

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Suche nach Seelsorge

Die *Regula pastoralis* Papst Gregors des Großen Eine pastoraltheologische Relecture

Abstract

Bald nach seinem Amtsantritt veröffentlicht Papst Gregor der Große (590–604) die *Regula pastoralis*, in der er über das Ideal eines Hirten und dessen Verkündigungsauftrag schreibt. Der folgende Beitrag geht auf den Entstehungskontext und den Inhalt der *Regula* ein, weist auf patristische Traditionslinien hin, in denen der Verfasser steht, und fragt wirkungsgeschichtlich nach der pastoraltheologischen Relevanz dieses hochbedeutsamen Textes der Pastoralgeschichte bis in die Gegenwart hinein.

Soon after his inauguration, Pope Gregory the Great (590–604) published the *Regula pastoralis*, in which he writes about the ideal of a pastor and the pastor's mission to preach. This article deals with the context of the origin and content of the *Regula*, pointing out the patristic lines of the tradition of the author and discussing the pastoral-theological relevance of this highly significant text of pastoral history up to the present.

1. Ein pastoraltheologischer Bestseller

Wir schreiben das Jahr 590 n. Chr. In Rom ist im Jahr zuvor der Tiber über die Ufer getreten und hat so manches Gebäude zerstört. Auch die am Flussrand gebauten Kornspeicher sind hiervon betroffen. Der Hunger in der Stadt ist groß. Die öffentliche Verwaltung liegt weitgehend brach. An den Außengrenzen stellen die Langobarden eine ständige Bedrohung dar, sodass Rom „von den größeren Städten des von vielen Seiten bedrohten oströmischen Reiches die elendste und vernachlässigste“¹ war.

Zu allem Unglück wird die Stadt erneut von einer Pestepidemie heimgesucht. Ihr fällt am 8. Februar 590 Papst Pelagius II. zum Opfer. Sein Nachfolger wird der etwa 50-jährige römische Mönch Gregor, der später zu einem der vier lateinischen Kirchenväter avancieren und dem man den Beinamen „der Große“ geben wird. Um Bischof von Rom werden zu können, bedarf es der Bestätigung durch den in Konstantinopel residierenden Kaiser Mauricius. Als diese im Sommer endlich vorliegt, kann Gregor am 3. September 590 die Bischofsweihe empfangen. Widerwillig tritt der Mönchspapst das Amt an, das er bis zu seinem Tod im März des Jahres 604 innehaben wird; lieber hätte er sein beschauliches Leben im Kloster fortgeführt. Denn die Probleme, die auf ihn warten, sind gewaltig und gehen über die bischöflichen bzw. päpstlichen Amtspflichten im engeren Sinn hinaus. Aufgrund des Machtvakuum in der Stadt fallen ihm

¹ Peter Brown, *Die Entstehung des christlichen Europa*, München 1996, 159.

auch administrative und militärische Aufgaben zu, die in stabileren Zeiten staatliche Institutionen wahrgenommen hätten.

Bereits wenige Monate nach seinem Amtsantritt legt Papst Gregor die *Regula pastoralis* vor. Darin zeichnet er ein Idealbild, wie kirchliche Amtsträger ihre Leitungsverantwortung aus einem christlichen Geist heraus wahrnehmen sollen. Das *Opus* findet recht schnell Verbreitung und wird das Bischofs-, aber auch das Herrscherideal der kommenden Jahrhunderte prägen. Bereits zu Gregors Lebzeiten wird die *Regula* ins Griechische übersetzt und erlangt im Osten Bekanntheit. Etwa 200 Jahre später, an der Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert, misst Alkuin, der wichtigste Berater Karls des Großen, ihr ein ähnliches Gewicht bei wie dem Evangelium und den kirchlichen Canones.² Später nehmen Papst Gregor VII., Petrus Lombardus sowie das Dekret Gratians darauf Bezug. Ausdruck der hohen Wertschätzung, die die *Regula* in weiten Teilen Europas bis in die frühe Neuzeit hinein genießt, sind auch Übersetzungen ins Altenglische (9. Jh.), Altfranzösische (13. Jh.), Italienische (14. Jh.) und Spanische (16. Jh.).³ Resümierend stellt Hanspeter Heinz für die Zeit des Mittelalters die *Regula pastoralis* auf eine Stufe mit der *Regula Benedicti*: „Was die Benediktusregel für den Mönchsstand und das persönliche Streben nach Heiligkeit für diese Epoche bedeutete, das galt Gregors Pastoralregel für die Seelsorger und Erzieher, besonders für die Bischöfe.“⁴ Ähnlich erkennt der Patrologe Stephan Kessler in der *Regula pastoralis* einen „praktische(n) Leitfaden für die Seelsorge“, der „als spätantikes Äquivalent eines pastoraltheologischen Bestsellers ... über Jahrhunderte kirchliches und auch politisches Handeln inspiriert und nachhaltig beeinflusst“⁵ hat. Für den amerikanischen Patrologen George E. Demacopoulos, der „Gregory as Pastoral Theologian“ ein eigenes Kapitel widmet, ist die Pastoralregel sogar „the most widely circulating and influential treatise on spiritual direction in Christian history“ und „the most comprehensive pastoral treatise from the Patristic Era“⁶.

² Silke Floryszczak, *Die Regula Pastoralis Gregors des Großen. Studien zu Text, kirchenpolitischer Bedeutung und Rezeption in der Karolingerzeit* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 26), Tübingen 2005, 293.

³ Genaue Belege bei Bruno Judic, Introduction, in: Grégoire le Grand, Règle pastorale. Tome I (Sources Chrétiennes 381), Paris 1992, 15–102, hier 100–102.

⁴ Hanspeter Heinz, Der Bischofsspiegel des Mittelalters. Zur *Regula Pastoralis* Gregors des Großen, in: Anton Ziegenaus (Hg.), *Sendung und Dienst im bischöflichen Amt. Festschrift für Josef Stimpfle*, St. Ottilien 1991, 113–135, hier 113.

⁵ Stephan Ch. Kessler, Die Kunst der Leitung. Menschenführung nach der *Regula Pastoralis* Gregors des Großen, in: *Lebendige Seelsorge* 59 (2008) 3, 185–188, hier 185. Vgl. zur Wirkungsgeschichte aus ökumenischer Perspektive Johannes Modesto, Papst Gregor der Große. Eine ökumenische Integrationsfigur, in: *Catholica* 44 (1990) 284–307.

⁶ George E. Demacopoulos, Gregory the Great. Ascetic, Pastor, and first man of Rome, *Notre Dame* 2015, 53. Demacopoulos versteht Gregors Wirken auf dem Hintergrund von dessen Theologie, die sich innerhalb eines asketischen und pastoralen Rahmens vollzieht (ebd., 9f.). Darin grenzt er sich von Barbara Müller (s. Anm. 9) explizit ab.

In diesem Beitrag wird ein „Klassiker“ der Pastoralgeschichte einer pastoraltheologischen Relecture unterzogen.⁷ Dies geschieht in dem Bewusstsein, dass es sich bei der *Regula* um ein Werk aus der Spätantike handelt, das vor mehr als 1.400 Jahren verfasst wurde. Um der Versuchung zu widerstehen, aus dem Text mehr oder weniger willkürlich einzelne Bildworte, Sätze oder Passagen herauszupicken und sie mit eigenen Assoziationen positiver oder negativer Art zu verbinden, soll Gregors Programmschrift zunächst in ihrem Entstehungskontext vorgestellt werden. Dies geschieht intra- bzw. interdisziplinär unter Berücksichtigung aktueller patristischer bzw. historischer Literatur. An markanten Topoi der *Regula* wird zudem herausgearbeitet, welche Gedanken original auf Gregor zurückgehen und welche er von anderen übernommen hat. Insgesamt ist damit der Anspruch verbunden, dass die hier vertretenen Positionen in den jeweiligen Fachdisziplinen plausibel, zumindest jedoch vertretbar erscheinen.⁸ Auf der Basis dieser diachronen Analysen wird die *Regula pastoralis* anschließend anhand folgender drei Themenkreise interpretiert: der Frage nach dem Subjekt und dem Objekt von Seelsorge, dem Umgang mit Macht und der Bedeutung der Wortverkündigung für die Pastoral. Auch wenn im Folgenden der historisch-patrologische und der pastoraltheologische Teil aufeinanderfolgen, so haben sich bei der Genese dieses Beitrags inhaltliche Aspekte beider Teile in einem hermeneutischen Wechselprozess gegenseitig interpretiert.

2. Die *Regula pastoralis* in ihrem historischen Entstehungskontext

2.1 Anmerkungen zur Biografie des Autors

Um das Jahr 540 wird Gregor in Rom als Sohn einer alteingesessenen adligen Familie geboren.⁹ Die Familie war wohlhabend und seit Generationen tief im christlichen

⁷ Als Textgrundlage dient Grégoire le Grand, Règle pastorale. Tome I u. II (Sources Chrétiennes 381 u. 382), Paris 1992 (mit französischer Übersetzung). In der Reihe „Fontes Christiani“ war die baldige Publikation einer deutschen Neuübersetzung angekündigt worden; diese wurde inzwischen auf unbestimmte Zeit verschoben. Die letzte deutschsprachige Übersetzung des Gesamtwerkes stammt von Joseph Funk, Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Großen Buch der Pastoralregel. Mit einem Anhang: Zwölf Briefe Gregors des Großen (Bibliothek der Kirchenväter Zweite Reihe Band IV), München 1933. Eine Übersetzung des 3. Teils liegt vor bei Gregor der Große, *Regula Pastoralis*. Wie der Seelsorger, der ein untadeliges Leben führt, die ihm anvertrauten Gläubigen belehren und anleiten soll. Hrsg., übers. und mit e. Einl. vers. von Georg Kubis, Graz u. a. 1986.

⁸ Für die Pastoraltheologie, für die von ihrem Selbstverständnis her inter- bzw. intrawissenschaftliches Arbeiten konstitutiv ist, gilt dieser Anspruch generell.

⁹ Vgl. zu Folgendem (mit genauen Quellenangaben) Peter Eich, Gregor der Große. Bischof von Rom zwischen Antike und Mittelalter, Paderborn 2016, 55–116 u. 223–232; Barbara Müller, Führung im Denken und Handeln Gregors des Großen (Studien und Texte zu antike und Christentum 57), Tübingen 2009, 11–110.

Glauben verwurzelt. Drei von Gregors Tanten führten ein gottgeweihtes Leben. Sogar Papst Felix III. (483–492) zählte er zu seinen Vorfahren.

Gregor erhielt eine klassisch-römische Ausbildung mit den Schwerpunkten Grammatik, Dialektik und Rhetorik; sie bildete die Basis seines späteren schriftstellerischen Wirkens. Auch juristische Kenntnisse eignete er sich an. Seine Schriften belegen, wie sehr er mit der Heiligen Schrift vertraut war – nicht nur mit dem Neuen, sondern ebenso mit dem Alten Testament. Lateinische Kirchenväter waren ihm recht geläufig; griechische Kirchenväter rezipierte er, sofern ihm deren Werke in lateinischer Übersetzung vorlagen. Mit dem Griechischen tat er sich zeit seines Lebens schwer. Obwohl er sich selbst einmal als „*Graecae linguae nescius*“, des Griechischen nicht mächtig, bezeichnet hat, wird er die griechische Sprache ansatzweise passiv verstanden, aber nicht aktiv gesprochen haben.¹⁰

Gregor war zunächst im kaiserlichen Dienst in Rom tätig. Dort bekleidete er 572/573 ein offizielles Amt, wobei sich nicht genau klären lässt, ob er als Stadtpräfekt für die gesamte städtische Zivilverantwortung zuständig war oder ob es sich um eine untergeordnete Position handelte.¹¹ Nach seiner *conversio* um 574 quittierte er seinen Posten und wurde Mönch.¹² Sein Zeitgenosse und erster Biograf Gregor von Tours weiß zu berichten, dass er aus seinem Privatvermögen sechs Klöster in Sizilien stiftete. Sein Elternhaus in Rom, wohl eher ein städtischer Palazzo, wandelte er ebenfalls in ein Kloster um und trat dort ein.¹³ In diesem Andreaskloster lebte er als Mönch unter Mönchen, wobei ihm als dessen Gründer eine gewisse Sonderrolle zugefallen sein wird. Vermutlich im Jahr 579 empfing er die Diakonenweihe. Noch im selben Jahr schickte ihn der Papst an den Kaiserhof nach Konstantinopel, um dort als *Apokrisiar* – heute würde man von Nuntius sprechen – die päpstlichen Interessen zu vertreten. Auch am Bosphorus lebte er in klösterlicher Gemeinschaft und hielt dort geistliche Vorträge zum Buch Ijob, aus denen später sein Ijob-Kommentar erwuchs.¹⁴ Im Jahr 585 oder 586 kehrte er nach Rom in das Andreaskloster zurück und widmete sich den verwaltungstechnischen und sozialen Aufgaben, die mit dem Amt des Diakons verbunden waren. Bereits in dieser Zeit gab er sich den Beinamen „*Servus servorum Dei*“, den er als Bischof von Rom beibehalten sollte und der seitdem zu den päpstlichen Titularen zählt. Der klösterliche Lebensrhythmus wird ihm dabei geholfen haben, zwischen *vita activa* und *vita passiva*, deren Ausgewogenheit er in seinen Schriften immer wieder postuliert, eine gute Balance zu finden.

¹⁰ Ausführlich über die Griechischkenntnisse Gregors (mit Quellenangaben) Stephan Ch. Kessler, Gregor der Große als Exeget. Eine theologische Interpretation der Ezechielhomilien (Innsbrucker theologische Studien 43), Innsbruck – Wien 1995, 158–166.

¹¹ Vgl. Eich, Gregor der Große (s. Anm. 9) 61f.

¹² Näheres hierzu bei Müller, Führung (s. Anm. 9) 25.

¹³ Genaue Quellenangaben bei Müller, Führung (s. Anm. 9) 27.

¹⁴ Vgl. Katharina Greschat, Die *Moralia in Job* Gregors des Großen. Ein christologisch-ekklesiologischer Kommentar (Studien und Texte zu Antike und Christentum 31), Tübingen 2005.

Nach dem Tod von Papst Pelagius II. wurde Gregor nach Auskunft Gregor von Tours einstimmig zu dessen Nachfolger gewählt. Seine Wahl war nicht sonderlich überraschend. Die Herkunft aus gehobenen römischen Kreisen sowie berufliche Erfahrungen in der römischen Verwaltung und am Kaiserhof in Konstantinopel qualifizierten ihn für dieses Amt.¹⁵ In den sich anschließenden knapp 14 Jahren als Bischof von Rom suchte Gregor seine Amtspflichten so gewissenhaft wie möglich zu erfüllen. Die Verkündigung von Gottes Wort in der Predigt und die Auslegung biblischer Bücher waren ihm eine Herzensangelegenheit. Darüber hinaus zählten die Aufsicht und Kontrolle von Bischöfen und Äbten ebenso zu seinen Aufgaben wie notgedrungen auch die militärische Verteidigung seiner Heimat- und Residenzstadt. Kontinuierlich mühte er sich um Frieden mit den Langobarden, ohne hierbei die gewünschte Unterstützung vom Kaiser in Konstantinopel oder von dessen Stellvertreter in Italien, dem Exarchen in Ravenna, zu erlangen.¹⁶ Eigens hervorzuheben ist Gregors caritative Einstellung, über die der Freiburger Althistoriker Peter Eich urteilt: „Den Hungernden und anderweitig Notleidenden zu helfen, hat Gregor offenbar stets sehr ernst genommen. Üblich war es, die Einnahmen der Kirche zu vierteln und ein Viertel für die Armenunterstützung zu verwenden. An diesem Brauch hat Gregor festgehalten; doch tat er oft auch mehr. Kirchengut war für ihn (und sicher andere Bischöfe) *res pauperum*, Armenbesitz.“¹⁷

Während seines ganzen Pontifikats war Gregor gesundheitlich angeschlagen, was auch an seinem strengen asketischen Lebenswandel lag.¹⁸ Bereits zu Beginn seines Pontifikats machten ihm Beschwerden im Magen- und Darmbereich zu schaffen, die seine öffentliche Präsenz erheblich einschränkten. Spätestens ab dem Jahr 598 litt er unter einer schmerzhaften chronischen Fußgicht, die ihn das Bett nur ausnahmsweise und dann auch nur für wenige Stunden zu verlassen erlaubte. Das Krankheitserleben haben Gregors Persönlichkeit und Spiritualität sehr geprägt. Dieser „Sitz im Leben“ erklärt, warum er in seinen Schriften immer wieder medizinische Metaphern und Vergleiche verwendet, so auch in der *Regula pastoralis*.

2.2 Der vermeintliche Anlass der Schrift und ihr Titel

Bereits in den ersten Monaten nach seiner Amtsübernahme im September 590 hat Papst Gregor intensiv an der *Regula pastoralis* gearbeitet und sie recht bald veröffentlicht.¹⁹ Die Idee zu diesem Buchprojekt begleitete ihn schon länger. Zunächst schien er

¹⁵ Vgl. Müller, Führung (s. Anm. 9) 112.

¹⁶ Vgl. Kessler, Exeget (s. Anm. 10) 32.

¹⁷ Eich, Gregor der Große (s. Anm. 9) 94. Vgl. auch die jüngst erschienene Dissertation Susanne Barth, *Tätige Nächstenliebe in Werk und Wirken Gregors des Großen* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 122), Tübingen 2021, 281–305.

¹⁸ Dies hat anhand der Quellen detailliert herausgearbeitet Achim Thomas Hack, *Gregor der Große und die Krankheit* (Päpste und Papsttum 41), Stuttgart 2012, 37–77.

¹⁹ Vgl. Judic, Introduction (s. Anm. 3) 21f.

an ein homiletisches Werk gedacht zu haben. In seinem wohl wichtigsten Œuvre, der Auslegung des Ijobbuchs (*Moralia in Job*), an dem er während seiner Zeit in Konstantinopel geschrieben hatte, kündigte er ein Werk an, das besonders der Predigt gewidmet sein soll. Auffällig sind die inhaltlichen Konvergenzen zwischen den *Moralia in Job* und der Pastoralregel.²⁰ Mit der Wahl zum Bischof von Rom und der Amtsübernahme war es Gregor ein Anliegen, recht bald eine pastorale Programmschrift von grundsätzlicherem Charakter herauszugeben. So ist aus der ursprünglich anvisierten Homiletik, für die er schon manche Vorarbeiten geleistet hatte, die *Regula pastoralis* erwachsen; vor allem deren umfangreichem dritten Buch ist die ursprüngliche homiletische Ausrichtung anzumerken.

Papst Gregor hat seinem Werk ein Widmungsschreiben an seinen Bischofskollegen Johannes vorangestellt. Vermutlich handelt es sich bei ihm um Bischof Johannes von Ravenna.²¹ Dieser habe ihn „in wohlwollender und demutsvoller Absicht“ dafür getadelt, dass er sich der mit der Pastorsorge (*curae pastoralis*) verbundenen Verantwortung durch Flucht habe entziehen wollen. Freilich war es in der römischen Antike nicht unüblich, seinem Werk eine Dedikation voranzustellen, mit der man die Aufmerksamkeit der Leserschaft zu gewinnen suchte. Was Stephan Ch. Kessler über das Genus des Dedikationsschreibens zu Beginn der *Moralia in Job* schreibt, lässt sich ebenso auf die *Regula pastoralis* übertragen: „Zur Topik dieses Genus gehört eine Begründung für die Abfassung des Werkes, die Beschreibung der Vorgehensweise, Angaben über die Quellen und am Schluss als *captatio benevolentiae* ein Hinweis auf die eigene Unzulänglichkeit, den in Angriff genommenen Stoff hinlänglich zu bearbeiten. Gregor hat dieses Genre perfekt beherrscht ...“²² Dazu passt, dass besagter Bischof Johannes im weiteren Verlauf der Schrift keine Erwähnung mehr findet. Nur im allerletzten Absatz ganz am Ende seines Buches knüpft Gregor an den Tadel zu Beginn an und bittet Bischof Johannes angesichts seiner Sündhaftigkeit um das Gebet. Historisch gesehen ist es fraglich, ob Bischof Johannes seinen Amtsbruder überhaupt getadelt hat. Vielleicht hat er den neu gewählten Amtskollegen nur dazu ermutigt, sich der Verantwortung trotz mancher Bedenken nicht zu entziehen. Wenn Gregor dennoch von Flucht spricht, dann greift er das Motiv der „Flucht vor dem geistlichen Amt“ auf, das Gregor von Nazianz bereits in seiner Schrift *Oratio de fuga sua* aus dem Jahr 362

²⁰ Genaue Belege bei Judic, Introduction (s. Anm. 3) 17–21. Neben den *Moralia* gibt es auch inhaltliche Überschneidungen mit den Synodika, die Gregor im Februar 591 an die orientalischen Patriarchen verschickt hatte. Vgl. ebd., 21f; Ferdinand R. Gahbauer, Art. Synodika, in: LThK Bd. 9, ³2000, 1195.

²¹ So die Mehrheit der Gregor-Forscher. Vgl. Floryszczak, *Regula Pastoralis* (s. Anm. 2) 70–82.

²² Kessler, Exeget (s. Anm. 10) 146.

verwendet hatte²³ und den Papst Gregor in der *Regula pastoralis* im Prolog zum dritten Teil namentlich nennt.²⁴

Heute ist Gregors Schrift als *Regula pastoralis* oder als Pastoralregel bekannt, obwohl sich dieser Titel in der Schrift selbst nicht findet. In Briefen nennt Gregor sein Werk „*Codex regulae pastoralis*“ oder „*Liber regulae pastoralis*“.²⁵ Diese Bezeichnung trifft die Eigenart und den Charakter des Buches sehr gut. Im monastischen Kontext meint eine *regula* die Lebensordnung und das Ethos eines Mönchs. Gregor verbindet dieses Substantiv mit dem Adjektiv *pastoralis*; er spielt damit auf das biblische Motiv vom guten Hirten an, der selbstlos für die Seinen sorgt (Joh 10,11–15). Da sich die Bischöfe in biblischer Tradition als geistliche Hirten verstehen, zeichnet Papst Gregor in seiner *Regula pastoralis* die ideale Lebensordnung und das Ethos eines Bischofs. Dabei geht es ihm weniger um eine Einschärfung von Vorschriften als um den Geist, den die *Regula* atmet.

Dem Mönchspapst Gregor war das Leben nach einer *regula* bestens vertraut, ohne dass sich eruieren lässt, nach welcher Regel Gregor und seine Gemeinschaft im römischen Andreaskloster gelebt hatten. Nach heutigem Forschungsstand war es nicht die Benediktus-Regel. Obwohl Gregor als der erste große Biograf Benedikts gilt – als Papst hat er ihm in den um 593/594 verfassten Dialogen das zweite Buch gewidmet,²⁶ das zur späteren Verbreitung und Popularität der „*Regula Benedicti*“ wesentlich beitrug –, kannte er den Inhalt der Benediktusregel „nur vom Hörensagen“²⁷.

2.3 Intention und Aufbau

Was hat Papst Gregor mit seiner *Regula pastoralis* näherhin bezweckt? Im Anschreiben an seinen *Coepiscopus* Johannes bringt er die Absicht zum Ausdruck, über die Last und den Ernst der Seelenleitung (*cura pastoralis*) schreiben zu wollen. Dabei hat er nach eigenem Bekunden zwei Personengruppen besonders im Auge: solche, die nach dem Leitungsamt (gemeint sind die Bischöfe) gestrebt und ihr Ziel erreicht haben, sowie solche, die es nicht geworden sind. Beide sollen sich der Verantwortung bewusst sein, die mit dem Amt verbunden ist. Erstere sollen über die Erfüllung ihres Wunsches erschrecken, zweitere nicht unbedacht danach streben. Beiden Personengruppen

²³ So Judic mit Verweis auf Yves Congar, der auf Joh 6,15 („Da erkannte Jesus, dass sie kommen würden, um ihn in ihre Gewalt zu bringen und zum König zu machen. Daher zog er sich wieder auf den Berg zurück, er allein.“) als biblischen Hintergrund verweist. Judic, Introduction (s. Anm. 3), 27.

²⁴ Einen Überblick über die patristischen Quellen der *Regula Pastoralis* bietet Judic, Introduction (s. Anm. 3) 26–62.

²⁵ Floryszczak, *Regula Pastoralis* (s. Anm. 2) 61 (mit Belegen). Vgl. auch Hack, Gregor der Große (s. Anm. 18) 106f.

²⁶ Vgl. Salzburger Äbtekonzferenz (Hg.), Der hl. Benedikt. Buch II der Dialoge. Lateinisch-deutsch, St. Ottilien 1995.

²⁷ Basilius Steidle (Hg.), Die Benediktusregel. Lateinisch-deutsch. Beuron⁴1980, 10.

schreibt er gewissermaßen ins Stammbuch: Die Furcht (*timor*) vor dem Amt und seiner Last soll das Verlangen (*appetitus*) danach – man könnte auch von Ehrgeiz sprechen – mäßigen. Denn der gesamte Lebenswandel muss der Würde des Amtes entsprechen. Hieran zeigt sich: Gregor will mit seiner *Regula* über die kognitive Ebene hinaus „*ad lectoris sui animus*“ die innere Einstellung des Lesers berühren, damit er sich und seine Motivation kritisch hinterfrage und gegebenenfalls eine Kurskorrektur einschlage.

Faktisch handelt es sich bei der *Regula pastoralis* um einen Bischofsspiegel.²⁸ Dass Gregor sich überhaupt veranlasst sah, einen solchen zu verfassen, sagt auch etwas über die Situation des damaligen Episkopats. Mit seiner Schrift legt der Autor die Kriterien offen, an denen sich Bischöfe messen lassen müssen und nach denen er sie künftig auszusuchen und zu ernennen gedenkt. Dem entspricht der Aufbau in vier Teilen, die organisch ineinandergreifen: Zunächst zeigt er auf, wie jemand zu dem Amt gelangen soll (1.). Danach entfaltet er, wie dieser sein Leben angemessen zu gestalten (2.) und seiner Lehraufgabe nachzukommen hat (3.). Am Ende mahnt Gregor nochmals zur Demut (4.).

Begreift man die *Regula pastoralis* als einen Bischofsspiegel, dann kann man sich fragen, warum Gregor in der ganzen Schrift mit Ausnahme der Grußadresse zu Beginn nirgends den Titel *episcopus* verwendet und andere Bezeichnungen vorzieht. Vom *pastor* spricht Gregor 34 Mal. Am häufigsten verwendet er mit 56 Mal den Titel *rector*;²⁹ der *rector* ist derjenige, der „Untergebene“ (*subditi*) zum Heil zu führen hat, und das durchaus direktiv.³⁰ Gregors Verzicht auf den Titel *episcopus* hatte den Nebeneffekt, dass sich ein breiterer Personenkreis in Leitungsverantwortung (wie z. B. christliche Herrscher) von der *Regula pastoralis* angesprochen fühlte. Dieser Verzicht hat langfristig zum Erfolg der Schrift beigetragen, ohne dass sich quellenmäßig belegen lässt, dass Gregor dies bewusst intendiert hatte.

2.4 Der Inhalt der *Regula pastoralis*

2.4.1 Erster Teil: Voraussetzungen für das Hirtenamt

Kapitel 1 beginnt mit der Warnung, Unerfahrenen (*imperiti*) das Lehramt (*magisterium*) zu übertragen und kommt sodann auf den Hirtendienst zu sprechen, der sich – der dritte Teil wird dies zeigen – vornehmlich durch die Predigt realisiert. Gregor vergleicht den Hirtendienst mit der ärztlichen Heilkunst. Niemand könne Arzt sein, der um die Kraft der Salben nicht wisse. Da die Wunden der menschlichen Seele oft tiefer als körperliche Wunden liegen, müsse ein Seelsorger die Gesetze des geistlichen Le-

²⁸ Vgl. Heinz, Bischofsspiegel (s. Anm. 4).

²⁹ Vgl. Floryszczak, *Regula Pastoralis* (s. Anm. 2) 188–192.

³⁰ Diese Substantive verwendet Gregor beispielsweise in der Überschrift zum dritten Teil.

bens kennen, ist doch die Seelenleitung (*regimen animarum*) die „Kunst aller Künste“. Weil diese Eröffnungspassage der *Regula pastoralis* von pastoraltheologischer Seite immer wieder rezipiert wird, soll etwas ausführlicher darauf eingegangen werden.³¹

Zunächst fällt auf, dass Gregor in der *Regula* von der „*cura pastoralis*“ oder dem „*regimen animarum*“ spricht, aber nirgends von der „*cura animarum*“. Die in späterer Zeit bis heute so bedeutsame Wendung „*cura animarum*“ war an der Wende vom sechsten zum siebten Jahrhundert als *Terminus technicus* für Seelsorge noch nicht gebräuchlich.³² Hingegen waren dem Verwaltungsfachmann Gregor die Substantive *regimen* und *cura* sehr geläufig. In der römischen Verwaltung gab es beispielsweise eine *cura* (= Verantwortlichkeit) für den Brücken- oder Wegebau. Die Wendungen *cura pastoralis* oder *regimen animarum*³³ stehen somit für die pastoral-seelsorgliche Verantwortlichkeit der Bischöfe³⁴ und vermutlich auch der Äbte.

Den Gedanken, das Tun eines Seelsorgers mit der ärztlichen Tätigkeit zu vergleichen und als die „Kunst aller Künste“ („*ars artium*“) zu bezeichnen, hat Papst Gregor von Nazianz und dessen bereits erwähnter *Oratio de fuga sua* aus dem vierten Jahrhundert übernommen, die ihm in der lateinischen Übersetzung des Rufin vorlag. Dort heißt es, es ziehe viele Ungeeignete ins geistliche Amt, weil sie sich von der damit verbundenen Machtstellung etwas versprechen; diesen Beweggrund verwirft der Autor, sei doch das Tun eines Seelsorgers die „Kunst der Künste“ und dem des Seelenarztes vergleichbar.³⁵ Eine Generation später, um das Jahr 390, wird auch Johannes Chrysostomus in *De sacerdotio* die Aufgabe eines Seelsorgers mit der eines Seelenarztes vergleichen; freilich ist nicht sicher, ob Papst Gregor auch diese Schrift gekannt

³¹ Vgl. Heribert Gärtner, Die Kunst der Seelsorge in der Dimension der Beziehung, in: Josef Müller, Pastoraltheologie. Ein Handbuch für Studium und Seelsorge, Graz u. a. 1993, 34–58, hier 39; Philipp Müller, „Die Kunst aller Künste“ (Gregor der Große). Seelsorge als Kunst – Seelsorge als Kitsch, in: Lebendige Seelsorge 61 (2010) 223–228; Erich Garhammer – Hans Hobelsberger – Martina Blasberg-Kuhnke – Johann Pock (Hg.), Seelsorge: die Kunst der Künste. Zur Theologie und Praxis von Seelsorge (Studien zur Theologie und Praxis von Seelsorge 100), Würzburg 2017.

³² Erst im Frühmittelalter verfestigte sich der Begriff „*cura animarum*“ für die kirchliche Amtszuständigkeit. Vgl. zur Geschichte des Seelsorgebegriffs Philipp Müller, Dem Leben dienen. Das Seelsorgeverständnis von Linus Bopp (1887–1971) im Kontext heutiger Seelsorgekonzeptionen (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 28), Würzburg 1997, 30–37; Ders., Art. Seelsorge. II. Historisch-theologisch, in: LThK, Bd. 9, ³2000, 384–386.

³³ Über diese beiden Wendungen hinaus nennt Barth fünf weitere Begriffe (mit Quellenangaben), die Gregor in Bezug auf Seelsorge verwendet: *cura regiminis*, *cura üpastionis*, *cura sanctae Ecclesiae*, *spiritualium officium* und *ars regiminis*. Dies., Tätige Nächstenliebe (s. Anm. 16) 110 (Fußnote 323).

³⁴ Zur „*Fonction épiscopale*“ im spätantiken Kontext vgl. Judic, Introduction (s. Anm. 3) 76–88.

³⁵ Gregor von Nazianz, *Oratio de fuga sua*, II,16. – Vermutlich hat Gregor von Nazianz Medizin studiert; sein jüngster Bruder Kaisarios war jedenfalls Arzt am Kaiserhof. Michael Dörnemann, Krankheit und Heilung in der Tradition der frühen Kirchenväter (Studien und Texte zu Antike und Christentum 20), Tübingen 2003, 219.

hat.³⁶ Gleichwohl befassen sich alle drei Werke – die des Gregor von Nazianz, des Johannes Chrysostomus und Gregors des Großen – mit dem Idealbild eines Hirten und ergeben rückblickend so etwas wie eine „trilogie pastorale“³⁷.

In welcher Tradition steht wiederum Gregor von Nazianz, wenn er vom Seelenarzt spricht und dessen Tun als die „Kunst aller Künste“ preist? In platonisch-stoischer Tradition galt die Seele als wichtiger als der dem Untergang geweihte Körper.³⁸ Weil die Philosophie die Seelen zu heilen vermag, verstand sie sich als „die Kunst der Künste und die Wissenschaft der Wissenschaften“. Folglich sei der Philosoph als Seelenarzt wichtiger als der leibliche Arzt. Gregor von Nazianz hat den Selbstanspruch der Philosophie auf die christliche Theologie und Spiritualität übertragen, wobei Jesus Christus jene in seine Geheimnisse einweist, in dessen Auftrag sie wirken. Wie der Arzt seine Kenntnisse aus der Medizin bezieht, muss der Seelenarzt die göttlichen Medikamente kennen und bereithalten, zu denen für den Nazianten in besonderer Weise die Taufe und das Sündenbekenntnis gehören.³⁹

Zurück zur *Regula pastoralis*. Inhaltlich lassen sich die elf Kapitel des ersten Teils nur schwer systematisieren. Mit Recht schreibt Silke Floryszczak, dass „viele Themen in den Kapiteln immer wieder aufgegriffen und variiert werden“, weshalb „eine klare Trennung in einzelne Aspekte nahezu unmöglich“⁴⁰ ist. Gregor legt Wert darauf, dass Glaube und Leben einander entsprechen (Kap. 2) und die äußere Beanspruchung des Amtes nicht auf Kosten des geistlichen Lebens gehen darf (Kap. 4). Immer wieder schneidet Gregor das Streben nach Ruhm und Ehre an, das nicht wenige zum Hochmut verführt (Kap. 1; 3; 8). Doch nicht jeder, der ein geistliches Amt anstrebt, tut dies aus einer falschen Motivation heraus: Manche wie der Prophet Jeremia müssen sogar dazu gezwungen werden, während andere wie der Prophet Jesaja von sich aus und in guter Absicht dazu bereit sind (Kap. 7). Psychologisch tiefgründig ist Kapitel 9: Gregor weiß darum, dass Menschen sich und anderen leicht etwas vormachen und ihre wahre Motivation verbergen. So gibt sich manch einer zurückhaltend, solange er nach Herrschaft strebt; aber sobald er die gewünschte Position erreicht hat, zeigt er sich forsch und vergisst die früheren Ideale.

³⁶ Vgl. Judic, Introduction (s. Anm. 3) 32f; Floryszczak, *Regula Pastoralis* (s. Anm. 2) 85–88; Hermann Dörries, Erneuerung des kirchlichen Amtes im vierten Jahrhundert. Die Schrift *De sacerdotio* des Johannes Chrysostomus und ihre Vorlage, die *Oratio de fuga sua* des Gregor von Nyssa, in: Bernd Moeller – Gerhard Ruhbach, *Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte. Kirchenhistorische Studien*, Tübingen 1973, 1–46.

³⁷ Judic, Introduction (s. Anm. 3) 34.

³⁸ Vgl. zu Folgendem (mit Belegen) Stephan Meier-Oeser, *Wissenschaft der Wissenschaften*, in: Joachim Ritter – Karlfried Gründer – Gottfried Gabriel, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 12, Darmstadt 2004, 948–951.

³⁹ Vgl. hierzu Dörnemann, *Krankheit* (s. Anm. 35) 229–233.

⁴⁰ Floryszczak, *Regula Pastoralis* (s. Anm. 2) 123.

Auf die Frage, welche Eigenschaften jemand für ein kirchliches Leitungsamt mitbringen soll (Kap. 10) und welche es verunmöglichen (Kap. 11), gehen die letzten beiden Kapitel ein. Bezeichnenderweise ist das letzte Kapitel dreimal so lang wie das vorletzte. Kapitel 10 betont, dass ein potenzieller Kandidat ein durch und durch geistlicher Mensch und in jeglicher Hinsicht ein Vorbild für andere sein soll. Er soll nicht ängstlich sein und verzeihen können, ohne dabei seine Prinzipien zu verraten. Freigiebigkeit soll ihn ebenso auszeichnen wie die Fähigkeit, sich von der Not und dem Glück der Mitmenschen anrühren zu lassen. Durch seine Vergangenheit soll er moralisch nicht kompromittiert werden können. Kapitel 11 thematisiert die negativen Eigenschaften. Gregor knüpft an Lev 21,18–20 an; dort werden zwölf körperliche Fehler und Mängel aufgelistet, von denen jeder für sich vom Priesteramt ausschließt. Gregor deutet sie allegorisch: Blindheit bedeute beispielsweise, das Licht der höheren Betrachtung nicht zu kennen; einen Buckel habe, wen die Last irdischer Sorgen so niederbeuge, dass er seine Augen niemals zur höheren Realität erheben vermag; unter beständigem Ausschlag leide, wen die Begierde des Fleisches permanent beherrsche; unter Flechte leide, wer dem Geiz verfallen sei.

Eine Auseinandersetzung mit der Frage, ob man sich dem Hirtenamt durch Flucht entziehen darf, lassen zuvor die Kapitel 5 und 6 erkennen. Gregor hält dies für verwerflich, wenn es jemand vor allem um die eigene Ruhe und Beschaulichkeit geht. Als wahrhaft demütig erweise sich, wer aus Demut vor dem Hirtenamt fliehen will, sich aber dem Willen Gottes letztlich nicht widersetzt und das Amt antritt. Liest man diese Zeilen vor dem Hintergrund des Widmungsschreibens ganz zu Beginn, demzufolge Papst Gregor von Bischof Johannes dafür getadelt worden war, sich dem Bischofsamt durch Flucht entziehen zu wollen, erweist sich der Autor hier als der wahrhaft Demütige, der genau richtig gehandelt und anstelle von Tadel Lob verdient habe.

2.4.2 Zweiter Teil: Die Lebensgestaltung des Hirten

Nach den Zugangsvoraussetzungen für das geistliche Amt fokussiert der zweite Teil wiederum in elf Kapiteln das Leben und Handeln des Hirten. In Kapitel 1 gibt Gregor zunächst einen Überblick über die Themen, die er in diesem Teil zu behandeln gedenkt; sie lassen sich ebenso wenig wie die des vorhergehenden Teils strukturieren.⁴¹ Anschließend betont er, die Gesinnung des Hirten müsse lauter (*mundus*) sein (Kap. 2). Er weiß darum, dass unausgegrenzte Gefühle wie versteckter Neid (*latens invidia*) oder schroffer Zorn (*praeceps ira*) das Urteilsvermögen beeinträchtigen. Weil ein unglaublicher Lebensstil die Verkündigung konterkariert, unterstreicht Kapitel 3 die Notwendigkeit einer dem Evangelium angemessenen Lebensführung. Damit hängt die Beobachtung in Kapitel 9 zusammen, dass Laster nicht selten als Tugenden

⁴¹ Bei genauerem Hinsehen überzeugt der Gliederungsvorschlag, den Floryszczak für diesen zweiten Teil macht, nicht. Vgl. dies., *Regula Pastoralis* (s. Anm. 2) 138.

ausgegeben werden, um sie zu kaschieren; beispielsweise gibt sich Geiz gerne als Sparsamkeit aus oder Verschwendung tarnt sich als Großzügigkeit. Dieser Versuchung können sowohl der Seelsorger als auch die Menschen verfallen, für die er Sorge trägt.

In mehreren Kapiteln klingt die Gabe der Unterscheidung an, über die ein guter Seelsorger verfügen soll.⁴² So soll er über nichts reden, über das er besser schweigen sollte, und umgekehrt nicht über Dinge schweigen, über die er eigentlich sprechen müsste. Dies gilt für den alltäglichen Umgang, aber auch für die Predigt (Kap. 4). Ein Seelsorger soll sich zwar bei den Menschen nicht anbietern; aber er darf ihre Sympathie zu erlangen suchen, sofern dies nicht aus Gefallsucht geschieht, sondern um sie zur Wahrheit zu führen (Kap. 8). Interessant ist auch folgender Gedanke: Einen selbstlosen Seelsorger erkennt man daran, dass er für ein freimütiges Wort seiner Untergebenen (*subditi*) empfänglich bleibt; dabei soll er darauf achten, dass seine Kritikfähigkeit vom Gegenüber nicht falsch aufgefasst wird und zu Hochmut führt.

Kapitel 6 ist das längste des zweiten Teils. Gregor betont, dass der Seelsorger vermeintlich guten Menschen mit Demut und auf Augenhöhe begegnen soll, die Sünder hingegen in die Schranken zu weisen hat. Auf das rechte Maß ist zu achten: Strenge soll beim Seelsorger nicht zur Härte und Mitleid nicht zur Schwäche degenerieren. Im Umgang mit Fehlern anderer empfiehlt Kapitel 10 ein Vorgehen, das auf die jeweilige Person und ihre Situation zugeschnitten ist: Das eine Mal sind Fehler nicht anzusprechen, obwohl das Gegenüber weiß, dass der Seelsorger sie bemerkt hat; ein andermal sind sie zu ertragen und ein drittes Mal ist mit Strenge dagegen vorzugehen.

An mehreren Stellen unterstreicht Papst Gregor die Bedeutung des geistlichen Lebens für den Hirten. Nochmals erwähnt er die Notwendigkeit einer guten Balance zwischen dem geistlichen Leben und den Anforderungen des Alltags; den alltäglichen Pflichten soll er sich gewissenhaft widmen, aber sie dürfen ihn nicht gänzlich vereinnahmen (Kap. 7). Ist der Seelsorger durch die Betrachtung von Gottes Wort in der unsichtbaren Welt verwurzelt, dann vermag er mit einem liebevollen Herzen und ohne einen Anflug von Verachtung mit Menschen umzugehen, die ihm ihre geheimen Fehler anvertrauen. Gregor ist sich auch dessen bewusst, dass den Hirten bisweilen die Versuchungen nicht kalt lassen, die andere ihm erzählen. Er ist jedoch zuversichtlich: Je größer die Barmherzigkeit und die Anstrengung sind, mit denen sich der Seelsorger der Mitmenschen annimmt, umso leichter wird er aus der eigenen Versuchung unversehrt hervorgehen (Kap. 5).

⁴² Wenn hier von Seelsorger die Rede ist, spricht Papst Gregor häufig von *rector*. – Bei Rufin, dessen Übersetzung von Schriften des Gregor von Nazianz ihm vorlagen, ist *rector* „nie ein säkularer Herrscher, sondern entweder eine Autorität im allgemeinen Sinn oder eine kirchliche Autorität“. Floryszczak, *Regula Pastoralis* (s. Anm. 2) 98. Vor diesem Hintergrund kann unter einem *rector* auch ein Seelsorger verstanden werden.

2.4.3 Dritter Teil: Die Lehre des Hirten

Der dritte Teil umfasst 40 Kapitel, während die beiden vorhergehenden Teile jeweils nur elf Kapitel zählen. Vom Umfang her liegt somit hier der Schwerpunkt der *Regula pastoralis*. Inhaltlich ist dieser Teil der Lehre des Hirten gewidmet; hierfür wird das Wort *exhortatio* verwendet, was sowohl mit „Aufmunterung“ als auch mit „Ermahnung“⁴³ übersetzt werden kann; beide Bedeutungsgehalte kennzeichnen den Lehr-Auftrag des Hirten.⁴⁴

Papst Gregor beginnt mit grundsätzlichen Überlegungen in einem Prolog. Ziel der Lehre ist es, „alle in der einen Tugend der Liebe zu erbauen“. Damit dies gelingt, ist die Verkündigung auf die Eigenart einer Person bzw. einer Personengruppe abzustimmen. Papst Gregor beruft sich auf Gregor von Nazianz, der bereits gewusst habe, dass sich der Inhalt ein und derselben *exhortatio* nicht für alle gleichermaßen eigne. Was dem einen nütze, schade dem anderen; eine Arznei, welche die eine Krankheit bekämpfe, steigere eine andere. Am Ende der Einleitung vergleicht Gregor die Kunstfertigkeit eines Seelsorgers mit der eines Musikers, der die einzelnen Saiten einer Zither unterschiedlich zu schlagen vermag; ähnlich soll auch ein Prediger die Herzen der ihm Anvertrauten unterschiedlich anrühren. Damit greift Gregor zwei Motive auf, die er bereits ganz zu Beginn (I,1) eingebracht hatte und von denen oben bereits die Rede war: dass die Seelsorge die „Kunst aller Künste“ und eine Arznei für die Seele ist. Unausgesprochen bringt Gregor damit zum Ausdruck, dass sich die Kunst der Seelenleitung vor allem in dem Differenzierungsvermögen zeigt, welche Arznei für wen angemessen ist.⁴⁵

Die Überschrift von Kapitel 1 deutet die Vielfalt an,⁴⁶ durch die die Kunst der Predigt sich realisiert. Dabei sind die folgenden Ausführungen über den homiletischen Bereich hinaus mindestens ebenso relevant für die Gesprächsseelsorge.⁴⁷ Kapitel 1 stellt den Inhalt des dritten Teils vor: Gregor zählt diverse Personengruppen mit ihren Charakteren und spezifischen Eigenschaften in Form von Gegensatzpaaren auf und bindet sie jeweils durch ein *aliter – aliter* zusammen. Als erstes werden Männer und Frauen so-

⁴³ Gemäß der Überschrift zum dritten Teil zählt es zu den Hauptaufgaben des *rector*, seine Untergebenen zu lehren und sie zu ermahnen: „*Qualiter rector ... debeat docere et ammonere subditos*“.

⁴⁴ In diversen Ausgaben päpstlicher Lehrschreiben – etwa der italienischen, französischen, spanischen oder englischen des Antrittsschreibens „*Evangelium gaudium*“ von Papst Franziskus – ist der Begriff *exhortatio* mit seinem doppelten Bedeutungsgehalt heute noch gebräuchlich. Vgl. Müller, Philipp, „*Evangelii gaudium*“ – Die Programmschrift von Papst Franziskus, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Essen, Hildesheim, Köln, Limburg, Osnabrück, (2014) 4, 99–103.

⁴⁵ Auch Augustinus hatte in *De catechizandis rudibus* von der Notwendigkeit gesprochen, die Predigt dem Hörer anzugleichen, ohne dass er dies in derselben Ausführlichkeit wie Gregor der Große entfaltet. Floryszczak, *Regula Pastoralis* (s. Anm. 2) 103.

⁴⁶ „*Quanta debet esse diuersitas in arte praedicationis*“ (sic!).

⁴⁷ Barth, *Tätige Nächstenliebe* (s. Anm. 17) 80.

wie die Jungen und die Alten genannt; auf diese Personengruppen geht Gregor am Ende des ersten Kapitels ein, wenn auch nur kurz. Hieran schließen sich 34 weitere Gegensatzpaare an, denen Gregor in den Kapiteln 2 bis 35 ein je eigenes Kapitel widmet.⁴⁸ Dazu gehören beispielsweise Arme und Reiche (Kap. 2), Diener und Herren (Kap. 5), Schweigsame und Geschwätzige (Kap. 14), Verheiratete und Unverheiratete (Kap. 27). In seine Ausführungen flicht Gregor kommunikationspsychologische Tipps ein: Von Grund auf aufrichtigen Menschen sei zu raten, die Wahrheit immer nur in nutzbringender Weise vorzutragen und sie ansonsten besser für sich zu behalten (Kap. 11). Bei Stolzen habe eine Zurechtweisung Aussicht auf größeren Erfolg, wenn dem Tadel ein gewisses Maß an Lob als Linderungsmittel beigemischt werde (Kap. 17). Kapitel 36 geht der Frage nach, wie sich ein und dieselbe Predigt an eine spezielle Hörschaft richten und sich trotzdem ein breiterer Adressatenkreis angesprochen fühlen kann. Gregor erläutert dies anhand konkreter Beispiele, um schließlich die Maxime auszugeben, dass eine *exhortatio* die Tugenden der Einzelnen fördern soll, ohne die entsprechenden Fehler zu vergrößern. In den Kapiteln 37 bis 39 erteilt Gregor weitere Ratschläge: Bisweilen sind kleinere Fehler zu übersehen, um größere eliminieren zu können (Kap. 38); die Hörschaft darf durch den Inhalt der Predigt nicht überfordert werden (Kap. 39). Das abschließende Kapitel 40 bezieht sich wieder auf den Prediger selbst und schlägt damit die Brücke zum letzten Teil.⁴⁹

2.4.4 Vierter Teil: Die bleibende Schwachheit des Predigers

Der vierte Teil entspricht in etwa der Länge eines Kapitels der anderen Teile. Vielleicht liegt diese Unverhältnismäßigkeit darin begründet, dass Gregor sein Werk angesichts seiner vielfältigen Belastungen zügig zum Abschluss bringen wollte. Inhaltlich sagt er Folgendes: Nachdem der Prediger seine Aufgabe gewissenhaft erfüllt hat, soll er sich auf sich selbst besinnen, damit ihn das, was ihm gelungen sein mag, nicht zum Stolz verleitet. Denn – so Gregor – wer sich um die Wunden anderer kümmert, dürfe das eigene Heil nicht vernachlässigen. Wer in sich die Neigung zum Stolz spürt, der soll das Auge der Seele auf die eigenen Schwächen lenken und sich das vergegenwärtigen, was er an Gutem unterlassen hat. Damit entsprechen die Überlegungen des vierten Teils dem Wort Jesu aus den Evangelien (das Gregor freilich nicht zitiert): „Wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen wurde, sollt ihr sagen: Wir sind unnütze Knechte; wir haben nur unsere Schuldigkeit getan“ (Lk 17,10).

⁴⁸ Diese Liste deckt sich weitgehend mit der Auflistung in Buch 30 der *Moralia in Job*; dort belässt Gregor es allerdings bei dem Hinweis, anderswo darüber schreiben zu wollen. Vgl. Judic, Introduction (s. Anm. 3) 17–21.

⁴⁹ Floryszczak, *Regula Pastoralis* (s. Anm. 2) 140.

3. Eine pastoraltheologische Reflexion der *Regula pastoralis*

3.1 Die Verantwortlichkeit des Hirten für das Seelenheil anderer

Gregor der Große lässt keinen Zweifel daran, wie sich die kirchliche Rollen- und Aufgabenverteilung zu gestalten hat: Dem kirchlichen Amtsträger obliegt es, die ihm Anvertrauten uneigennützig zum Heil zu führen; hierfür muss er dereinst vor seinem Schöpfer Rechenschaft ablegen. Umgekehrt schulden ihm die Gläubigen Folgsamkeit. Diese Denkweise, die sich bereits bei Gregor von Nazianz findet,⁵⁰ ist auch auf dem Hintergrund der gesellschaftlich-politischen Umbruchssituation der Spätantike zu verstehen, die im Rom des Jahres 590 durch Kriege und Naturkatastrophen noch erschwert wurde. Um Stabilität und Ordnung einigermaßen zu gewährleisten, versuchte man, die Gesellschaft von oben her zu formen.⁵¹ Da die gewachsenen politischen Strukturen dazu nicht mehr in der Lage waren, „übernahm die Kirche diese Aufgabe – durch den Kaiser persönlich legitimiert und gefördert“⁵².

Ein hierarchisches Rollengefüge spiegelt sich auch in der Semantik der *Regula pastoralis*. Gregor spricht vom *pastor* und seiner *grex* und rezipiert damit die Hirte-und-Herde-Metaphorik. Den verantwortlichen Hirten, der über das *regimen animarum* verfügt, tituliert er als *rector* seiner *subditi*. Zwölf Mal spricht Gregor vom *praepositus* und 13 Mal vom *praelatus*;⁵³ beide Begriffe entstammen dem außerkirchlichen Bereich und sind heute noch als kirchliche Ehrentitel wie Probst und Prälat gebräuchlich. Bezeichnenderweise spricht Gregor nur neun Mal vom *ministerium* des Amtsträgers, aber 23 Mal von dessen *officium*.⁵⁴ Trotzdem lässt er keinen Zweifel daran, dass das Wirken des Hirten selbstlos sein soll. Er greift das traditionelle Wortspiel von *praeesse* und *prodesse* auf (II,6), wenn er den Vorgesetzten mitgibt, sich nicht daran zu freuen, die Menschen zu beherrschen (*praeesse*), sondern für sie da zu sein (*prodesse*).⁵⁵ Ein Amtsträger soll für Kritik der Untergebenen empfänglich sein, sofern sie auf eine angemessene Weise vorgetragen wird (II,8). Er soll ihnen mit Mitgefühl begegnen, damit sie sich nicht scheuen, ihm ihre geheimen Fehler zu offenbaren (II,5). Stets soll er sich bewusst sein, dass trotz unterschiedlicher Aufgaben und Rollen vor Gott letztlich alle Menschen gleich sind (II,6).

Weil das Seelenheil der Menschen das Allerwichtigste ist, versteht Gregor die Seelsorge als die „Kunst der Künste“ und den Seelsorger als Seelenarzt. Wie ein Arzt um die unterschiedlichen Wirkungen der Heilmittel weiß, besteht die Kunstfertigkeit des

⁵⁰ Philipp Müller, Art. Seelsorge. II. Historisch-theologisch, in: LThK, Bd. 9, ³2000, 384–386, 385.

⁵¹ Vgl. Barth, *Tätige Nächstenliebe* (s. Anm. 17) 82.

⁵² Barth, *Tätige Nächstenliebe* (s. Anm. 17) 93.

⁵³ Floryszczak, *Regula Pastoralis* (s. Anm. 2) 193.

⁵⁴ Floryszczak, *Regula Pastoralis* (s. Anm. 2) 195f.

⁵⁵ Vgl. Barth, *Tätige Nächstenliebe* (s. Anm. 17) 101f.

Seelsorgers darin, auf die Eigenart einer Person oder Personengruppe und der jeweiligen Situation angemessen einzugehen. Damit erweist sich das Unterscheidungsvermögen, die *discretio*, als seelsorgerliche Grundvoraussetzung.⁵⁶ Sie zeigt sich im klugen ethischen Abwägen, wann im Kontext einer „Pastoral der Gradualität“⁵⁷ ein kleineres Übel zur Eliminierung eines größeren in Kauf zu nehmen ist (vgl. III, 38). Beide Aspekte – Unterscheidungsvermögen und Gradualität – hat jüngst auch Papst Franziskus in *Amoris laetitia* zur Anwendung gebracht. Besonders bei „sogenannten ‚irregulären‘ Situationen“ hebt er in ignatianischer Tradition die Notwendigkeit des Unterscheidens hervor, dem eine Phase intensiver Begleitung vorgeschaltet ist.⁵⁸ Bei der Gradualität geht es ihm wie Papst Gregor um „eine Gradualität in der angemessenen Ausübung freier Handlungen von Menschen, die nicht in der Lage sind, die objektiven Anforderungen des Gesetzes zu verstehen, zu schätzen oder ganz zu erfüllen“⁵⁹.

Die hierarchische Rollen- und Aufgabenverteilung zwischen kirchlichen Amtsträgern und Gläubigen, welche der *Regula pastoralis* zugrunde liegt, prägt die katholische Kirche bis in die Gegenwart hinein. So ist in Can. 212 §1 des jetzigen Kirchenrechts zu lesen: „Was die geistlichen Hirten in Stellvertretung Christi als Lehrer des Glaubens erklären oder als Leiter der Kirche bestimmen, haben die Gläubigen im Bewusstsein ihrer eigenen Verantwortung in christlichem Gehorsam zu befolgen.“ Der kanonistische Verweis auf das Verantwortungsbewusstsein der Gläubigen ist mehrdeutig. Er kann bedeuten, dass deren Gewissensentscheidung der letzte Entscheidungsmaßstab ist; er kann aber auch signalisieren, dass sich die Verantwortung der Gläubigen gerade im Gehorsam gegenüber den Hirten realisiert. Letzteres lässt sich in unserer individualisierten, auf Autonomie bedachten Gesellschaft kaum noch kommunizieren bzw. begründen.

Die Pastoraltheologie war lange Zeit durch ein hierarchisches Rollenverständnis geprägt und hat über Generationen hinweg zu seiner Stabilisierung beigetragen. Der Begründer der Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin, der Benediktinerabt Franz Stephan Rautenstrauch (1734–1785), hatte das Fach als Tun der *pastores*, d. h. der Priester, konzipiert. Wie Gregor der Große hohe charakterliche Anforderungen an die Hirten stellte, so war auch für Rautenstrauch deren Charakterbildung und Spiritualität ein genuines Thema der Pastoraltheologie.⁶⁰ Ein Beispiel aus dem 20. Jahrhundert ist

⁵⁶ Vgl. Floryszczak, *Regula Pastoralis* (s. Anm. 2) 183f.

⁵⁷ Heinz, *Bischofsspiegel* (s. Anm. 4) 133.

⁵⁸ Die Überschrift des 8. Kap. lautet „Die Zerbrechlichkeit begleiten, unterscheiden und eingliedern“. Papst Franziskus, *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Amoris laetitia* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 204), Bonn 2016, 205.

⁵⁹ Papst Franziskus, *Amoris laetitia* (s. Anm. 58) 208.

⁶⁰ Rautenstrauch spricht hier von „Erbauungspflicht“. Sie ist für ihn neben der „Unterweisungspflicht“ (Predigt, Katechese, Religionsunterricht) und der „Ausspendungspflicht“ (der Sakramente) einer der drei Grundpfeiler der Pastoraltheologie. Vgl. immer noch Josef Müller, *Der*

die „Pastoraltheologie“ des Wiener Pastoraltheologen Michael Pfliegler (1962),⁶¹ in der Walter Fürst den „letzten Ausläufer einer vergangenen Epoche“⁶² erkannte. Für Pfliegler ist der Priester das Subjekt der Seelsorge, die Gläubigen dessen Objekt. Das erste Buch seiner „Pastoraltheologie“, überschrieben mit „Subjekt, Zeit und Ort der Seelsorge“ (S. 1–164), befasst sich mit dem Priester, während das zweite Buch „Das Objekt der Seelsorge“ (S. 165–403) auf die menschlichen Adressaten in den einzelnen Phasen ihres Lebens eingeht.⁶³

Pflieglers Pastoraltheologie erschien am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils. Auf der Basis einer Volk-Gottes-Theologie hat das Konzil dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen eine stärkere theologische und seelsorgerische Dignität zuerkannt, ohne das Verwiesensein auf das kirchliche Amt und seine Repräsentanten zu negieren.⁶⁴ Kurz vor Abschluss des Konzils schrieb die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* der Kirche und ihrer Pastoral ins Stammbuch, sich von den existenziellen Lebensvollzügen der Menschen berühren und verändern zu lassen.⁶⁵ Den früheren Aachener Bischof Klaus Hemmerle hat dies zu einem seelsorglichen Diktum inspiriert, welches das überkommene hierarchische Gefüge in eine Begegnung auf Augenhöhe transformiert: „Lass mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe.“⁶⁶

Einer solchen Akzentverlagerung hatten vorkonziliare Aufbrüche wie die Liturgische Bewegung den Boden bereitet. Auch von pastoraltheologischer Seite war vorgearbeitet worden. Bereits in den 1930er-Jahren verstand der Freiburger Pastoraltheologe Linus Bopp jeden Christen als Seelsorger (was er später etwas relativiert hat); die religiöse Mündigkeit war ihm ein zentrales Seelsorgeziel.⁶⁷ Das letzte Konzil hat dann die Weichen gestellt, dass in der Seelsorge „nicht nur die theologischen Prinzipien, son-

pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Stephan Rautenstrauchs „Entwurf zur Errichtung der theologischen Schulen“ (Wiener Beiträge zur Theologie 24), Wien 1969, 73–111.

⁶¹ Michael Pfliegler, *Pastoraltheologie*, Wien u. a. 1962.

⁶² Walter Fürst, *Praktisch-theologische Urteilskraft. Auf dem Weg zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie* (Studien zur Praktischen Theologie 32), Zürich u. a. 1986, 271.

⁶³ Es spricht für Pfliegler, schon recht früh zeitgenössische psychologische und soziologische Erkenntnisse einbezogen zu haben. Auch hinsichtlich der zeitgeschichtlichen Kontextualisierung der Pastoral hat Michael Pfliegler Akzente gesetzt.

⁶⁴ Vgl. etwa die Art. 10–12 der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* und das Dekret über das Apostolat der Laien *Apostolicam actuositatem*.

⁶⁵ Vgl. die berühmte Eröffnungspassage der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*.

⁶⁶ Klaus Hemmerle, Was fängt die Jugend mit der Kirche an? Was fängt die Kirche mit der Jugend an?, in: ders., *Spielräume Gottes und der Menschen. Beiträge zu Ansatz und Feldern kirchlichen Handelns* (Ausgewählte Schriften 4), Freiburg u. a. 1996, 324–339, 329.

⁶⁷ Vgl. Philipp Müller, Linus Bopp (1887–1971) – Ein Wegbereiter des heutigen Selbstverständnisses von Pastoraltheologie, in: *Pastoraltheologische Informationen* 30 (2010) 2, 147–171, hier 156–159; Ders., Religiöse Selbständigkeit als zentrales Ziel von Seelsorge und Pastoral, in: Josef Müller – Paul Wehrle – Philipp Müller (Hg.), *Hören und Dienen. Pastorales Handeln im Umbruch* (Freiburger Texte 27), Freiburg 1997, 27–35.

dern auch die Ergebnisse der profanen Wissenschaften, vor allem der Psychologie und der Soziologie, wirklich beachtet und angewendet werden“ (*Gaudium et spes*, Art. 62). In dem Maße, wie danach unter dem Druck des gesellschaftlichen Individualisierungs- und Entkirchlichungsprozesses die Akzeptanz direkter Seelsorgekonzepte abnahm, machte die Einzelseelsorge Anleihen bei der Psychologie und ihren diversen therapeutischen Ausprägungen.⁶⁸ Dabei sind die von Carl R. Rogers (1902–1987) entwickelten therapeutischen Grundhaltungen der Echtheit, des einführenden Verstehens und der Wertschätzung zu weitgehend akzeptierten Standards in der seelsorglichen Gesprächsführung avanciert.⁶⁹ Damit ging eine doppelte Akzentverlagerung einher: Erstens von einem direktiven zu einem non-direktiven, begleitenden Seelsorgestil, der auf Bevormundung verzichtet und die Freiheit und Eigenverantwortung von Menschen ernstnimmt. Um gesellschaftlich plausibel zu bleiben, verloren in den vergangenen Jahrzehnten zweitens Fragen nach dem überzeitlichen Heil und dem ewigen Leben an Gewicht, während Themen der Lebensberatung und der konkreten Lebensgestaltung an Bedeutung gewannen. In diesen Prozess ist auch das Konzept einer „Heilenden Seelsorge“ einzuordnen,⁷⁰ die in der Tradition Gregors des Großen (und anderer) die Seelsorge als therapeutisches Tun versteht. Eine „Heilende Seelsorge“ betont eine diesseitig erfahrbare psychische Heilung (etwa angesichts von Lebenskrisen) mindestens ebenso wie die eschatologische Vollendung des Heils. Dieser doppelte Akzent von Heilung und Heil kann sich auf die Verkündigung Jesu von Nazareth beziehen: Denn seine Krankenheilungen symbolisieren, dass Gottes Reich bereits im Hier und Jetzt angebrochen ist, während das endgültige Heil noch aussteht.

3.2 Der Missbrauch von Macht

In einem hierarchischen System, in dem ein elitärer Kreis ohne wirksame Kontrollmechanismen weisungsbefugt ist, ist dem Missbrauch von Macht Tür und Tor geöffnet. Ein Beispiel hierfür sind Formen sexualisierter Gewalt in der katholischen Kirche.⁷¹ Priester haben das Vertrauen, das ihnen entgegengebracht wurde, auf schändlichste Weise missbraucht. Bei der Analyse der Ursachen sind zunehmend systemische Grün-

⁶⁸ Doris Nauer stellt in ihrem Seelsorge-Kompendium allein zehn Seelsorgekonzepte mit theologisch-psychologischer Perspektivendominanz vor: Dies., *Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium* (Praktische Theologie heute 55), Stuttgart 2001, 127–261.

⁶⁹ Vgl. zu Rogers Joachim Hänle, *Heilende Verkündigung. Kerygmatische Herausforderungen im Dialog mit Ansätzen der Humanistischen Psychologie* (Glaubenskommunikation Reihe Zeitzeichen 1), Ostfildern 1997, 160–229.

⁷⁰ Vgl. Isidor Baumgartner, *Heilende Seelsorge in Lebenskrisen*, Düsseldorf 1992; Hänle, *Heilende Verkündigung* (s. Anm. 69). – Die „Therapeutische Seelsorge“ ist die Vorläuferin einer „Heilenden Seelsorge“; sie ist eng mit dem Namen des evangelischen Theologen Dietrich Stollberg verbunden.

⁷¹ Vgl. zum Forschungsstand Philipp Müller, *Sexualisierte Gewalt in der katholischen Kirche. Ein Literaturbericht*, in: *Theologische Revue* 116 (2020) 4, 251–268.

de in den Fokus getreten. Der Umgang mit Macht erwies sich dabei als ein Schlüsselfaktor.

Die Dokumente des letzten Konzils haben die Macht und Stellung der kirchlichen Amtsträger legitimiert. Die Dekrete *Christus Dominus* über die Hirtenaufgabe der Bischöfe und *Presbyterorum ordinis* über Dienst und Leben der Priester begründen das jeweilige Amt theologisch, um darauf aufbauend die genuinen Aufgaben und Vollmachten zu umschreiben. *Presbyterorum ordinis* zeichnet zudem ein Ideal priesterlicher Spiritualität. Überlegungen darüber, welche realen Gefährdungen mit einem Amt verbunden sind und wie damit konstruktiv umzugehen ist, wenn jemand seine Macht missbraucht, bilden ein Manko. Dokumente dieser Art plausibilisieren und stabilisieren den jeweiligen Status quo. Sie verleiten dazu, die realen Gegebenheiten und das Ideal miteinander zu identifizieren und das Wirken der jeweiligen Amtsträger nicht mehr kritisch zu hinterfragen. Immerhin legt Papst Franziskus ein gewisses Gespür für systemische Gefährdungen an den Tag, die mit kirchlichen Ämtern verbunden sind. Permanent warnt er vor Klerikalismus,⁷² hält der römischen Kurie bei einem Weihnachtsempfang ihre 14 Krankheiten vor⁷³ oder zieht Kleriker kirchenrechtlich stärker zur Verantwortung, die im Umgang mit Missbrauch versagt haben und schuldig geworden sind.⁷⁴

Auch Papst Gregor der Große hat vor mehr als 1.400 Jahren realistisch auf die kirchlichen Amtsträger geblickt. So sehr er als Bischof von Rom ekklesiale Amts- und Machtstrukturen vorausgesetzt hat, so war ihm ebenso klar, dass die Weihegnade bei Weitem nicht alle menschlichen Defizite eliminieren werde. Die *rectores* nahm er auch als Menschen mit Schwächen wahr, die charakterlich gefährdet blieben; vor der Amtsübernahme soll sich jeder so gewissenhaft wie möglich geprüft haben, ob er den hohen Ansprüchen an das Amt genügt (vgl. I,11). Damit die Lebensführung seine Verkündigung nicht konterkariert, soll das bischöfliche Ethos vorbildlich sein (I,2,9; II,1–11; III,40 u. ö.). Im Alltag muss die Balance zwischen *vita activa* und *vita contemplativa* stimmen, was bedeutet, sich weder in den Amtspflichten zu verlieren noch sich ihnen mit Verweis auf das geistliche Leben zu entziehen (vgl. I,4; II,7,11). Eine besondere Anfechtung erkennt Gregor in der Ruhm- und Ehrsucht. In der Kirche erstreben viele das Hirtenamt, die „nur nach Ehre und Ruhm haschen, als Lehrer angesehen sein möchten, über andere erhaben sein wollen und, wie es die ewige Wahrheit sagt, die ersten Begrüßungen auf der Straße, die ersten Sitze bei den Gastmählern, die ersten

⁷² Vgl. Philipp Müller, Franziskus' Kampf gegen den Klerikalismus. Narzissmus und Machtbestrebungen in der Kirche, in: Stimmen der Zeit 143 (2018) 237–244.

⁷³ <http://go.wwu.de/z06n5> (Stand: 16.6.2021).

⁷⁴ Durch die Apostolische Konstitution *Pascite gregem Dei* vom 1. Juni 2021 hat Papst Franziskus Sexualstraftaten gegen Minderjährige und Schutzbefohlene in das geltende Kirchenrecht aufgenommen. Diese Reform ist ein Schritt in die richtige Richtung, ohne dass das Thema damit *ad acta* gelegt werden könnte.

Plätze bei Zusammenkünften für sich in Anspruch nehmen“⁷⁵ (I,1). Gregor weiß darum, dass den Hirten oft schmeichelndes Lob entgegengebracht wird; dies steigert ihr Machtgefühl, das sie wiederum dazu verleitet, andere ihre Überlegenheit spüren zu lassen (II,8). Besonders jene sind für Lobhudelei empfänglich, die in niedriger Position nach Lob gelehzt und dabei den Stolz nicht abgelegt haben (I,9). Hinsichtlich der eigenen Motivation machen sich Amtsträger gerne etwas vor: „Denn oft täuscht sich der Geist über sich selbst und bildet sich ein, ein gutes Werk zu lieben, das er in Wirklichkeit nicht liebt, und die Ehre vor der Welt nicht zu lieben, während er sie doch in Wirklichkeit liebt“⁷⁶ (I,9).

Gregor weiß um das Phänomen der Macht und ihre Verlockungen.⁷⁷ Dabei sieht er realistisch, dass nicht die Macht an sich das Problem ist, sondern der falsche Umgang damit (I,4). Die *rectores* mahnt er: Je höher die Position ist, die jemand erreicht hat, desto mehr muss er in seinem Innern das Machtbewusstsein zügeln (II,6). Bestes Gegenmittel ist für ihn die Demut.⁷⁸ Denn wie der Hochmut eine Art Wurzelsünde darstellt, so ist analog dazu die Demut die Wurzeltugend. Entsprechend richtet Gregor im abschließenden Kapitel 4 das Hauptaugenmerk auf die Demut und rät bei aufkeimendem Stolz, sich der eigenen Schwächen und Unvollkommenheit zu besinnen. Mit diesem Ratschlag steht Gregor in der monastischen Tradition, in der die Tugend der Demut zentral war.⁷⁹ Ebenso ist auf Augustinus zu verweisen, dessen *Œuvre* „une source majeure du *Pastoral*“⁸⁰ darstellt und der die Demut als die Wurzel aller Tugenden erachtete.

3.3 Primat der Wortverkündigung

Für Papst Gregor ist die Verkündigung das zentrale Instrument der *Pastoral*. Sie ist die Medizin, mittels derer die Gläubigen wohldosiert zum Heil geführt werden sollen.⁸¹ Dieses Medikament ist umso wirksamer, je mehr der Hirte zwischen den Menschen-

⁷⁵ Zitiert nach Funk, *Pastoralregel* (s. Anm. 7) 64f.

⁷⁶ Zitiert nach Funk, *Pastoralregel* (s. Anm. 7) 78.

⁷⁷ Vgl. aus heutiger pastoraltheologischer Sicht Philipp Müller, Die Versuchung zur Macht, in: Ders./Peter Kohlgraf (Hg.), *Wer Macht Kirche? Macht und Partizipation in der Kirche* (Akademie des Bistums Mainz, Materialien 1/2020) Mainz 2020, 11–29.

⁷⁸ Die Aktualität von Gregors Gedanken zeigt sich an folgendem Zitat aus Stefan Gärtners Habilitationsschrift: „Macht ist auf Demut bezogen und umgekehrt. Ohne diesen Bezug wird seelsorgliche Macht entweder autoritär oder harmlos.“ Ders., *Zeit, Macht und Sprache. Pastoraltheologische Studien zu Grunddimensionen der Seelsorge*, Freiburg u. a. 2008, 166; vgl. insgesamt zum Thema Macht ebd., 163–238.

⁷⁹ Floryszczak, *Regula Pastoralis* (s. Anm. 2) 84.

⁸⁰ Judic, *Introduction* (s. Anm. 3) 53; vgl. auch Notker Baumann, *Die Demut als Grundlage aller Tugenden bei Augustinus* (Patrologia. Beiträge zum Studium, der Kirchenväter 21), Frankfurt a. M. 2009. – Anzumerken ist, dass auch der Bischof von Hippo das monastische Leben sehr geschätzt hat.

⁸¹ Vgl. Floryszczak, *Regula Pastoralis* (s. Anm. 2) 199.

typen zu differenzieren und auf jede Gruppe situationsgerecht einzugehen weiß. Mit dieser Prämisse antizipiert Papst Gregor einen Aspekt, der in unserer Epoche in der „Zielgruppenpastoral“ zum Tragen kommt und den die Homiletik unter dem Stichwort „Hörerorientierung“⁸² reflektiert. Zudem ist für den Mönchspapst die Verkündigung umso fruchtbarer, je vorbildlicher sich der Lebenswandel des Hirten gestaltet; implizit macht er damit den Gedanken der Authentizität stark, dem die heutige homiletische Diskussion ebenfalls Beachtung schenkt.⁸³ Bemerkenswerterweise ist vom Wert der Sakramente, insbesondere der Eucharistiefeier, in der *Regula pastoralis* keine Rede.⁸⁴ Selbst die Diakonie, die ihm sehr am Herzen lag, wird eher beiläufig erwähnt mit folgendem Gedanken von sozialem Brisanz: Wer den Armen das Notwendige gebe, lasse ihnen eigentlich nur das zukommen, was ihnen zustehe; dies sei eher eine Tat der Gerechtigkeit und weniger ein Akt der Liebe (III,21).

Beim Primat der Wortverkündigung zeigt sich eine Parallele zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Während das priesterliche Selbstverständnis der vorkonziliaren Zeit wesentlich von der Feier der Eucharistie und der übrigen Sakramente geprägt war, setzt das Konzil die Verkündigung an die erste Stelle;⁸⁵ aus ihr soll der Glaube erwachsen, der zum Sakramentenempfang befähigt. Diese Prioritätensetzung entspricht einem Grundanliegen der reformatorischen Theologie mit ihrem *sola-fide*-Prinzip. Weil bereits die altkirchliche *Regula pastoralis* der Wortverkündigung oberste Priorität zuerkannt hat, erweist sie sich als eine kirchenverbindende Schrift, die im heutigen ökumenischen Dialog hilfreich sein kann.

Bei der Spiritualität legt Gregor den Schwerpunkt auf die tägliche Betrachtung von Gottes Wort (II,11).⁸⁶ Sie ist bei ihm mit einer Selbstreflexion verbunden, die den Hirten in einer Haltung größtmöglicher innerer Wahrhaftigkeit zur Demut führen soll. Diese Gewichtung lässt wiederum an Johann Michael Sailer (1751–1832) erinnern, der durch „Praktisches Schriftforschen“ zu einer biblisch fundierten Spiritualität angeleitet hatte, die ihm selbst als Basis der pastoralen Tätigkeit diene.⁸⁷

⁸² Vgl. Philipp Müller, Dialogische Predigt? Notwendigkeit und Grenzen der Hörerorientierung in der Verkündigung, in: Lebendiges Zeugnis 66 (2011) 1, 49–55; ders., Zur Rhetorik der katholischen Predigt in der Gegenwart, in: Michael Meyer-Blanck (Hg.), Handbuch Homiletische Rhetorik (Handbücher Rhetorik 11), Berlin 2021, 517–541, bes. 519f. u. 538.

⁸³ Vgl. Philipp Müller, Authentische Verkündigung. Predigt zwischen Hörererwartung und Anspruch des Evangeliums, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 157 (2009) 177–185.

⁸⁴ Dies im Unterschied zur *Oratio de fuga sua* des Gregor von Nazianz. Barth, Tätige Nächstenliebe (s. Anm. 17) 81f.

⁸⁵ *Lumen gentium* 25, *Christus Dominus* 12, *Presbyterorum ordinis* 4.

⁸⁶ Auch Art. 13 des Priesterdekrets *Presbyterorum ordinis* empfiehlt die tägliche Schriftbetrachtung.

⁸⁷ Vgl. aus Johann Michael Sailers pastoraltheologischen Vorlesungen Ders., Praktisches Schriftforschen als Grundlage und Vorbereitung pastoraler Tätigkeit, in: Anton Zottl – Werner Schneider (Hg.), Wege der Pastoraltheologie. Texte einer Bewusstwerdung. Bd. 1, 18. Jahrhundert, Eichstätt 1987, 129–166.

4. Abschluss

Die *Regula pastoralis* als ein bedeutsames Dokument der Pastoralgeschichte weist Papst Gregor als tiefen Menschenkenner aus. Bei der Analyse zeigte sich aber auch, wie sehr das Werk in die patristische Tradition eingebettet ist; markante Topoi, wie z. B. die Seelsorge als *ars artium* und den Seelsorger als Seelenarzt zu verstehen, hat Papst Gregor von Gregor von Nazianz aus dem vierten Jahrhundert rezipiert.

Aus heutiger pastoraltheologischer Perspektive ist die *Regula pastoralis* besonders für die Seelsorgelehre und die Homiletik relevant. Ebenso bedeutsam erweist sie sich für die Geschichte der christlichen Spiritualität. Beeindruckend ist die Feinsinnigkeit, mit der Papst Gregor ungute psychologische Dynamiken aufspürt. Indem der Papst bedenkliche Motivationen thematisiert und reflektiert, setzt er einen Gegenakzent zur unkritischen Idealisierung kirchlicher Amtsträger und deren ungezügelter Machtausübung. Gleichwohl ist die *Regula pastoralis* auch Ausdruck eines direktiven Pastoralstils, den sie ihrerseits durch ihre enorme spätere Verbreitung legitimiert und gefördert hat.

Papst Gregor hatte bei der Abfassung der *Regula pastoralis* vornehmlich Bischöfe im Blick. Vermutlich hat er darüber hinaus auch an Menschen gedacht, die in der Gesellschaft Verantwortung tragen. Ähnliches gilt für heute: Die Lektüre der *Regula pastoralis* kann für heutige kirchliche Amtsträger, ja für alle Seelsorgerinnen und Seelsorger anregend sein, die ihr Tun selbstkritisch reflektieren möchten. Sie mag zudem für Menschen in Führungspositionen interessant sein, die sich in ihrem Leitungshandeln von einem Klassiker der Pastoralgeschichte inspirieren lassen wollen.

Univ.-Prof. Dr. theol. habil. Philipp Müller
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Fachbereich 01 – Katholisch-Theologische Fakultät
Abt. Pastoraltheologie
D-55099 Mainz
+49 (0) 6131 3920830
ph.mueller(at)uni-mainz(dot)de