

# U N T E R S U C H U N G E N

## Der adoptianische Streit im Rahmen der spanischen Kirchengeschichte I

Von Knut Schäferdiek

In methodisch unbekümmerter Gleichsetzung von interessierter systematischer Analyse und geschichtlicher Einordnung hatte einst I. A. Dorner den spanischen Adoptianismus des achten Jahrhunderts als letzten selbständigen und notwendigen Pendelschlag der entwicklungsgeschichtlichen Dialektik des altkirchlichen christologischen Dogmas gewertet.<sup>1</sup> Hundert Jahre später hat dann J. Solano diese Wertung noch einmal als Fragestellung aufgenommen und dabei als Fehleinschätzung zurückgewiesen,<sup>2</sup> und das ist sicher insofern richtig, als der adoptianische Streit sich nicht gradlinig in die Wirkungsgeschichte der Entscheidung des Konzils von Chalkedon einordnen läßt. Eine andere Frage allerdings ist es, ob Dorner sachlich nicht doch auch zutreffend geurteilt hat, ob nicht tatsächlich im adoptianischen Streit, wenn auch nicht in der ursprünglichen adoptianischen Intention, so doch im Verlauf der Auseinandersetzungen bei Felix von Urgel, ein Problem der klassischen Zweinaturen-Christologie zutage tritt, das, wie das christologische Bemühen der neuscotistischen Theologie zeigt, bis heute noch nicht ausdiskutiert zu sein scheint. Doch unabhängig von dieser Frage nach dem allgemeinen theologischen Gewicht der adoptianischen Streitigkeiten steht diejenige nach ihrem besonderen geschichtlichen Profil. Wie sehr sie unmittelbar im Schnittpunkt bestimmender kirchengeschichtlicher Entwicklungslinien liegen, hat zuletzt

---

<sup>1</sup> Isaak August Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi II 1*, Berlin<sup>2</sup> 1853, S. 311: „Der Adoptianismus ist . . . die ächte Fortsetzung der im Diophysitismus und Diotheletismus eingeschlagenen Richtung der Kirche selbst, nichts zur allgemeinen menschlichen Natur Christi Gehöriges ihm absprechen zu lassen. Er will gleichsam die Früchte der bisherigen Entwicklung auch für die Person einrücken.“ Dorners eigenes theologisches Interesse an der menschlichen Personalität Christi schwingt hier deutlich mit.

<sup>2</sup> Jesús Solano, *El Concilio de Calcedonia y la controversa adopcionista del siglo VIII en España*. In: *Das Konzil von Chalkedon*, hrsg. von Aloys Grillmeier und Heinrich Bacht. II, Würzburg 1953, S. 841–871. Solano bezieht sich allerdings nur mittelbar (nach Hefele/Leclercq III 2, Fußnote auf S. 1038) auf Dorners Wertung und führt sie, so seine Stellungnahme vorwegnehmend, nur anonym ein als „afirmación de algún historiador precedente del campo no católico“ (S. 841).



sehr eindringlich W. Heil gezeigt.<sup>3</sup> Im Gegensatz zu seiner umfassenden, besonders intensiv auf die karolingischen Kräfte eingehenden Darstellung soll hier nur versucht werden, der Bedeutung des adoptianischen Streites als einer Bewegung innerhalb der spanischen Kirchengeschichte nachzugehen. Ausgangspunkt dafür muß natürlich das Vorspiel sein, das durch das Auftreten des spanischen Sektierers Migetius und die spanische Mission des Bischofs Egila gekennzeichnet ist.

Über die Entsendung Egilas werden wir durch drei Briefe Hadrians I. unterrichtet.<sup>4</sup> Danach wirkte er in der ersten Hälfte der achtziger Jahre des achten Jahrhunderts als päpstlich beauftragter Reformbischof im omajjadischen Spanien.<sup>5</sup> Doch über die näheren Umstände seiner Beauftragung er-

<sup>3</sup> Wilhelm Heil, *Der Adoptianismus, Alkuin und Spanien*. In: Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben, hrsg. von Wolfgang Braunfels, II, Düsseldorf 1965, S. 95–155 (hier S. 96–99 Überblick über Forschungsgeschichte und Literatur). – Aus der Literatur seien als Darstellungen genannt: Ch. J. Hefele/H. Leclercq, *Histoire des Concils*, III 2, Paris 1910, S. 985–992 (Migetius/Egila); 1001–1060 (Adoptianismus). – Albert Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, II, Berlin/Leipzig 1954 (= 1912), S. 297–321. – E. Amann, *L'adoptianisme espagnol du VIII<sup>e</sup> siècle*. *RevSR* 16 (1936), S. 281–317. – Ramón de Abadal y de Vinyals, *La batalla del Adoptianismo en la desintegración de la Iglesia visigoda*. Barcelona 1949. – Franz Ansprenger, *Untersuchungen zum adoptianischen Streit im achten Jahrhundert*. Phil. Diss. (Maschinenschrift) Berlin (FU) 1952. – Nicht zugänglich war mir die Arbeit von Juan Francisco Rivera Recio, *Elipando de Toledo*. *Nueva aportación a los estudios mozarabes*. Toledo 1940. Jedoch ist desselben Verfassers Artikel „Elipand“ im *DHGE* 15 (1963), Sp. 204–214 eingehend genug, um ein Urteil über seine Position zu erlauben.

<sup>4</sup> *Cod. Carol.* 96. 97. 95 ed. W. Gundlach, *MG Epp III*, S. 643–648. 636–643 (Jaffé Reg. Nr. 2445. 2446. 2479). Zur relativen Chronologie der Briefe gegenüber der von Gundlach nach einem Vorschlag Haucks getroffenen Anordnung s. Donald Bullough, *The Dating of Codex Carolinus 95, 96 97, Wilchar, and the Beginnings of the Archbishopric of Sens* (*DA* 18 [1962], S. 223–230), S. 225 f.

<sup>5</sup> *Cod. Carol.* 96 setzt die Wirksamkeit Egilas in Spanien bereits voraus und beantwortet daraus erwachsene Anfragen; doch hat der Brief seinen Empfänger nicht erreicht, und daher geht Egila nach einiger Zeit zusammen mit Nr. 97 eine Abschrift zu. Terminus a quo für diese zweite Sendung ist Ostern 781, da in ihr (S. 648, 5) Karl d. Gr. als „spiritalis conpater“ Hadrians bezeichnet wird, was die Übernahme der Patenschaft über Karls Sohn Karlmann (Pippin) durch den Papst Ostern 781 voraussetzt. Nun werden wiederum in Nr. 96 Differenzen zwischen der spanischen und der römischen Osterfestberechnung behandelt (S. 644, 32–645, 50). Anlaß dazu boten die Jahre 780 und 783: s. Bruno Krusch, *Die Einführung des griechischen Paschalritus im Abendlande* (*NA* 9 [1884], S. 101–169), S. 121 f.; *Victorius Aquit.*, *Cursus Paschalis*, ed. Th. Mommsen, *MG AA IX*, S. 704 f. Egilas diesbezügliche Anfrage fällt dann wahrscheinlich in das Frühjahr eines dieser beiden Jahre oder auch schon in den jeweils vorausgehenden Spätherbst und Winter, wenn die Regelung des 4. toletan. Konzils von 633 in Spanien üblich geworden war, nach der die Metropolen drei Monate vor Epiphania den kommenden Ostertermin bekanntgeben sollen (c. 5, *PL* 84, Sp. 376 C, aufgenommen durch das Konzil von Saragossa von 691, c. 2, ebd., Sp. 319 B; vgl. die öffentliche Ankündigung des Ostertermins zu Epiphania, *Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du V<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, ed. Marius Férotin [*Monumenta Ecclesiae Liturgica V*], Paris 1904, Sp. 527). Darf man aber annehmen, daß die Anfrage Egilas, das Nichtetreffen der päpstlichen Antwort, eine entsprechende Reklamation unter Einschaltung des fränkischen Hofes und die Ausfertigung von Nr. 97 mit Ab-



fahren wir nur soviel, daß sie nicht von Hadrian selbst ausging, sondern durch Fürsprache des „archiepiscopus provinciae Galliarum“ Wilchar von Sens, der Egila auch ordinierte, veranlaßt war.<sup>6</sup> Daß diese Sendung mit Wissen Karls des Großen erfolgte, darf als selbstverständlich gelten, und daß der König darüber hinaus auch positives Interesse an ihr genommen hat, ergibt sich aus seiner Einschaltung in die Beziehungen zwischen Egila und Rom. Sie ist offenbar dadurch ausgelöst worden, daß Egila sich an den fränkischen Hof wandte, als er auf Anfragen an den Papst keine Antwort erhielt, weil ein entsprechender Brief Hadrians seinen Empfänger nicht erreicht hatte.<sup>7</sup> Daß Egila diesen Weg eingeschlagen hat, läßt doch wenigstens vermuten, daß Karl schon am Zustandekommen dieser Mission, die als Ansatz zu einer Ausrichtung der spanischen Kirche auf die fränkische und damit ihrer Einstellung in ein kirchliches Vorfeld des fränkischen Reiches verstanden werden konnte, auch fördernd beteiligt war. Ihr unmittelbarer Anlaß jedoch bleibt im Dunkeln, und die Frage, ob nicht auch Egila selbst wesentlich auf sie hingewirkt haben mag, läßt sich zwar stellen, aber nicht beantworten. Seinem Namen nach könnte er wohl westgotisch-spanischer Herkunft sein, doch unmittelbar aus Spanien gekommen ist er kaum; denn nach seinen Anfragen an Hadrian, die sich in dessen Briefen widerspiegeln, ist er mit den kirchlichen Verhältnissen in Spanien offensichtlich nicht so vertraut gewesen, daß sie ihn nicht vor eine Fülle unvorhergesehener Probleme stellten. Die Vermutung von Heil,<sup>8</sup> er könne von dem spanischen Sektierer Migetius als Bischof erbeten worden sein, ist daher kaum zutreffend. Auch die allgemeine Fassung seines Auftrags, in Spanien für rechte kirchliche Verkündigung einzutreten, mit dem ausdrücklichen Verbot, einen bischöflichen Sitz einzunehmen,<sup>9</sup> entspricht dem nicht, und Heils Voraussetzung, die Verurteilung der Migetianer durch den spanischen Episkopat und damit ihre kirchliche Isolierung habe ihre Bitte um Weihe und Entsendung Egilas veranlaßt, fügt sich nicht in das wahrscheinliche Bild vom zeitlichen Ablauf des Geschehens. Die Gruppe um Migetius war nicht Anlaß, sondern Schicksal der Mission Egilas, die sich sehr bald als kläglicher Mißgriff erwiesen hat.

Egila fand in Spanien eine Reihe von Ansatzpunkten zur Kritik im Sinne seines Auftrages und berichtete darüber nach Rom. Zunächst stieß er, wahrscheinlich aus Anlaß des Osterfestes 783, auf eine Besonderheit in der Festlegung des Ostertermins. Fiel der Frühlingsvollmond auf einen Samstag, so beging man in Rom und im Frankenreich nach alexandrinisch-dionysiani-

schrift des verlorenen Briefes zwar eine Reihe von Monaten, aber doch nicht über ein Jahr in Anspruch genommen haben, dann kommt wegen des terminus a quo für Nr. 97 nur 783 als Datum für Egilas Anfrage und Hadrians Briefe Nr. 96 und 97 in Betracht. Auch die Abfolge der Ereignisse in Spanien weist eher auf 783 als auf 780, da das Aufwerfen der Osterfrage, die Verurteilung des Migetius und der Ausbruch des adoptianischen Streites in Asturien Ende 785 eine zusammengehörige Kette von Ereignissen bilden.

<sup>6</sup> Cod. Carol. 96, MG Epp III, S. 644, 9–14; 95, S. 637, 17–24.

<sup>7</sup> Cod. Carol. 97 MG Epp III, S. 648, 1–8; vgl. Anm. 5.

<sup>8</sup> W. Heil, S. 100 f.

<sup>9</sup> Cod. Carol. 96, MG Epp III, S. 644, 13 f.; 95, S. 637, 23 f.



scher Praxis gleich am folgenden Tage das Osterfest, während die Spanier noch nach älterer abendländischer Sitte erst acht Tage später feierten.<sup>10</sup> Sodann mußte er feststellen, daß die römische Sitte des Samstagsfastens nicht geteilt wurde.<sup>11</sup> Ferner wollte man sich nicht nach dem Speisegesetz von Act. 15, 29 richten, was übrigens möglicherweise auf eine Distanzierung von islamischer Umgebung hinauslief.<sup>12</sup> Man pflegte andererseits aber auch unbefangenen gesellschaftlichen Umgang und Tischgemeinschaft mit Juden und Mohammedanern, und es gab sogar Ehen christlicher Mädchen mit Nichtchristen.<sup>13</sup> Auch andere Mißstände der christlichen Lebensführung sind Egila noch aufgefallen, und schließlich haben nicht zuletzt seinen Anstoß Leute erregt, die eine schroffe augustinische Prädestinationslehre verfochten und zu extremen ethischen Folgerungen ausmünzten.<sup>14</sup> An derartigen Beobachtungen vermochte sich Egilas romorientierter Reformeifer wohl zu entzünden. Doch das als Erbe der westgotischen Zeit noch lebendige traditionsstolze Selbstbewußtsein der spanischen Kirche ließ von vornherein für solche Versuche einer Regulierung des eigenen kirchlichen Lebens von außen her keine günstige Aufnahme erwarten, und bald schon hat dann auch Egila bittere Klagen führen müssen über den Widerstand und die Ablehnung, die man ihm entgegenbrachte.<sup>15</sup> Sein Auftrag führte ihn damit in eine Isolierung, die es verständlich machen kann, daß er einerseits anscheinend versucht hat, ein Bistum an sich zu bringen<sup>16</sup> und damit Boden unter den Füßen zu gewinnen, und

<sup>10</sup> Cod. Carol. 96, MG Epp III, S. 644, 32–645, 50; 95, S. 640, 12–641, 38. Zum Datum s. o., Anm. 5. Darauf, daß die in der Ostertafel des Victurius berücksichtigte ältere, im Rom seit dem 6. Jh., im Frankenreich seit der bonifatianischen Reform aufgegebene Osterfestlegung aller Wahrscheinlichkeit nach Praxis der von Elipandus repräsentierten offiziellen spanischen Kirche und nicht Sonderbrauch der Migetius-Gruppe war, hat schon A. Hauck hingewiesen (S. 300, Anm. 2). Indem Heil das verkennt (S. 111), verschließt er sich einen wesentlichen Zugang zur Festlegung der zeitlichen Abfolge des Geschehens. – Anders geartet als die Gegensätze zwischen Egila und den Spaniern muß die Kontroverse über die Osterfeier zwischen Toledo und Sevilla gewesen sein, die die „Continuatio Hispana a. 754“, c. 133, ed. Th. Mommsen, MG AA XI, S. 366 zum Jahre 750 notiert; eine Differenz luna XV/XXII kommt hier nicht in Betracht.

<sup>11</sup> Cod. Carol. 97, MG Epp III, S. 648, 27–37. Unsicherheit hinsichtlich des Samstagsfastens bezeugt auch schon Isidor, De eccl. off. I 43, 1; 44, 2 (PL 83, Sp. 775 C; 776 C).

<sup>12</sup> Cod. Carol. 96, MG Epp III, S. 646, 1–6; 95, S. 641, 39–642, 3. Dieses Verhalten ist aber für die Tradition der spanischen Kirche nicht allgemein kennzeichnend, s. „Oratio super his qui morticinium comedunt vel suffocatum“, Liber Ordinum, ed. M. Férotin, Sp. 127. Zu islamischen Speisegeboten s. H. A. R. Gibb/J. H. Kramers, Shorter Encyclopaedia of Islam, Leiden 1953, s. v. „maita“ (S. 316 f.) und „nadjis“ (S. 431 f.); vgl. auch Ibn Hazm, Kitab al-fasl, Asín Palacios (s. u., Anm. 61) II, S. 173.

<sup>13</sup> Cod. Carol. 96, MG Epp III, S. 646, 53–647, 3; 95, S. 643, 1–5.

<sup>14</sup> Cod. Carol. 96, MG Epp III, S. 646, 7–52; 95, S. 642, 4–50.

<sup>15</sup> Cod. Carol. 97, MG Epp III, S. 648, 9–26.

<sup>16</sup> S. D. Bullough, a.a.O. (Anm. 4), S. 225, Anm. 15 zu Cod. Carol. 95, MG Epp III, S. 637, 23–25. H. Florez (España Sagrada XII [1754], S. 162–167 der Neuausgabe 1904) hat entschieden die dann oft wiederholte Vermutung geäußert, der Egila des Cod. Carol. sei mit einem gleichnamigen Bischof zu identifizieren, den die im Cod.



sich andererseits dazu verstanden hat, sich dem Einfluß eines ihm offensichtlich entgegenkommenden Mannes wie Migetius zu öffnen und so eine Verbindung mit einem Außenseiter der spanischen Kirche einzugehen.<sup>17</sup>

Über diesen Mann wissen seine kirchlichen Gegner etwa zehn Jahre später sonderbare Geschichten zu erzählen.<sup>18</sup> Als er wegen Irrsinns von einem Arzt mit dem Brenneisen behandelt worden sei, habe er gewähnt, Christus gleich zu sein, sich zwölf Apostel erwählt und eine um ihn bekümmerte Frau mit der Verheißung von Luk. 23, 43 getröstet. Auch soll er prophezeit haben, er werde drei Tage nach seinem Tode wieder auferstehen. Solche Gerüchte sind sicher nicht unbedingt angetan, ein zutreffendes Bild von Migetius zu vermitteln. Sie mögen aber doch nicht ganz aus der Luft gegriffen sein;<sup>19</sup> denn daß er tatsächlich schon eine Sektiererpersönlichkeit eigenwilliger Prägung gewesen sein muß, zeigt sich auch an dem, was Elipandus von Toledo über seine theologische Vorstellungswelt mitteilt.<sup>20</sup> Auch das wird natürlich aus der Sicht des Gegners dargestellt, aber doch in unmittelbarer Anlehnung an eine Programmschrift des Migetius selbst. Nach ihr skizziert Elipandus nicht nur die von ihm beanstandeten Vorstellungen seines Gegners, sondern führt immer wieder auch von diesem dafür ausgewertete Bibelstellen an, so daß man auch einen gewissen Eindruck von der Argumentationsweise des Migetius gewinnt. Daß das so sich widerspiegelnde migetianische Gedankengut vielfach als befremdlich und verschroben erscheinen muß, darf ebenso wenig wie der grobe polemische Ton des Elipandus dazu verführen, seine Darstellung nur für eine völlige Verzerrung zu halten. Sie zeigt einen bei einfachen Leuten gut angesehenen Mann,<sup>21</sup> der keine theologische Bildung besaß, sich aber mit der Bibel beschäftigte und das auf seine eigene Weise tat. Daraus und aus einzelnen Brocken theologischer Begrifflichkeit erwächst dann eine eigentümliche theologische Vorstellungswelt, die im Gegenüber zum formulierten kirchlichen Dogma und zu rationaler Schultheologie mindestens einfältig wirkt. Dabei ergibt sich von Migetius das Bild eines Mannes von sektiererischer Originalität und Spontaneität, das als solches historisch nichts Unwahrscheinliches hat und auch nicht der Analogien in Geschichte

„Emilianensis“ Escorial D I 1, s. X ex., fol. 360v überlieferte Bischofsliste von Elvira (Granada) aufführt (ed. G. Antolín, Ciudad de Dios 74 [1907], S. 389). Die Liste nennt zwischen Ce(n)terius, belegt als Teilnehmer des 16. Konzils zu Toledo 693, und Nifridius, belegt durch das Protokoll der Synode zu Córdoba 839, sechzehn Namen, davon als fünften Egila und als neunten Agila. Mit Egila dürfte man dabei kaum bis in die achtziger Jahre des 8. Jh. kommen, eher führt der Name Agila in diese Zeit; ihn aber deshalb mit dem Egila der Briefe Hadrians zu identifizieren, ist willkürlich.

<sup>17</sup> Cod. Carol. 95, MG Epp III, S. 637, 25–27.

<sup>18</sup> Schreiben der span. Bischöfe an die fränk. von 793, ed. A. Werminghoff, MG Conc. II, S. 118, 35–119, 3. 8 f.

<sup>19</sup> Vgl. die Schilderung des fränkischen Sektierers Aldebert durch Bonifatius in den Akten der römischen Synode von 745: Bonif., Ep. 59, ed. M. Tangl, MG Epp sel I, S. 111, 11–112, 12.

<sup>20</sup> Elip., Ep. ad Mig., PL 96, Sp. 859–867.

<sup>21</sup> Ebd., 2, Sp. 859 B: „... rumore percurrente vulgi insipientis nonnulla de te recta esse credebamus.“



und Gegenwart der Kirche entbehrt. Versuche neuerer Darstellungen, die Auffassungen des Migetius unter Hinweis auf vermeintliche Entstellungen durch Elipandus auf eine höhere Ebene theologischer Rationalität oder apologetischer Zielsetzung zu projizieren,<sup>22</sup> erscheinen demgegenüber unbegründet und gesucht.

Von den Gedanken, die Migetius in seiner Elipandus übersandten Schrift niedergelegt hat, sind diejenigen zur Trinitätslehre sicher die eigenwilligsten. Auch wenn sie für den Stellenwert der migetianischen Bewegung im geschichtlichen Kräftefeld weniger kennzeichnend sein mögen als ihre kirchenkritischen Motive, so hat doch Migetius selbst offensichtlich einigen Wert auf sie gelegt; denn mit ihnen hat er seine Schrift eröffnet.<sup>23</sup> Sie sind also ihm gegenüber doch wohl nicht nur, wie Heil annehmen möchte,<sup>24</sup> von Elipandus hochgespielt worden, auch wenn sie dann tatsächlich die ausschlaggebende Handhabe für seine kirchliche Verurteilung geboten haben. Von ihnen wird noch die Rede sein müssen. Nicht minder eigenwillig ist auch des Migetius Vorstellung, die römische Lokalgemeinde sei die Kirche in ihrer eschatologischen Vollendung, in der sich das himmlische Jerusalem von Apk. 21 verwirklicht habe.<sup>25</sup> Damit war zwar, wenigstens unmittelbar, noch nichts über die Autorität des römischen Bischofs gesagt,<sup>26</sup> aber doch die Empfänglichkeit gegenüber dem von Rom autorisierten Egila begründet, die dann in dessen Verbindung mit der Migetius-Gruppe zum Tragen kam. Darüber hinaus konnten sich Egila und Migetius an einem Punkt auch von vornherein in der Sache treffen. Egila hatte ja Anstoß genommen an der Unbekümmertheit, in der spanische Christen mit Juden und Mohammedanern Umgang pflegen und Tischgemeinschaft halten konnten,<sup>27</sup> und Migetius erklärte schlechthin jede Tischgemeinschaft mit Ungläubigen für Verunreinigung und weigerte sich darüber hinaus auch, mit Sündern zu Tisch zu sitzen.<sup>28</sup> Weit deutlicher noch als schon in der utopischen Vorstellung von Rom als der eigentlichen Kirche tritt in dieser Haltung der kirchenkritische Hintergrund des migetianischen Sektiererertums zutage, in dem man sicher das tragende

<sup>22</sup> Z. B. É. Amann, S. 284–286; J. F. Rivera Recio, DHGE 15, Sp. 207 f.; W. Heil, S. 112.

<sup>23</sup> Elip., Ep. ad Mig. 3, PL 96, Sp. 860 C: „Quod autem in principio schedulae tuae fetidissimae tres personas corporeas in Divinitate esse protestaris . . .“

<sup>24</sup> W. Heil, S. 112.

<sup>25</sup> Elip., Ep. ad Mig. 12 f., PL 96, Sp. 866 f.

<sup>26</sup> Die Behauptung von Heil, daß Migetius mit seinen Rom-Spekulationen „die Autorität des römischen Stuhls gegen den Anspruch des Primas von Spanien stellte“ (S. 111, vgl. 114), ist ein rationalisierendes Mißverständnis dessen, was im Referat des Elipandus mitgeteilt wird. Jedenfalls bei diesem ersten Zusammenstoß ist die Bedeutung von Mt. 16, 18 zwischen Migetius und Elipandus nur insoweit kontrovers, als eben Migetius unter der Kirche dieses Herrenwortes nur die römische Lokalgemeinde als Kirche in eschatologischer Vollendung verstehen wollte. Von Petrusvollmacht und Schlüsselgewalt ist hier entgegen der Meinung von Heil (S. 114), der dem Wortlaut und Tenor der Ausführungen des Elipandus nicht gerecht wird, überhaupt nicht die Rede (wie denn auch nur Mt. 16, 18, nicht 16, 18 f. zitiert wird).

<sup>27</sup> Cod. Carol. 96, MG Epp III, S. 646, 53–55; 95, S. 643, 1–4.

<sup>28</sup> Elip., Ep. ad Mig. 11, PL 96, Sp. 865 D–866 A.



Moment dieser Bewegung wird sehen dürfen. Hierhin gehört dann auch eine Forderung unbedingter Heiligkeit als Voraussetzung des priesterlichen Amtes, die anscheinend allerdings nicht so sehr von einer Beobachtung von Mißständen ausgegangen ist als vielmehr von einer Kritik an priesterlicher Selbstbezeichnung als Sünder und einem darin sich aussprechenden Selbstverständnis, das eine Übernahme priesterlichen Dienstes verbiete.<sup>29</sup>

In diesem kirchenkritischen Zug der migetianischen Bewegung hat F. Ansprenger den Anhaltspunkt für seine Vorstellung gefunden, der Zusammenstoß zwischen Migetius und Elipandus sei das erste Aufbrechen eines grundlegenden Gegensatzes in der mozarabischen Christenheit. Dieser sei bestimmt durch die Spannung einer im wesentlichen von der alten westgotisch-spanischen Aristokratie und vom Episkopat getragenen Partei der „Kollaboration“ mit der islamischen Herrschaft, die auf einen Fortbestand des westgotisch-spanischen Gesellschaftskörpers zielte und daher auf ein möglichst reibungsloses Verhältnis zwischen Christen und Mohammedanern bedacht gewesen sein müsse, und einer allmählich heranwachsenden christlichen Widerstandsgruppe der „Radikalen“.<sup>30</sup> Wesentlich für diesen Entwurf ist die Behauptung eines historischen und sachlichen Zusammenhangs zwischen den Migetianern, der 839 auf einer Synode von Córdoba verurteilten Gruppe der Casianer und der cordobesischen Märtyrerbewegung der Mitte des neunten Jahrhunderts. Einen Zusammenhang zwischen den Migetianern und den Casianern von 839 hatte schon A. Helfferich vermutet,<sup>31</sup> und stärker noch als Ansprenger, ohne jedoch dessen Gesamtauffassung zu teilen, hat auch Heil ihn aufzuweisen versucht.<sup>32</sup> Als „Lehrer der Casianer und Salibanier (= Sabellianer?)“ konnten die durch Elipandus vertretenen spanischen Bischöfe den Migetius bezeichnen,<sup>33</sup> und über „Acephaler mit dem Namen der Casianer“ handelt das in jämmerlichem Zustand erhaltene Protokoll der andalusischen Synode von 839.<sup>34</sup> In beiden Fällen dürfte die Benennung der sektiererischen Gruppe als „Casianer“ eher Fremd- als Selbstbezeichnung sein.<sup>35</sup> Sie verwendet einen in der zeitgenössischen spanischen Kirche anschei-

<sup>29</sup> Elip., Ep. ad Mig. 10, PL 96, Sp. 864 C. Das von Migetius kritisierte Selbstverständnis macht sich Elipandus entschieden zu eigen (ebd., Sp. 865 BC).

<sup>30</sup> Ansprenger, S. 8–28.

<sup>31</sup> Adolf Helfferich, *Der Westgothische Arianismus und die Spanische Ketzergeschichte*. Berlin 1860, S. 115.

<sup>32</sup> Heil, S. 109 f.

<sup>33</sup> Schreiben der span. Bischöfe an die fränk., MG Conc II, S. 118, 35 f.: „... Migetio, Casianorum et Salibaniorum (Sabellianorum conj. Werminghoff) magistro . . .“

<sup>34</sup> Das Protokoll wurde zuerst von H. Florez in der unpaginierten Vorschaltung zu *EspSagr XV* (1759, Neudruck 1906) veröffentlicht; Abdruck bei Helfferich, a.a.O. (Anm. 31), S. 108–114. Viermal begegnet hier der Name „Casiani“, je einmal „Casianisti“ und „Casianistae“.

<sup>35</sup> Für das Schreiben der span. Bischöfe von 793 zeigt das die Parallelisierung mit dem Namen der Salibanier (Sabellianer?). Dagegen stellt sich für das Protokoll von 839 die Frage nach der Bedeutung von „Acephali nomine Casianorum“. Die Bezeichnung „Acephaler“ wird den Akten des Konzils von Sevilla 619, c. 12 (PL 84, Sp. 598 D) entnommen sein. Die cordobeser Synode gebraucht sie offenbar nur als bloßen Schimpfnamen (vgl. „de ipsis Acephalis et Hipocentauri monstruosi“, Helf-



nend geläufigen Ketzernamen, dessen ursprünglicher Sitz im Leben uns unbekannt bleibt,<sup>36</sup> der aber in beiden Fällen jedenfalls für sachlich passend gehalten wurde. Über einen geschichtlichen Zusammenhang ist mit solcher häresiologischen Einordnung selbstverständlich gar nichts gesagt.

Sachlich gemeinsam ist beiden Gruppen offensichtlich ein Selbstverständnis besonderer Heiligkeit. Es äußert sich bei Migetius wenigstens in seiner Auffassung des Priestertums, und bei den Casianern scheint es zur Selbstbezeichnung als „Heilige“ geführt zu haben.<sup>37</sup> Beide Gruppen verweigern die Mahlgemeinschaft mit Nichtchristen. Die auch von Hadrian gerügte, für die

ferich, S. 111). Der eigentliche Gruppenname ist Casianer. Fraglich ist nur, ob „Acebali nomine Casianorum“ Akephaler sind, die sich Casianer nennen, oder solche, die man so nennt. Doch die Frage ist sicher im letzten Sinn zu entscheiden. Schon von vornherein ist es wahrscheinlich, daß eine von einem Personennamen abgeleitete Bezeichnung einer kirchlichen Sondergruppe mindestens ursprünglich polemische Fremdbezeichnung ist, durch die die so benannte Gemeinschaft auf die Unverbindlichkeit eines nur menschlichen Urhebers zurückgeführt werden soll. In diesem Sinn muß die Beziehung der andalusischen Casianer auf den Heros eponymos Casian von der Synode konstruiert sein (Helfferich, S. 109), da ja der abgeleitete Sektenname eben schon 793 auf eine Gruppe angewandt werden konnte, die nicht von Casian, sondern von Migetius begründet war. Im übrigen läßt das Protokoll von 839 vermuten, daß die Selbstbezeichnung der Casianer „Sancti“ gelautet hat (Helfferich, S. 112).

<sup>36</sup> Die Synode von 839 nennt, anscheinend im Sinne einer konstruierten Ketzergenealogie, Casian den geistigen Vater der Gruppe, der die in ihr lebenden „finsternen und unstatthaften Traditionen“ erfunden habe (Helfferich, S. 109). Heil (S. 110) hat die schon von Helfferich (S. 115) erwogene, aber verworfene Vermutung aufgegriffen, die Ketzerbezeichnung Casianer sei von Johannes Cassian abgeleitet. Aber trotz seiner Kritik an Augustin ist es sehr wenig wahrscheinlich, daß dieser in der kirchlichen Nachwelt in erster Linie als monastischer Autor hochgeschätzte Gallier einem Ketzernamen Pate gestanden haben soll; Alvar von Córdoba nennt in „beatus Cassianus“: Ep. IV 18, ed. José Madoz, Epistolario de Alvaro de Córdoba (Monumenta Hispaniae Sacra, serie patristica I), Madrid 1947, S. 131. Wenn Egila in Spanien Anstoß nimmt an Verfechtern einer schroffen augustianischen Prädestinationstheorie, besagt das weder, daß der spanische Episkopat diesen Augustinismus vertreten hat noch daß für Migetius eine ausdrückliche Frontstellung dagegen typisch war noch daß dieser Fragenkomplex für das Verhältnis des Episkopats zu Migetius von Bedeutung gewesen sein muß. Im übrigen scheint Egila den Prädestinarianern gegenüber unsicher gewesen zu sein; denn er wendet sich an Rom, und Hadrian verweist ihn auf Fulgentius von Ruspe (Cod. Carol. 96, MG Epp III, S. 646, 10–52), so daß also von dieser Seite der Name des Cassian nicht ins Gespräch kommt. – Wenn Heil (S. 110 mit und bei Anm. 143) noch einmal auf eine angebliche Cassianskirche der Casianer hinweist mit der Bemerkung, daß dieses Patrozinium „immerhin auf die Verehrung Cassinas“ deute, so ist das eine aus Pius Bonifacius Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien, II 2, Regensburg 1874 übernommene Fehldeutung einer Stelle aus dem Protokoll von 839. Dort heißt es (Helfferich, S. 113), „quod ss. Casiani habentem ecclesiam super arenam constructam . . .“ Die angesichts des Überlieferungszustandes des Textes ohnehin problematische Abbeviatur ss wird man kaum mit „sancti“ auflösen dürfen, zumal den Casianern nachgesagt wird (Helfferich, S. 110), daß sie die Heiligenreliquien nicht verehren. Der Text scheint sagen zu wollen, „daß die . . . Casinaer eine Kirche, auf Sand gebaut, haben . . .“ (wobei „Sand“ wohl eher auf Mt. 7, 26 denn auf „die große Steppe von Cabra“ – so Gams – geht).

<sup>37</sup> Protokoll von 839 (Helfferich, S. 112).



spanische Christenheit offenbar kennzeichnende Freizügigkeit solcher Mahlgemeinschaft ist sicher Zeichen einer Einstellung auf die mit der islamischen Herrschaft gegebenen Lebensverhältnisse.<sup>38</sup> Doch die sektiererische Verweigerung zielt nicht unmittelbar darauf ab; sie ist in erster Linie eine Konsequenz aus dem eigenen Heiligkeitsbewußtsein und gehört in einen weiteren, sektentypischen Rahmen als den einer primär antiislamischen Einstellung; denn Migetius lehnt auch die Mahlgemeinschaft mit Sündern ab, und die Casianer verweigern sie gar überhaupt Nichtangehörigen der eigenen Gruppe.<sup>39</sup> Als Ausdrucksform kirchenkritischen Protestes gegen eine Weltförmigkeit der Kirche steht sie auf einem Hintergrund kirchlicher Verhältnisse, die zwar auch, aber keineswegs in erster Linie Anlehnungsbestrebungen an die omaijadische Herrschaft widerspiegeln.<sup>40</sup> Als Erscheinungsform christlichen Sektentums aber ist solche Verhaltensweise oder wenigstens doch die in ihr zutage

<sup>38</sup> Ihre theologische Begründung durch Elipandus (Ep. ad Mig. 11, PL 96, Sp. 865 D–866 A) und das Konzil von 839 (Helfferich, S. 109 f) zeigt übrigens deutlich, daß der Angriff darauf sowohl von seiten Egilas und Hadrians als auch des Migetius und der Casianer nicht eine Haltung pragmatischen Taktierens trifft, sondern ein Verständnis christlicher Freiheit, das sachgemäßer ist als die Stellung der Kritiker.

<sup>39</sup> Protokoll von 839, Helfferich, S. 112.

<sup>40</sup> Vor allem das Konzil von 839 läßt eine Verweltlichung im Klerus erschließen (Helfferich, S. 112 f.): Treiben weltlicher Geschäfte, Nichteinhaltung des Zölibats; vgl. aber auch schon Hadrian (Cod. Carol. 96, MG Epp III, S. 674, 2–4): leichtfertige Weihen, Ehen mit geschiedenen Frauen sogar von Priestern eingegangen. Auf verbreitete Indifferenz gegenüber überkommenen Maximen christlicher Lebensführung weist das Stichwort Juviani im Protokoll von 839 (s. u., Anm. 44), und Symptom dafür ist auch eine vielfache Mißachtung kirchlicher Ehrerechtvorschriften darunter die von Hadrian (S. 646, 55–647, 2) und der cordobesischen Synode (Helfferich, S. 112, vgl. 109) mißbilligte Verheiratung christlicher Mädchen mit Mohammedanern. Nach Ansprenger (S. 22) soll das Mischehenverbot im Papstbrief über Egila durch Migetius veranlaßt sein als Angriff der radikalen Partei gegen die Fundamente christlich-islamischer Zusammenarbeit, der ein bischöfliches Einschreiten gegen Migetius erzwungen habe. Aber die Zurückführung des Verbotes Hadrians auf eine Anregung des Migetius ist eine willkürliche Annahme, und daß die Mischehenfrage überhaupt im migetianischen Streit eine Rolle gespielt habe, läßt sich quellenmäßig nicht belegen. Dennoch behauptet Ansprenger weiterhin (S. 23), das Mischehenverbot durch die Synode von 839 sei als Ergebnis einer Entwicklung in der „Kollaborationspartei“ abgezwungenes Zugeständnis. Damit wird unterstellt, daß die grundsätzliche Haltung des spanischen Episkopates zur Zeit des Elipandus eine andere gewesen sei als die Hadrians oder der Synodalen von 839 und der spanischen Tradition überhaupt (vgl. Conc. Tolet. III von 589, c. 14, PL 84, Sp. 354 B; Lex Visig. XII 2, 14, ed. K. Zeumer, MG LL S I, S. 442, 3–10). Dafür gibt es weder einen Beleg noch einen hinreichenden Grund. Es bleibt so als einziger Hinweis auf wirkliche Kollaboration mit der omaijadischen Herrschaft die Erwähnung von Simonie durch die Synode von 839 (Helfferich, S. 109 und 112); zur Simonie in der mozarabischen Kirche des neunten Jh. und dem Licht, in dem sie zu sehen ist, vgl. den Vorwurf Alvars gegenüber Saul von Córdoba, dieser habe sein Bistum durch Zahlung von 400 Solidi an Eunuchen und andere Leute, u. d. h. an Hofkreise des Emirats, erlangt, worüber sogar eine arabische Urkunde vorliege (Alvar, Ep. XIII 3, ed. J. Madoz, S. 208), und die Mitteilung des Samson von Córdoba, daß Hostegesis von Málaga, der Collaborateur par excellence, sein Bistum in unkanonischem Alter simonistisch erworben habe (Apologeticus II 2, ed. H. Florez, EspSagr XI, 1792, S. 377).



tretende kirchenkritische Grundtendenz zu allgemein, um für die Feststellung einer geschichtlichen Kontinuität zwischen bestimmten Bildungen wirklich aussagekräftig zu sein. Doch ihrer kirchlichen Umwelt konnte sie sich sehr wohl als *tertium comparationis* einer ketzerpolemischen Einordnung anbieten und so zur Subsumierung unter die gleiche Ketzerbezeichnung Anlaß geben. Eher könnte es dagegen auf geschichtlichen Zusammenhang deuten, daß für beide Gruppen eine besondere Rombeziehung belegt ist. Doch zeigt sich bei näherem Zusehen gerade hier auch ein deutlicher Unterschied. Die Rombeziehung der Casianer von 839 erscheint nicht als Fortsetzung der Romschwärmerie des Migetius und seiner Inanspruchnahme des Egila, sondern als eigenständig begründet durch einen Anspruch der über See nach Spanien kommenden und im Bezirk von Cabra sich niederlassenden Gründer der casianischen Gemeinde, aus Rom entsandt zu sein.<sup>41</sup> Auch die cordobesische Synode selbst hat anscheinend die Sekte der Casianer nicht als Fortsetzung der Migetiusgruppe gesehen; denn obwohl der Ketzername der Migetianer auch noch später im neunten Jahrhundert in Andalusien geläufig ist,<sup>42</sup> begegnet er weder unter den Ketzerbezeichnungen, die das Synodalprotokoll auf die Casianer anwendet,<sup>43</sup> noch unter denen, gegen deren gleichzeitiges Unwesen man sich ebenfalls richtet.<sup>44</sup>

Eine unmittelbare Kontinuität zwischen Migetius und den von der cordobesischen Synode verurteilten Casianern ist nach solchen Beobachtungen doch

<sup>41</sup> Protokoll von 839, Helfferich, S. 108 f.; 111. Heil (S. 109) führt für eine Kontinuität der Casianer mit der Migetiusgruppe „die Erwähnung ihres Gründerbischofs Agila (wohl Egila)“ im Protokoll von 839 an. Nach der ursprünglichen Ausgabe von Florez lautete der entsprechende Text jedoch: „ . . . qui ut ajunt Abafilanem Ementiae solus solum ordinare episcopum“ (Helfferich, S. 112); „ab Agilanem“ für „Abafilanem“ ist nur ein Verbesserungsvorschlag aus der 2. Aufl. von EspSagr XV (1787). Offenbleiben muß die Frage nach dem Sachgrund des casianischen Romanspruchs. War er Fiktion? Stehen hinter ihm römische Sektierer? Oder hat man es gar erneut mit der Depravation eines römischen Reformvorstoßes zu tun?

<sup>42</sup> Saul von Córdoba bei Alvar, Ep. XII 3, ed. J. Madoz, S. 204.

<sup>43</sup> Außer Acephali: „de haeresim Manichaeorum, quae eis inserta est“ (Helfferich, S. 110), weil sie am Weihnachtstag fasten, wenn er auf einen Freitag fällt (was 839 der Fall war); „in haeresim Vigilantiani conformes“ (ebd.), wegen Ablehnung der Reliquienverehrung (vgl. Hieron., Contra Vigilantium); „Novatianus et Vigilantianus“ (ebd.), aus dem gleichen Grunde (vgl. Eulogius v. Alex. bei Photius, Bibl. c. 280, PG 104, Sp. 349/352).

<sup>44</sup> Protokoll von 839, Helfferich, S. 109, vgl. 112: „ . . . sicut sunt nunc permanentes Casiani, Juviniiani (Juvinianistae, S. 112), Simoniaci . . .“ – „Juviniiani(stae)“ nimmt Bezug auf Jovinian, der Ende des 4. Jh. als Gegner christlich-asketischen Ideals aufgetreten ist (vgl. Hieron., Adv. Jovinianum); mit diesem Namen bezieht das Konzil wohl Front gegen eine allgemeine laxen Auffassung christlicher Lebensführung, als deren Vertreter Jovinian nach dem auch in der Hispana überlieferten Verurteilungsschreiben des Papstes Siricius erscheinen mochte (Jaffé, Reg. Nr. 260; Hispana PL 84, Sp. 637 f.). Allerdings ist er von Ambrosius (Ep. 42, PL 16, Sp. 1172–1177) auch beschuldigt worden, die ewige Jungfräulichkeit Mariens zu leugnen, und in Spanien hat Ildefons von Toledo ihn in seinem Libellus de virginitate perpetua S. Mariae als Vertreter dieser Auffassung herausgestellt (c. 2, PL 96, Sp. 59 f.); doch eine so spezielle Häresie hätte wohl zu näherem Eingehen der Synode geführt.



sehr fraglich, und mindestens ebenso problematisch ist Ansprengrs weitere Behauptung, daß die casianische Gruppe in Cabra und die etwas jüngere cordobesische Märtyrerbewegung<sup>45</sup> Ausdruck derselben geschichtlichen Strömung seien. Man kann daher nicht, wie Heil, Migetius einfach von der ein halbes Jahrhundert jüngeren Casianersekte her deuten, ohne damit Gefahr zu laufen, sein eigenes Profil zu verwischen. Vor allem aber ist es unmöglich, mit Ansprengr die Casianer von 839 als Medium zu benutzen, um in vermeintlichem Aufweis geschichtlicher Dynamik Gegebenheiten des Endes der Regierung 'Abd ar-Rahman II. (822–852) und der ersten Jahre Mohammed I. (852–886) in die achtziger Jahre des achten Jahrhunderts zurückzuprojizieren und so das Auftreten des Migetius als ersten faßbaren Ausdruck des sich formenden Bewußtseins einer in der spanischen Christenheit heranwachsenden antiislamischen und antikollaborationistischen radikalen Partei zu werten. Im übrigen sind auch im Blick auf Elipandus, der dabei als Gegenspieler des Migetius zum Vertreter einer für die etablierte spanische Hierarchie vorausgesetzten, ausgeprägten und bewußten Kollaborationshaltung der Art gestempelt wird, wie sie um die Mitte des neunten Jahrhunderts in der Person des Bischofs Hostegesis von Málaga begegnet, Zweifel an dieser Auffassung des migetianischen Streites möglich. Auf jeden Fall wird ein solches Elipandusbild von den Quellen nicht unmittelbar gestützt.<sup>46</sup> Zwar hat M. del Alamo häufige Aussagen spiritualistischer Kirchenkritik im Apokalypsekommentar des Beatus von Liébana, die ganz allgemein von falschen, häretischen, schismatischen oder nur aus weltlichem Ehrgeiz ihr Amt versahenden Priestern und Bischöfen reden, als versteckte Bezugnahmen auf Elipandus gedeutet, und Ansprengr hat darüber hinaus in solchen Stellen Anspielungen auf eine kollaborative Haltung des Elipandus erkennen wollen. Doch sind solche Aussagen des Beatus organischer Bestandteil seiner ekklesiologischen Deutung der Apokalypse und so allgemein gehalten, daß eine beabsichtigte zeitgeschichtliche Zuspitzung auf bestimmte Personen oder Gruppen überhaupt wenig wahrscheinlich ist und die Annahme gar einer speziellen Beziehung auf Elipandus als gänzlich willkürlich erscheinen muß.<sup>47</sup> Um so schwe-

<sup>45</sup> Dazu s. Edward P. Colbert, *The Martyrs of Córdoba (850–859). A Study of the Sources* (The Catholic University of America. Studies in Mediaeval History, NS 17). Washington 1962.

<sup>46</sup> Man hat überhaupt bei der gegebenen, allerdings sehr unzulänglichen Quellenlage den Eindruck, daß sich eine bischöfliche Kollaborationsgruppe im Sinne Ansprengrs erst in der Zeit 'Abd ar-Rahman II. herausgebildet hat. Bemerkenswert mag in diesem Zusammenhang vielleicht auch sein, daß der Vorwurf der Simonie erstmals im Synodalprotokoll von 839 begegnet, noch nicht aber im Beschwerdekatalog Egilas über die Mißstände in der spanischen Kirche, wie er sich in der Antwort Hadrians spiegelt.

<sup>47</sup> Matéo del Alamo, *Los comentarios de Beato al Apocalipsis y Elipando*. In: *Miscellanea Giovanni Mercati II* (Studi e Testi 122), Rom 1946, S. 16–33; Ansprengr, S. 29 f. Del Alamo (S. 31) führt z. B. die Stelle I 4, 39 (ed. Henry A. Sanders, *Beati in Apocalipsin libri duodecim* [Papers and Monographs of the American Academy in Rome 7], Rom 1930, S. 68) an, in der es bei einer allegorischen Deutung von 2. Chron. 36, 6 f. heißt: „Sic et hodie in ecclesia haeretici sacerdotes nostra vasa in Babilonia, id est in confusione, deportant . . .“ Das müßte bei einer



rer wiegt dann, daß in der Ende 785 von Beatus und Heterius verfaßten Kampfschrift gegen Elipandus jeglicher Vorwurf des Paktierens mit den islamischen Machthabern fehlt. Die Erklärung, Elipandus sei als erster in Spanien Abbild des Antichrist,<sup>48</sup> bezieht sich allein auf den theologischen Gehalt der adoptianischen Christologie und den dafür erhobenen Geltungsanspruch und wird durch ein gekünsteltes Zahlenspiel mit dem – übrigens von Heterius und Beatus erst konstruierten<sup>49</sup> – Wortlaut seines Glaubensbekenntnisses anhand von Dan. 7, 7 f. begründet.<sup>50</sup>

Die Auseinandersetzungen mit Migetius als Vorgeschichte des adoptianischen Streites lassen sich demnach also nicht ohne weiteres in ein sehr genau zu bestimmendes, übergeordnetes geschichtliches Spannungsfeld einordnen, aus dem dann zwangsläufig auch der Adoptianismus verständlich zu machen wäre, und man wird sich deshalb damit begnügen müssen, aus den faßbaren Daten des Geschehens selbst ein möglichst gegliedertes Bild zu gewinnen. Vor geraumer Zeit, so schreibt Elipandus im Jahre 785 an seinen asturischen Vertrauensmann, den Abt Fidels, sei gegen die Migetianer verhandelt worden sowohl in der Osterterminfrage als auch ihrer anderen Irrtümer wegen.<sup>51</sup> Nun ist aber in des Elipandus Widerlegungsschrift gegen Migetius von der Osterterminfrage als einem Streitpunkt noch keine Rede. Hier hat also Migetius erst später eine Stellung bezogen, die ihn in Konflikt mit der üblichen Praxis der spanischen Kirche brachte. In dieser Erweiterung des migetianischen Programms aber wird man sicher eine Frucht der Begegnung des Sektierers mit Egila sehen dürfen, den diese Frage offenbar schon von Beginn seiner spanischen Tätigkeit an beschäftigt hatte.<sup>52</sup> Der erste Zusammenstoß des Migetius mit Elipandus ist deshalb vor seiner Verbindung mit Egila erfolgt. Elipandus hatte sich damals mit seiner Widerlegungsschrift begnügt und darin offiziell die sonderbaren Lehren des Migetius als „mit ewigem Anathem zu strafen“ verurteilt.<sup>53</sup> Das erwies sich allerdings als wirkungslos. Denn da es Migetius gelang – wohl doch noch 783, im Jahre des strittigen Osterfestes –,

---

Beziehung auf Elipandus ja wohl auf dessen adoptianische Position gehen, die 785 in Asturien bekannt wurde; doch der Text findet sich (wie alle von del Alamo und Ansprenger genannten Stellen) schon in der ersten Ausgabe des Kommentars vom Jahre 776! Den Tenor der von ihm angeführten Stellen verzeichnet Ansprenger nach dem Maßstab seiner Theorie, wenn er angibt, Beatus interpretiere Vorzeichen und Symbole des Antichrist immer wieder „auf falsche Bischöfe hin, die Christus an die weltlichen Machthaber verraten“ (S. 29). Beatus spricht von falschen Bischöfen, die ihr Amt aus weltlichem Ehrgeiz und um weltlichen Gewinnes willen, gegebenenfalls gestützt auf die Freundschaft der weltlichen Herrscher (*regali amicitia*), anstreben und ausüben und dabei das Kirchenvolk geistlich betrügen, weil sie es in falscher Heilsgewißheit wiegen.

<sup>48</sup> Heterius/Beatus, Ad. Elip. II 99, PL 96, Sp. 1027 A.

<sup>49</sup> Ebd., I 38, Sp. 915 C.

<sup>50</sup> Ebd., II 99–102, Sp. 1026 D–1029 A.

<sup>51</sup> Bei Heterius/Beatus, Ad Elip. I 43, PL 96, Sp. 918 D (s. Anm. 114).

<sup>52</sup> Cod. Carol. 96, der die unmittelbare päpstliche Bestätigung des durch Wilchar von Sens erteilten Auftrags enthält und einen ersten Bericht Egilas beantwortet, gehört sicher in die Anfangszeit seiner spanischen Mission.

<sup>53</sup> Elip., Ad Mig. 2, PL 96, Sp. 859 B.



den unliebsamen fränkisch-römischen Reformbischof für sich zu gewinnen, konnte er dem Urteil des Elipandus, der im Bewußtsein einer tragenden Bedeutung Toledos für die kirchliche Rechtgläubigkeit lebte,<sup>54</sup> den Anspruch einer begründeteren Legitimität entgegenstellen. Die migetianische Bewegung erhielt damit ein ganz anderes Gewicht und konnte als eine Gefahr gelten, in der mit der Geltung Toledos der rechte Glaube und die innere Einheit der spanischen Kirche ernsthaft bedroht schienen und die daher eine energische Abwehr auf möglichst breiter Front herausforderte.<sup>55</sup> So brachte dann Elipandus – vielleicht noch im Jahre 783, da es ja im Oktober 785 schon „eine geraume Zeit“ her ist – in Sevilla ein Konzil zur Verhandlung von Osterpraxis und Lehre der Migetiusgruppe zusammen.<sup>56</sup>

Das Zeugnis des Elipandus, daß seine asturischen Gegner eben das, was er und seine Brüder in Sevilla festgelegt hätten, zum Anlaß nähmen, sich gegen ihn zu wenden, zeigt unzweifelhaft, daß die Formulierung der adoptianischen

<sup>54</sup> Elip., Ad Fidel., bei Heterius/Beatus, Ad Elip. I 43, PL 96, Sp. 918 C.

<sup>55</sup> Die Vermutung Heils (S. 100), die Aktion gegen Migetius sei durch Erhebung des Elipandus zum Metropoliten von Toledo (in der älteren Literatur auf Anfang der achtziger Jahre datiert, s. Hermann Größler, Die Ausrottung des Adoptianismus im Reiche Karls des Großen [Programm Eisleben], 1879, S. 4) ausgelöst worden, läßt sich nicht halten. Die von Heil im Anschluß an Größler dafür genannten Quellen sind Fälschungen des 16. Jahrhunderts (s. José Godoy Alcántara, Historia crítica de los falsos cronicones, Madrid 1868, S. 38–43 u. 180–193). Tatsächlich gibt es für die Datierung des Amtsantritts des Elipandus nur eine Quelle, die wenigstens den Anspruch erheben darf, nicht Fiktion zu sein, und das ist die von J. F. Rivera Recio (DGHE 15, Sp. 207) für seine Datierung auf 754 ausgewertete, in den Text der Handschriften eingeschaltete Glosse zur „Continuatio Hispana a. 754“ (zur Gotengeschichte Isidors), c. 124, ed. Th. Mommsen, MG AA XI, S. 365. Sie besagt, daß während der Herrschaft des Abu-l Chattar (743–745, s. É. Lévi-Provençal, Histoire de l’Espagne musulmane, I, Paris/Leiden 1950, S. 48–50) Cixila Bischof von Toledo gewesen sei und daß er dieses Amt neun Jahre versehen habe. Cixila war nach Ausweis der toletaner Bischofsliste des Cod. Emilianensis Escorial D I 1, s. X ex., fol 360 v (ed. G. Antolín, Ciudad de Dios 74 [1907], S. 388) unmittelbarer Vorgänger des Elipandus. Die Hinweise der Glosse zur Chronik von 754 ergeben, daß er frühestens 736, spätestens 743 Bischof geworden und frühestens 745, spätestens 752 gestorben sein muß. Der am 25. Juli 716 geborene Elipandus (Elip., Ep. ad Fel. vom Jahre 798, ed. E. Dümmler, MG Epp. IV, S. 308, 29 f.) hatte 746 das kanonische Alter erreicht. Er müßte nach diesen Anhaltspunkten also um 750 sein Amt angetreten haben. Zu seiner Bezeichnung als „novellus archiepiscopus“ durch Beatus s. u. (bei Anm. 120).

<sup>56</sup> Elip., Ad Fidel., bei Heterius/Beatus, Ad Elip. I 43, PL 96, Sp. 918 D: „... quod ego et caeteri fratres mei in Ispalitanis tanto tempore dijudicavimus, et Deo auxiliante, tam in festis paschaliis quam in caeteris erroribus Migetianorum haeresim emendavimus, nunc illi (= die asturischen Antioptianisten) e contrario inveniunt unde nos arguant.“ Heil (S. 100) hält zwar (wie schon Gams, a.a.O. [Anm. 36], S. 259) die Ausdrucksweise des Elipandus für zu schwach, um einen förmlichen Konzilsbeschluß zu bezeichnen. Sie besage nur, „daß Elipand und weitere interessierte Bischöfe ‚in Ispalitanis‘ nach ihrem gemeinsamen Urteil häretische Lehren, die in der Kirche um sich gegriffen hatten, aus dieser wieder verdrängten“. Damit ist aber tatsächlich nichts anderes als eine synodale Aktion beschrieben ähnlich der, die uns im Protokoll der Synode zu Córdoba 839 begegnet und zu der Wistremir von Toledo und – wenn man es so ausdrücken will – sechs „weitere interessierte Bischöfe“ zusammengetreten sind.



Christologie auf diesem Konzil und im Zuge der Auseinandersetzung mit Migetius erfolgt ist. Ebenso entschieden wie unbefriedigend hat Ansprenger versucht, diesem Sitz im Leben des formulierten Adoptianismus Rechnung zu tragen. Seine Deutung des Zusammenhangs ist nicht nur durch Festlegung auf die von ihm getroffene, aber sehr anfechtbare politisch-gesellschaftliche Rollenbestimmung der einander gegenüberstehenden Gruppen belastet, sondern auch noch durch eine andere grundsätzliche Vorentscheidung. Ansprenger ist nämlich nicht bereit, dem durch des Migetius trinitätstheologische Behauptungen von Anfang an mitgegebenem theologischen Moment der hier geführten Auseinandersetzung zwischen Kirche und Sekte Eigengewicht und eigengesetzliche Dynamik zuzubilligen. Er klammert damit gerade die Dimension des aufgebrochenen Gegensatzes als unerheblich aus, an der Elipandus und der spanische Episkopat an einer für das bischöfliche Selbstverständnis wesentlichen Stelle, als Vertreter der kirchlichen Lehrtradition und Rechtgläubigkeit, herausgefordert waren und in der die bewußte Auseinandersetzung geführt wurde. So bleibt ihm nur der Weg, den Adoptianismus, dessen eigentlich theologischer Vertreter, Felix von Urgel, immerhin eine Streitschrift gegen den Islam verfaßt hat,<sup>58</sup> als Funktion der vermeintlichen Tendenz des Elipandus und seiner Bischöfe nach einem Ausgleich mit der islamischen Herrschaft aufzufassen<sup>59</sup> und damit den adoptianischen Streit jedenfalls in seiner spanischen Phase als den ideologischen Austrag einer politischen Spannung innerhalb der spanischen Christenheit zu werten. Die adoptianische Christologie sei nämlich dazu entworfen worden, Mohammedanern gegenüber eine möglichst geringe Reibungsfläche zu bieten. Sie wolle die apologetische Verwertbarkeit der Zweinaturenlehre gegenüber dem islamischen Vorwurf göttlicher Verehrung des Menschen Jesus durch eine griffige Formulierung für das Menschliche in Christus erleichtern und für islamische Gesprächspartner verständlicher machen, um so ein schnelles Ausweichen vor weitergehenden Diskussionen zu ermöglichen. Dabei mache sie sich einen Unterschied in der Rechtsauffassung der Adoption zu nutze, die für den Islam eine weniger enge Bindung darstelle als für die römisch-rechtliche Tradition, und habe so eine Möglichkeit geschaffen, islamische Einwände gegen den Glauben an Jesu Gottessohnschaft mit einem Hinweis auf deren Adoptivcharakter zu beschwichtigen.<sup>60</sup>

Nun konnte in der Tat eine trennungschristologische Ausdrucksweise in mancher Hinsicht wohl islamischen Ohren den verhältnismäßig geringsten Anstoß

<sup>58</sup> Alkuin, Ep. 172, ed. E. Dümmler, MG Epp IV, S. 284, 30.

<sup>59</sup> „Der Adoptianismus ist seinem Wesen nach religiöser Ausdruck einer christlichen Partei der Kollaboration mit den herrschenden Muslim“ (Ansprenger, S. 65).

<sup>60</sup> Ansprenger, S. 31–35. – Zur islamischen Ablehnung des Gedankens der Gottessohnschaft s. Koran, Sure 19, 34 f.: „Solcher Art ist Jesus, der Sohn der Maria – um die Wahrheit zu sagen, über die sie im Zweifel sind. Es steht Gott nicht an, sich irgend ein Kind zuzulegen. Gepriesen sei er!“ (Der Koran, übers. von Rudi Paret, Stuttgart 1962, S. 249, hier und im folgenden zitiert ohne die interpretierenden Zusätze des Übersetzers). – Zur Adoption s. Sure 33, 4: „Und er (= Gott) hat eure Nennsöhne nicht zu euren Söhnen gemacht. Das sagt ihr nur so obenhin“ (R. Paret, S. 344).



an der Christologie bieten, wie etwa die Auseinandersetzung des Ibn Hazm von Córdoba (994–1063) mit den Nestorianern im Vergleich zu seiner Kritik an Monophysiten und Orthodoxen zeigt.<sup>61</sup> Ob das aber umgekehrt dazu berechtigt, die Prägung einer Formel wie der adoptianischen von vornherein als sachlichen Ausdruck einer Tendenz zum Ausgleich mit dem Islam zu werten, ist eine andere Frage. Weniger herausfordernd wirkte eine trennungschristologische Redeweise dort, wo die rechte Behauptung der Gottheit Gottes zur Diskussion stand; sie ging aber damit keineswegs ohne weiteres auch dem koranischen Vorwurf der Menschenverehrung<sup>62</sup> aus dem Wege. Dieser meinte ja den Christuskult als die gottesdienstliche Verehrung des einen „Herrn Jesus Christus“,<sup>63</sup> von der sich auch die Adoptianer weder absetzen konnten noch wollten. Ibn Hazm wirft kategorisch allen Christen solche Menschen-

<sup>61</sup> Ibn Hazm, *Kitab al-fasl I* nach der Übersetzung von Miguel Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas* (5 Bde., Madrid 1927–1932) II, S. 151–176; wegen der gleichbleibenden Grundproblematik kann hier trotz des zeitlichen Abstandes wohl auf dieses bedeutende polemische Werk spanisch-islamischer Gelehrsamkeit des 11. Jahrhunderts verwiesen werden. Ibn Hazm nennt als repräsentativ für das Christentum seiner Zeit die Orthodoxen (Melchiten), Nestorianer und Monophysiten. Er verurteilt natürlich alle Gruppen, findet aber die schärfsten Worte gegen die Monophysiten, deren Christologie auf eine wesenhafte Verwandlung Gottes hinauslaufe (a.a.O., S. 152; vgl. 158). Die Orthodoxen trifft der Vorwurf, sie machten Gott (der islamisch weder Substanz noch Akzidens ist: s. Hermann Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, Stuttgart 1962, S. 17, 40, 264 f.) zu einem Akzidens der Substanz des Menschen Jesus oder in seinem Wesen zum Träger eines Akzidens (a.a.O., S. 158 f.). Nach nestorianischer Auffassung aber bleibe immerhin Gott Gott und Mensch Mensch. „Pero eso mismo puede decirse de cualquier otro hombre, bueno o malo, que exista en el mundo: que es hombre, y Dios sigue siendo Dios; luego el Mesías y los demás hombres son exactamente iguales“ (a.a.O., S. 158 f.). Doch darf nicht übersehen werden, daß auch dabei der Gedanke der christologischen Einung der Kritik ausgesetzt bleibt, und zwar nach dem Prinzip „finitum non capax infiniti“: „Pero además eso que dicen es absurdo, porque el Ser eterno, que no deja de existir, no puede mudarse en la naturaleza del hombre que es temporal, ni viceversa. Esto es imposible por sí mismo, irrealizable e inimaginable. Asimismo es absurdo que el hombre se una a Dios con vecindad o contigüidad local“ (a.a.O., S. 159).

<sup>62</sup> Koran, Sure 5, 116 f.: „Und wenn Gott sagt: ‚Jesus, Sohn der Maria! Hast du zu den Leuten gesagt: Nehmt euch außer Gott mich und meine Mutter zu Göttern?‘ Er sagt: ‚Gepriesen seist du! Ich darf nichts sagen, wozu ich kein Recht habe . . . Ich habe ihnen nur gesagt, was du mir befohlen hast: Dienet Gott, meinem und eurem Herrn!“ (R. Paret, S. 102). Für Spanien vgl. Heterius/Beatus, *Ad Elip. I* 83, PL 96, Sp. 944 A: „Ipsa est humilitas, quae displicet paganis, unde nobis insultant dicentes: ‚Qualem Deum colitis, qui ab hominibus comprehensus est et crucifixus est et mortuus et sepultus est?‘ Hoc facit scandalum paganis, hoc Judaeis.“

<sup>63</sup> Für Ibn Hazm können trennungschristologische Aussagen durch die Behauptung der personalen Einheit Christi unglaubwürdig werden, s. *Kitab al-fasl I* 7, Asín Palacios II, S. 172: „Según la doctrina de los melquitas y nestorianos, la muerte y la crucifixión afectó tan sólo a la humanidad del Mesías; de modo que, según esto, cabe objetarles diciéndoles que mienten al afirmar que el Mesías murió y fué crucificado, puesto que únicamente su mitad fué crucificada y murió, ya que el nombre de Mesías, según vosotros, aplicase a su divinidad y humanidad juntamente y no a una de las dos separada de la otra.“



verehrung vor,<sup>64</sup> und das Synodalschreiben des Frankfurter Konzils von 794 hält es für möglich, daß gerade durch die adoptianische Terminologie dieser islamische Grundvorwurf noch an Gewicht gewinnen könne.<sup>65</sup> Wenn die Adoptianer überhaupt mit Wirkungen in islamischen Kreisen rechnen wollten, dann mußten sie, wie es scheint, schon mit recht unterschiedlichen Wirkungen rechnen. Der Versuch, die adoptianische Formel als Ausdruck christlich-islamischen Ausgleichsbestrebens zu deuten, ist also von daher mindestens nicht unproblematisch. Im übrigen ist er aber auch nur dadurch bedingt, daß Ansprenger im Bann seiner höchst anfechtbaren Vorentscheidungen geradewegs an der tatsächlichen Gegenposition vorbeigegangen ist, auf die hin die Formulierung der adoptianischen Christologie nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Elipandus ursprünglich bewußt entworfen war, nämlich an den theologischen Sätzen des Migetius.<sup>66</sup>

Einen Eindruck von diesen eigenwilligen Vorstellungen vermittelt die Widerlegungsschrift des Elipandus. Die trinitarische Grundauffassung des Migetius ist, daß Gott sich in der Zeit in drei geschichtlichen Gestalten personifiziert habe. Als Person des Vaters habe ihm „insbesondere“ David gegolten;<sup>67</sup> er hat also in David die hervorragende Selbstmanifestation Gottes als des Vaters gesehen. Zweite Person der Trinität sei ihm der Sohn Mariens gewesen,<sup>68</sup> und als dritte Person habe er den Apostel Paulus angesprochen.<sup>69</sup> Diese Personifikationen sollen dabei wohl als unterschiedliche Weisen einer besonderen Selbstmanifestation Gottes gedacht werden. Doch ist dieser Gedanke bei Migetius kaum sehr betont hervorgetreten; denn Elipandus, der in seiner Erwiderung den Gegner nicht sabelianisch deutet, geht darauf nicht ein, und erst später wird Migetius gelegentlich einmal anscheinend als Sabelianer bezeichnet.<sup>70</sup> Dagegen rügt Elipandus an ihm, er denke in seiner Trinitätsvorstellung Gott körperlich,<sup>71</sup> und hält ihm für Vater und Geist nur ein-

<sup>64</sup> Ibn Hazm, *Kitab al-fasl* I 7, *Asín Palacios* II, S. 172: „A todos los cristianos en general cabe también argüirles que todos ellos profesan culto de adoración al Mesías como a Señor Creador, y, sin embargo, en el evangelio se dice de él que tuvo hambre y comió pan y peces y sudó y fué azotado; por tanto, su Señor comió y tuvo hambre; Dios fué azotado y abofeteado y crucificado. ¡ Con esto basta para demostrar la enormidad, abyección y absurdidad de tal doctrina!“

<sup>65</sup> MG Conc II, S. 157, 2–4: „Considerate, quale est hoc scandalum inter paganos gentes, ut dicatur, Deum Christianorum servum esse vel adoptivum.“

<sup>66</sup> S. o., Anm. 56.

<sup>67</sup> Elip., *Ad Mig.* 3, PL 96, Sp. 860 CD: „ . . . Patris persona specialiter David esse credatur, eo quod ipse de semetipso dicat: ‚Eructavit cor meum verbum bonum‘ (Ps. 44, 2 a).“

<sup>68</sup> Ebd., Sp. 860 D–861 A: „Et iterum (de) persona filii Dei asseris, quod ea sit secunda in Trinitate persona, quae assumpta est de Virgine, affirmando voce apostolica dicens: ‚Qui factus est de semine David secundum carnem‘ (Rm. 1, 3).“

<sup>69</sup> Ebd., Sp. 861 A: „Tertia vero persona Spiritus sancti Paulum apostolum esse dicit.“ Denn Paulus bezeichnet sich selbst als Apostel „non ab homine neque per hominem, sed per Deum Patrem et Iesum Christum“ (Gal. 1, 1), muß also der Heilige Geist sein, der aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht (ebd., Sp. 862 AB).

<sup>70</sup> S. o., Anm. 33.

<sup>71</sup> Elip., *Ad Mig.* 3, PL 96, Sp. 860 G. Im Blick auf die Widerlegungsschrift des Elipandus kann keine Rede davon sein, daß er versucht habe, „den Gegner durch



fach entgegen, daß David und Paulus sterbliche Menschen gewesen seien.<sup>72</sup> Für den Sohn aber muß er mit der Zweinaturenlehre argumentieren,<sup>73</sup> und sachlich hat diese Argumentation das größte Gewicht, da sie die tragende Mitte der migetianischen Vorstellung treffen kann. Der christologische Ansatzpunkt des Migetius zeigt sich an der für ihn anscheinend grundlegenden Auswertung von Ps. 44, 2a: „Eructavit cor meum verbum bonum.“ Unter dem Einfluß der üblichen christologischen Deutung von „verbum bonum“<sup>74</sup> gewinnt er aus diesem Text – getreu dem biblischen Motiv von der Davidsohnschaft Jesu und fern von aller Systematik der kirchlichen Lehrtradition – David als die Personifikation Gottes, die im Verhältnis zu derjenigen in Jesus als Vater anzusprechen sei; die Bestimmung seiner Personifikation als Geist in Paulus scheint nur mehr in formaler Entsprechung dazu unter dem Zwang der herkömmlichen trinitarischen Redeweise gesucht zu sein. Ob man in der Voraussetzung des Migetius, daß Davidsohnschaft und Gottessohnschaft nicht nur austauschbare, sondern identische Begriffe seien, mit E. Amann das Ergebnis selbständiger Beschäftigung mit dem Problem der Idiomenkommunikation, eine Art unbewußter Parallele zur theopaschitischen Formel des sechsten Jahrhunderts sehen darf,<sup>75</sup> mag dahingestellt sein. Auf jeden Fall bildet diese Identifikation den sachlichen Ausgangspunkt seines Entwurfes und fordert damit geradezu zu dem Versuch heraus, ihn mit den Kategorien der kirchlichen Zweinaturenlehre aus den Angeln zu heben.

Elipandus selbst hat das nur erst ansatzweise versucht und dabei so ungeschickte Formulierungen gebraucht, daß der Eindruck entsteht, er rede von einer Doppelpersönlichkeit Christi, was er aber sicher nicht beabsichtigt hat.<sup>76</sup> Bald jedoch muß er theologische Hilfestellung gefunden haben; denn auf dem Konzil von Sevilla erhält die Zweinaturenlehre mit der Formulierung der adoptianischen Christologie eine Gestalt, die deutlich auf die christologische Mitte der migetianischen Trinitätsvorstellungen zielt und der Gleichsetzung von Davidsohnschaft und Gottessohnschaft begegnen soll, ohne das für den Glauben unaufgebbare Axiom anzutasten, daß Christus auch seiner menschlichen Natur nach, eben als Davidsohn, Sohn Gottes sei. Begriffliches Mittel

---

Verknüpfung mit bereits verurteilten Lehren in eine angreifbare Position zu manövrieren“ (Heil, S. 112). Er sieht sich dazu vielmehr außerstande: Ad Mig. 5, PL 96, Sp. 863 A.

<sup>72</sup> Ebd., 3, Sp. 861 B–D; 5, Sp. 862 A–863 A.

<sup>73</sup> Ebd., 4, Sp. 861 B–862 A; 7, Sp. 863 C–864 A.

<sup>74</sup> Vgl. Aug., Enarr. in Ps. XLIV 4, CChr 38, S. 496 f.

<sup>75</sup> Amann, S. 285 f. („Retrouvant, sans probablement en avoir conscience, la vieille formule de Proclus de Constantinople, des moines scythes, de la théologie justinienne, Migetius avait enseigné, disait-on, que Jésus était l'une des trois personnes de la Trinité“, S. 285).

<sup>76</sup> Z. B. Ad Mig. 7, PL 96, Sp. 863 CD: „Personam vero Filii non eam esse . . . , quae facta est ex semine David . . . , sed eam, quae genita est a Deo Patre . . .“ Genau so verfänglich drückt sich Eliandus in c. 4 aus (Sp. 861 D), dort aber findet man auch ein Korrektiv (Sp. 862 A): „Cum in sancta Trinitate nihil credatur esse corporeum, nihil maius aut minus, quomodo formam illam servilem (vgl. Phil. 2, 7) secundam in Trinitate asseris personam, cum ipse Filius Dei secundum eam formam quae minor est Patre, per semetipso testatur dicens: ‚Pater maior est‘ (Joh. 14, 28)?“



dazu ist eine versuchte Differenzierung des Begriffs der Gottessohnschaft selbst. Er müsse so verstanden werden, daß Christus seiner Menschheit nach als adoptiver, seiner Gottheit nach aber als natürlicher Sohn Gottes anzusehen sei.<sup>77</sup> So konnte die genealogische Aszendenz Jesu nicht mehr, wie bei Migetius, als Darstellung seiner geglaubten Gottessohnschaft ausgewertet werden. Die adoptianische Christologie ist demnach eine auf einen ganz bestimmten Gegner gezielte Kampfformel.

Der Boden, auf dem sie – und auch die vorhergehende, problematische, aber doch wohl nur als stilistische Fehlleistung zu verstehende Ausdrucksweise des Elipandus – erwachsen konnte, war die Sprachtradition altabendländischer Christologie, der gegenüber einer Beschreibung der Menschheit Christi als einer Zueignung der generischen Kategorien des Menschseins die Formel von der Annahme eines Menschen durch den Logos geläufig war.<sup>78</sup> Selbst Alkuin im Streit gegen den Adoptianismus konnte sie noch aufnehmen,<sup>79</sup> und in Spanien, dessen kirchliche Tradition das Konzil von 553 ebenso ignoriert hatte wie des Vigilius Nachgeben gegenüber Justinian, war diese christologische Redeweise lebendige Gepflogenheit geblieben.<sup>80</sup> Aber die spa-

<sup>77</sup> Elip., *Ad Fidel.*, bei Heterius/Beatus, *Ad Elip.* I 43, PL 96, Sp. 918 B: „Jesum Christum adoptivum humanitate et nequaquam adoptivum divinitate.“ In dieser Formulierung liegt gegenüber den ursprünglichen Sätzen sicher schon eine Akzentverschiebung vor, bedingt durch die Anfechtung des Gedankens der Adoptivsohnschaft.

<sup>78</sup> Bezeichnend sind die statistischen Feststellungen, die Tarsicius J. van Bavel, *Recherches sur la christologie de saint Augustin (Paradosis 10)*, Fribourg 1954, S. 42 f. zum christologischen Sprachgebrauch Augustins (leider ohne Einzelbelege) trifft.

<sup>79</sup> Alkuin, *Adv. Fel. libri VII*, II 12, PL 101, Sp. 155 C: „*assumptus homo*“; ebd., Sp. 156 A: „*ille unus homo ex Deo conceptus et in Deum assumptus*“ (vgl. dazu Heil, S. 152 f.); in *Ep. ad Beatum*, ed. Wilhelm Levison, *England and the Continent in the eighth Century*, Oxford 1946, S. 319, 14–17, kann Alkuin den Ausdruck von Felix aufnehmen. Zur Verwendung durch Beatus s. u., Anm. 101. Auch im Aachener Revokationsbekenntnis des Felix von 799 durfte das „*homo assumptus*“ stehen bleiben, *MG Conc. II*, S. 222, 10.

<sup>80</sup> Vgl. z. B. Isid., *Etym.* VII 2, 13, ed. W. M. Lindsay, *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum*, I Oxford 1911: „*Unigenitus autem vocatur secundum divinitatis excellentiam, quia sine fratribus: Primogenitus autem secundum susceptionem hominis in qua per adoptionem gratiae fratres habere dignatus est, quibus esse primogenitus*“ (vgl. dazu *Differ.* II 6, 15 [s. u. Anm. 86]). – Ildefons v. Toledo, *De virginitate perp. s. Mariae* 3, PL 96, Sp. 65 C, 66 C („*assumptio hominis*“, „*assumptus homo*“); ders., *De cogn. bapt.* 42, ebd., Sp. 130 C: „*Dono enim Dei, hoc est Spiritu sancto, concessa est nobis tanta humilitas tanti Dei, ut totum hominem, id est corpus, animam et spiritum, suscipere dignaretur in utero virginis . . .*“ (unmittelbar zuvor zitiert Ildefons aus Aug., *Enchir.* XII 40 [vgl. XI 36], wo der homo Christus in begrifflicher Isolierung als Beispiel für das Wirken der gratia praeveniens erscheint). – Julian von Toledo, *Apologeticus* (in den Akten des 15. Konzils zu Toledo), PL 84, Sp. 517 A/B; D; 518 A („*homo assumptus*“, „*homo susceptus*“, „*homo Verbo adunatus*“). – Span. Synodalbekenntnisse: Toledo I vom Jahre 400 (wieder aufgenommen von der toletanischen Synode von 447, vgl. zur Überlieferungsfrage J. A. de Aldama, *El simbolo toledano I [Analecta Gregoriana VII]*, Rom 1934, S. 12–66), PL 84, Sp. 333 BC („*Filium Dei . . . hominem . . . suscepisse*“; Toledo IV vom Jahre 633, ebd., Sp. 365 B („*. . . unus de sancta Trinitate . . . suscipiens hominem*“); Toledo VI vom Jahre 638, ebd., Sp.



nische Tradition bot der adoptianischen Christologie nicht nur einen Ansatzpunkt zu einer begrifflichen Isolierung der Gottessohnschaft Christi als Mensch, sie stellte auch den Begriff der Adoption selbst zur Verfügung, und es ist schlechterdings unnötig, unbelegbare Vermutungen über adoptianische Rückgriffe auf die klassische antiochenische Theologie oder zeitgenössische nestorianische Einflüsse anzustellen,<sup>81</sup> ganz zu schweigen von Auswirkungen des Islam<sup>82</sup> oder Nachwirkungen des gotischen Arianismus.<sup>83</sup> „Der Sohn Gottes ist Sohn von Natur, nicht durch Adoption“, so hatte das elfte Konzil zu Toledo vom Jahre 675 in einem Symbol formuliert, das eine breite Wirkungsgeschichte haben sollte.<sup>84</sup> Jetzt, da Migetius daran ging, den Stamm-

395 A („ . . . Filium . . . hominem . . . assumpsisse . . .“); Toledo XI vom Jahre 675, ebd., Sp. 455 C („ . . . Filii personam . . . hominem . . . assumpsisse . . .“); Toledo XVI vom Jahre 693, ebd., Sp. 534 A; B („Dei Filius . . . hominem . . . assumpsisse“; „homo assumptus“). – Aus der spanischen Liturgie mag beispielhaft stehen ein Text aus einer von Ildefons von Toledo verfaßten Messe zum Tage Christi Himmelfahrt (Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes, ed. Marius Férotin [Monumenta Ecclesiae Liturgica VI], Paris 1912, Sp. 332 f.): „Placeat, dilectissimi fratres, saecularium cogitationum fasce deposito, erectis in sublime mentibus subvolare, et impositam in aetheris fastigio *adsumpti hominis* communionem sequacibus cordis oculis contueri. Hodie Salvator noster post adoptionem carnis sedem repetit Deitatis; hodie *hominem suum* intulit Patri, quem obtulit passioni: *hunc* exaltans in coelis, quem humiliaverat in infernis; *hic* visurus gloriam qui viderat sepulcrum et qui adversus mortem mortis suae dedit beneficium ad spem vitae donavit resurrectionis exemplum.“

<sup>81</sup> Das Herausstreichen formaler und sachlicher Übereinstimmungen zwischen Aussagen der Adoptianer und des Theodor von Mopsuestia (Ansprenger, S. 43–46) zeigt sachliche Parallelität auf, belegt aber nicht im mindesten unmittelbare Abhängigkeit, solange sich nicht tatsächlich eine Verwertung von Schriften Theodors nachweisen läßt. Erst recht jeder Grundlage entbehrt der Versuch Ansprengrers (S. 40), Elipandus und Felix geradezu als Vorläufer moderner Rehabilitationsversuche des Nestorius anzusprechen. Ebensowenig gibt es positive Anhaltspunkte für zeitgenössische nestorianische Einflüsse. Der Hinweis auf Verkehrsbeziehungen zum Osten (Gams, a.a.O. [Anm. 36], S. 263 f.; Ansprenger, S. 42; vgl. folgende Anm.) beweist ihn nicht, entspringt er doch nur der Frage, wie der im Grunde schon vorausgesetzte nestorianische Einfluß möglich sein könne.

<sup>82</sup> So zuletzt Rivera Recio, DHGE 15, Sp. 205–207, der die Motive des arabischen und des nestorianischen Einflusses miteinander verbindet. Er sieht Elipandus unter starkem arabischem Kultureinfluß, der seit der Festsetzung der syrischen Reitereinheiten des Baldij in Spanien (741) erheblich ausgegriffen habe und in dessen Gefolge auch nestorianische Einflüsse gewirkt haben könnten (zu den Ereignissen s. É. Lévi-Provençal, a.a.O. [Anm. 55], S. 44–49; zu den gesellschaftlichen Folgen der Machtergreifung Baldijs s. Isidoro de las Cagigas, Los Mozárabes, I, Madrid 1947, S. 90–94; für das Wirksamwerden nestorianischer Einflüsse in diesem Zusammenhang gibt es keinen positiven Anhaltspunkt). Rivera beruft sich dabei unter Verkenennung des topisch-keizerpolemischen Charakters der Aussage auf Heterius/Beatus, Ad Elip. I 54 f., PL 96, Sp. 926 A/B, wo es heißt, Elipandus sei, wie andere Häretiker auch, der Weltweisheit verfallen.

<sup>83</sup> Helfferich, a.a.O. (Anm. 31), S. 91; auch diese Idee spukt noch in Handbüchern herum: Gert Haendler, Geschichte des Frühmittelalters und der Germanenmission. In: Die Kirche in ihrer Geschichte, hrsg. von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf, Bd. II, Lfg. E, Göttingen 1961, S. 56.

<sup>84</sup> Conc. Tolet. XI, PL 84, Sp. 453 C: „Hic etiam Filius Dei natura est Filius, non adoptione.“ Vgl. dazu Joseph Madoz, Le symbole du XI<sup>e</sup> concile de Tolède



baum Jesu trinitarisch auszuwerten, konnte es sich auf dem Hintergrund einer entschieden diophysitischen Tradition schon nahelegen, diesen Satz christologisch auszuweiten und mit umgekehrtem Vorzeichen auf die menschliche Natur Christi, den „angenommenen Menschen“ anzuwenden. Das bot sich um so eher an, als tatsächlich in Texten der spanischen Liturgie, in Quellen also, die mitten im Zentrum des kirchlichen Lebens standen, wenigstens vereinzelt der „angenommene Mensch“ also „homo adoptivus“ bezeichnet wurde.<sup>85</sup> Man brauchte nur mehr diesem unspezifisch gebrauchten „adoptivus“ den präzisen juristischen Sinn unterzuschieben, der durch das Symbol von 675 nahegelegt wurde, und schon besaß man eine Aussage über eine nach den beiden Naturen differenzierte Gottessohnschaft Christi, die zudem auch

(Spicilegium Sacrum Lovaniense 19), Löwen 1938, S. 46–48, und zur Wirkungsgeschichte ebd., S. 144–156. Vgl. Liber Mozarab. Sacramentorum, ed. M. Férotin, Sp. 335: „Quem (= unigenitum) tibi (= patri) non adoptio, sed generatio consubstantialium, neque gratia similem, sed natura signat equalem.“

<sup>85</sup> Im Schreiben der spanischen Bischöfe an die fränkischen von 793 und in demjenigen des Elipandus an Alkuin von 798 werden sieben Texte angeführt, die toletaner Bischöfen des 7. Jh. (Eugen, Ildefons und Julian) zugeschrieben werden, und ein Text von Isidor. Identifikation in der Einleitung zum Liber Mozarab. Sacramentorum, ed. M. Férotin (s. Anm. 80), S. XXX f.; vgl. D. de Bruyne, De l'origine de quelques textes liturgiques mozarabes (RBén 30, 1913, S. 421–436), S. 421–430; Juan Francisco Rivera Recio, La controversia adopcionista del siglo VIII y la ortodoxia de la liturgia mozarabe, Ephemerides liturgicae 47 (1933), S. 506–536, hier S. 524–536 inhaltliche Analyse der Texte. Diese Zusammenstellung stammt aus einer späteren Phase der Streitigkeiten. Sie ist darauf angelegt, die adoptionistische Formel zu rechtfertigen und setzt dabei manche Texte sekundär in das Licht ihrer Terminologie (vgl. Hauck, S. 304, Anm. 3), so daß für den Sprachgebrauch, der ihr Zustandekommen begünstigte, nur einige von ihnen aufschlußreich sind. Dazu gehört auf jeden Fall eine Messe zum Donnerstag der Osterwoche, die vom Leiden Christi als der „adoptivi hominis passio“ spricht (Liber Sacr., Sp. 280); die gleiche Wendung begegnet im Zitat einer Eugen von Toledo zugeschriebenen Messe zum Gründonnerstag (Schreiben d. span. Bischöfe, MG Conc II, S. 113, 11 f.; Elip., Ad Alcuin., MG Epp IV, S. 305, 14 f.): „Qui per adoptivi hominis passionem dum suo non indulget corpori, nostro demum [id est iterum] [non] pepercit“ (durch das allerdings auch von der liturgischen Überlieferung [Liber Sacr., Sp. 237] bezeugte zweite „non“ wird der Text unverständlich; die Erklärungsversuche von de Bruyne [S. 429 f.] und Rivera [S. 528 f.] befriedigen nicht, und man wird es wohl mit Gams [a.a.O., S. 272, Anm. 1] streichen müssen; das von der liturgischen Überlieferung nicht gestützte „id est iterum“ ist offensichtlich eine Glosse, die versucht, mit dem durch dieses „non“ entstellten Text fertig zu werden); hier hat allerdings die liturgische Überlieferung statt „per adoptivi hominis passionem“ die Worte „per adoptionem nativatis sue“; de Bruyne (S. 429) hält das für sekundäre Korrektur aus antiadoptionistischer Tendenz, Rivera (S. 528 f.) für ursprünglich; da jedoch der Kontext eindeutig auf das Passionsgeschehen weist, wird man eher de Bruyne folgen müssen. Als dritte Stelle kommt ein Stück in Betracht, das Elipandus aus einer Messe zum Tag des heiligen Speratus anführt (21. Juli; Elip., Ad Alcuin., MG Epp IV, S. 305, 26–30), das sich aber jetzt im Officium dieses Heiligen im Breviarium Gothicum des toletaner mozarabischen Ritus findet (PL 86, Sp. 1164 D); darin heißt es: „... Unigenite... qui... adoptivi hominis non horruisti vestimentum sumere carnis...“, und man wird auch das wohl für ursprünglich halten gegenüber dem Text des Breviers in der Fassung des 16. Jh., das statt „adoptivi hominis“ liest „ad adoptandum hominem“.



deshalb noch unverdächtig wirken mochte, weil sie der Polarität gerecht zu werden schien, in der altkirchliche Tradition die neutestamentlichen christologischen Termini „unigenitus“ und „primogenitus“ im Blick auf Rm. 8, 29 sehen konnte.<sup>86</sup> Elipandus und seine Mitstreiter gegen Migetius haben diesen Schritt vollzogen, und sie waren gewiß überzeugt, damit der sie verpflichtenden Tradition in einer konkreten Auseinandersetzung gemäßen Ausdruck gegeben zu haben, wie denn auch Felix von Urgel später darauf bestehen kann, die Lehrer Spaniens seien es gewohnt gewesen, Christus Adoptivsohn zu nennen.<sup>87</sup> Doch wie so oft in der Kirchengeschichte war diese Überzeugung auch hier ein Irrtum. Durch die juristische Präzisierung der Wendung vom „adoptivus homo“ zur Bedeutung „filius adoptivus“ und ihre gleichzeitige Verabsolutierung zu einer notwendigen christologischen Aussage wurde der mögliche Aussagehorizont der überlieferten Redeweise beträchtlich eingeschränkt und damit eine in ihren Möglichkeiten offene Tradition in sehr bestimmter Weise festgelegt.<sup>88</sup> Denn die adoptianische Formel ist tatsächlich eine einseitige Auswertung und Deutung und nicht nur, wie A. Hauck oder R. de Abadal y de Vinyals vorausgesetzt haben,<sup>89</sup> ein allgemeiner, allenfalls zugespitzter Ausdruck der spanischen kirchlichen Tradition, die im adoptianischen Streit allein als solche nur durch ihr Eintreten in ein kirchenpolitisches Spannungsfeld kontrovers würde.

(wird fortgesetzt)

<sup>86</sup> Schreiben der span. Bischöfe an die fränk., MG Conc II, S. 113, 19–22: „Credimus . . . Deum Dei filium . . . ex patre unigenitum sine adobtione, primogenitum vero . . . hominem adsumendo . . . in carnis adobtione, unigenitum in natura, primogenitum in adobtione et gratia . . .“ Vgl. Aug., Contra Secund. 5, ed. Zycha, CSEL XXV 2, S. 911 f.; Isid., Etym. VII 2, 13 (s. o., Anm. 80); ders., Differ. II 6, 15, PL 83, Sp. 72 C: „Est ergo unigenitus in substantia Deitatis, primogenitus in susceptione humanitatis: primogenitus gratia, unigenitus in natura . . .“; auch Heterius/Beatus, Ad Elip. I 121, PL 96, Sp. 971 A; vgl. demgegenüber die Aufhebung dieser Polarität mit Hilfe von Kol. 1, 15 in der Epistula synodica von 794, MG Conc II, S. 146, 9–27.

<sup>87</sup> Bei Alkuin, Ep. 166 ad Elip., MG Epp IV, S. 274, 5 f.

<sup>88</sup> Eine andere als die im Adoptianismus verwirklichte Möglichkeit, den trinitarischen Satz „filius natura, non adoptione“ christologisch auszuweiten, zeigt ein Text aus dem Oracional Visigótico, ed. José Vives (Monumenta Hispaniae Sacra, series liturgica I), Barcelona 1946, S. 326 (Nr. 1008): „Jesu, Dei patris filius, qui te post vulnera crucis ascensurum ad patrem esse testaris, dignare in nostris cordibus ascensus beneplacitos tibi disponere; ut, qui nostro solus ascendendo es glorificatus in corpore, ad eum qui tibi natura, nobis adoptione est pater, facias nos quandoque placituros ascendere.“ Man würde diesen Text für antiadoptianisch halten, versicherte nicht Jerónimo Claveras in der Einleitung zur Ausgabe (S. XXXIV) aufgrund eingehender paläographischer Untersuchung, daß die älteste der überliefernden Handschriften (Veron. LXXXIX) auf die Wende vom 7. zum 8. Jh. zu datieren sei.

<sup>89</sup> Hauck, S. 304 f.; de Abadal y de Vinyals, S. 64 f.