

UNTERSUCHUNGEN

Der adoptianische Streit im Rahmen der spanischen Kirchengeschichte II

Von Knut Schäferdiek

Die Beschlüsse des Elipandus und seiner Bischöfe, zu denen die adoptianischen Sätze nur als ein Teil gehörten, hatten eine regionale Zielsetzung, die Bekämpfung der migetianischen Bewegung in Südspanien. Der Egila diskreditierende Bericht über dessen Verbindung mit Migetius, zu dem Papst Hadrian in seinem Schreiben an die spanischen Bischöfe Stellung nimmt,⁹⁰ mag zwar auf Elipandus und die spanische Hierarchie zurückgehen – eine Mitteilung der Sevillaner Beschlüsse hat er aber kaum enthalten; denn Hadrians erste Information über den Adoptianismus geht offenbar auf Berichte aus Asturien zurück. Aber auch dort scheint die neue christologische Formel zunächst keineswegs propagiert worden zu sein, da die Kunde von ihr erst ziemlich spät, in der zweiten Jahreshälfte 785, in die asturische Kirche gedungen ist. Jedenfalls kommt es erst zu dieser Zeit zu einer Reaktion auf die adoptianischen Sätze, aus der sich dann die weitere Auseinandersetzung entwickelt. Quelle dafür ist ein Brief des Elipandus an den asturischen Abt Fidelis vom Oktober 785,⁹¹ der allerdings nur noch aus Zitaten in der Gegenschrift des Heterius und Beatus bekannt ist. Elipandus hatte ein Schreiben des asturischen Bischofs Ascaricus⁹² erhalten, in dem dieser selbst offenbar die Partei des Toletaners ergreifend, von Kritik an den adoptianischen Sätzen berichtete, die im asturischen Reich, und zwar in der Berglandschaft Liébana (Distrikt Potes im Südwesten der Provinz Santander) laut

⁹⁰ Cod. Carol. 95, MG Epp III, S. 637, 4–32. Der Brief ist frühestens auf Ende 785, weit eher noch Anfang 786 zu datieren. Er setzt die Entwicklung vom Herbst 785 in Asturien voraus (S. 637, 34: Ascaricus als Vertreter des Adoptianismus, s. u. bei Anm. 92) und Heterius/Beatus scheinen bei Abfassung ihrer Schrift (nach dem 26. November 785) den Papstbrief, der ihnen willkommene Unterstützung bieten konnte, nicht gekannt zu haben. D. Bullough, a.a.O. (Anm. 4), S. 224 f. kommt zur gleichen Datierung aufgrund der möglichen Annahme, „the ultimate source of the Pope's knowledge“ sei speziell der Brief des Elipandus an Fidelis (den B. mit Felix von Urgel verwechselt) vom Oktober 785.

⁹¹ Heterius/Beatus, ad Elip. I 1, PL 96, Sp. 894 D–895 A.

⁹² Zu Ascaricus und seinem literarischen Nachlaß (der nicht den adoptianischen Streit betrifft) s. A. Lambert, Ascaric, DHGE 4 (1930), Sp. 881–884.

geworden war.⁹³ Ihr Wortführer war in erster Linie der Presbyter und Mönch Beatus; mit ihm verbunden hatte sich Heterius, der den Titel eines Bischofs von Oxoma (Burgo de Osma, Provinz Soria) führte, sich aber in Asturien aufhielt, und ein sonst nicht mehr genannter Felix.⁹⁴ Elipandus weist in seinem als Lehrschreiben gehaltenen Brief an Fidelis diese Kritik an der rechtgläubigen Lehrautorität seines Stuhles in hochfahrender Weise zurück und versucht zugleich, nicht ohne taktisches Geschick, sie mundtot zu machen. Fidelis, der offenbar sein besonderes Vertrauen genoß, sollte versuchen, Heterius, der infolge seiner Jugend doch nur Verführter sein könne, von Beatus zu trennen.⁹⁵ Außerdem sollten die Gegner offenbar dadurch ausmanövriert werden, daß des Elipandus Lehrschreiben möglichst allgemein verbreitet wurde, ehe sie Gelegenheit fanden, sich dazu zu äußern. Erst am 26. November 785 bekamen sie es zu Gesicht, als sie zufällig mit Fidelis anlässlich des Klostereintritts Adosindas, der Witwe des Königs Silo (774–783), zusammentrafen, und sie mußten bei dieser Gelegenheit feststellen, daß es bereits „überall in Asturien öffentlich verbreitet war“.⁹⁶ Als Antwort darauf entsteht die im wesentlichen wohl von Beatus bestrittene Kampfschrift des Heterius und Beatus gegen Elipandus,⁹⁷ in Briefform beginnend und dann zu einem breiten und weitschweifigen Traktat ausufernd, und jetzt ist wohl auch von dieser Seite Hadrian über die Ketzerei des Elipandus und seines asturischen Gesinnungsgenossen Ascaricus unterrichtet worden.

Sachlich verfißt diese Kritik, die bei Beatus sichtlich von einem Interesse eucharistischer Frömmigkeit mitbestimmt ist,⁹⁸ die personale Einheit Christi als die Einheit des einen Sohnes Gottes. Ihre Behauptung hatte einen festen Platz in der spanischen Symboltradition⁹⁹ und wurde selbstverständlich auch

⁹³ Heterius/Beatus, Ad Elip. I 43, PL 96, Sp. 918 BC.

⁹⁴ Zusammenstellung der Nachrichten über Beatus und Heterius bei M. del Alamo, a.a.O. (Anm. 47), S. 16–18; vgl. J. Pérez de Urbel, *Béat*, DHGE 7 (1934), Sp. 89 f.; J. F. Rivera Recio, *Éthère*, ebd. 15 (1963), Sp. 1170 f. – Felix: Heterius/Beatus I 44, PL 96, Sp. 919 A.

⁹⁵ Heterius/Beatus, Ad Elip. I 44, PL 96, Sp. 919 A.

⁹⁶ ebd. I 1, Sp. 894 D–895 A; vgl. II 2, Sp. 977 D–978 C.

⁹⁷ Die unbelegte Behauptung von M. del Alamo, a.a.O. (Anm. 47), S. 18, Heterius habe das erste, Beatus das zweite Buch verfaßt, hat nicht viel für sich. Die Adoptianer werden gewußt haben, warum sie Beatus als ihren eigentlichen Gegner betrachtet und Heterius nur als seinen Schüler angesprochen haben (Heterius/Beatus, Ad Elip. I 44, PL 96, Sp. 919 A; Felix von Urgel nach Alkuin, *Adv. Fel. libri VII*, I 8, PL 101, Sp. 133 D). Heterius dürfte als Mitstreiter vor allem um des Gewichtes seines bischöflichen Amtes willen von Bedeutung gewesen sein (vgl. Rivera, DHGE 15, Sp. 1171), und in dieser Rolle erscheint er dann auch einmal in der ersten Pers. Sing. bei der pathetischen Gegenüberstellung der Bekenntnisse (I 39, Sp. 915 C).

⁹⁸ Heterius/Beatus, Ad Elip. I 66–71; 75–81; 96 f.; 126 f. (vgl. bes. I 71, PL 96, Sp. 937 D–938 A; „*Hic panis et vinum, cum comeditur et bibit, fit corpus et sanguinis Verbi*“).

⁹⁹ Conc. Tolet. IV vom Jahre 633, PL 84, Sp. 365 B: „*Christus Dominus Jesus unus de sancta Trinitate... perfectum... suscipiens hominem, ... habens in una persona duarum naturarum proprietates.*“ – Conc. Tolet. VI vom Jahre 638, PL 84, Sp. 395 A: „... *ut idem Filius Dei Patris esset Filius hominis, Deus perfectus et*

von den Adoptianern aufrecht erhalten. Sie wollten ja lediglich gemäß den geglaubten zwei Naturen der einen Person zwei Weisen, Gottes Sohn zu sein, im Sohnsein des einen Sohnes ausdifferenzieren.¹⁰⁰ Aber eben diese Zergliederung des Sohnesnamens, der nicht nur Ausdruck der personalen Einheit war, sondern auch ihren soteriologischen Stellenwert bezeichnete, schien die Einheit Christi begrifflich in Frage zu stellen und machte ja auch tatsächlich ihre überzeugende begriffliche Fixierung noch problematischer, als sie es auf dem Boden der auch von Beatus geteilten *assumptus*-Terminologie¹⁰¹ ohnehin schon war. „Der Häretiker sucht nichts als Trennung . . . ; er trennt das Wort vom Fleisch, je für sich verkündet er den Gott und den Menschen.“¹⁰² Damit aber erscheinen die Grundlagen des Heils gefährdet; denn die Menschheit Christi hat generische Bedeutung als Gestalt des zweiten Adam, in dem die Erlösten ihr neues Sein finden.¹⁰³ Während die Adoptianer später aufgrund dieser Vorstellung die Redeweise von einer Adoption der Erlösten durch Gott als Stütze für ihre Lehre auszuwerten suchen,¹⁰⁴ sieht Beatus in der adoptianischen Differenzierung die Lebenseinheit des neuen Adam in Frage gestellt, das Haupt vom Leibe der Kirche getrennt.¹⁰⁵ Hadrian liefert dann dazu noch die häresiologische Rubrizierung: Nestorianismus.¹⁰⁶

Verstand man wie Hauck den Adoptianismus als bloße Ausdrucksform spanischer Tradition, konnte es als besonders auffällig erscheinen, daß sich

homo perfectus, ut homo et Deus esset unus Christus naturis in duabus, in persona unus . . .“ – Conc. Tolet. XI vom Jahre 675, PL 84, Sp. 456 A: „Deus enim Verbum non accepit personam hominis, sed naturam, et in aeternam personam divinitatis temporalem accepit substantiam carnis.“ „. . . non tamen dicimus, ut huius Trinitatis unitatem Maria virgo genuerit, sed tantummodo Filium, qui solus naturam nostram in unitate personae suae assumpsit.“ – Conc. Tole. XIV vom Jahre 684, c. 8, PL 84, Sp. 508 A–C. – Julian von Toledo in den Akten des 15. Konzils zu Toledo vom Jahre 688, PL 84, Sp. 519 C: „. . . non in duabus personis partendum vel dividendum, sed unum eundemque Filium unigenitum Deum Verbum Dominum Jesum Christum.“

¹⁰⁰ „Quia sicut in se continet duas naturas, id est divinitatis suae et humanitatis nostrae, ita duobus modis unus creditur Dei Filius,“ so hat es später knapp und präzise Felix von Urgel formuliert (bei Agobard, Adv. Felic. 16, PL 104, Sp. 44 A).

¹⁰¹ Heterius/Beatus, Ad Elip. I 71, PL 96, Sp. 938 A („Verbum assumpsit hominem“); I 122, Sp. 871 C („Deus hominem suscepit“); I 125, Sp. 972 C („assumpti hominis disciplinis orbem totum . . . convertit“); besonders scharf I 83, Sp. 945 A: „. . . illum hominem, quem Deus Verbum solus assumpserat.“

¹⁰² Heterius/Beatus, Ad Elip. I 72, PL 96, Sp. 938 CD.

¹⁰³ Ebd., II 92, Sp. 1023 CD.

¹⁰⁴ Z. B. bei der Verwendung von Isid. VII 2, 13 (s. Anm. 80) im Schreiben der span. Bischöfe an die fränkischen, MG Conc II, S. 113, 7–9 und bei Elip., Ad Alcuin., MG Epp IV, S. 303, 35–38 sowie zum Teil bei Auswertung der spanischen Liturgie.

¹⁰⁵ Heterius/Beatus, Ad Elip. I 72, PL 96, Sp. 938 D: „Separat caput a corpore, seorsum praedicat caput et seorsum corpus; et nescit, infelix, quia Deus et homo unus est Christus: et caput Christi Deus est, id est, tota divinitas caput est hominis, quem solus suscepit Filius. Et homo Filius est caput ecclesiae suae, quae illi capiti conjungitur, et fit totus Christus, id est caput et corpus, una persona.“ Zum eucharistischen Vollzug der Einheit vgl. I 76, Sp. 941 B–D.

¹⁰⁶ Cod. Carol. 95, MG Epp III, S. 637, 36 f.

solcher Widerspruch schon auf dem Boden derselben kirchlichen Tradition erhob; denn daß auch Beatus in ihr zu Hause war, zeigt ein theologisches Motiv, das zwar nicht spanischen Ursprungs ist, aber doch in der spanischen Kirche so bewußt gepflegt wurde, daß man getrost von einem Hispanismus sprechen kann, der ihn mit seinen Gegnern verband und von den fränkischen Antioptianern trennte, nämlich die Gepflogenheit, von drei Substanzen, *verbum, anima und caro*, in Christus zu sprechen.¹⁰⁷ Hauck hatte daher auf den asturischen Ursprung dieser ersten Kritik verwiesen und an die Auswirkung einer asturischen Anlehnung an das Frankenreich gedacht, eine Auskunft, die sich schon dadurch als unzureichend erweist, daß allem Anschein nach solche asturisch-fränkischen Beziehungen erst ein Jahrzehnt später aufgenommen wurden.¹⁰⁸ R. de Abadal y de Vinyals sieht in der zunehmenden Konsolidierung des asturischen Reiches mit einem dementsprechenden Streben auch nach kirchlicher Selbständigkeit und Unabhängigkeit das Klima, das Entstehung und Formierung einer gegen Toledo gerichteten kirchlichen Bewegung wirksam begünstigt habe. Beatus habe so mit seiner Reaktion gegen die adoptianischen Sätze die Gunst der Stunde wahrnehmen können, und die asturische Kirche habe tatsächlich im Verlauf der Auseinandersetzungen ihre Unabhängigkeit von der Bindung an Toledo gewonnen, wofür de Abadal eine Bestätigung in der vielgenannten Notiz des *Chronicon Albeldense* findet, Alfons II „el Casto“ (791–842) habe in Oviedo die gleichen kirchlichen wie palatinalen Institutionen geschaffen, die einst in Toledo bestanden haben.¹⁰⁹ Tatsächlich aber scheint die Situation schon um 785 wesentlich entwickelter gewesen zu sein, als de Abadal annimmt.

Als Erfolg der scharfen Reaktion des Elipandus gegen die Kritik aus den Bergen muß Beatus Ende 785 feststellen, daß die asturische Kirche von tiefem Zwist zerrissen sei, von dem die Kunde schon durch ganz Spanien und bis ins Fränkische dringe.¹¹⁰ Das ist sicher ein gut Teil Rhetorik. Das Echo im fränkischen Reich kann kaum sehr vernehmlich gewesen sein, erfährt doch Alkuin erst Ende der neunziger Jahre von der historischen Rolle des

¹⁰⁷ Isid., *Differ.* II 8, 24, PL 83, Sp. 74 A; *Conc. Tolet.* XI vom Jahre 675, PL 84, Sp. 456 B; Julian v. Toledo, *Apologeticus* (in den Akten des *Conc. Tolet.* XV vom Jahre 688), PL 84, Sp. 514 D–519 C; vgl. dazu Joseph Madoz, a.a.O. (Anm. 84), S. 87–90; zur Herkunft vgl. Aug., *De trin.* XIII 17, 22 ed. W. J. Moutain CCh 50 A, S. 412, 3–7. – Beatus: *Heterius/Beatus, Ad Elip.* I 60, PL 96, Sp. 930 AB. – Adoptianer: Brief der span. Bischöfe an die fränk., *MG Conc II*, S. 114, 38. – Wie einst von Benedikt II. (PL 84, Sp. 514 D) wurde diese Redeweise jetzt auch vom Konzil zu Frankfurt zurückgewiesen: *Ep. synod.*, *MG Conc II*, S. 149, 16–151, 4.

¹⁰⁸ Hauck, S. 305; vgl. auch Hans von Schubert, *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter*, Tübingen 1921, S. 380. Zu den asturisch-fränkischen Beziehungen s. Marcélin Défourneaux, *Charlemagne et la monarchie asturienne*. *Mélanges Louis Halphen*, Paris 1951, S. 177–184.

¹⁰⁹ R. de Abadal y de Vinyals, S. 64 f.; 165–174. – *Chronicon Albeldense*, ed. Manuel Gómez-Moreno, *Las primeras crónicas de la Reconquista. El ciclo de Alfonso III*, Madrid 1932, S. 45: „(Adefonsus) ... omnemque gotorum ordinem sicuti Toletu fuerat, tam in ecclesia quam palatio in Obeto cuncta statuit.“

¹¹⁰ *Heterius/Beatus, Ad Elip.* I 13, PL 96, Sp. 901 D.

Beatus,¹¹¹ dessen Anhänger zu sein die fränkischen Theologen allerdings schon 793 von den Adoptianern bezichtigt werden,¹¹² und für Spanien hatte Elipandus jedenfalls noch in seinem Brief an Fidelis vorausgesetzt, daß die Wogen noch nicht über Asturien hinausgeschlagen seien.¹¹³ Auf jeden Fall aber sind durch diesen Brief und seine Veröffentlichung die zwischen Ascaricus und dem Beatus-Kreis sichtbar gewordenen Gegensätze zur vollen Schärfe einer heftigen innerasturischen Auseinandersetzung entfacht worden, und das entsprach durchaus dem erklärten Ziel des Elipandus, die Gegner in der Liébana durch die kirchlichen Kräfte in Asturien selbst auszuschalten. Die Verdächtigung seiner Rechtgläubigkeit hatte er als unerhörten Angriff auf die traditionsbewährte Lehrautorität des toletaner Stuhls empfunden. „Dennoch“, so erklärt er Fidelis, „möchte ich die Sache unseren übrigen Brüdern nicht zu Ohren bringen, bevor nicht das Übel dort, wo es entstanden ist, von Grund auf beseitigt ist.“ Und nun folgt ein Satz, der im edierten Text keinen rechten Sinn ergibt, dessen überzeugende, bislang jedoch nicht hinreichend beachtete Emendation aber schon Gallandi vorgeschlagen hat: „Es wäre mir nämlich eine Schande, wenn man im toletaner Jurisdiktionsbereich diese üble Sache vernähme, daß nämlich jetzt jene Leute das, was ich und meine übrigen Brüder seinerzeit in Sevilla entschieden haben . . ., im Gegenteil als Grund ansehen, uns zu beschuldigen. Wenn jedoch lau verfahren wird und von euch keine Richtigstellung erfolgt, werde ich die Sache doch den Brüdern zur Kenntnis bringen, und es wird für euch beschämend sein, wenn von ihrer Seite Tadel gegen euch ergeht.“¹¹⁴ Asturien liegt also für Elipandus bereits außerhalb des zweifellos, wie der Zusammenhang mit dem Verweis auf die baetische Aktion zeigt, primatial verstandenen Jurisdiktionsbereiches von Toledo, das in dieser Lehrauseinandersetzung nur mehr das beanspruchte moralische Gewicht seiner Tradition in die Waagschale werfen kann.

¹¹¹ Alkuin, Adv. Felic. libri VII, I 8, PL 101, Sp. 133 D–134 A (Alkuin ist nicht in der Lage, sich ein Bild von der theologischen Stellung des Beatus und Heterius zu machen!); vgl. Ep. ad Beatum, ed. W. Levison, S. 318, 19–21.

¹¹² Schreiben der span. Bischöfe an die fränk., MG Conc II, S. 111, 27–32; desgl. an Karl d. Gr., ebd., S. 120, 15–17; 121, 10–12. Karl d. Gr. weiß 794 offensichtlich nur aus diesen Briefen von Beatus: Schreiben an die span. Bischöfe, ebd., S. 161, 32–34.

¹¹³ Bei Heterius/Beatus, Ad Elip. I 43, PL 96, Sp. 918 CD.

¹¹⁴ Bei Heterius/Beatus, Ad Elip. I 43, PL 96, Sp. 918 C–919 A: „Et tamen nolui ea ad aures caeterorum fratrum nostrorum perducere, antequam illic, ubi exortum est huiuscemodi malum, sit radicitus amputatum. Quia ignominia erit mihi, si intra ditionem Toletanam (Cod.: in traditione Toletana) hoc malum fuerit auditum, ut, quod ego et caeteri fratres mei in Ispalitanis tanto tempore didicimus et Deo auxiliante tam in festis paschaliis quam in caeteris erroribus Mige-tianorum haeresim emendavimus, nunc illi e contrario inveniunt, unde nos arguant. Et tamen, si tepide fuerit actum et non fuerit a vobis emendatum, tunc illud ad notionem reducam fratrum, et erit vobis ignominiosum, si ab illis in vobis reprehensum fuerit.“ Daß die handschriftliche Grundlage der Edition von Gallandi (Migne) ungenügend ist, zeigt deutlich auch die Parallelüberlieferung der Kap. I 21 und I 122 bei Alvar, Ep. I 5 u. 7 (ed. J. Madoz, S. 92 f. u. 93 f.).

Als Reaktion auf deren übersteigerte Betonung¹¹⁵ läßt sich auch die ungewöhnliche Anrede des Elipandus als „Erzbischof“ in der Schrift des Heterius und Beatus verstehen.¹¹⁶ Der Titel war in Spanien nicht gebräuchlich, und die Bischöfe von Toledo bezeichneten sich als „Metropolitanbischöfe“.¹¹⁷ Schon die Inscriptio: „Eminentissimo nobis et Deo amabili Elipando Toletanae sedis archiepiscopo“, kann am Anfang einer Schrift, die den Adressaten als Repräsentanten des Antichrist darstellt,¹¹⁸ nur beißender Spott sein, und der Titel „Erzbischof“, mit dem sich für Beatus die Vorstellung einer Überordnung auch über Metropolen verband,¹¹⁹ quittiert in ironischer Weise den von Elipandus erhobenen Anspruch als Selbsterhöhung, besonders deutlich in der Wendung „novellus archiepiscopus“ am Anfang des zweiten Buches.¹²⁰ Aus einer kirchenpolitisch bereits klar festgelegten Situation erklärt sich aber wohl auch die Methode, die Elipandus gegenüber dem Beatus-Kreis verfolgt, das indirekte Eingreifen durch Agitation in der kirchlichen Öffentlichkeit Asturiens über einen Vertrauensmann. Dazu gehört natürlich der Aufruf, die Häresie auszumerzen, der sich ebenfalls nur mittelbar an die geeignete Adresse wendet. Beatus teilt ihn nicht im Zusammenhang seines knappen Auszuges aus dem Brief des Elipandus mit, sondern an anderer Stelle. Dort warnt er die asturischen Gemeinden vor falschen Propheten, die nach Mt. 7, 15 Wölfe im Schafpelz seien, und fragt: „Sind nicht die Wölfe, die zu euch sagen: ‚Glaubt, daß Jesus Christus Adoptivsohn sei, und wer nicht so glaubt werde ausgemerzt. Sowohl der Metropolitanbischof als auch der Landesherrscher mögen im gleichen Streite, der eine mit dem Schwert des Wortes, der andere mit der Zuchtrute der Herrschaft strafend, die Spaltungen der Ketzer gänzlich aus eurem Lande entfernen.‘“¹²¹ Die asturische Christen-

¹¹⁵ Bei Heterius/Beatus, Ad Elip. I 43, PL 96, Sp. 918 C: „Nam numquam est auditum, ut Libanenses Toletanos docuissent. Notum est plebi universae, hanc sedem sanctis doctrinis ab ipso exordio fidei claruisse et numquam schismaticum aliquid emanasse. Et nunc una ovis morbida doctor nobis appetit (Edit.: appetis) esse.“

¹¹⁶ Heterius/Beatus, Ad Elip., Inscr.; I 40; II 2 (PL 96, Sp. 893; 916 A; 978 C).

¹¹⁷ So zuletzt Julian von Toledo in den Akten des 15. toletan. Konzils vom Jahre 688, PL 84, Sp. 524 C (auf dem 16. toletan. Konzil von 693 unterzeichnet Felix nur als „urbis regiae episcopus“, PL 84, Sp. 549 C, und für das 17. Konzil von 694 ist keine Unterzeichnerliste erhalten) und dann wieder Wistremir von Toledo auf dem Konzil zu Córdoba von 839, Helfferich S. 114; vgl. auch die „Continuatio Hispana a. 754“, c. 63, MG AA XI 351, 15 f. zu Guntherich (701) und c. 69, S. 352, 31 f. zu Sinderad (711), ebenso die Glosse zu Cixila (s. o., Anm. 55).

¹¹⁸ Heterius/Beatus, Ad Elip. II 6. 99, PL 96, Sp. 981 BC. 1027 A.

¹¹⁹ Beatus, In Apocal. II, Prol. 4, 8, ed. Sanders, S. 119 (= Zitat aus Isid., Etym. VII 12, 6).

¹²⁰ Als Ironisierung hat nach Heil (S. 100, Anm. 44) auch Rivera Recio, Elipando die Wendung „novellus archiepiscopus“ verstanden.

¹²¹ Heterius/Beatus, Ad Elip. I 13, PL 96, Sp. 901 D. Die Ausgrenzung der Worte des Elipandus wird durch eine verderbte Textstelle und nicht zuletzt durch die Interpunktion bei Migne erschwert, läßt sich aber doch einwandfrei vollziehen, zumal der Anfang des beatianischen Auszuges aus dem Brief an Fidelis (I 43, Sp. 918 B) eine Parallele bietet, die eine Kontrolle ermöglicht. Der Text lautet, sinnvoll interpunktiert: „Nonne lupi sunt, qui vobis dicunt: ‚Adoptivum credite Iesum Christum, et qui ita non crediderit exterminetur; et episcopus metropolitanus et

heit verfügt also – und der Brief an Fidelis ist die einzige Quelle zur asturischen Kirchengeschichte überhaupt, die das eindeutig bezeugt – über einen Metropolitanen, der Hand in Hand mit dem König, zu dieser Zeit Mauregato (783–788), in kirchlichen Dingen Asturiens handelnd gedacht wird.¹²² Von hier aus erhält auch die Rede des Beatus von einer asturischen Kirche, die de Abadal als bemerkenswert hervorgehoben hat, ihr rechtes Licht.¹²³ Elipandus hat im Jahre 785 mit einer selbständigen asturischen Kirche zu rechnen, die ihre eigene kirchliche Spitze in Gestalt eines vom König legitimierten Metropolitanen hat und nicht mehr „intra dicionem Toletanam“ steht, ein Zustand, den dann auch die Unterscheidung zwischen den Gemeinden Spaniens und Galläziens im Briefe Hadrians I. von 794 widerspiegelt.¹²⁴ Die kirchliche Selbständigkeit Asturiens ist also nicht erst eine von Alfons II. eingebrachte Frucht des adoptianischen Streites, sondern Ergebnis einer früheren Entwicklung, die sich ganz im Dunkel der Geschichte vollzogen hat, auf die aber aus den Quellen zum adoptianischen Streit ein bislang nicht recht beachtetes Licht fällt. Alfons II. hat der kirchlichen Spitze mit der Einrichtung von Oviedo als Königssitz¹²⁵ nur ein örtliches Zentrum gegeben, und davon berichtet das *Chronicon Albeldense* in einer Weise, die seiner Tendenz entspricht, das asturische Königtum als legitimen Nachfolger des *Regnum Gothorum* erscheinen zu lassen. Der adoptianische Streit aber in seiner astu-

princeps terrae pari certamini haeticorum schismata – unus verbi gladio, alter virga regiminis ulciscens – de terra vestra funditus auferant (Edit.: auferantur).“ – Certe iam rumor est . . .“ – Das gleiche Verständnis der Stelle, ebenfalls mit Emendation von „auferantur“ in „auferant“, bei Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles* (Bd. I, S. 361 f. der Neuausgabe in *Biblioteca de Autores Cristianos* 150/151, Madrid 1956). Hauck (S. 305, Anm. 3) beläßt es bei „auferant“, deutet die Worte „pari – ulciscens“ als Interpolation des Beatus und versteht das übrige als Forderung des Elipandus, „der Herzog und Metropolitan Asturiens müßten aus dem Lande weichen“ – eine sicher nicht vertretbare Deutung. R. de Abadal y de Vinyals (S. 68) faßt „et episcopus“ etc. als Worte des Beatus mit dem Sinn: „Quieran el metropolitano y el principe de la tierra, los dos de acuerdo, uno con la espada de la palabra, el otro con la vara del poder, que sean arrancados de cuajo la herejía y el cisma.“ Das setzt nicht nur die Einfügung einer Wendung wie „nituntur ut“ voraus, sondern vor allem auch die Tilgung der Worte „de terra vestra“, die deutlich Elipandus als den Sprecher erweisen. Ansprenger (Anm. 468) will zwar emendieren wie oben vorgeschlagen, meint jedoch, und zwar nur aufgrund der irrigen Vorstellung, seit 683 sei dieser Titel dem Bischof von Toledo vorbehalten, Elipandus verstehe unter „metropolitanus episcopus“ sich selbst.

¹²² Zur Hierarchie der asturischen Kirche vgl. Jean-Berthold Mahn, *Le clergé séculier à l'époque asturienne* (718–910). *Mélanges Louis Halphen*, Paris 1951, S. 453–464 (zur Frage des Metropolitanen, soweit sie sich ohne die Quellen zum adoptianischen Streit darstellt: S. 458–460).

¹²³ Heterius/Beatus I 13, PL 96, Sp. 901 D: „ . . . duae quaestiones in Asturiensi ecclesiae ortae sunt.“ R. de Abadal, S. 68.

¹²⁴ Hadrian I. an die span. Bischöfe (Jaffé, Reg. Nr. 2482), MG Conc II, S. 122, 25. Es ist also nicht ganz zutreffend, wenn de Abadal (S. 107) diese Unterscheidung bezeichnet als „distinción que no sería nada agradable a los oídos de Elipando“.

¹²⁵ Vgl. *Chronicon Rotense* (Alfons' III.), ed. M. Gómez-Moreno, S. 60: „Ille (= Adefonsus) solium suum Oueto firmavit.“

rischen Phase erhält so sein Profil nicht, wie de Abadal gemeint hat, aus dem Einrücken in ein kirchenpolitisches Spannungsfeld als Versuch Toledos, das auseinanderbrechende Gebilde der westgotischen Kirche noch einmal zusammenzuhalten, sondern aus der Dynamik des aufgebrochenen sachlich-theologischen Gegensatzes selbst. Wenn dabei der Kampf von Elipandus zu einem wesentlichen Teil auch unter dem Zeichen einer Behauptung der moralischen Geltung Toledos geführt wurde, so doch deshalb, weil seine Überzeugung von der Rechtgläubigkeit seiner Position nicht zuletzt in seiner Zuversicht auf die unerschütterte Orthodoxie der Tradition seines Stuhles wurzelte. Er focht eben auch den theologischen Kampf durch als der, der er war, als Hierarch und nicht als schöpferischer theologischer Denker wie Felix von Urgel.

Seinem asturischen Vorstoß aber ist der angestrebte Erfolg versagt geblieben. Nur zur Bildung einer adoptianischen Partei in der asturischen Kirche hat er geführt, deren Vertreter auch später noch, zu einem leider nicht genau bestimmbareren Zeitpunkt, Jonas von Orléans bei einer Asturienreise mit Schaudern zu Gesicht bekam.¹²⁶ Umso weitreichendere Folgen hatte die herausgeforderte Reaktion. Wenn man den Hinweisen des Briefes an Fidelis glauben darf, war im Oktober 785 noch keine Kunde von der theologischen Anfechtung der adoptianischen Christologie durch den Beatus-Kreis über Asturien hinausgedrungen. Unwahrscheinlich ist das keineswegs; denn die adoptianische Formel war nicht um ihrer selbst willen geprägt worden und dürfte ohne die Auseinandersetzungen mit Beatus ebenso spurlos untergegangen sein wie die übrigen antimigetianischen Sätze des Konzils von Sevilla auch. Doch ist es dabei nach dem Ausbruch des offenen Kampfes in Asturien nicht lange geblieben, auf jeden Fall nicht nach dem Erscheinen der Kampfschrift des Heterius und Beatus, deren frühe Überlieferung im omaijadischen Spanien durch Alvar von Córdoba bezeugt wird.¹²⁷ Auch über diese Schrift hinaus hat Beatus in der Folgezeit eine sicher nicht nur auf Asturien beschränkte polemische Wirksamkeit entfaltet, und 793 beklagen sich die Adoptianer, daß er in einem regen Briefwechsel offenbar die Verurteilung des Felix von Urgel auf dem Konzil zu Regensburg für seine Stellung auswerte.¹²⁸

Vermutlich wird die Entstehung einer außerasturischen Opposition gegen den Adoptianismus in Spanien erst eine Folge dieser von Beatus ausgehenden Wirkung gewesen sein, die die Aufmerksamkeit auf die theologische Problematik der adoptianischen Formel lenkte. Von ihrer Stärke läßt sich kein zutreffendes Bild gewinnen. Angesichts der günstigen formalen Anknüpfungsmöglichkeiten, die die spanische Tradition der adoptianischen Terminologie

¹²⁶ Jonas von Orléans, *De cultu imaginum* I, PL 106, Sp. 308 D–309 A. Worauf sich die Behauptung von M. Défourneaux, a.a.O. (Anm. 108), S. 121 stützt, die Reise sei „certainement antérieure à 799“ erfolgt, weiß ich nicht.

¹²⁷ Alvar, Ep. I 5; 7 (ed. J. Madoz, S. 92 f.; 93 f.); IV 24 (S. 136 f.); Johannes von Sevilla zitiert die Schrift unter dem Namen des Hieronymus: Alvar, Ep. III 6 (S. 109 f.).

¹²⁸ Brief der span. Bischöfe an Karl d. Gr., MG Conc II, S. 121, 32–34.

bot, wird sie sich jedenfalls kaum ebenso rasch entfaltet haben wie die adoptianische Partei in Asturien, und Elipandus hat vielleicht nicht ganz Unrecht, wenn er noch 798 den Adoptianismus als den Glauben bezeichnen kann, „den ganz Spanien hält“.¹²⁹ Von Alvar erfahren wir den Namen eines Elipandusgegners, Teudula, der sicher ins omaijadische Spanien gehört. Er muß Bischof von Sevilla gewesen sein – ob allerdings schon 783, zur Zeit des Konzils gegen Migetius, mag man bezweifeln – und hat eine antiadoptianische Schrift verfaßt.¹³⁰ Dagegen läßt sich der im gleichen Zusammenhang von Alvar genannte und zitierte Antiadoptianer Basiliscus¹³¹ nicht näher einordnen. Im allgemeinen besteht die Neigung, ihn mit einem Basiliscus zu identifizieren, der in den fränkischen Reichsannalen zum Jahre 798 als Gesandter Alfons II. an Karl den Großen genannt wird, so daß er also wie Beatus Asturier wäre.¹³² Allerdings läßt sich diese Identifikation ebensowenig begründen wie widerlegen. Sehr zweifelhaft erscheint, ob man, wie D. de Bruyne vorgeschlagen hat, einen Ibn Hamdun, der in Randglossen dreier patristischer Handschriften spanischer Herkunft begegnet, als Antiadoptianer der Zeit um 800 in Anspruch nehmen darf; die ihm vorgeworfenen Ketzerereien haben mit dem Adoptianismus und seiner Bestreitung nichts Erkennbares gemein.¹³³

¹²⁹ Elip., Ad Alcuin., MG Epp IV, S. 302, 6 f.

¹³⁰ Alvar, Ep. IV 27 (an den Sevillaner Johannes), ed. J. Madoz, S. 139: „Eo tempore quo Elipandi lues vesano furore nostram vastabat provinciam, et crudelior barbarico gladio lethali pectora dissipabat fortiter romphea, vester nunc (= um 850) requisitus episcopus Teudula, post multa et varia de proprietate Christi veneranda eloquia, tali fine totius suae dispositionis conclusit epitoma, ut diceret: ‚Si quis carnem Christi adoptivam dixerit Patri, anathema sit. Amen.‘“ Teudula muß vor 839 gestorben sein, da das Synodalprotokoll der Synode zu Córdoba von diesem Jahre von Johannes von Sevilla unterzeichnet wird.

¹³¹ Ebd., 28, S. 139 f.

¹³² Annales regni Francorum ad a. 798, ed. F. Kurze, MG SS rer Germ 6, S. 104; vgl. z. B. A. Lambert, Basiliscus, DHGE 6 (1932), Sp. 1240; R. de Abadal, S. 171; vgl. folgende Anmerkung.

¹³³ D. de Bruyne, Un document de la controverse adoptianiste en Espagne vers l'an 800. RHE 21 (1931), S. 307–311. Es handelt sich um die Handschriften Monte Cassino 4 und 19, von de Bruyne aufgrund seiner Vermutungen ins 8., von Älteren ins 9. Jh. datiert. Ibn Hamdun (Ibinhamdon) soll nach diesen Marginalien behauptet haben, „alium esse hominum, alium Domini nostri Iesu Christi . . . patrem“ (Glosse Nr. 1 bei de Bruyne). Das mag man zur Not allenfalls für eine polemische adoptianische Verzerrung der Aussage halten können, daß Christus seiner Menschheit nach nicht wie die übrigen Menschen adoptierter, sondern natürlicher Sohn Gottes sei; doch zeigt schon Glosse 3, daß Ibn Hamdun in einem anderen Milieu als dem des Antiadoptianismus steht: Er habe gezeugt „patrem esse substantiam“, was deutlich auf islamischen Einfluß führt (s. H. Stieglecker, a.a.O. [Anm. 61], S. 40, 264 f.; Ibn Hazm, Kitab al-fasl VI 23, Asín Palacios V, S. 249 f.). Glosse 15 glaubte, daß Ibn Hamdun durch die Behauptung des Vigilus von Thapsus, De unitate Trinitatis (Ps.-Aug., Contra Felicianum) 12, PL 42, Sp. 1166, „esse in mundo animam generalem“, widerlegt würde. Nach Glosse 2 hat derselbe Ketzler bestritten, daß es der durch Sündenschmutz verunreinigten Seele unmöglich sei, zu ihrem Ursprung zurückzukehren. Daß Ibn Hamdun mit dem als „episcopo“ angesprochenen Ketzler der 11. Glosse, der den freien Willen des Menschen gezeugt haben soll, identisch ist, wie de Bruyne will, braucht man nicht notwendig anzunehmen.

Eher noch schemenhafter als die Gegner werden die aktiven Mitstreiter des Elipandus sichtbar, ein gewisser Milita und ein Theologenkreis in Córdoba, von denen er im Jahre 798 Schriften erhalten hat, die er an Felix von Urgel weitergibt. Darüberhinaus leitet er die kleinere Schrift des Milita auch an Beatus, die Ausarbeitungen der Cordobeser an ihn und Karl den Großen und damit natürlich mittelbar an Alkuin, der davon so beeindruckt war, daß er meinte, Córdoba für den eigentlichen Ursprungsort des Adoptianismus halten zu müssen.¹³⁴ Ob dagegen der Verfasser der erwähnten Randglossen, der allem Anschein nach der Schrift Alkuins gegen Elipandus den Vorwurf des Monophysitismus gemacht hat, dem Elipanduskreis zugeordnet werden darf, ist nicht sicher. Das adoptianische Theologumenon taucht in seinen Randglossen jedenfalls nicht auf, und er könnte auch, wie etwa Alvars Briefpartner Johannes, einem späteren Stadium der christologischen Diskussion in Spanien zugehören. Der einzige Kampfgenosse des Elipandus, dessen Profil deutlicher erkennbar wird, bleibt somit Felix von Urgel. Er hat mit begrifflicher Klarheit und methodischer Konsequenz die adoptianische Christologie als notwendigen Ausdruck des soteriologischen Sinnes der Zweinaturenlehre darzustellen versucht und damit von adoptianischer Seite die Voraussetzungen für das gehobene theologische Niveau geschaffen, auf dem die Kontroverse in ihrer fränkischen Phase geführt wurde. Auch seine Einschaltung in die Auseinandersetzungen dürfte eine mittelbare Folge der Entwicklung in Asturien gewesen sein. Die sogenannten Einhardsannalen berichten unter dem Jahr 792 zur Vorgeschichte des Konzils von Regensburg, Felix habe eine Abhandlung im adoptianischen Sinn verfaßt, nachdem sich Elipandus brieflich in dieser Frage an ihn gewandt habe.¹³⁵ Durch die energische Kampfansage des Beatus zur theologischen Auseinandersetzung gezwungen, scheint Elipandus schnell auf seine eigenen Grenzen gestoßen zu sein und sah sich deshalb nach gediegener theologischer Unterstützung um, die er bei dem ihm gut bekannten Felix¹³⁶ – wie sich zeigt, mit Recht – zu finden hoffte.

Zum folgenschwersten Schritt in der Entwicklung der Streitigkeiten wurde diese Anfrage deshalb, weil damit das Problem in den fränkisch-reichskirch-

Die Randbemerkungen des Glossators sind offenbar durch die Lektüre veranlaßtete Einfälle zu verschiedenen Themen, die nicht alle in die gleiche Frontstellung gehören. Deshalb ist es auch für die Einordnung des Ibn Hamdun bedeutungslos, daß der Glossator in Glosse 5 einem Buch „presbiteri gallicani (= Alkuins?) quod contra Elipandum fuit editum“, Monophysitismus vorwirft. Gänzlich abwegig ist der Vorschlag von Lambert (s. Anm. 132), Ibn Hamdun mit Basiliscus zu identifizieren. Sein Name begegnet auch noch einmal in einer arabischen Glosse auf einem versprengten Blatt einer offensichtlich aus dem gleichen spanischen Scriptorium stammenden Handschrift von Augustins *De trinitate*: M. Iguanez, *Un frammento visigotico del secolo VIII del „De Trinitate“ di S. Agostino*. *Miscellanea Cassinese* 9 (1931), S. 1–5.

¹³⁴ Elip., *Ep. ad Felic.*, MG Epp IV, S. 307, 29–31; 308, 13–16; Alkuin, *Ep.* 201, ebd., S. 333, 23–25.

¹³⁵ „Einhardsannalen“ zum Jahre 792, ed. F. Kurze, MG SS rer Germ 6, S. 91.

¹³⁶ Schreiben der span. Bischöfe an Karl d. Gr., MG Conc. II, S. 120, 31 f.; Elip., *Ep. ad Alcuin.*, MG Epp IV, S. 301, 30.

lichen Bereich hinübergespielt wurde; denn des Felix Bischofssitz, das Pyrenäenstädtchen Seo de Urgel am Segre, ist wahrscheinlich kurz zuvor, im Zuge der von der Chronik von Moissac zum Jahre 785 notierten Ausweitung der fränkischen Herrschaft bis Gerona fränkisch geworden.¹³⁷ R. de Abadal hat gemeint,¹³⁸ daß gerade das ein ausschlaggebender Grund für Elipandus gewesen sei, Felix fest in die adoptianische Front einzubeziehen. Die Behauptung der adoptianischen Position sei ihm auch hier ein Mittel gewesen, die kirchliche Stellung Toledos im fränkisch gewordenen Norden der alten tarraconensischen Kirchenprovinz zu wahren und damit trotz der politisch-geographischen Aufsplitterung des früheren westgotischen Reichsgebietes den Zusammenhang der alten westgotischen Kirche unter seiner Führung aufrechtzuerhalten. Er habe wohl auch noch auf einen kirchlichen Wiedergewinn der ehemals westgotischen, seit Pippin fränkischen Kirchenprovinz Narbonne, der Gothia des aquitanischen Königreiches, im Gefolge einer adoptianischen Wirksamkeit des Felix gehofft. Von diesem „Überbau“-Verständnis des Adoptianismus wird noch weiter unten die Rede sein müssen. Tatsächlich wird Felix, doch wohl durch Verbreitung seiner von den Einhardannalen erwähnten Abhandlung, in der Gothia mit ihren der adoptianischen Christologie günstigen Anknüpfungspunkten spanisch-westgotischer kirchlicher Tradition sehr schnell Echo gefunden haben. Zugleich aber erregte er auch Anstoß. Damit jedoch – und nicht schon mit dem Brief Hadrians I. von 786, der in den Auseinandersetzungen keine Spur hinterlassen hat und dem Elipandus, der sich drei Jahre nach dem Tod Hadrians beiläufig erkundigen kann, wer denn überhaupt in Rom Bischof sei,¹³⁹ offenbar nicht einmal soviel Gewicht beigemessen zu haben scheint wie hundert Jahre zuvor Julian dem Protest Benedikts II. gegen die Redeweise von den drei Substanzen in Christus, der wenigstens eine spanische Antwort erhielt¹⁴⁰ – hatte der Adoptianismus begonnen, zu einer universalkirchlichen Frage im Raum der abendländischen Christenheit zu werden.

¹³⁷ Chron. Moissiacense, ed. G. H. Pertz, MG SS I, S. 297, 29 f.; vgl. Antonio de la Torre y del Cerro, Las etapas de la reconquista hasta Alfonso II. (In: Estudios sobre la monarquía asturiana, Colección de trabajos realizados con motivo del XI. centenario de Alfonso II el casto, celebrado en 1942. Oviedo 1949, S. 135–174), S. 151 f.

¹³⁸ R. de Abadal y de Vinyals, S. 76 f.

¹³⁹ Elip., Ep. ad Felic., MG Epp IV, S. 307, 31: „Certifica me, qui est positus in Roma“ („Rama“ ist nur Konjekture Jaffés).

¹⁴⁰ Ja, man kann sich fragen, ob der Brief Hadrians von 786 überhaupt in die Hände des Elipandus und seiner Anhänger gekommen ist. Im Schreiben der spanischen Bischöfe an die fränkischen von 793 wird mit Beatus und Heterius eine Reihe von Ketzern anathematisiert (MG Conc II, S. 119, 16–23), darunter die von Beatus erwähnten Namen des Arius, Sabellius und Manichaeus (Heterius/Beatus, Ad Elip. II 23–25, PL 96, Sp. 992 AB), aber nicht Nestorius, der im Brief Hadrians begegnete (Cod. Carol. 95, MG Epp III, S. 637, 36). Die Frankfurter Synode hat daran Anstoß genommen (MG Conc II, S. 154, 20–22), und A. v. Harnack (Lehrbuch der Dogmengeschichte III, ⁵1932, S. 281, Anm. 1; vgl. Ansprenger, S. 39) hat dieses Fehlen als Indiz für nestorianische Einflüsse bei den Adoptianern werten wollen. Doch fehlt auch das häresiologische Gegenstück dazu, Eutyches.

Daß er in diesem Rahmen, anders als auf dem Boden der spanischen Tradition, von vornherein nur eine Außenseiterposition sein konnte, macht schon das Schreiben Hadrians deutlich genug, und die fränkischen Bestreiter der neuen christologischen Formel, unter ihnen wohl von Anfang an schon Benedikt von Aniane,¹⁴¹ selbst gotisch-septimanischer Herkunft, besaßen Entschlossenheit und Mittel zu energischem Durchgreifen. 792 wurde Felix ans Hoflager Karls in Regensburg gebracht, wo eine Synode seine Lehre verwarf. Er selbst distanzierte sich hier wie auch anschließend vor Hadrian in Rom öffentlich und feierlich von ihr. Daraufhin wieder nach Urgel entlassen, ging er dort alsbald in den Untergrund und begann, mindestens teilweise sich außerhalb des fränkischen Bereiches aufhaltend, erneut für den Adoptianismus einzutreten. Für Elipandus waren diese Ereignisse ein Alarmsignal, das zum Handeln forderte. Wohl 793 gingen gleichzeitig zwei Scheiben ins Frankenreich, eines an die fränkischen Bischöfe, näherhin an die Bischöfe Galliens, Aquitaniens und Austriens, und eines an Karl den Großen.¹⁴² Sie sind im Namen des spanischen Episkopats ergangen, und von der positiven Formulierung der adoptianischen Lehre heißt es, sie sei gemeinsam beschlossen worden¹⁴³ – beides trotz der Zweifel, die neuerlich wieder Heil daran geäußert hat,¹⁴⁴ doch deutliche Zeichen dafür, daß hinter diesem Vorstoß eine von Elipandus zustandegebrachte Synode stand. Der Brief an die fränkischen Bischöfe ist ein Lehrschreiben, das mit dem Vorwurf beginnt, die Adressaten hätten sich von der Ketzerei des Beatus beeinflussen lassen, dann die adoptianische Theologie als rechte Lehre durch Traditionsbeweis darzustellen und zu begründen sucht und zum Schluß Beatus und Heterius anathematisiert. Dieses Lehrschreiben bietet die theoretische Grundlegung für die in dem Brief an den König erhobenen Forderungen, Karl möge sich nicht, wie einst Konstantin vom Arianismus, von der beatianischen Häresie gefangen nehmen lassen, er solle als gerechter Richter zwischen Felix und den Beatianern entscheiden, und das heißt für die Spanier, er solle Felix in sein Bistum restituieren. Folge dieses Vorstoßes war die Aufnahme des adoptianischen Problems in die Tagesordnung der Frankfurter Synode von 794 und die definitive Zurückweisung der adoptianischen Christologie durch dieses Konzil und damit gleichlaufend erneut durch Hadrian. Es konnte jetzt für Elipandus kein Zweifel mehr daran bestehen, daß er innerhalb des universalkirchlichen Rahmens, in den die Diskussion vorgestoßen war, nur die Position einer Minderheit vertrat, wie er es einige Jahre später Alkuin gegenüber auch zugestanden hat.¹⁴⁵ Dennoch blieb diese förmliche Frontabsteckung zunächst ohne praktische Folgen. Eher scheint dem Adoptianismus noch Bodengewinn in der Gothia gelungen zu sein, und der Wirksamkeit des Felix war

¹⁴¹ Vgl. de Abadal, S. 83. Für Einzelheiten und Belege der im Folgenden nur skizzierten fränkischen Phase s. vor allem de Abadal und Heil.

¹⁴² MG Conc II, S. 111–119; 120 f.

¹⁴³ Schreiben der span. Bischöfe an die fränk., MG Conc II, S. 114, 34 f.: „... in commune decrevimus...“

¹⁴⁴ Heil, S. 103.

¹⁴⁵ Elip., Ep. ad Alcuin., MG Epp IV, S. 302, 6–14.

nicht beizukommen. In Bewegung gerieten die Fronten erst, als es seit 798 unter Alkuins Führung endlich zur entscheidenden Auseinandersetzung kam. Ihre theologische Intensität hat in den antiadoptianischen Schriften Alkuins und Paulins von Aquileia sichtbaren Niederschlag gefunden. Felix hat sich daran mit einer erneuten ausführlichen Darlegung der adoptianischen Christologie und Elipandus mit einem Lehrschreiben an Alkuin beteiligt,¹⁴⁶ und auch die schon erwähnte Ausarbeitung der adoptianischen Theologen aus Córdoba gehört in diesen Zusammenhang.

Der entscheidende praktische Erfolg für die fränkischen Theologen war, daß es Leidrad von Lyon gelang, Felix an den Hof Karls nach Aachen zu bringen, wo er 799 von einer Synode zur Abschwörung gezwungen wurde.¹⁴⁷ Da ihm zugleich die Rückkehr nach Urgel versagt wurde, war damit das Schicksal des Adoptianismus im Raum der fränkischen Kirche entschieden, und in gezielter Aktion konnte die Gothia durch Leidrad, Benedikt von Aniane und Nefridius von Narbonne kirchlich „gereinigt“ werden. Über die Entwicklung in Spanien fehlen dagegen weitere Nachrichten. Hier war 798, auf dem Höhepunkt des spanisch-fränkischen Gegensatzes, die Auseinandersetzung mit Beatus noch in vollem Gange,¹⁴⁸ und diejenige mit den bei Alvar genannten Antiadoptianern Teudula und Basiliscus stand vielleicht überhaupt noch erst bevor. Jedenfalls nennt der Brief des Elipandus vom Oktober 798 nur die alten Gegner, den „stinkigen Lügenpropheten Inbeatus“ und den „Sohn des Höllenfeuers Alkuin, den neuen Arius“. Bald aber, vielleicht mit dem Zurücktreten der im strikten Sinne adoptianischen Generation, scheint die adoptianische Terminologie aufgegeben worden zu sein, während die durch sie entfachte Diskussion um das Verständnis der Christologie weitergeführt worden ist. Beispiel dafür ist die freundschaftliche Auseinandersetzung zwischen Alvar von Córdoba und dem Sevillaner Johannes um die Mitte des neunten Jahrhunderts, in der Johannes trennungschristologische Tendenzen vertritt und Alvar in polemischer Konsequenzmacherei den Vorwurf des Adoptianismus anklingen läßt.¹⁴⁹ In solcher Diskussion mag auch der Verfasser der Mariginalien in den Handschriften von Monte Cassino stehen, den seine Kritik vermutlich an Alkuins Schrift gegen Elipandus allein noch nicht zum Adoptianer im strengen Sinn macht und in dessen Glossen kein weitergehendes Interesse als das einer Unterscheidung der beiden Naturen sichtbar wird, sowie der von Alvar offenbar als Zeitgenosse zitierte Vin-

¹⁴⁶ MG Epp IV, S. 300–307 (unter Fortlassung eines langen Zitates aus Leo d. Gr. Schreiben „Promississe me“ an Kaiser Leo vom 17. Aug. 458, Jaffé, Reg. Nr. 542; vollständiger Text: PL 96, Sp. 870–880). Die Abhandlung des Felix ist wie alle seine Schriften außer dem Aachener Revokationsbekenntnis von 799 (MG Conc II, S. 220–225) verloren und spiegelt sich nur noch in Alkuins Antwort, „Contra Felicem libri VII“, PL 101, Sp. 127–230.

¹⁴⁷ Zum Datum des Konzils zu Aachen s. Hermann Größler, a.a.O. (Anm. 55), S. 52–55 und dazu Heil, S. 107 sowie de Abadal, S. 146 f.

¹⁴⁸ Elip., Ep. ad Felic., MG Epp IV, S. 307, 29–31; 308, 14 f.

¹⁴⁹ Alvar, Ep. I 3–13; III 6 f.; IV 24–37 (ed. J. Madoz, S. 91–97; 108–113; 135–147); Alvars Vorwurf: IV 24; 27; 36 (S. 137; 139; 146).

centius, dem an der Idiomenkommunikation gelegen ist.¹⁵⁰ Als Niederschlag solcher Diskussion im Sinne einer Festlegung auf ein kyrillisches Verständnis der Zweinaturenlehre dürfen wohl auch die von Z. García Villada aus dem Codex von Roda edierten Glaubensformeln in ihren christologischen Passagen gelten, die entgegen der Meinung des Herausgebers nicht schon der westgotischen Zeit zugeordnet werden können, da sie von der Kampfschrift des Heterius und Beatus abhängig sind.¹⁵¹ Sie zeigen zugleich die Bewegungsrichtung, in der die Diskussion schließlich auslief.

Ohne Frage bildet die Phase der spanisch-fränkischen Auseinandersetzung den Höhepunkt des so ausklingenden adoptianischen Streites. Einen wesentlichen Schlüssel für ihr geschichtliches Verständnis bietet gerade im Blick auf den Versuch rein kirchenpolitischer Deutung bei de Abadal die kirchenpolitische Einschätzung der Lage durch Elipandus und seine Bischöfe bei ihrem Vorstoß von 793. Ihr Schreiben an Karl den Großen erkennt deutlich den durch die fränkischen Eroberungen gegebenen status quo auch in seinen kirchenpolitischen Konsequenzen an. Es ist für sie bei allem brennenden sachlichen Interesse keine Frage, daß der Fall des Felix von Urgel eine Angelegenheit der fränkischen Reichskirche und der königlichen Kirchenhoheit des Frankenherrschers ist. Es fehlt die leiseste Andeutung eigener jurisdiktioneller Ansprüche, und als Grund ihrer eigenen Intervention erscheint nicht eine historische Bindung Urgels an den alten Primatialsitz der westgotischen Kirche, sondern allein die mit der Freiheit der Unfreien verfochtene Sache der adoptianischen Christologie selbst.

Damit aber enthüllt sich ein wesentlich höherer und ausgreifenderer Anspruch als der der Behauptung einer kirchlichen Suprematie Toledos im Bereich des untergegangenen Regnum Gothorum, der Anspruch nämlich, als Bewahrer des unverfälschten und ungebrochenen kirchlichen Glaubens die Kirche des Frankenreiches zur Entscheidung rufen zu können und zu müssen. Im Gefolge politischer Grenzverschiebungen mit der fränkischen Kirche und ihrem geistigen Leben konfrontiert, hat hier tatsächlich, wenn auch in Gestalt einer höchst einseitigen und begrifflich unglücklichen Interpretation, die kirchlich-theologische Tradition Spaniens die Grenzen ihres ausgeprägten provinziellen Eigendaseins gesprengt und sich der Universalkirche als Norm rechtgläubiger Überlieferung präsentiert. Mit diesem Vorstoß aber hat sie zwangsläufig auch die Krise, in die sie eben mit dem Versuch ihrer Fest-

¹⁵⁰ Alvar, Ep. I 13, ed. J. Madoz, S. 97: „... noster nunc doctor Vincentius...“ Heil, S. 106, Anm. 110 hat daran gedacht, daß er mit dem Vincentius, der gegen 798 anlässlich einer Pilgerreise nach Tours die Verbindung zwischen Beatus und Alkuin hergestellt hat (Alkuin, Ep. ad Beatum, ed. W. Levison, S. 318, 7-9), identisch sein könne, „wie schon Wilhelm Levison feststellte“. Dieser hat jedoch zum Gewährsmann Alvras zu Recht bemerkt (S. 317, Anm. 1): „Vincentius... is probably not identical with the visitor to Tours and friend of Beatus.“

¹⁵¹ Zacarías García Villada, *Historia Eclesiástica de España* II 2, Madrid 1933, S. 274-280: „Fórmulas de fe hasta ahora inéditas“; vgl. ders., *El códice de Roda recuperado* (Revista de Filología Española 15 [1928], S. 113-130), S. 129f. Die Formeln zitieren S. 278f. ein längeres Stück aus Heterius/Beatus, Ad Elip. I 59f.

legung auf die adoptianische Formel eingetreten war, zur Entscheidung geführt. Der adoptianische Anspruch wurde abgewiesen und mußte nach Lage der Dinge abgewiesen werden. War er schon als Interpretation der christologischen Aussagemöglichkeiten der spanischen Tradition problematisch, so verfehlte er erst recht den Geist des in der übrigen abendländischen Kirche seit dem Ausgang des Dreikapitelstreites zum Zuge gekommenen christologischen Denkens. Die germanischen, gallischen und aquitanischen Bischöfe des Frankfurter Konzils bringen das beiläufig, aber treffend zum Ausdruck, wenn sie zu den jetzt natürlich auch von ihnen adoptianisch verstandenen Zeugnissen der spanischen Liturgie bemerken, es sei angesichts solcher Tradition verständlich, daß die spanische Christenheit in die Hände der Ungläubigen gegeben worden sei.¹⁵² Die Kritik entzündet sich zwar an der vereinseitigenden und auch in Spanien selbst nicht unwidersprochenen Interpretation der spanischen kirchlichen Tradition, aber diese Bemerkung wie auch die Zurückweisung des Hispanismus der Rede von drei Substanzen in Christus¹⁵³ zeigt, daß sie von Anfang an auch schon weiter ausgreift auf die im Lichte ihrer adoptianischen Deutung bewußt werdende Eigenprägung dieser Tradition selbst. Hier geht es nicht mehr nur um die Korrektur einer begrifflichen Entgleisung in der Christologie, hier zeichnet sich vielmehr bereits deutlich ab, was dann im elften Jahrhundert an der Zurückdrängung der selbständigen liturgischen und kirchenrechtlichen, ja selbst paläographischen Überlieferung Spaniens vollends sichtbar wird, daß nämlich der Weg der spanischen Kirche innerhalb der abendländischen Kirchengemeinschaft nur über die Aufgabe wesentlicher Elemente ihrer in selbständiger und unabhängiger Kontinuität in das kirchliche Altertum zurückreichenden Tradition führen konnte. Der adoptianische Streit kennzeichnet so zugleich einen Höhe- und Wendepunkt in der Geschichte der spanischen Kirche des Frühmittelalters als einer durch den Zerfall des römischen und die Errichtung des westgotischen Reiches ermöglichten eigenständigen Form abendländischen Kirchentums.

Nachtrag: Für das mozarabische Spanien ist die unmittelbare Kenntnis dreier nestorianischer Schriften zu belegen (G. Levi della Vida, *I Mozarabi tra Occidente e Islam* [in: *Settimane del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 12, 1964, 667–695], S. 676 f.): Eine jetzt in Kairuan befindliche mozarabische Sammelhandschrift enthält eine arabische Übersetzung des ursprünglich syrischen Berichtes des nestorianischen Katholikos Timotheus I. (780–823) über ein religiöses Streitgespräch mit dem Kalifen al-Mahdi (775–785) sowie ein anonymes Streitgespräch zwischen einem Katholikos und einem Mohammedaner, und im zwölften Jahrhundert hat Petrus von Toledo die Apologie des 'Abd al-Masih al-Kindi, die zur Zeit des Kalifen al-Ma'mun (813–833) verfaßt sein will, ins Lateinische übertragen. Die erste dieser Schriften (Faksimileausgabe des syrischen Textes aus Cod. Mingana 17 und englische Übersetzung durch A. Mingana, *The Apology of Timothy the*

¹⁵² MG Conc II, S. 145, 26 f.

¹⁵³ S. o., Anm. 107.

Patriarch before the Caliph Mahdi: Woodbrooke Studies 2 [1928], S. 1–162) ist kurz vor Ausbruch des adoptianischen Streites entstanden und hat eine reiche arabische Überlieferung gefunden (G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur 2 [Studi e Testi 133] 1947, S. 115–118). Ob sie allerdings Spanien schon während der Jahre der Auseinandersetzungen erreicht hat, ist eine andere Frage. Dennoch ist es vielleicht nicht uninteressant, ihre Ferne zu adoptianischen Gedankengängen festzustellen; denn für Timotheus ist der Sohnesname, der sachlich in der naturhaften Sohnschaft des Gott-Logos gründet, ungegliederter Ausdruck der Einheit des prosopon Christi und als solcher identisch mit dem Christusnamen (syr. Text S. 94–96; engl. Übersetzung S. 19–21), während er für die spanischen Adoptianer in seiner behaupteten Differenzierbarkeit die komplexe ontologische Struktur des Christusnamens darlegen soll.