ortsgemeinde zum Verlassen ihres Bischofs auffordert; und im unmittelbaren Kontext sind die Worte zu lesen, daß sich der Konstanzer Oberhirte als »Rebell gegen den allmächtigen Gott und den Apostolischen Stuhl«⁷³⁾ erwiesen habe. Es kann also kein Zweifel daran bestehen, daß Gregor die Übereinstimmung mit der Römischen Kirche zum entscheidenden Kriterium der Rechtgläubigkeit erhob, und in programmatischer Form hat er dies ja auch in seinem berühmten *Dictatus Papae* von 1075 kundgetan⁷⁴⁾.

Was nun die konkreten Erscheinungsformen seines Umgangs mit Andersdenkenden angeht, so ist allerdings bemerkenswert, daß Gregor sogar den Heiden einen gewissen Zugang zur göttlichen Offenbarung zubilligte. So schreibt er etwa im Jahre 1076 an den mauretanischen König Anazir: »Zu solcher Güte hat schließlich Gott, der Schöpfer aller Dinge, ohne den wir nichts Gutes zu tun oder auch nur zu denken vermögen, Dein Herz inspiriert: Er, der jeden Menschen, der auf die Welt kommt, erleuchtet, hat in dieser Absicht auch Deinen Geist erleuchtet«⁷⁵⁾. Auf diesen Leitgedanken der »natürlichen Offenbarung«, die es selbst Andersgläubigen ermögliche, zu einer Haltung der *caritas* und einem gewissen Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gesetz zu gelangen, ist Gregor während seines Pontifikats wiederholt zurückgekommen⁷⁶⁾. Zwar spricht er mitunter von der *ferocitas* oder *crudelitas paganorum*⁷⁷⁾, aber dies hindert ihn nicht daran, an anderer Stelle zu beklagen, daß viele Christen »gewissermaßen schlechter als Juden und Hei-

69) 1. Kge. 15, 22f.

70) Vgl. dazu EV Nr. 10, S. 24, Z. 28 – S. 26, Z. 10, Reg. II 66, S. 222, Z. 4–9 und die ebd., S. 222, Anm. 2 und 3 angeführten Parallelstellen.

71) Vgl. EV Nr. 10, S. 26, Z. 5–10, Reg. II 66, S. 222, Z. 7–9 und die ebd., S. 222, Anm. 3 angeführten Parallelstellen.

72) EV Nr. 10, S. 24, Z. 25f.: *Non enim cuilibet persone contra creatorem suum, qui cunctis preponendus est, aliquis debet obedire ...* Ähnlich: Reg. III 10, S. 265, Z. 10–20.

73) EV Nr. 10, S. 24, Z. 23f. Vgl. auch Reg. III 8, S. 261, Z. 10–16.

74) Und zwar in Reg. II 55a, c. 26, S. 207, Z. 12f.; vgl. dazu oben, Anm. 17.

75) Reg. III 21, S. 288, Z. 3–7.

76) Vgl. ebd., S. 288, Z. 7–15 und 24–28 sowie die in Anm. 78 zitierten Quellenstellen.

77) So z. B. in Reg. II 3, S. 128, Z. 5f. und VI 13, S. 417, Z. 8f.; ähnlich: I 23, S. 39, Z. 17–23, I 49, S. 75, Z. 14–19 und II 31, S. 166, Z. 14–20.

den«⁷⁸⁾ seien, und Klerus und Volk von Buzea dazu aufzufordern, sich des Gebotes der Nächstenliebe zu befleißigen und den Vorschriften Gottes vorbildlich zu gehorchen, damit die Nachbarvölker der Sarazenen die Echtheit und Reinheit ihres Glaubens erkennen könnten und eher zur Förderung als zur Mißachtung des christlichen Glaubens veranlaßt würden⁷⁹⁾. »Aus Liebe zu Gott dem Nächsten zu helfen, Elenden und Bedrängten zu Hilfe zu kommen, das ziehe ich Gebeten, Fasten, Nachtwachen und anderen guten Werken vor; denn ich zögere nicht, wahre Liebe mit dem Apostel allen anderen Tugenden vorzuziehen«⁸⁰⁾. Diese Selbstaussage Gregors war durchaus ernst gemeint. Will man ihrer praktischen Verwirklichung etwas näher kommen, bietet es sich an, sein Verhalten gegenüber Ketzern, Sündern und Schismatikern zu untersuchen.

Was hierbei sofort ins Auge fällt, ist die Tatsache, daß Gregor sogar Ketzern die Rückkehr in den Schoß der Kirche zu ermöglichen trachtete. Es ist durchaus typisch für seine Grundhaltung, wenn er zur Prüfung und eventuell erforderlichen Aburteilung eines armenischen Ketzers folgendes Verfahren anordnet: Zunächst soll der genannte Häretiker sorgfältig ausgefragt und examiniert werden; dann soll man versuchen, ihn durch Argumente zur Rückkehr zum katholischen Glauben zu bewegen. Wenn dies nicht gelingt, soll man sich bemühen, ihn über den Pfad der Buße zu bekehren, und nur dann, wenn er sich allen ›echten Vernunftgründen‹ und heilbringenden Bußvorschriften aufgrund ›teuflicher Eingebung‹ hartnäckig widersetzt, soll man ihn als Apostaten und Feind der christlichen Einheit verfolgen⁸¹⁾. Ein ähnliches Vorgehen ist auch in mehreren anderen Fällen bezeugt. Berengar von Tours etwa, der aufgrund seiner symbolistischen Abendmahlsauffassung schon seit der Mitte des 11. Jahrhunderts unter Häresie-Verdacht stand und sich seit der Zeit Papst Leos IX. auf mehreren päpstlichen Synoden verantworten mußte⁸²⁾, wurde auf der Fastensynode des Jahres 1079 nach öffentlichem Eingeständnis seines Glaubensirrtums ausdrücklich *ex apostolica clementia* begnadigt⁸³⁾, und nur in Fällen von (vermeintlich) eindeutiger Simonie wurde eine Exkommunikation *sine spe reciperationis* ausgesprochen⁸⁴⁾.

78) Reg. II 49, S. 189, Z. 26f.; ähnlich: II 9, S. 139, Z. 5–9 und EV Nr. 54, S. 130, Z. 33 – S. 132, Z. 4.

79) Vgl. Reg. III 20, S. 286, Z. 19 – S. 287, Z. 1.

80) Reg. I 50, S. 76, Z. 32 – S. 77, Z. 3.

81) Vgl. Reg. VII 28, S. 509f. Zur Interpretation vgl. zuletzt P. HALFTER, Das Papsttum und die Armenier im frühen und hohen Mittelalter. Von den ersten Kontakten bis zur Fixierung der Kirchenunion im Jahre 1198 (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters. Beihefte zu J. F. BÖHMERS, Regesta Imperii 15), Köln/Weimar/Wien 1996, S. 115f.

82) Vgl. dazu zuletzt H. E. J. COWDREY, The Papacy and the Berengarian Controversy, in: Auctoritas und Ratio. Studien zu Berengar von Tours, hg. von P. GANZ, R. B. C. HUYGENS und F. NIEWÖHNER (Wolfenbütteler Mittelalter Studien 2), Wiesbaden 1990, S. 109–138.

83) Vgl. Reg. VI 17a, S. 426, Z. 10–13: *Denique Berengarius, huius erroris magister, post longo tempore dogmatizatam impietatem errasse se coram concilio frequenti confessus veniamque postulans et orans ex apostolica clementia meruit.*

84) Vgl. dazu ebd., S. 429, Z. 11–16.

Gregor war also nicht ohne Blick für das Seelenheil Andersdenkender. Er hatte keine Bedenken, selbst dem ›Heiden‹ Anazir von Mauretanien nach einem langen irdischen Leben eine glückliche ›Rückkehr in Abrahams Schoß‹ zu wünschen⁸⁵); seine Auffassung vom Wesen des päpstlichen Amtes gipfelte in der Überzeugung, daß er verpflichtet sei, die ›Gläubigen‹ in ihrer Haltung zu bestärken und die ›Ungläubigen‹ durch Überzeugungsarbeit und Strafmaßnahmen zu ihrem Schöpfer zurückzuführen⁸⁶); er hielt es für seine Pflicht, »schlechten Menschen zu widerstehen, damit sie wieder zur Besinnung« kämen⁸⁷); in einem seiner letzten großen Pastoralen schreiben wird es geradezu zum Hauptziel christomimetischen Lebens und Leidens erklärt, alle Gottlosen zu bekehren und »zusammen mit denen, die uns verfolgen, zum Ewigen Leben zu gelangen«⁸⁸); und es kann daher kaum verwundern, daß er Geduld und Langmut im Ertragen von Unrecht zu den wesentlichen Maximen christlicher *caritas* zählte⁸⁹).

Wie wichtig für Gregor der Grundsatz der *caritas* bei der Behandlung von Sündern und Schismatikern war und daß es ihm mitunter aussichtsreicher erschien, sich freundlicher Milde und der Darlegung von Gründen zu bedienen, als mit Strenge und unbeugsamer Gerechtigkeit aufzutreten⁹⁰), das läßt sich an vielen Einzelbeispielen demonstrieren: Im Dezember 1073 zum Beispiel ermahnte er Bischof Remedius von Lincoln, sich eines wegen Totschlags abgesetzten, aber bußfertigen Priesters zu erbarmen und ihn aus Kirchenpfänden zu unterhalten⁹¹). Im April des darauffolgenden Jahres forderte er die Markgräfinnen Beatrix und Mathilde von Canossa auf, dem durch die *apostolica censura* gezüchtigten Bischof Werner von Straßburg »mit allem Wohlwollen und offensichtlichem Erweis von Nächstenliebe« freies Geleit zu gewähren⁹²). Seine Vorgehensweise gegen unbotmäßige Kleriker und Bischöfe war stets von dem Bemühen gekennzeichnet, sie zunächst dreimal mit ›brüderlicher Liebe‹ zu ermahnen, bevor er sie mit einer *sententia damnationis* bedrohte⁹³), und so könnte man die Reihe der Einzelbelege weiter fortset-

85) Vgl. Reg. III 21, S. 288, Z. 28–32, bes. 30ff., wo es heißt: ... *ut ipse Deus in sinum beatitudinis sanctissimi patriarchę Abrahe post longa huius vitę spatia te perducatur, corde et ore rogamus.*

86) Vgl. Reg. II 72, S. 232, Z. 19–23: *Ex consideratione sedis, cuius licet indigni administrationem gerimus, debitores, sicut scitis, sumus fidelibus et infidelibus; fidelibus, ut quod bene proponunt perseveranter teneant, infidelibus, ut ad creatorem suum credendo et preterita facinora puniendo convertantur.*

87) Vgl. Reg. IV 1, S. 290, Z. 25–27: *Sed quia nostri est officii ... pravis ut respiscant resistere ...*

88) Reg. IX 21, S. 602, Z. 9–11: ... *etiam cum his, qui nos persecuntur, ad vitam eternam pervenire mereamur, exoptamus.*

89) Vgl. dazu etwa Reg. I 23, S. 39f., II 44, S. 181, IX 21, S. 602, Z. 30f. und IX 26, S. 609.

90) So Reg. IX 5, S. 580, Z. 16–19, wo es heißt: *Videtur enim nobis multo melius atque facilius lenitatis dulcedine ac rationis ostensione quam austeritate vel rigore iustitię illum Deo lucrari et ad perpetuum beati Petri amorem posse provocari.* Ähnlich: ebd., S. 580, Z. 4ff.

91) Vgl. Reg. I 34, S. 55.

92) Vgl. Reg. I 77, S. 109f. (Zitat: S. 110, Z. 17f.); dazu zuletzt P. GOLINELLI, Prima di Canossa. Considerazioni e notazioni sui rapporti di Gregorio VII con Beatrice e Matilde, in: *La Riforma* 2 (wie Anm. 20), S. 204.

93) Vgl. dazu als Beispiele: Reg. V 9, S. 360f., VI 11, S. 412f. und VII 2, S. 460–462.

zen⁹⁴⁾ und dabei immer neue Indizien dafür gewinnen, daß er die Verbindung von *caritas* und *iustitia* durchaus als Spannungsverhältnis begriff und sich keineswegs in jedem Fall zu kompromißloser Durchsetzung des Kirchenrechts entschloß.

Fruchtbarer als ein solches Unterfangen dürfte freilich der Versuch sein, näher zu prüfen, von welchen Komponenten der Papst jene Haltung abhängig machte, die man am ehesten als eine Art ›Toleranz der Bergpredigt‹ charakterisieren könnte und die ihre tiefste Wurzel in seinem pastoralen Verantwortungsgefühl für das Seelenheil der ihm ›anvertrauten‹ Menschen besaß. Dabei empfiehlt sich keine starre Fixierung auf bestimmte Leitbegriffe wie *caritas*, *misericordia* und *iustitia*, sondern man wird den Blick auf konkrete Instruktionen zu lenken haben, bei denen der Papst an das Recht auf Dispens und Einzelfallentscheidung erinnerte, um den *rigor canonicus* zu mäßigen. Programmatische Äußerungen über das Wesen des päpstlichen Amtes, wie sie sich etwa in Reg. I 15, II 72 und IV 28 finden lassen⁹⁵⁾, besitzen gegenüber solchen konkreten Anweisungen nämlich zweifellos den Nachteil, daß sie nur die allgemeine Richtung angeben, in die Gregor sein Handeln gestellt wissen wollte. Mit dem Vorbehalt einer gewissen begrifflichen Unschärfe sollen deshalb im folgenden einige Briefe behandelt werden, deren exemplarische Bedeutung aufgrund gewisser Hinweise auf abstrakte Handlungsmaximen weitgehend außer Frage steht.

Zuvor sei allerdings noch die allgemeine Bemerkung gestattet, daß Gregor einzelne *causae* nicht nach eigenem Gutdünken (*non secundum arbitrium nostrum*), sondern »auf dem Weg und nach der Lehre der rechtgläubigen Väter (*per viam et doctrinam orthodoxorum patrum*)«⁹⁶⁾ zu entscheiden trachtete. Sein vielzitiertes Dictum, er habe lediglich auf die »Lehre und die Rechtsverfügungen der heiligen Väter« zurückgegriffen, ohne diesen etwas Neues, Eigenes hinzuzufügen, und es sei ihm nur darum gegangen, die erste und einzige Regel der kirchlichen Ordnung zu wiederholen und den von den Heiligen vielbetretenen Weg ein weiteres Mal zu verfolgen⁹⁷⁾, war ein wichtiges Leitprinzip seiner Bemühungen um Gerechtigkeit und Liebe. Wenn er Hugo von Die schon im Januar 1075 (in einem als Eigendiktat ausgewiesenen Schreiben) ermahnte, sich *pro pietate* zurückzuhalten, statt sich durch allzu große Strenge (*pro nimia severitate*) den Haß seiner Ortskirche zuzuziehen⁹⁸⁾, und wenn er Jahre später denselben Adressaten dazu aufforderte, den *rigor canonicus* nach Zeit und Gelegenheit (*pro tempore*) durch Weisheit (*sapientia*) zu mäßigen⁹⁹⁾, dann tat er dies – genau wie bei den ähnlich gelagerten Instruktionen für Alt-

94) Vgl. etwa Reg. I 78, S. 111f., V 17, S. 378–380 u. a.

95) Vgl. Reg. I 15, S. 23, Z. 23–32, II 72, S. 232, Z. 19–23 und IV 28, S. 343, Z. 25–33.

96) So eine Formulierung in Reg. V 5, S. 353, Z. 33f.; ähnlich: Reg. II 50, S. 191, Z. 20–26.

97) Vgl. Reg. III 10, S. 266, Z. 4–8: ... *ad sanctorum patrum decreta doctrinamque recurrimus nichil novi, nichil adinventione nostra statuentes, sed primam et unicam ecclesiasticę disciplinę regulam et tritam sanctorum viam relicto errore repetendam et sectandam esse censuimus*. Ähnlich: Reg. II 68, S. 226, Z. 4–6, IV 6, S. 303 f. und V 5, S. 353, Z. 5–13; dazu interpretierend FORNASARI (wie Anm. 10), S. 401–452.

98) Wie Anm. 45.

99) Vgl. Reg. IX 5, S. 580, Z. 25–27.

mann von Passau und Wilhelm von Hirsau aus dem Jahre 1081¹⁰⁰) – in dem Bewußtsein, um die *libertas sanctae ecclesiae* zu kämpfen, die ›Elenden‹ zur christlichen ›Freiheit‹ zurückführen zu wollen und damit der ›Lehre der heiligen Väter‹ zu folgen¹⁰¹).

Mit diesen Beobachtungen ist freilich der Quellenwert der gerade zitierten Äußerungen noch gar nicht voll ausgeschöpft. Denn die Wendungen *pro pietate* und *pro tempore* bezeichnen offenkundig zwei kategorische Leitmotive, mit denen Gregor ›Toleranz‹ im Sinne des geduldigen Hingehen-Lassens von Unrecht und Mißständen zu legitimieren pflegte. Besonders deutlich wird dies in seinen beiden Briefen aus dem Jahre 1081¹⁰²); denn hier begegnet man einer Begründung, die man ohne weiteres auf einen anderen (ausdrücklich mit dem Verb *tolerare* verknüpften) Vorgang übertragen kann. Wenn es in Gregors Schreiben an Altmann von Passau und Wilhelm von Hirsau heißt, daß man die »kanonische Ordnung« (*canonicus ordo*) nur in einer Zeit des Friedens und der Ruhe genauer einhalten könne¹⁰³), daß man im Augenblick aber den *rigor canonicus* entsprechend den Zeitumständen (*pro tempore*) zu mäßigen habe, und wenn diese Grundvorstellung in den Anweisungen für Hugo von Die dahingehend expliziert wird, daß die *pro tempore ... atque hac turbationis tempestate* erfolgende Suspendierung gewisser Strafvorschriften in einer Zeit der Ruhe durch eine Wiederherstellung der Gerechtigkeit bis hin zu ihrem ursprünglichen Zustand wieder rückgängig gemacht werden müßte¹⁰⁴), dann bedeutet dies im Grunde nichts anderes, als wenn er im Jahre 1077 an Neemias von Gran schreibt, er halte es »wegen des Elends der gegenwärtigen Zeitläufte« und im Vergleich zu anderen Personen, die er *pro infirmitate et necessitate* ›toleriere‹, nicht für unangemessen, auch den Überbringer seines Briefes

100) Vgl. Reg. IX 3, S. 576, Z. 20–27: *Quod vero de sacerdotibus interrogastis, placet nobis, ut in presentiarum tum propter populorum turbationes tum etiam propter bonorum inopiam, scilicet quia paucissimi sunt, qui fidelibus christianis officia religionis persolvant, pro tempore rigorem canonicum temperando debeatis sufferre. De his namque pacis et tranquillitatis tempore, quod Domino miserante cito futurum credimus, conventius tractari pleniusque poterit canonicus ordo servari.* Zum Kontext dieser Stelle zuletzt H. ZIMMERMANN, Die »Gregorianische Reform« in deutschen Landen, in: La Riforma 1 (wie Anm. 11), S. 271f. und T. STRUVE, Gregor VII. und Heinrich IV. Stationen einer Auseinandersetzung, in: La Riforma 2 (wie Anm. 20), S. 50f.

101) Vgl. dazu Reg. IX 3, S. 575, Z. 8–13; zum Zusammenhang zwischen dem Freiheitsbegriff Gregors und der *sanctorum patrum doctrina* siehe zuletzt SZABÓ-BECHSTEIN (wie Anm. 5), S. 164 und SCHIEFFER (wie Anm. 5), S. 52f. mit Verweis auf Reg. IV 3, S. 298, Z. 37 – S. 299, Z. 2.

102) Reg. IX 3, S. 573–577 und IX 5, S. 579f.

103) Wie Anm. 100.

104) Vgl. Reg. IX 5, S. 580, Z. 25–34: *Super his igitur consulimus atque hortamur, ut nunc pro tempore canonicum rigorem vestra sapientia temperet atque hac turbationis tempestate, quaedam parcendo nonnulla dissimulando ita studeat moderari, ut non ex severitate iustitię deteriorandi occasionem sumant, sed suspensio nunc iudicio spatium recognoscendi equitatem habentes postmodum facilius adquiescant aut demum in eos tranquillitatis tempore, quod Deo annuente cito futurum speramus, id quod nunc apostolicę sedis discretio patienter differt, iustitia dirimens ad statum suum restauret.*

barmherzig zu ertragen¹⁰⁵). Fast fühlt man sich bei solchen Äußerungen an eine bekannte Formulierung Urbans II. erinnert, der zur Erläuterung einer auf der Synode von Piacenza beschlossenen *dispensatio* im Jahre 1095 bemerkte: »Obwohl wir jedoch in Anbetracht der Barmherzigkeit und unter dem Zwang der großen Notwendigkeit diese Verfügung hinsichtlich der heiligen Stände erlassen haben, wollen wir keineswegs, daß den heiligen Kanones irgendein Schaden zugefügt werde, diese sollen vielmehr ihre ureigene Kraft behalten. Und wenn die Notwendigkeit vorübergeht, soll auch das weichen, was ihretwegen geschehen ist. Wo nämlich die Vernichtung vieler offen zutage tritt, dort ist soviel an Strenge wegzunehmen, wie an Liebe hinzugefügt wird«¹⁰⁶).

Aber nicht nur der in diesen Zeugnissen aufscheinende Hinweis auf die *necessitas temporis*, der Gregor bekanntlich schon im Jahre 1075 veranlaßte, sich die Vollmacht zuzusprechen, neues Recht zu schaffen (*novas leges condere*)¹⁰⁷ – auch das in einem seiner frühesten Anweisungen für Hugo von Die formulierte Handlungsmotiv des Mitleids und der Milde (*pietas*)¹⁰⁸ findet sich in jenen Briefen, in denen er das Wort *tolerare* benutzt. Wenn Gregor erklärt, daß er bestimmte Personen wegen ihrer Schwäche (*pro infirmitate*) barmherzig ertrage¹⁰⁹, wenn er in anderem Zusammenhang bemerkt, daß man Schuld bis zu einem gewissen Grad ›tolerieren‹ könne¹¹⁰, und wenn er die ›Toleranz‹ der Römischen Kirche in Reg. V 17 als Begründung dafür anführt, daß er eher der *discretionis temperantia* als dem *rigor canonum* folge¹¹¹, dann scheint all dies auf eine Grundhaltung zu verweisen, die neben dem ›objektiven‹ Erfordernis der Zeitläufte auch eine ›subjektive‹ Komponente des Erbarmens mit der Schwäche einzelner Menschen berücksichtigte. *Tolerare* im Sinne des geduldigen Ertragens von Unrecht und Mißständen war für Gregor also eine christomimetische Tugend, die entweder aus der Notwendigkeit brüderlicher *caritas* und *miseri-cordia* mit Sündern erwuchs oder das zeitlich befristete Hinnehmen von *tribulationes* und *angustiae* um des Himmelreiches willen zum Gegenstand hatte¹¹². Sie resultierte für ihn

105) Vgl. Reg. IV 25, S. 339, Z. 35–S. 340, Z. 1: *Quapropter secundum miseriam horum temporum et ad comparationem earum personarum, quas pro infirmitate et necessitate toleramus, hunc quoque misericorditer portandum esse non indignum ducimus*. Neue Edition bei G. GYÖRFFY, *Diplomata Hungariae antiquissima* (1902), S. 220f.

106) MGH Const. 1, Nr. 393, c. 12, S. 563, Z. 3–7: *Quamvis autem misericordiae intuitu magnaque necessitate cogente hanc in sacris ordinibus dispensationem constituerimus, nullum tamen praeiudicium sacris canonibus fieri volumus; sed obtineant proprium robur. Et cessante necessitate, illud quoque cesset quod factum est pro necessitate. Ubi enim multorum strages iacet, subtrahendum est aliquid severitati, ut addatur amplius caritati*.

107) Reg. II 55a, c. 7, S. 203, Z. 7f.

108) Wie Anm. 45.

109) Wie Anm. 105.

110) Vgl. Reg. I 32, S. 53, Z. 9–12; ähnlich: I 35, S. 57, Z. 2–9.

111) Wie Anm. 23.

112) Besonders deutlich wird dieser zweite Aspekt in Reg. II 44, S. 181, Z. 16–29; doch könnte man aus Reg. IX 21, S. 601–603 einen ähnlichen Gesamteindruck ableiten.

aus einer bewußten Willensentscheidung und war damit eher eine aktive Haltung als eine lediglich von außen erzwungene Verhaltensweise.

Vergleicht man diese recht klar zu umreißen- de Gesamtsicht der Dinge mit dem, was andere Reformer des 11. Jahrhunderts über den Bezugsrahmen christlicher ›Toleranz‹ gedacht und geschrieben haben, so wird man sagen dürfen, daß Gregors Auffassung durchaus zeittypisch war, ja in einigen Punkten sogar moderater wirkt als manche Äußerung seiner Weggenossen. Vor allem Humbert von Silva Candida, der das Verb *tolerare* und seine sprachlichen Ableitungen in seiner Schrift *Adversus Simoniacos* immerhin sechsund-dreißigmal gebraucht¹¹³⁾, zieht die Grenze der ›Toleranz‹ wesentlich enger. Wenn er in Buch III 32 seines bekannten Traktates bemerkt, daß »jeder kriminelle Katholik bei Gott willkommener und für die Menschen erträglicher (*tolerabilior*)« sei »als irgendein gerechter ... Häretiker«¹¹⁴⁾, wenn er an anderer Stelle erklärt, daß sogar Heiden für Katholiken eher zu ertragen seien als Ketzer¹¹⁵⁾, und kurz vor Schluß seines Werkes das Fazit zieht, daß man Häretiker im Gegensatz zu Katholiken, die ein schlechtes Leben führen, überhaupt nicht ›tolerieren‹ dürfe (*quod heretici non sint a catholicis tolerandi sicut male viventes catholici*)¹¹⁶⁾, dann stehen solche Sätze in deutlichem Kontrast zur Haltung Gregors, der bei der Behandlung eines armenischen Ketzers im Prinzip dasselbe Verfahren anwendet wie im Falle der Domkanoniker von San Martino in Lucca, die sich ›lediglich‹ der Mißachtung des Gebots der *vita communis* schuldig gemacht hatten¹¹⁷⁾.

Schon an diesem Einzelbeispiel wird deutlich, daß man Gregor VII. im mittelalterlichen Sinne nicht unbedingt als den ›Gipfelpunkt der Intoleranz‹ bezeichnen kann. Aber klarer noch wird dieser Umstand erkennbar, wenn man in Betracht zieht, daß sich praktisch alle Komponenten der Toleranz-Vorstellungen eines Walo von St. Arnulf¹¹⁸⁾, Bernold von Konstanz¹¹⁹⁾ oder Alger von Lüttich¹²⁰⁾ auch bei Gregor VII. fassen lassen und daß

113) Vgl. dazu Humberti Cardinalis Libri III Adversus Simoniacos, ed. F. THANER, in: MGH Ldl. 1, mit folgenden Seiten: 102, 112, 151f., 157, 164, 170, 182f., 185, 195, 197, 206, 210, 212, 216, 224, 239f., 244, 246f. und 251f.

114) Vgl. ebd. III 32, S. 239, Z. 42–44: *Denique in tantum heretici differunt a catholicis, ut quantumlibet criminosus catholicus acceptior sit Deo et tolerabilior hominibus quam quantumlibet iustus, si dici potest, hereticus.*

115) Vgl. ebd. II 11, S. 151, Z. 37: *... magis a catholicis tolerandos paganos quam hereticos ...*

116) So die Rubrik von ebd. III 43, S. 251, Z. 16f.

117) Vgl. dazu Reg. VI 11, S. 412f., VII 2, S. 460–462 und VII 28, S. 509f.

118) Vgl. dazu die Edition von B. SCHÜTTE, Die Briefe des Abtes Walo von St. Arnulf vor Metz (MGH Studien und Texte 10), Hannover 1995, Nr. 6, S. 72–74.

119) Vgl. Libelli Bernaldi presbyteri monachi, ed. F. THANER, in: MGH Ldl. 2, S. 9, Z. 37 – S. 10, Z. 12 und S. 99, Z. 10–12.

120) Vgl. dazu die Edition von R. KRETSCHMAR, Alger von Lüttichs Traktat »De misericordia et iustitia«. Ein kanonistischer Konkordanzversuch aus der Zeit des Investiturstreits. Untersuchungen und Edition (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 2), Sigmaringen 1985, I, 25–43, S. 205–220 und I, 82, S. 248–250; dazu interpretierend ebd. S. 39–42 und W. HARTMANN, Toleranz im Investiturstreit, in diesem Band S. 37f.

sich manche Augustinus-Zitate bei Kardinal Deusdedit¹²¹⁾ ›bissiger‹ ausnehmen als die Äußerungen des Reformpapstes. Zwar hätte die von Sigebert von Gembloux erhobene Forderung, man müsse selbst die Simonisten *pro loco et tempore* ›tolerieren‹, sofern man ihnen nicht aus dem Weg gehen könne¹²²⁾, bei Gregor VII. keine Gegenliebe gefunden. Aber es bedurfte nicht erst eines ›Pragmatikers‹ wie Urbans II., um die kanonistische Denkfigur der *dispensatio*, des umständebedingten Abweichens von der an sich gebotenen Norm, zu entwickeln. Bereits bei seinem gewöhnlich als ›rigorosem Hardliner‹ eingestuftten Vorgänger finden sich Formulierungen und Gedanken, die auf eine Haltung der ›Toleranz‹ rückschließen lassen, die gewissermaßen *misericordiae intuitu magnaue necessitate cogente*¹²³⁾ geboren wurde. Urban II. erwies sich eben auch in dieser Hinsicht als getreuer *pedissequus*¹²⁴⁾ Gregors VII.; seine am Tage nach seiner Papstwahl in Terracina bekundete Absicht, in allem den Spuren seines zweiten Amtsvorgängers folgen zu wollen¹²⁵⁾, war weit mehr als ein bloßes Lippenbekenntnis.

In einer gewissen Nivellierung der Unterschiede zwischen Gregor VII. und seinen Zeitgenossen liegt also unser eigentliches Resultat, das dazu zwingt, das traditionelle ›Gregor-Bild‹ der modernen Forschung ein wenig zu überdenken; denn immerhin sind fast alle Historiker davon ausgegangen, daß Intransigenz und Härte zu den hervorstechendsten Eigenschaften dieses Papstes gehört hätten. Wie man seinen Pontifikat verständlich machen kann, wenn man auf die einprägsame ›Federzeichnung‹ eines (im Hinblick auf den Umgang mit Andersdenkenden) wenig differenzierten Charakters verzichten muß, ist eine Frage, die über den Rahmen unseres Beitrags hinausgeht. Soviel scheint jedoch sicher: Gregor VII. war im mittelalterlichen Sinn des Wortes kein ›intoleranter‹ Papst. Zwar wird man nicht so weit gehen dürfen, ihn als besonders milde oder barmherzig zu kennzeichnen; denn schließlich haben wir nur seine ›Selbstdeutung‹ kennengelernt und uns weder mit der Perzeption seiner Zeitgenossen noch mit konkreten Handlungsab-

121) Vgl. Deusdedit presbyteri cardinalis Libellus contra invasores et Symoniacos et reliquos schismaticos, ed. E. SACKUR, in: MGH Ldl. 2, c. 18, S. 336–338.

122) Vgl. Sigebert von Gembloux, Leodicensium epistola adversus Paschalem papam, ed. E. SACKUR, in: MGH Ldl. 2, S. 456, Z. 38f.

123) So eine Formulierung Urbans II. in: MGH Const. 1, Nr. 393, c. 12, S. 563, Z. 3. Ähnlich zu interpretieren ist beispielsweise Le Liber Pontificalis 2, ed. L. DUCHESNE, 2. Aufl., Paris 1955, S. 293, Z. 17–S. 294, Z. 4; vgl. dazu A. BECKER (wie Anm. 23), S. 82–85, H. E. J. COWDREY, The Succession of the Archbishops of Milan in the Time of Urban II, in: EHR 83 (1963), S. 285–288 und S. BEULERTZ, Das Verbot der Laieninvestitur im Investiturstreit (MGH Studien und Texte 2), Hannover 1991, S. 113–121.

124) So der spöttische Ausdruck von Kardinal Beno, Gesta Romanae ecclesiae contra Hildebrandum, ed. K. FRANCKE, in: MGH Ldl. 2, lib. II, c. 2, S. 375, Z. 28.

125) Vgl. JL 5348/Migne PL 151, Sp. 283f., bes. 284 A.; ähnlich: JL 5393/Migne PL 151, Sp. 297 B, wo Urban darauf aufmerksam macht, daß er in bezug auf die Abmilderung der Exkommunikationsvorschriften im Prinzip nur die (in Anm. 33 zitierte) Entscheidung Gregors VII. bekräftige und genauer definiere. Vgl. dazu interpretierend A. BECKER, Papst Urban II. (1088–1099). Teil 1: Herkunft und kirchliche Laufbahn. Der Papst und die lateinische Christenheit (Schriften der MGH 19/I), Stuttgart 1964, S. 149–151.

läufen beschäftigt, die sein Verhalten mit demjenigen anderer Päpste des 11. Jahrhunderts vergleichbar machen. Trotzdem ist deutlich geworden, daß auch Gregor vom Gedanken der pastoralen Verantwortung für Sünder und Ketzer beeinflusst wurde. Es gehöre zu seinen Amtspflichten, die Menschen, nicht die Fehler zu lieben – diese Maxime stand im Zentrum seiner ›Toleranz-Vorstellung‹. Auch wenn man zahlreiche Belege dafür beibringen könnte, daß in seiner praktischen Amtsführung immer wieder jene Seite seines Charakters ›durchschlug‹, die von der Forschung zu Recht mit dem Stichwort ›rigoros‹ versehen worden ist¹²⁶), bleibt festzuhalten, daß er in seiner Gedankenwelt, seinen theoretischen Vorstellungen von dem, was man zu tun oder zu lassen habe, genauso ›tolerant‹ oder ›intolerant‹ war wie die meisten anderen Reformer. Mit modernen Ansichten von ›Toleranz‹ lassen sich solche Auffassungen freilich nicht vereinbaren.

126) Vgl. dazu zuletzt FUHRMANN, Papst (wie Anm. 11), S. 133–136; zurückhaltender: TELLENBACH, Kirche (wie Anm. 4) S. 168f.