

Die Anfänge des spanischen Jakobusgrabes in kirchenpolitischer Sicht¹

Von ODILO ENGELS

Die große Wallfahrt zum Apostelgrab in Santiago de Compostela, die alle Bevölkerungsschichten des Mittelalters in ihren Bann geschlagen hat, übt auf die Phantasie auch des heutigen Menschen noch eine erhebliche Anziehungskraft aus. Entsprechend umfangreich ist auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Santiago-Wallfahrt². Hier indes geht es nicht um die Wallfahrt, sondern in erster Linie um die Entstehung des Jakobusgrabes, insbesondere seines Grabkultes, eine Frage, die im Anschluß an die archäologischen Grabungen in Santiago nach dem letzten Weltkrieg³ wieder an Interesse gewonnen hat.

Es existieren im wesentlichen drei Theorien, welche die Existenz des Grabes schon seit frühchristlicher Zeit ablehnen und die spätere Entstehung des Grabkultes auf bestimmte Umstände zurückzuführen versuchen. Der Benediktiner Justo Pérez de Urbel⁴ führt den Ursprung des Grabkultes auf einen in Mérida gefundenen Gedenkstein zurück, der dem 7. Jahrhundert angehört und mehrere Reliquien nennt, unter anderem auch des Apostels Jakobus, die einem Altar anlässlich seiner Konsekration beigegeben worden sein sollen. Diese Reliquien seien 711 auf der Flucht vor den Mauern von Mérida nach Compostela gebracht worden. Eine wachsende Verehrung des Apostels Jakobus habe im frühen 9. Jahrhundert aus der Reli-

¹ Dem Beitrag liegt ein Vortrag zugrunde, den ich im Winter 1974/75 in Berlin, im Sommer 1978 in Madrid und im Herbst 1979 in Rom gehalten habe.

² Aus der reichen Literatur sei auf das Standardwerk verwiesen von *L. Vázquez de Parga – J. M. Lacarra – J. Uria Rin*, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3 Bde. (Madrid 1948–49), und auf das materialreiche, aber nicht leicht benutzbare Werk von *L. Huidobro y Serna*, *Las peregrinaciones Jacobeas*, 3 Bde. (Madrid 1949–1951). Vgl. auch die Bibliographien von *J. Guerra Campos*, *Bibliografía (1950–1969), veinte años de Estudios Jacobeos*, in: *Compostellanum* 16 (1971) 575–736, und bei *I. Mieck*, *Zur Wallfahrt nach Santiago de Compostela zwischen 1400 und 1650*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* 29 (1978) 484–486.

³ Siehe *F. Iñiguez*, *Las excavaciones en la basilica del apóstol* (Madrid 1955); *J. Guerra Campos*, *Excavaciones en la Catedral de Santiago*, in: *Ciencia Tomista* 88 (1960) 97–168 und 269–324. Eine Zusammenfassung der Grabungsergebnisse bei *E. Kirschbaum*, *Die Grabungen unter der Kathedrale von Santiago de Compostela*, in: *RQ* 56 (1961) 234–254.

⁴ *J. Pérez de Urbel*, *Orígenes del culto de Santiago en España*, in: *Hispana Sacra* 5 (1952) 1–31, und zuletzt noch *ders.*, *Santiago y Compostela en la historia* (Madrid 1977) 96–162.

quie die Reste eines ganzen Körpers entstehen lassen und zur später so gedeuteten Entdeckung des Apostelgrabes geführt.

Eine zweite Hypothese stammt von Amerigo Castro⁵. Er sieht die Jakobusverehrung in einem vorchristlichen Dioskurenkult begründet. Heidnische Elemente römisch-griechischer Herkunft sollen hier verchristlicht worden sein. Die noch bis ins 12. Jahrhundert zu beobachtende Verwechslung von Jacobus maior und Jacobus minor und die Ausbildung des Apostels zu einem Anführer der Reconquista dienen ihm als Kriterien, die das Verständnis für eine Umwandlung in der Sache, aber nicht in der Form, erleichtern sollen.

Von Louis Duchesne⁶ stammt ein dritter Erklärungsversuch, der in letzter Zeit wieder vorgebracht worden ist⁷. Das Apostelgrab sei in Wirklichkeit das Grab des spanischen Häretikers Priscillian, der bekanntlich im 4. Jahrhundert in Trier hingerichtet und dessen Leichnam noch bis zum Ende des 6. Jahrhunderts in Galicien verehrt wurde. Nach der Vernichtung des Suebenreiches wurde die suebische Kirche in die westgotische inkorporiert. Die Verehrung des Priscillian hätten die Goten nicht übernommen, in Galicien aber sei die suebische Verehrung, nachdem die maurische Besatzung das Fortleben gotischer Traditionen für eine kurze Zeit unterbunden habe, als der Kult eines Apostels wiederaufgelebt.

Keiner der drei Erklärungsversuche⁸ hat in der Forschung eine ungeteilte Zustimmung gefunden⁹. Deshalb muß hier nicht gleich eine vierte

⁵ A. Castro, *España en su historia – Cristianos, moros y judíos* (Buenos Aires 1948) 107 ff., und *ders.*, *La realidad histórica de España* (Mexico³ 1973) 326–361.

⁶ L. Duchesne, *Saint Jaques en Galice*, in: *Annales du Midi* 12 (1900) 145–179, bes. 160–162, und *ders.*, *Histoire ancienne de l'Eglise* 2 (Paris⁴ 1908) 529–543.

⁷ Siehe M. de Unamuno, *Andanzas y visiones españolas* (Buenos Aires–Mexico⁴ 1948) 47, und mit Reservem C. Sánchez Albornoz, *España un enigma histórico* 1 (Buenos Aires 1956) 270–273.

⁸ Vgl. den sehr umfangreichen Forschungsbericht von R. Plötz, *Der Apostel Jacobus in Spanien bis zum 9. Jahrhundert*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* 30 (1980) 8–32, wo auch ausführlich auf die drei Theorien eingegangen wird. Ihm verdanke ich manchen nützlichen Hinweis.

⁹ Die These von J. Pérez de Urbel, so einleuchtend sie scheint, scheidet an der mangelnden Übereinstimmung der Grabungsergebnisse mit den Reliquien von Mérida; der angenommene Fluchtweg war überdies schon von den Mauren besetzt; eine Flucht war überhaupt nicht erforderlich. Vgl. Sánchez Albornoz (Anm. 7) 1, 269; Y. Bottineau, *Les chemins de Saint-Jaques* (Paris 1964) 26; B. de Gaiffier, in: *AnBoll.* 80 (1962) 396. – Die Hypothese von A. Castro stützt sich auf den Umstand, daß generell heidnische Kulte für christliche Zwecke verwertet worden sind, hat in diesem Fall aber keinerlei Beweise in der Hand; vgl. Alvarez de Miranda, *Cuestiones de Mitología peninsular*, in: *Revista de la Universidad de Madrid* 3 (1954) 42 f., und C. Sánchez Albornoz, *El culto de Santiago no deriva del mito dioscórico*, in: *Cuadernos de Historia de España* 17 (1958) 5–42. – Eine Identität des Apostels mit Priscillian würde dem Grabungsbefund nicht widersprechen; der angenommenen Fortsetzung der suebischen Tradition widerspricht jedoch die Frage, warum der Grabkult erst im frühen 9. Jahrhundert und nicht schon mit dem Beginn der Reconquista einsetzte. Vgl. Plötz (Anm. 8) 27.

Hypothese folgen, die schon deshalb ein nur zwiespältiges Echo finden würde, weil die Kernfrage nicht zu beantworten ist. Sie lautet nach wie vor: Warum beendeten die Gebeine des Apostels Jakobus d. Ä. ihre Wanderschaft ausgerechnet im nordwestspanischen Santiago, an einer Stelle, die erst durch den Apostelkult eine Bedeutung erhalten hat? Oder, falls die dort ruhenden Reliquien keine Echtheit für sich in Anspruch nehmen können, warum nahm die Verehrung an einer so abgelegenen Stelle ihren Anfang? Hier sollen nur einige Gesichtspunkte zur Sprache kommen, die zur Klärung wenigstens der Frage beitragen können, warum die Jakobusverehrung in Compostela im frühen 9. Jh. und nicht früher oder später aufkam.

Wenden wir uns zuerst dem legendarischen Bericht zu, der von einer Entdeckung des Apostelgrabes in Santiago erzählt. Zur Zeit des Königs Alfons II. von Asturien und Karls des Großen in Franzien lebte in der Nähe des befestigten Ortes Amahía ein Eremit namens Pelayo. Engel taten dem Einsiedler kund, er werde das Grab des Apostels Jakobus dort finden, wohin übernatürliche Lichter die Bewohner des benachbarten Ortes führen würden. Von diesen Lichtern erfuhr auch der zuständige Ortsbischof von Iria, Theodemir, der ein dreitägiges Fasten verordnete und im Beisein der Volksmenge das mit Marmorplatten bedeckte Grab fand. Von diesem Fund unterrichtete er den König, der drei Kirchen errichten ließ, eine über dem Grab zur Ehren des Apostels, eine zweite zu Ehren Johannes des Täufers und eine dritte „ante ipsa sancta altaria“. Diese dritte Kirche wurde einem Mönchskonvent übertragen, dem die Feier der Liturgie am Apostelgrab obliegen sollte.

Der Bericht ist als Narratio ziemlich unverbunden einer Concordia vorangestellt, die Bischof Diego Paláez im Jahre 1077 mit dem Abt des Klosters Antealtares in Santiago wegen des bevorstehenden Neubaus der Kathedrale abschloß¹⁰. Er steht keineswegs isoliert da; denn wir besitzen noch ein Rundschreiben angeblich des Papstes Leo I. oder Leo III. über die „Translatio der Gebeine des Apostels Jakobus aus Jerusalem nach Galicien, das sicherlich in das späte 11. Jahrhundert zu datieren ist¹¹. Als zumindest verunechtet und womöglich im ausgehenden 11. Jahrhundert verunechtet muß auch ein Schreiben Alfons II. an den Bischof Theodemir von Iria gerade in den Passagen betrachtet werden, die etwas zum Apostelgrab aussagen¹². Wie frei man seit dem späten 11. Jahrhundert mit den Vorgängen

¹⁰ A. López Ferreiro, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela* 2 (Santiago 1894) ap. I.

¹¹ Insetiert in lib. III cap. 2 des „Liber sancti Jacobi“ und auf Papst Leo I. bezogen, ed. W. M. Whitehill (Santiago 1944) 294–296; vgl. auch A. Moralejo – C. Torres – J. Feo, *Liber sancti Jacobi, Codex Calixtinus* (Santiago 1951) 393–395, und J. Campelo, *Historia Compostelana o sea hechos de D. Diego Gelmírez* (Santiago 1950) 19 Anm. 4.

¹² A. C. Floriano Cumbreño, *Diplomática española del reino astur* 1 (Oviedo 1949) Nr. 36 und 173–176; vgl. auch Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España* 1, 1 (Madrid 1929) 83 f.

um die Entdeckung des Grabes umzugehen bereit war, macht der Bericht in der „*Historia Compostellana*“ deutlich, der im frühen 12. Jahrhundert auf Veranlassung des Bischofs Diego Gelmírez nach der Vorlage der *Concordia* von 1077 geschrieben wurde¹³. Hier ersetzte man nicht nur den Eremiten durch Männer von bedeutendem Stand, sondern auch das Moment der Entdeckung des Grabes trat zurück, so daß die Lichter stärker den Zweck verfolgten, die Bevölkerung anzulocken und sich des Grabes anzunehmen.

Auf welche Vorlage diese Berichte zurückgehen könnten, muß völlig offen bleiben. Bis 1077 wird in den schriftlichen Zeugnissen die Existenz des Grabes einfach vorausgesetzt; über seine Anfänge gibt es keinen Hinweis, erst recht nicht ist von einer Entdeckung des Grabes die Rede. Man ist deshalb geneigt, in den Berichten des ausgehenden 11. Jahrhunderts tendenziöse Informationen ohne ausreichende Fundierung in der Sache zu sehen, wofür es auch einen durchaus einleuchtenden Grund gibt.

Das Reformpapsttum des 11. Jahrhunderts verlangte bekanntlich, daß im Zuge der Reconquista die alte Hierarchie der römischen und gotischen Zeit wiederherzustellen sei; durch die Maureninvasion seien die Bischofssitze der Iberischen Halbinsel nur faktisch, aber nicht rechtlich untergegangen. Als Auskunftsmittel, wo in römisch-gotischer Zeit ein Bischofssitz existiert hatte, standen nur die Unterschriften der Konzilsakten von Toledo zur Verfügung. Schwierigkeiten bereitete aber nicht nur die unzureichende Kenntnis von der früheren hierarchischen Struktur, wie geographische Lage des Sitzes, Verlauf der Bistumsgrenze usw., sondern auch die kirchliche Entwicklung zwischen 711 und dem 11. Jahrhundert, die mit dem älteren Stand aus der Zeit vor 711 nur in seltenen Fällen übereinstimmte und nun mit der neuen Maxime in Einklang gebracht werden mußte¹⁴.

Der Bischof von Santiago befand sich hier in einer besonderen Verlegenheit. In den Konzilsakten von Toledo oder Braga war sein Sitz nicht zu finden¹⁵; die Rechtsvorgänger des Bischofs von Compostela hatten ihren Sitz im westlich benachbarten Iria an der Atlantikküste gehabt. Aber es ging nicht nur darum, daß die Translation des Sitzes von Iria nach Santiago

¹³ España Sagrada 20, 8 f. Zur Intention und historischen Zuverlässigkeit der „*Historia Compostellana*“ siehe L. Vones, Die „*Historia Compostellana*“ und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes 1070–1130. Ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen Spanien und dem Papsttum zu Beginn des 12. Jahrhunderts (Köln 1980).

¹⁴ Vgl. O. Engels, Papsttum, Reconquista und spanisches Landeskonzil im Hochmittelalter, in: *Annuaire Historiae Conciliorum* 1 (1969) 37–42, und *ders.*, Reconquista und Reform. Zur Wiedererrichtung des Bischofssitzes Segovia, in: Festschrift *Erwin Iserloh* (Paderborn 1980).

¹⁵ Vgl. die jüngste Ausgabe der westgotischen Konzilsakten von J. Vives – M. Marin Martínez – G. Martínez Diez, *Concilios visigóticos e hispano-romanos* (Barcelona – Madrid 1963); dazu G. Kampers, Personengeschichtliche Studien zum Westgotenreich in Spanien (Münster 1979), der über L. A. García Moreno, *Prosopografía del reino visigodo de Toledo* (Salamanca 1974) hinausgeht.

anerkannt werden mußte, sondern auch um die Anerkennung des Apostelgrabes. Papst Leo IX. hatte 1049 auf dem Konzil zu Reims den Bischof Cresconius von Compostela exkommuniziert, weil sich dieser als „episcopus sedis apostolice“ betitelte¹⁶. War dies noch geschehen, um den römischen Anspruch durchzusetzen, als Papst der „apostolicus“ schlechthin zu sein, so konnte die Kurie jetzt argumentieren, daß Santiago mit Sicherheit auch in römisch-gotischer Zeit ein Bischofssitz gewesen wäre, wenn sich dort ein Apostelgrab befunden hätte. Um das mittlerweile angewachsene Ansehen¹⁷ behaupten zu können, war es einfach unumgänglich, mit der Entgegnung aufzuwarten, daß man von der Existenz des Grabes nichts gewußt haben könne, weil Compostela vor 711 noch nicht ein Bischofssitz gewesen sei. Papst Urban II. bestätigte 1095 schließlich die Verlegung des Bischofssitzes von Iria nach Compostela und eximierte den Sitz aus dem Metropolitanverband von Braga¹⁸, um der Bedeutung des Grabes gerecht zu werden¹⁹. Folgerichtig konnte Diego Gelmírez jetzt in der „Historia Compostellana“ die Nachricht von der Entdeckung des Grabes in den Hintergrund treten lassen und sie im Sinne eines Anfanges der Jakobusverehrung abändern.

Im strengen Sinne läßt sich nicht beweisen, daß das Apostelgrab überhaupt einmal entdeckt worden ist; aber, wie zu sehen ist, gibt es Gründe, welche die Nachricht von der Entdeckung höchst suspekt erscheinen lassen. Andererseits – und das ist nicht weniger bemerkenswert – verweisen die Daten in allen Versionen dieser Nachricht in die erste Hälfte des 9. Jahrhunderts. Versuchen wir deshalb, uns rückwärtsschreitend dieser Zeit zu nähern.

Den Ortsnamen Compostela findet man nicht vor dem Jahre 1056 belegt²⁰. Mit „campus stellae“²¹ oder „campus apostolorum“ hat diese Bezeichnung nichts zu tun, da zwei Handschriften des 12. Jahrhunderts die Deutung mit der Bemerkung „id est bene composita“ gleich mitliefern²².

¹⁶ *Mansi* 19, 741; vgl. auch *López Ferreiro* (Anm. 10) 2, 482 f.

¹⁷ Zu den vielen Zeugnissen über die Auffassung von der eigenen Apostolizität im 10. und 11. Jahrhundert siehe *Vones* (Anm. 13) Kap. IV 1a.

¹⁸ JL 5601; bestätigt 1101, Dezember 31, durch Paschalis II., JL 5880; vgl. *A. G. Biggs*, *Diego Gelmírez, first archbishop of Compostela* (Washington 1949) 39, und vor allem *Vones* (Anm. 13).

¹⁹ Die seit dem frühen 12. Jahrhundert bekannte „*Divisio Wambae*“ machte hier bezeichnenderweise nicht wie in anderen Fällen den Versuch, in jüngerer Zeit vorgenommene Änderungen des Rechtsstatus in das 7. Jahrhundert zu projizieren; vgl. die verschiedenen Versionen der „*Divisio*“ bei *L. Vázquez de Parga*, *La división de Wamba, contribución al estudio de la historia y geografía eclesiásticas de la edad media española* (Madrid 1943) 97–130.

²⁰ Siehe *J. M. Piel*, *Compostela*, in: *Romanische Forschungen* 77 (1965) 121–125.

²¹ So z. B. *López Ferreiro* (Anm. 10) 1, 173; vgl. *Campelo* (Anm. 11) CXIII Anm. 4.

²² Zu *Piel* (Anm. 20) 124 f. ist zu ergänzen, daß auch das *Cronicon Iriense* (*España Sagrada* 20, 601) die Herkunft des Ortsnamens aus „*compositum tellus*“ nahelegt.

Schon diese im Grunde wenig konkrete Kennzeichnung sollte veranlassen, in der älteren Namensform „locus arcis marmoricis“ nicht mehr zu sehen als einen bloßen Hinweis auf das Grab. Kaum noch zu zählen sind heute die Versuche, den in der Apostellegende der Spätantike genannten Begräbnisort „Acha marmarica“ mit dem späteren „locus arcis marmoricis“ zu identifizieren. Wie spekulativ ein solcher Weg jedoch bleibt, geht bereits aus einem einzigen Dokument hervor, einer Compostelaner Urkunde, die auf Grund ihrer Überlieferung in León von einer Entstellung durch Bischof Diego Gelmírez von Santiago verschont geblieben ist und das „arcis marmoricis“ eindeutig auf die äußere Gestalt des Grabes bezieht, die aus Marmorbögen bestand ²³.

„In locum arcis marmoricis“ heißt es schon in der ältesten, von jedem Verdacht der Verunechtung freien Urkunde aus dem Jahre 885 ²⁴. König Alfons III. von Asturien schenkte an den Apostel Jakobus, „cuius sancta et venerabilis ecclesia sita est in locum arcis marmoricis“, wo der Leib des Heiligen bestattet sei, zum Nutzen der Mönche, die dort zusammen mit Bischof Sisenand den Heiligen verehrten; Sisenand habe man an diesem Ort auf einer Synode zum Bischof gewählt und geweiht. Sisenand ist als übernächster Rechtsnachfolger des Bischofs Theodemir von Iria gesichert; er wird in der etwa gleichzeitig verfaßten Chronik von Albelda als „Sisenandus Iriae sancto Iacobo pollens“ ²⁵ erwähnt, in den Urkunden einfach als „Iriensis sedis episcopus“ ²⁶. Daraus schloß schon die ältere Forschung, der Bischof von Iria habe um diese Zeit seine Residenz an das Apostelgrab verlegt ²⁷, den Titel seines eigentlichen Sitzes aber unverändert beibehalten, bis auch dieser 1095 auf Santiago übertragen wurde.

Unter König Alfons III. liegt zweifellos ein Einschnitt in der Geschichte des Wallfahrtsortes vor. Es ist nicht diese eine für das Kloster Antealtares bestimmte Urkunde allein ²⁸, sondern eine erste Auskunft über das Vorhandensein einer Wallfahrt gibt uns auch eine Urkunde Alfons III. von 893 ²⁹. Schon 874 hatte der König in Parallele zum sog. Engelkreuz in Oviedo ein Kreuz zu Ehren des Apostels anfertigen lassen ³⁰. Und von Alfons III. heißt es in der nicht vor 995 geschriebenen Chronik des Sampiro in der einen Version, er habe über dem Grab eine Kirche errichten lassen,

²³ Siehe Plötz (Anm. 8) 81–86.

²⁴ López Ferreiro (Anm. 10) II ap. XVII; L. Barran Dibigo, Etude sur les actes des rois asturiens 718–910, in: Revue Hispanique 46 (1919) Nr. 44.

²⁵ M. Gómez Moreno, Las primeras crónicas de la Reconquista. El ciclo de Alfonso III, in: Boletín de la Real Academia de Historia 100 (1932) 605.

²⁶ López Ferreiro (Anm. 10) II ap. XIX.

²⁷ Vgl. Vázquez de Parga (Anm. 2) 1, 28–30.

²⁸ Wie Anm. 24.

²⁹ Wie Anm. 26.

³⁰ Siehe López Ferreiro (Anm. 10) 2, 169–173 mit detaillierter Beschreibung und Abbildungen; das Kreuz ist seit 1906 verschollen, vgl. Vázquez de Parga (Anm. 2) 1, 29 Anm. 13.

und in einer zweiten Version, er habe die Kirche Alfons II. abreißen und von Grund auf durch ein würdigeres Gotteshaus ersetzen lassen³¹. Gerade weil die zweite Version durch willkürliche Zusätze im frühen 12. Jahrhundert entstellt wurde, glaubte die Forschung lange Zeit der ersten Version folgen zu müssen; Alfons III. habe in Compostela den ersten Kirchenbau errichtet. Doch die Ausgrabungen haben diese Version widerlegt, denn Teile des Kirchenbaues aus dem Ende des 9. Jahrhunderts ruhen auf den Fundamenten einer älteren Kirchenanlage. Und in einer angrenzenden Grabkammer fand man einen Sarkophagdeckel mit einer Inschrift, durch die 847 als das genaue Todesjahr des Bischofs Theodemir von Iria überhaupt bekannt ist³². Damit gewinnt die Nachricht der „Historia Compostellana“ an Glaubwürdigkeit, daß Theodemir durch Translation seines Sitzes von Iria nach Santiago dem Apostelgrab schon Beachtung geschenkt habe³³.

König Alfons III. knüpfte also an schon vorhandene Ansätze an und baute sie aus; seine Zuwendungen an das Grab waren mehr als auch sonst übliche Schenkungen zum Seelengedächtnis. Die Wahl und Bischofsweihe Sisenands während einer Synode in Santiago sprechen für eine herausgehobene Bedeutung dieses Ortes innerhalb der asturischen Kirche. Andererseits findet sich in den drei berühmten Chroniken Nordspaniens aus der Zeit Alfons III.³⁴ keinerlei Anspielung auf das Jakobuskreuz oder auf den neuen Kirchenbau³⁵. Zumindest in der Chronik von Albelda, deren Abfassung ziemlich spät zu datieren ist, und die nicht weniger im Dienst der politischen Propaganda des Königs gestanden hat, würde man eine kurze Nachricht darüber erwarten. Man darf daraus schließen, daß die Jakobusverehrung im Selbstverständnis des asturischen Reiches³⁶ zumindest keine zentrale Rolle oder eine solche Rolle nicht mehr gespielt hat.

Damit mag zusammenhängen, daß die Jakobusverehrung in Compostela vorerst nur ein regionales Einzugsgebiet besaß. Der Eintrag im Martyrolo-

³¹ *Historia Silense*, hrsg. v. J. Pérez de Urbel – A. González Ruiz-Zorrilla (Madrid 1959) 151, so auch in der Chronik von Nájera, hrsg. von A. Ubieta Arteta (Valencia 1966) 60; die zweite Version siehe: *España Sagrada* 14, 439. Vgl. auch J. Pérez de Urbel, Sampiro, su crónica y la monarquía leonesa en el siglo X (Madrid 1952) 279 und 396.

³² Wie Anm. 3.

³³ *España Sagrada* 20, 8.

³⁴ Vgl. den Überblick von R. Menéndez Pidal, in: *Historia de España*, hrsg. v. R. Menéndez Pidal, (Madrid 1956) VIII–XI.

³⁵ Vgl. *Vázquez de Parga* (Anm. 2) 1, 28 f.

³⁶ Der Anspruch, die Westgotenherrschaft fortzusetzen, entfaltete sich unter König Alfons II. (vgl. A. Fliche, *Alphonse II le Chaste et les origines de la reconquete chretienne*, in: *Estudios sobre la monarquía asturiana* [Oviedo 1949 = 1971] 115–131), ist in schriftlichen Zeugnissen aber und jetzt mit einer die eigene Dynastie stützenden Intention erst unter Alfons III. greifbar. Vgl. R. Menéndez Pidal, *Die Spanier in der Geschichte* (München o. J. [1955]) 98 f., und *ders.* (Anm. 34) XVII–XXIV; J. A. Maravall, *El concepto de España en la Edad Media* (Madrid 1964) 28–31 und 254 f.

gium durch Florus von Lyon³⁷ im zweiten Drittel des 9. Jahrhunderts, die Gebeine des hl. Jakobus seien nach Spanien „in ultimis earum finibus“ überführt worden und erfreuten sich größter Verehrung, spricht natürlich für eine schon existierende Wallfahrt, ist aber nicht als Beweis für ein jetzt schon weites Einzugsgebiet der Verehrung zu werten. Man darf nicht vergessen, daß die Kirche von Lyon durch die beiden Erzbischöfe Leidrad und Agobard³⁸ schon seit Generationen engere Beziehungen zu Spanien besaß und deshalb wohl auch besser über Vorgänge in Spanien informiert war als die übrigen Kirchen Galliens.

Das übrige Quellenmaterial spricht jedenfalls für ein auffallend langsames Anwachsen des Pilgerstromes. Die ältesten Schenkungen, die der Grabeskirche verschiedenen Besitz zum Unterhalt dort ankommender Pilger übertragen, stammen erst aus den 90er Jahren des 9. Jahrhunderts³⁹. Die ersten uns namentlich bekannten Pilger gehören bereits der Mitte des 10. Jahrhunderts an. Dabei ist festzuhalten, daß die Reisen des Bischofs Gottschalk von Le Puy und des Erzbischofs Hugo von Vermandois, den Kaiser Otto von seinem Stuhl in Reims vertrieben hatte, nicht etwa in Quellen ihrer Heimat überliefert sind. Erst im 11. Jahrhundert nimmt die Zahl der mit Namen überlieferten Pilger zu, und seit der Mitte des 11. Jahrhunderts geht die Herkunft der Pilger weit über Südfrankreich hinaus⁴⁰. Geht man davon aus, daß die Masse der anonymen Pilger zu den namentlich bekannten Einzelpilgern in einer bestimmten Relation gestanden haben dürfte, dann sprechen diese Daten dafür, daß die Santiagowallfahrt im westlichen Europa bis zur Jahrtausendwende zwar nicht unbekannt, aber eine vorwiegend nordspanische Angelegenheit war und der Einzugsbereich der Pilger erst dann in nennenswertem Umfang über die Pyrenäen hinausgriff⁴¹. Der Zeitpunkt ist keineswegs zufällig, insofern sich der christliche Norden Spaniens im beginnenden 11. Jahrhundert, als das Omajjadenkalifat in Auflösung begriffen war, dem schleichenden Islamisierungsprozeß des 10. Jahrhunderts zu entziehen vermochte und die einseitig nach Süden gerichtete Orientierung aufgeben konnte.

Alle diese Gesichtspunkte laufen auf einen punktuellen Anfang des Grabkultes im frühen 9. Jahrhundert zu, und zwar in dem Sinne, daß der

³⁷ PL 94, 798; es handelt sich um einen von Florus stammenden Zusatz im Martyrologium des Beda Venerabilis.

³⁸ Siehe *E. Boshof*, Erzbischof Agobard von Lyon. Leben und Werk (Köln–Wien 1969) 20–37; vgl. unten Anm. 93.

³⁹ Siehe die Übersicht an Besitzungen der Kirche von Compostela bei *Vones* (Anm. 13) Kap. III 3 und Anhang V.

⁴⁰ Siehe *Vázquez de Parga* (Anm. 2) 41–45 und 47 f. Nur die Nachricht vom Mord am dritten Pilger, dem Grafen Raimund von Rouergue, „in via sancti Jacobi“ ist in Südfrankreich überliefert.

⁴¹ Einen Weg, auf lange Sicht zu detaillierteren Ergebnissen zu kommen, weist an Hand der Rezeption von Benediktregel und „Dialogi“ Gregors des Großen *A. Linage Conde*, Los orígenes del monacato benedictino en la península ibérica 1 (León 1973) 432.

Kult nicht durch den Willen einer von unten drängenden, irrationalen Volksfrömmigkeit ausgelöst worden zu sein scheint, die den Bischof von Iria schließlich zum Wechsel seiner Residenz nötigte, sondern erst dieser Wechsel dürfte eine breitere Verehrung eingeleitet haben. Wenn nun das angeblich schon lange vorhandene Grab garnicht entdeckt worden ist, wie hat man sich dann den Beginn des Grabkultes in Compostela zu erklären?

Sehr nahe liegt der Gedanke an eine Translation von Reliquien, und zwar im frühen 9. Jahrhundert⁴². Er verdichtet sich sogar zu einiger Wahrscheinlichkeit, wenn man berücksichtigt, daß die seit der römischen Antike gesetzlich vorgeschriebene Unantastbarkeit von Gräbern im Westen weit stärker beachtet worden ist als im Osten, bis die Einfälle der Langobarden in das „Patrimonium sancti Petri“ nach der Mitte des 8. Jahrhunderts eine Welle von Reliquientranslationen auslösten⁴³. So einleuchtend eine solche Ursache für den Beginn gerade dieses Grabkultes wäre, sie läßt jedoch einige Fragen offen. Einmal nämlich ist auch im Westen die Unantastbarkeit der Gräber nicht so konsequent befolgt worden, besonders seit die Körperreliquien gegenüber den Berührungsreliquien im 6. Jahrhundert eine größere Bedeutung erlangten⁴⁴, daß eine Translation der Jakobusreliquien vor der Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert als ausgeschlossen gelten muß. Wenn sie im frühen 9. Jahrhundert transferiert wurden, dann ist ihr Weg in Übereinstimmung mit der Masse der übrigen Reliquien von Italien in nördlicher Richtung zu suchen; es fehlen aber jegliche Hinweise, daß die Gebeine des Apostels Jakobus auf dem Wege zwischen dem Vorde- und Orient und Spanien eine Zwischenstation in Italien gemacht haben. Und schließlich müßte erklärt werden, warum die Gebeine – nach Auskunft des Grabungsbefundes – in der paläochristlichen Schicht eines längst aufgegebenen Gräberfeldes beigesetzt wurden.

Es kommt hier darauf an, Gesichtspunkte zu finden, die zur Klärung der Anfänge des Grabkultes beitragen können. Dabei soll vermieden werden, sich in der Frage festzulegen, ob die Gebeine des Apostels nun wirklich im Grab von Compostela bestattet sind und seit wann sie dort ruhen. Auch für den Fall, daß künftige Forschungsergebnisse den Beginn des Grabkultes und den Zeitpunkt der Bestattung zusammenfallen lassen sollten, sind unsere weiteren Überlegungen nicht gegenstandslos; denn es bleibt auch dann noch zu fragen, warum die Gebeine des Apostels Jakobus nach Spanien

⁴² Diesen Gesichtspunkt brachte dankenswerterweise Herr Kollege P. Quintin Aldea S. J. (Madrid) im Anschluß an den Madrider Vortrag in die Diskussion ein.

⁴³ Über die Reliquientranslationen im 8./9. Jahrhundert allgemein siehe N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit* (Paris 1975) 51–54 und 59 f.

⁴⁴ Siehe E. Ewig, *Der Petrus- und Apostelkult im spätrömischen und fränkischen Gallien*, in: Beihefte der „Francia“ 3, 2, hrsg. v. H. Atsma (München 1979) 354, und Herrmann-Mascard (Anm. 43) 50.

transferiert wurden und dort eine größere Verehrung ausgelöst haben als andere Apostelgräber.

Unsere Überlegungen haben davon auszugehen, daß schon vor der Wende zum 9. Jahrhundert die Meinung verbreitet war, Jakobus habe in Spanien missioniert. Die Kirchenschriftsteller Didymus der Blinde, dessen Schüler Hieronymus und Theoderet von Kyros, alle aus dem 4. bzw. 5. Jahrhundert, sind oft genug als Belege für oder gegen eine Missionierung Spaniens durch den Apostel Jakobus herangezogen worden. Dabei erwähnen sie nur, daß die Apostel von Jerusalem aus bis nach Illyrien und nach Spanien das Evangelium gebracht hätten. Dieser Hinweis wird heute meist als eine globale Grenzbeschreibung des lateinischen Westens interpretiert; von den Aposteln sei der Westen des Imperiums gegenüber dem Osten nicht vergessen worden⁴⁵.

Etwas weiter geht die „passio magna“ der Jakobuslegende⁴⁶, die Jakobus dem Älteren eine Missionierung in Judäa und Samaria zuschreibt und dem Apostel eine längere apologetische Rede über die Hauptpunkte der christlichen Lehre in den Mund legt. Diese legendäre Quelle ist deshalb interessant, weil ihre Entstehung in einem Raum zu lokalisieren ist, der von einer jüdischen Bevölkerung stark durchsetzt war. Ob die Entstehung nun im gallisch-spanischen Raum gesucht werden darf oder nicht, der Text war auf der Iberischen Halbinsel jedenfalls schon vor dem letzten Viertel des 8. Jahrhunderts bekannt⁴⁷.

Die wichtigste Quelle für die Überzeugung, Jakobus habe in Spanien missioniert, stellen die lateinischen Apostelverzeichnisse dar, die von den griechisch-byzantinischen Katalogen ausgingen und im Westen zwischen 600 und 700 verbreitet wurden⁴⁸. Die griechischen Kataloge hatten das Bedürfnis, mehr über die Tätigkeit der Apostel auszusagen als die Apostelgeschichte und vor allem jedem Apostel eine größere Region als spezielles Missionsfeld zuzuweisen. Die lateinischen Kataloge⁴⁹ führen die griechi-

⁴⁵ Siehe Plötz (Anm. 8) 43–45.

⁴⁶ J. A. Fabricius, *Codex apocryphus novi testamenti* (Hamburg 1703) 516, eine andere Version bei López Ferreiro (Anm. 10) 1, 392–401; vgl. R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* 2, 2 (Braunschweig 1884) 201–208.

⁴⁷ Vgl. Plötz (Anm. 8) 41 f. – M. C. Díaz y Díaz, *La literatura jacobea anterior al Códice Calixtino*, in: *Compostellanum* 10 (1965) 641, vermutet die Entstehung der „passio“ im unteren Rhônetal bzw. in Septimanie, J. Pérez de Urbel, *El Antifonario de León y el culto de Santiago el Mayor en la liturgia mozárabe*, in: *Revista de la Universidad de Madrid* 3 (1949) 10, im Siedlungsgebiet der Westgoten zwischen Toulouse und Toledo, hat aber in: *Santiago y Compostela* (Anm. 4) 77–80 und 110, seine Meinung in Anlehnung an E. Elorduy, *La tradición jacobea de Galicia en el siglo IX*, in: *Hispania* 22 (1962) 344 f., revidiert.

⁴⁸ R. A. Lipsius – M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, 3 Bde. (Leipzig 1891 bis 1903).

⁴⁹ Unter dem Namen „Breviarium apostolorum“ bekannt, wenn sich die biographischen Notizen aller Apostel vereinigt überliefert finden; siehe Th. Schermann, *Propheten-*

sche Tradition generell fort, erlauben sich aber eine Neuerung in dreifacher Hinsicht: Der Evangelist Matthäus habe in Mazedonien missioniert, der Apostel Philippus habe in Gallien gewirkt und Jakobus Zebedäus den Glauben in Spanien verkündet. Wer diese Neuerung eingeführt hat, ist unbekannt; der Autor jedenfalls muß im Westen beheimatet gewesen sein, da er sich hier gut auskannte. Ihm genügte offenbar nicht, daß als einziger Apostel nach Meinung der griechischen Akten nur Simon der Zelot den Westen aufgesucht haben soll, und zwar die Bretagne auf dem Umweg über Mauretanien⁵⁰.

Nach dem Kenntnisstand, wie er unmittelbar vor der Invasion der Mauren in Spanien herrschte, soll also Jakobus der Ältere auf der Iberischen Halbinsel missioniert haben, und man glaubte, schriftliche Aufzeichnungen seiner Predigten zur Verteidigung des Glaubens zu besitzen. Daß Jakobus in Spanien auch begraben sei, davon war noch keine Rede. Sein in einem Pilgerbericht bezeugtes Grab am Ölberg bei Jerusalem⁵¹, war weder in Europa größeren Kreisen bekannt, noch führte es in Palästina zu einem nennenswerten Grabkult.

Um diesen Kenntnisstand in das richtige Licht zu stellen, muß hinzugefügt werden, daß man der angeblichen Missionierung des Apostels Jakobus auf der Iberischen Halbinsel sogar in Spanien wenig Aufmerksamkeit schenkte. Isidor von Sevilla⁵² und Julian von Toledo⁵³ kannten den Vermerk in den Apostellisten. Isidor verwendete in seinen „*Etymologiae*“ das „*Breviarium apostolorum*“, verschwieg aber hier und in seiner „*Chronica maiora*“ den Apostel Jakobus. Ein ähnliches Bild vermittelt die Liturgie. Weder im „*Liber Commicus*“ des Klosters Silos⁵⁴, der den liturgischen Stand wahrscheinlich des 7. Jahrhunderts wiedergibt, noch im westgotischen *Orationale* von Verona⁵⁵, noch im „*Orationale Silense*“ aus dem frühen 9.

und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus und verwandter Texte (Leipzig 1907) 169 f., die für Jakobus wichtige Stelle 253–256.

⁵⁰ Pérez de Urbel (Anm. 4) 106 f., und Plötz (Anm. 8) 45 f.

⁵¹ Vom sog. Anonymus von Piacenza berichtet; *Itinera Hierosolymitana saec. IV–VIII*, hrsg. von P. Geyer (= CSEL 39) (Wien 1895) 170, vgl. B. Kötting, *Peregrinatio religiosa* (Münster 1950) 83 f.

⁵² Die Behauptung von M. C. Díaz y Díaz, Die spanische Jakobus-Legende bei Isidor von Sevilla, in HJ 77 (1958) 467–472, der Hinweis in Isidors Schrift „*De ortu et obitu patrum*“ (PL 89, 293) auf die Missionierung des Apostels in Spanien sei eine spätere Interpolation, läßt sich mit Rücksicht auf B. Bischoff, Die europäische Verbreitung der Werke Isidors von Sevilla, in: *Isidoriana* (León 1961) 323, so undifferenziert nicht mehr vertreten.

⁵³ Vgl. A. Wikenhauser, in: LThK² 5 (1960) 833; B. de Gaiffier, *Le Breviarium apostolorum* (= BHL 625), *tradition manuscrites et œuvres apparentées*, in: AnBoll. 81 (1963) 106–112; Pérez de Urbel (Anm. 4) 111 f., und Plötz (Anm. 8) 47–50 und 52 f.

⁵⁴ *Liber Commicus*, hrsg. v. J. Pérez de Urbel – A. González y Ruiz-Zorrilla, 2 Bde. (Madrid 1950–1955).

⁵⁵ *Oracional visigótico*, hrsg. v. J. Vives (Barcelona 1946).

Jahrhundert ⁵⁶ ist Jakobus dem Älteren oder dem Jüngeren ein Fest reserviert.

Unsere Beobachtung spitzt sich somit auf Beatus aus dem Kloster Liébana an der Südgrenze des asturischen Reiches zu. Beatus nämlich ist derjenige, der die Zuweisung Spaniens an den Apostel Jakobus den Älteren in den Apostellisten aufgegriffen und im Zuge seiner Apposition gegen den Adoptianismus weiterentwickelt hat. In der dritten Redaktion seines Apokalypsekommentars rezipierte er die Apostelliste ⁵⁷, indem er verschiedenen Aposteln ein Wirkungsfeld zuwies: Petrus habe in Rom missioniert, dessen Bruder Andreas in Achaia, Thomas in Indien, Jakobus in Spanien, Johannes in Asia, Matthäus in Mazedonien, Philippus in Gallien, Bartholomäus in Lykaonien, Simon der Zelot in Ägypten, Matthias in Judäa, der Herrenbruder Jakobus in Jerusalem, Paulus aber sei zum Missionar aller Völker gewählt worden. Es ist durchaus möglich, daß seine der bisherigen Tradition in Spanien verpflichtete Version noch in keinerlei Zusammenhang mit dem Adoptianismus stand ⁵⁸. Auf das Jahr 786 aber ist ein Hymnus mit dem Anfangsvers „O Dei verbum“ zu datieren, der dem König Mauregat von Asturien gewidmet war ⁵⁹. Sein Inhalt spielt in jedem Fall auf die adoptianische Lehre in Spanien an, und sein Schluß ruft Jakobus als den Patron Spaniens und als Beistand gegen die Irrlehre an. Gewöhnlich wird Beatus als der Verfasser des Hymnus in Anspruch genommen, weil in dessen Mitte das allegorische Bild aus dem Apokalypsekommentar von den Aposteln als den 12 Kandelabern wiederholt wird. Díaz y Díaz hat diese Verfasserschaft bestritten, und Sánchez Albornoz hat sie wieder zu retten versucht ⁶⁰; doch darauf kommt es hier nicht an. Entscheidend ist für unsere Überlegungen, daß die Kontroverse um den Adoptianismus zum An-

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Sancti Beati in Apocalypsin libri duodecim, hrsg. von H. A. Sanders (Rom 1930) 116. – Die um 709 in einer Strophe des Bischofs Aldhelm von Sherborne mit Spanien in Verbindung gebrachte Nennung des Apostels Jakobus (*Duchesne* [Anm. 6] 153) steht völlig isoliert da; weder lassen sich die Quellen nachweisen, noch sind Bezüge von der britischen Insel zur iberischen Halbinsel zu erkennen.

⁵⁸ Fraglich ist eben, ob die dritte Redaktion auf 784 oder 786 datiert werden muß. Vgl. *Pérez de Urbel* (Anm. 4) 120; sollte die Kontroverse um die Lehre von der Adoption doch das auslösende Moment gewesen sein, ist es nicht nötig, Beziehungen zu fränkischen Theologen postulieren zu müssen, um sich Spanien als das Missionsfeld erklären zu können.

⁵⁹ C. Blume, *Hymnodia gotica* (= *Analecta hymnica medii aevi* 27) (1897) 186–188.

⁶⁰ Im Grunde sind die Kriterien beider schwach: M. C. Díaz y Díaz, *Estudios sobre la antigua literatura relacionada con Santiago el Mayor I*, in: *Compostellanum* 11 (1966) 622–652, beruft sich auf die nur mittelmäßige Qualität des Hymnus, die man einem Theologen wie Beatus nicht zutrauen könne; C. Sánchez Albornoz, *Orígenes de la nación española. Estudios críticos sobre la historia del reino de Asturias* 2 (Oviedo 1974) 385 bis 396, glaubt demgegenüber, daß der Hymnus einen fähigen Verfasser erforderte, der sicherlich mit Namen bekannt geworden wäre, wenn es sich um einen anderen als Beatus gehandelt hätte.

laß genommen wurde, die mit dem Namen Jakobus verbundenen Voraussetzungen tagespolitisch fruchtbar zu machen. Jakobus, so glaubte man, habe den christlichen Glauben nach Spanien gebracht und sich in seinen Predigten als ein wegweisender Verteidiger der christlichen Lehre ausgewiesen; er müsse nun sein altes Missionsgebiet von der neuen Irrlehre bewahren.

Es ist hier nicht der Platz, die einzelnen Phasen der Kontroverse um die Adoptivsohnschaft Jesu nachzuzeichnen. Arbeiten vor allem nach dem letzten Kriege sprachen der Kontroverse die Funktion eines kirchen- und gesellschaftspolitischen Überbaus zu, so als ob strittige Fragen über den gesellschaftlichen Verkehr mit Andersgläubigen in Spanien⁶¹ oder um die Adaption kirchlicher Jurisdiktionsgrenzen an mittlerweile völlig neue politische Grenzen⁶² auf die theologische Ebene transponiert worden seien. Demgegenüber heben jüngere Arbeiten, insbesondere die von Knut Schäferdiek⁶³, die Eigengesetzlichkeit theologischer Differenzen wieder hervor. Für unsere Überlegungen sind aus diesem Komplex zwei Fragen entscheidend: Welche Jurisdiktion sprach sich Elipandus, der Primas von Toledo, zu; und was berechtigte die karolingische Kirche zu einem massiven Eingriff in eine anfangs innerspanische Auseinandersetzung? Es sind Fragen, die sich auf unvermeidliche kirchenpolitische Begleiterscheinungen konzentrieren und den theologischen Kern der Kontroverse außer acht lassen.

Um die Stellung des Elipandus kennzeichnen zu können, muß ganz kurz ein Blick auf die Entstehung der Primatialstellung des Erzbischofs von Toledo geworfen werden. Als der spanische Episkopat im Jahre 681 die Beschlüsse des VI. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel rezipieren wollte, an deren Zustandekommen kein Spanier beteiligt gewesen war, hatte er gegen den Inhalt der Beschlüsse im Grunde nichts einzuwenden, aber er formulierte sie neu, damit nicht der Eindruck entstehen konnte, die spanische Kirche sei den Beschlüssen einer vom Kaiser einberufenen und verabschiedeten Versammlung gefolgt, sondern sie habe eigenständig zu denselben Problemen Stellung genommen und erst dadurch einen Konsens der Gesamtkirche herbeigeführt⁶⁴. Mit einer Abspaltung von der Gesamtkirche ist diese Tendenz zur Selbstisolierung, die sich wie ein roter Faden

⁶¹ Siehe *F. Ansprenger*, Untersuchungen zum adoptianischen Streit im 8. Jahrhundert (Diss. masch. Berlin 1952).

⁶² Siehe *R. de Abadal y de Vinyals*, La batalla del adoptianismo en la desintegración de la Iglesia visigoda (Barcelona 1949).

⁶³ *K. Schäferdiek*, Der adoptianische Streit im Rahmen der spanischen Kirchengeschichte, in: ZKG 80 (1969) 291–311; 81 (1970) 1–16; der Beitrag berücksichtigt die spanischen Interna stärker als *W. Heil*, Der Adoptianismus, Alkuin und Spanien, in: Karl der Große 2, hrsg. v. *B. Bischoff* (Düsseldorf 1965) 95–155.

⁶⁴ Siehe *J. M. Lacarra*, La Iglesia visigoda en el siglo VII y sus relaciones con Roma, in: Settimane di Studio del Centro Italiano di studi sull'altomedioevo (Spoleto 1960) 379–381.

durch die ganze westgotische Geschichte zieht⁶⁵, nicht gleichzusetzen. Da beispielsweise Isidor von Sevilla die verbindliche Kaiserreihe mit Markian beschloß, im Einklang mit der westgotischen Kirche die von den Kaisern einberufenen Konzilien bis zum Chalcedonense von 451 im Vollsinne als ökumenisch anerkannte, päpstliche Dekretalen aber bis zu seinem Zeitgenossen Gregor den Großen in die von ihm konzipierte „Collectio Hispana“ aufnahm⁶⁶, unterschied er deutlich zwischen einer Zeit, in welcher Imperium und Ecclesia noch zusammenfielen, und seiner Gegenwart, in der das Imperium nur mehr ein Teil der allein noch universalen Ecclesia sein konnte. In der zunehmenden Beschränkung von Kontakten mit der übrigen Kirche scheint sich die Sorge vor einer Bevormundung durch den Kaiser geäußert zu haben.

Nicht zufällig stieg ebenfalls im Jahre 681 der Metropolit von Toledo zum Primas des Westgotenreiches auf. Damit kommt eine andere, gleichsam innere Seite der kirchlichen Entwicklung im Westgotenreich zur Sprache, die mit der Isolierung nach außen hin in einem Wechselverhältnis stand. Dem spanischen Episkopat hatte Isidor die Aufgabe zugedacht, den Willen des gotischen Adels nach Mitrepräsentation der Reichsherrschaft, der sich oft genug in Thronstürzen Ausdruck verlieh, dadurch zu legalisieren, daß das Reichskonzil mit geistlichen Strafmitteln über die Königswahl wachen sollte⁶⁷. Die Bischöfe jedoch fühlten sich als Vertreter bestimmter Adelsgefolgschaften, und ein jeder von ihnen hatte das Bestreben, nach vollzogener Usurpation des Thrones der eigenen Gefolgschaft Vorteile aus der neuen politischen Situation zu verschaffen, weswegen sie nicht selten die irreguläre Thronbesteigung unter Berufung auf die Autorität des Konzils sanktionierten. An Stelle eines Ausgleichs blieben auf diese Weise der häufigen Usurpation Tür und Tor geöffnet. König Erwig, der soeben seinen Vorgänger Wamba königsunfähig gemacht hatte, suchte eine Kontinuität deshalb von der personalen Zusammensetzung des Episkopats her zu erreichen und ließ 681 vom 12. Konzil in Toledo sich und dem Erzbischof der kö-

⁶⁵ D. Claude, Adel, Kirche und Königtum im Westgotenreich (Sigmaringen 1971), ist um die von Lacarra (Anm. 64) 353–384 vorgetragenen Aspekte zu ergänzen.

⁶⁶ Siehe E. Ewig, Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter, in: Vorträge und Forschungen 3 (1956) 31; G. Martínez Díez, La colección canónica Hispana 1 (Madrid 1966) 294–305 und 322–325.

⁶⁷ Über die verfassungspolitische Aufgabe des westgotischen Reichskonzils siehe R. d'Abadal i de Vinyals, Els concilis de Toledo, in: Homenaje a Johannes Vincke 1 (Madrid 1962/63) 21–34. Die Spannung zwischen dem Verlangen des Adels nach Mitsprache und den Versuchen des Königtums seit Leowigild, durch forcierte Romanisierung germanischer Elemente (die in der Kodifikation Erwigs einen Höhepunkt erreichte – genau dieses Bild gibt P. D. King, Law and society in the visigothic kingdom [Cambridge 1972] wider) dem Mitspracherecht den Boden zu entziehen, hat Claude (Anm. 65) 59 ff. klar herausgearbeitet; der vom König betriebenen Romanisierung aber eine auch gleichzeitige außenpolitische Zielsetzung abzuspüren, wie sie Ewig (Anm. 66) 27 f. ansatzweise herausgearbeitet hat, geht zu weit.

niglichen Stadt die Bestätigung einer jeden Bischofswahl reservieren. Er entledigte sich damit der lästigen Verpflichtung, in der Bischofsernennung auf verschiedene Metropolen mit den zugehörigen Adelsgruppen Rücksicht nehmen zu müssen, und konnte darauf achten, daß nur noch seiner Familie ergebene Kandidaten zur Bischofsweihe zugelassen wurden. Infolgedessen wurde der Vorrang der westgotischen Metropolen mit der Zeit abgebaut; der Metropolit von Toledo aber rückte vollends in die Stellung eines Hofbischofs ein, die in mancher Hinsicht der des Patriarchen von Konstantinopel entsprach⁶⁸. Diese Nebenwirkung war vermutlich ebenfalls beabsichtigt, denn Erwig ließ auf demselben Konzil die letzte Redaktion der *Lex Visigotorum* beschließen, die der Überhöhung eines sakralen Herrscherverständnisses nach byzantinischem Vorbild zum Schaden des gotischen Adels, der auf Mitsprache in der Königsherrschaft bestand, weiteren Vorschub leisten sollte.

Diese Vorgeschichte macht einmal deutlich, daß die Isolierung der westgotischen Kirche von der übrigen Kirche eine schon vor der Maureninvasion bestehende Tradition hatte⁶⁹; und als zweites, daß mit dem Fortfall des Königtums im Jahre 711 dem Primas der eigentlich funktionale Sinn seines Vorrangs genommen wurde. Was ihm blieb, war nur mehr eine aus der Tradition gespeiste Autorität⁷⁰. Um nicht auch sie zu verlieren, mußte der Metropolit von Toledo auf eine Wahrung dessen bedacht sein, worin sich der kirchliche Überrest des Westgotenreiches noch von der übrigen Kirche abgrenzen konnte; das um so mehr, seit sich im Norden der Halbinsel christliche Kleinreiche konsolidierten und die Franken im Nordosten erobernd vordrangen, sich also die politischen Grenzen mit den kirchlichen nicht mehr deckten.

Die Gefahr, der Elipandus – seit etwa 754 Metropolit von Toledo⁷¹ – entgegentreten zu müssen glaubte, kam von zwei Seiten. Ein Migetius, dessen Lehre ohnehin in schwärmerischer Uferlosigkeit ausgeartet zu sein scheint, sah in Rom und seiner Kirche das himmlische Jerusalem

⁶⁸ Siehe *Lacarra* (Anm. 64) 372–378; das Bild bei *Heil* (Anm. 63) 114 f. muß dementsprechend etwas korrigiert werden.

⁶⁹ Erzbischof Sinderedus von Toledo nahm im April 721, als Flüchtling allerdings, an einer römischen Synode teil und kehrte zu seinem Sitz nicht mehr zurück; *Mansi* 12, 26, *J. F. Rivera Recio*, *Los arzobispos de Toledo desde sus orígenes hasta fines del siglo XI* (Toledo 1973) 152.

⁷⁰ Die Bischofsliste von Julianus bis Elipandus ist zwar vollständig bekannt, aber es liegen insgesamt nur wenige und zudem erst ziemlich spät verbürgte Nachrichten vor, vgl. *Rivera Recio* (Anm. 69) 97–100 und 145–164. Von überdurchschnittlicher Bedeutung war zwischen Julian und Elipandus keiner der Bischöfe.

⁷¹ Siehe die Biographien von *J. F. Rivera Recio*, in: *DHGE* 15 (1963) 204–214, und (Anm. 69) 165–189; zum Pontifikatsbeginn vgl. die abweichende Meinung von *Heil* (Anm. 63) 99 f.

verwirklicht⁷². Mit ihm verbündet sich ein Egila, den die Franken eigens zum Bischof geweiht hatten, um in Spanien ohne Einverständnis mit dem dortigen Episkopat und mit dem offenkundigen Fernziel zu missionieren, die spanische Kirche auf eine Angleichung an die fränkische Kirche vorzubereiten⁷³. Der spanische Episkopat sah sich dadurch nicht nur mit einer besonderen Lehre konfrontiert, sondern auch mit der fränkischen Auffassung, daß nur eine Übereinstimmung mit der römischen Kirchenordnung den richtigen kultischen Vollzug und die eigene Rechtgläubigkeit garantiere⁷⁴. Es ist verständlich, daß sich Elipandus auf die Tradition der eigenen Kirche besann und im Lehrschreiben an Migetius argumentierte, die Stelle Mt 16, 18 über die Schlüsselgewalt des Apostels Petrus beziehe sich nicht nur auf dessen Nachfolger in Rom, sondern gelte für die gesamte Kirche; überdies sei die römische Kirche nicht so makellos, wie Migetius sie sehe⁷⁵.

Dabei dachte und handelte Elipandus im Prinzip ähnlich wie die Franken. Das Urteil über die Lehre des Migetius wurde zwar 783 auf einer in Sevilla tagenden Synode gefunden⁷⁶, und Elipandus drohte der Kirche in Asturien an, er werde auf einer Synode in Toledo die Abwehr seiner Gegner besorgen⁷⁷, hielt sich also an die Praxis der westgotischen Kirche bis 711, Fragen von Gewicht durch ein Reichskonzil entscheiden zu lassen. Aber im Schreiben an einen Abt Fidelis, womit im Herbst 785 die Sentenz gegen Migetius auch in Asturien bekannt wurde, pochte er mit Stolz auf die traditionsbewährte Lehrautorität des erzbischöflichen Stuhles von Toledo⁷⁸.

Damit waren die Akzente bereits verschoben. Der 681 erlangte Vorrang des Metropoliten von Toledo war ein rein rechtlicher, der die Rechte

⁷² Über ihn liegen Nachrichten nur durch seine Gegner vor, einmal durch ein Schreiben des spanischen Episkopats an die fränkische Kirche MGConc 2, 118 f., und dann durch einen Brief des Elipandus an Migetius, PL 96, 859–867. Vgl. *Schäferdiek* (Anm. 63) 80 (1969) 295–297.

⁷³ Über ihn informiert der Briefwechsel Egilas mit Papst Hadrian I. (JE 2445, 2446, 2479), MGEp 3 636–648; zur Chronologie der Briefe siehe *D. Bullough*, The Dating of Codex Carolinus 95, 96, 97, Wilchar, and the Beginnings of the Archbishopric of Sens, in: DA 18 (1962) 223–230. Der „archiepiscopus provinciae Galliarum“ Wilchar hat den wohl aus Septimaniern stammenden Egila offensichtlich im Einverständnis mit dem fränkischen Königshof ausgesandt, vgl. *Schäferdiek* (Anm. 63) 80 (1969) 292–294.

⁷⁴ Es war das eigentliche Missionsziel des Bonifatius gewesen, vgl. *Th. Schieffer*, Winfried-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas (Freiburg 1954; Ndr. mit neuer Literaturübersicht 1972).

⁷⁵ PL 96, 866 f. Vgl. *E. Caspar*, Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft (Darmstadt 1956) 97, und *Heil* (Anm. 63) 114.

⁷⁶ PL 96, 918; vgl. *Schäferdiek* (Anm. 63) 80 (1969) 303 Anm. 56. *Heil* (Anm. 63) 100 und 103 f. zieht die Möglichkeit, daß im maurischen Bereich überhaupt noch ein Konzil stattfinden konnte, in Zweifel, weil es sonst vom Emir hätte einberufen werden müssen.

⁷⁷ PL 96, 918 f.

⁷⁸ Ebd.

der anderen Metropolen lediglich in der Bestellung ihrer Suffraganbischöfe beschnitt, aber weder dem Toledaner einen neuen Titel gab, noch den Metropolen die übrigen Vorrechte und ihren Titel vorerst nahm. Ob der Toledaner diesen Vorrang im alten Umfang über den Zusammenbruch des Westgotenreiches hinaus zu halten vermochte, ist nicht genau zu beantworten; sicher ist jedoch, daß Elipandus selbst zugeben mußte, auf den nordspanischen Raum nur noch indirekt einwirken zu können, weil die alte Zusammenarbeit zwischen König und Primas in der „ecclesia Asturiensis“ mittlerweile eine Fortsetzung durch den asturischen Herrscher und den „episcopus metropolitanus“ fand⁷⁹. Die im Zuge der veränderten politischen Grenzen in Ausbildung begriffene asturische Kirche⁸⁰ veranlaßte offenbar den Toledaner, den Rest seines überkommenen Vorrangs in eine lehramtliche Autorität umzuwandeln, die sich, wie ja auch sein enger Verkehr mit Bischof Felix im bereits karolingisch gewordenen Urgel zeigt, auf die gesamte ehemals westgotische und nur noch durch die gemeinsame Liturgie zusammengehaltene Kirche bezog. An das früher einigende Band des Westgotenreiches konnte oder sollte dabei nicht erinnert werden; an seine Stelle trat die Übereinstimmung der vormals westgotischen Bischofssitze mit der Lehrautorität des in dieser Hinsicht stets makellosen Toledaner Stuhls, die etwas unscharf mit dem Begriff „traditio Toletana“ umschrieben wurde⁸¹. Nicht zufällig reagierte Beatus darauf, indem er seinen Gegner Elipandus ironisierend mit „novellus archiepiscopus“ anredete, womit er auch seinem Vorwurf Ausdruck gab, den Rang eigenmächtig erhöht zu haben⁸².

Die Überleitung aus einem Vorrang des Rechts in einen Vorrang der Lehrautorität erklärt auch das zuweilen als starr bezeichnete⁸³ Verhalten

⁷⁹ Mit Belegstellen siehe *Schäferdiek* (Anm. 63) 81 (1970) 5–7. Die asturische Kirche hatte sich nicht etwa im „episcopus metropolitanus“ eine neue Spitze geschaffen, sondern der Bischof von Lugo (er ist wohl mit dem „episcopus metropolitanus“ gemeint) führte seit der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts die Metropolitanwürde von Braga stellvertretend fort (vgl. *A. García Conde*, in: *Bol. de la Com. de Monumentos de Lugo* 1 [1942/43] 25–29, 57–60 und 101–109), die 681 ebensowenig wie die anderen Metropolitanwürden einfach entfallen war.

⁸⁰ Die Verwobenheit von dogmatischer Frage und kirchenpolitischer Problematik sieht *Heil* (Anm. 63) 114 in diesem Fall viel ausgeglichener als *de Abadal* (Anm. 62), der die Kontroverse in theologischer Hinsicht nur als ein durch unterschiedliche Schulbildung hervorgerufenen Mißverständnis beurteilt.

⁸¹ Vor diesem Hintergrund erscheint die von *Schäferdiek* (Anm. 63) 81 (1970) 5 (im Anschluß an PL 96, 918 Anm. c) vorgeschlagene Emendation aus „in traditione Toletana“ (ebd.) in „intra ditionem Toletanam“ überflüssig. Auch *Heil* (Anm. 63) 113 macht den Fehler, den Primat, so wie Elipandus ihn verstand, schon 681 begründet zu sehen.

⁸² PL 96, 893 und 977 f., vgl. dazu *Schäferdiek* (Anm. 63) 81 (1970) 6. Der Metropolitan von Toledo führte bis dahin den Titel weder eines Primas noch eines „archiepiscopus“. Im Frankenreich wurde die Metropolitanverfassung zur selben Zeit erst nach und nach wiederhergestellt. Zur Sache vgl. auch PL 96, 1026 f.

⁸³ Vgl. *A. Hauck*, *Kirchengeschichte Deutschlands* 2 (Berlin–Leipzig 1954) 301 f., und *Heil* (Anm. 63) 100 und 114.

des Elipandus. Nicht amtlich, sondern vertraulich teilte er die Sentenz gegen Migetius dem Abt Fidelis mit, dabei aber einkalkulierend, daß dadurch die Meinung der Toledaner Kirche in Asturien bekannt werde. Nachdem Beatus und der ihm verbundene Bischof Etherius Widerspruch gegen Formulierungen über die Adoptivsohnschaft Jesu erhoben hatten, gedachte sich Elipandus nicht etwa mit seinen Kritikern auseinanderzusetzen⁸⁴, sondern suchte sie schnell und möglichst durch asturische Kräfte selbst mundtot zu machen. Noch stärker geht aus seinem anschließenden Briefwechsel mit fränkischen Widersachern hervor, daß er seine adoptianische Lehrmeinung weder als einen diskussionswürdigen Beitrag innerhalb der gotischen Glaubenstradition noch als eine typisch spanische Version der christlichen Lehre betrachtete, sondern er beschimpfte alle Antiadoptianer als Arianer, sprach ihnen also rundweg die Rechtgläubigkeit ab⁸⁵. Hatte in der Stellungnahme zum VI. Ökumenischen Konzil noch der Episkopat als Gesamtheit gegenüber der außerspanischen Kirche gehandelt, so glaubte nun Elipandus allein der Repräsentant der westgotisch-mozarabischen Kirche zu sein. Wollte man seinen Adoptianismus nicht als rechtgläubig anerkennen, dann gab es analog zu 681 keinen Konsens der Gesamtkirche.

Ein Blick auf die fränkische Kirche lehrt, daß diese Auffassung zur Zeit des Elipandus garnicht so vereinzelt war. Die Frankfurter Synode von 794 nahm bekanntlich zum Ergebnis des VII. Ökumenischen Konzils zu Nicaea von 787 Stellung, weil an dieser Versammlung kein Vertreter der karolingischen Kirche teilgenommen hatte, obwohl die Materie eine vorwiegend innerbyzantinische Angelegenheit gewesen war. Wie vormals die Westgoten schlossen sich die Frankfurter Konzilsteilnehmer nicht einfach den nizänischen Beschlüssen an, sondern erarbeiteten ein eigenes, von der Verurteilung des Ikonoklasmus abweichendes Ergebnis⁸⁶. Dahinter stand die Überzeugung, ein ebenso wichtiger Teil der Gesamtkirche zu sein wie das Byzantinische Reich und, was nun über die westgotische Auffassung hinausging, die rechte Lehre unverfälscht zu verfolgen, weil man sich an der römischen Kirchenordnung orientiere⁸⁷. Die petrinische Apostolizität der

⁸⁴ Vgl. Beatus in seinem Brief an Elipandus, PL 96, 919.

⁸⁵ Vgl. P. B. Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien 2, 2 (Regensburg 1874) 285.

⁸⁶ Die Frankfurter Synode war nicht einfach ein universales Gegenkonzil, sondern trotz Teilnahme außerfränkischer Würdenträger eine fränkische Reichssynode, siehe H. Barion, Der kirchenrechtliche Charakter des Konzils von Frankfurt 794, in: ZSavRGkan. 19 (1930) 139–170.

⁸⁷ Siehe in den „Libri Carolini“ lib. I c. VI unter der Überschrift: Quod sancta Romana, catholica et apostolica ecclesia ceteris ecclesiis prelata pro causis fidei, cum quaestio surgit, omnino sit consulenda (MGConc 2 suppl. 20–22). Der Verfasser ist zwar Theodulf von Orléans, doch ohne die Zustimmung des Hofes hätte Theodulf seinen König ganz persönlich für diesen Standpunkt nicht in Anspruch nehmen können (vgl. E. Dahlhaus-Berg, Nova antiquitas et antiqua novitas. Typologische Exegese und isidorianisches Geschichtsbild bei Theodulf von Orléans, Diss. Köln 1971, 216). Vgl. Caspar (Anm. 75) 91 f.

römischen Kirche war der springende Punkt; sie gab der fränkischen Überzeugung von der eigenen Rechtgläubigkeit ein Sendungsbewußtsein.

Vor diesem Hintergrund ist die Aussendung des Missionsbischofs Egila in den maurischen Bereich der spanischen Kirche zu sehen. Erzbischof Wilchar, der römisch-fränkische Verbindungsmann im karolingischen Episkopat, scheint Egila zu der Zeit konsekriert zu haben, als er die Metropole von Narbonne wiederherstellte; das heißt, als die Franken daran gingen, die Kirchen im kurz zuvor eroberten Septimanie wiederaufzurichten, und vor die Frage gestellt waren, ob diese in ihrer westgotischen Form unter Einbeziehung noch vorhandener Restbestände zu reorganisieren seien⁸⁸. Offenkundig entschieden sie sich für eine Angleichung nicht nur der schon eroberten Gebiete an die römisch-fränkische Kirchenordnung, sondern der gesamten ehemals westgotischen Kirche. Egila wurde von den Franken nicht nach Spanien geschickt, um Migetius Beistand zu leisten, wie geäußert worden ist, sondern er verbündete sich erst mit ihm, nachdem er in eine völlige Isolierung geraten war, weil kein spanischer Bischof etwas von der römischen Kirchenordnung wissen wollte⁸⁹. Wenn man vor diesem Hintergrund noch in Betracht zieht, daß es überhaupt keinen Beleg gibt für die Annahme, die Karolinger hätten den Ebro als südliche Grenze ihrer Eroberungen ausersehen, wofür man auch die sogenannte Spanische Mark nicht in Anspruch nehmen kann, da sie als Gebietseinheit mit einer rechtlichen Sonderstellung überhaupt nicht existiert hat⁹⁰, dann zeichnet sich in Umrissen die Möglichkeit einer viel weiter ausgreifenden Expansion der Karolinger wenigstens in der Planung ab⁹¹.

Bischof Felix von Urgel, der eigentliche theologische Kopf der Partei um Elipandus von Toledo⁹², war für die karolingischen Theologen also nicht nur ein Repräsentant des Adoptianismus, sondern als solcher auch ein

⁸⁸ Siehe O. Engels, Schutzgedanke und Landesherrschaft im östlichen Pyrenäenraum (9.–13. Jahrhundert) (Münster 1970) 30.

⁸⁹ Vgl. Schäferdiek (Anm. 63) 80 (1969) 293 gegen Heil (Anm. 63) 100 f.

⁹⁰ Die Bemerkung Einhards in der „Vita Caroli Magni“ cap. 15 über den Ebro als Reichsgrenze hat offensichtlich die Expedition von 778 im Auge, übertreibt aber, wenn sie damit eine Ausdehnung des Reiches von Dauer meint. Zum Rechtsstand der sogenannten Spanischen Mark siehe Engels (Anm. 88) 8–16.

⁹¹ In seinem offiziellen Schreiben forderte Karl der Große den Erzbischof Elipandus auf, sich mit der Gesamtkirche wieder zu vereinigen, andernfalls sehe er sich genötigt, die Gemeinschaft mit den Spaniern abzubrechen und den Gedanken aufzugeben, sie vom Joch der Ungläubigen zu befreien (MGConc 2, 162 f.). Vgl. de Abadal (Anm. 62) 38–42, der die verunglückte Expedition nach Zaragoza und den Missionsauftrag Egilas als ein Vorspiel deutet, das die Eroberung der ganzen Iberischen Halbinsel vorbereiten sollte.

⁹² M. Riu, Revisión del problema adoptionista en la diócesis de Urgel, in: Anuario de Estudios medievales 1 (1964) 77–96, läßt den Adoptianismus von Felix ausgehen; durch die Missionsarbeit in seinem vom Islam bereits unterwanderten Bistum sei Felix, um sich leichter verständlich machen zu können, zur adoptianischen Lehre gekommen, der sich Elipandus angeschlossen habe. Vgl. dazu den ganz anderen Kausalzusammenhang bei Schäferdiek (Anm. 63) 81 (1970) 10–13.

Vertreter des Anspruchs, die Rechtgläubigkeit der gotisch-mozarabischen Kirche zu verkörpern. Ließ er sich von der Unhaltbarkeit seiner Theologie überzeugen, und das war nach längerem Hin und Her 799/800 zu Aachen wenigstens nach außen hin der Fall, dann bestätigte das den aus der römischen Kirchenordnung gefolgerten Anspruch der Karolinger⁹³. Mit dem Adoptianismus konnten die Franken die spanische Kirche gleich als solche treffen; und sie taten es bewußt, indem sie sich auch Bücher der gotischen Liturgie zur Prüfung vorlegen ließen⁹⁴, in denen das Problem des Adoptianismus noch keinen offenkundigen Niederschlag gefunden haben konnte.

Im Grunde drehte sich in diesem Zusammenhang alles um die Frage: Wer garantiert die Rechtgläubigkeit? Das Spannungsfeld zwischen dem oströmischen Kaiserhof und dem Papsttum hatte sich als das Zentrum der Universalkirche verstehen können, wogegen sich schon die westgotische Kirche mit dem Ziel auch politischer Selbstbehauptung aufgelehnt hatte. Noch war das Papsttum durch zwei Vertreter in herkömmlicher Weise am Ökumenischen Konzil von 787 in Nicaea beteiligt gewesen, aber der Osten reagierte bereits so, als werde auch er an die Peripherie der Gesamtkirche gedrängt. Suchte die Versammlung von Nicaea doch dem Eindruck vorzubeugen, sie folge einer päpstlichen Weisungsbefugnis in der Lehre. Der Brief Papst Hadrians an die Kaiserin Irene und ihren Sohn Konstantin wurde auf der zweiten Konzilssession zwar verlesen, aber erst, nachdem einige Hinweise auf die Apostolizität des römischen Stuhles in der Übersetzung emendiert worden waren⁹⁵. Im Jahre 794 zeichnete sich dann in Frank-

⁹³ Auf Veranlassung des Elipandus, der um seine Schwächen in der theologischen Argumentation sicher wußte, verfaßte Felix eine Abhandlung im adoptianischen Sinne (siehe Reichsannalen zu 792, hrsg. von F. Kurze, S. 91). Da Urgel seit 785 etwa zum Fränkischen Reich gehörte, war der Adoptianismus damit auch ein Problem der fränkischen Kirche. Zu beachten ist darüberhinaus, daß Urgel als einziges Bistum im östlichen Pyrenäenraum den Herrschaftswechsel von den Mauren zu den Karolingern ohne nennenswerte Unterbrechung überstanden hatte und deshalb den Franken auch kirchenorganisatorische Schwierigkeiten bereitete (siehe O. Engels, La „autonomía“ de los condados de Pallars y Ribagorza y el sistema carolingio de protección, in: Anuario de Estudios medievales 6 [1969] 28–30), und daß Bischof Felix einen beachtlichen Bildungsstand in den nördlichen Randzonen der gotisch-mozarabischen Kirche repräsentierte. Vom Adoptianismus als einer spanischen „Winkelhäresie“ zu sprechen (vgl. Heil [Anm. 63] 95, 97, 108 und 125 f.), verbietet sich wegen der im Grunde von den Franken gestellten Grundsatzfrage, ob es neben dem römischen Lehrprimat auch den analogen Primat einer anderen Kirche geben könne. Nicht zufällig mühten sich gerade fränkische Theologen und Bischöfe gotischer Herkunft, darunter Leidrad und sogar noch Agobard von Lyon, um eine praktische Beseitigung nicht nur des Adoptianismus, sondern auch der mozarabischen Kirchenordnung; siehe Heil 106 f. und 108.

⁹⁴ MGConc 2, 145; vgl. J. F. Rivera Recio, La controversia adopcionista del siglo VIII y la ortodoxía de la liturgia mozárabe, in: Ephemerides liturgicae 47 (1933) 506–536, und L. Serda, Liturgia y Adopcionismo, in: Ausa 11 (1955) 216.

⁹⁵ Auf der einen Seite verteidigte der Patriarch Nikephoros das Konzil von Nicaea unter ausdrücklicher Berufung auf den Lehrprimat des Papstes, auf der anderen Seite wurden im Schreiben des Papstes vor allem Hinweise auf Mt 16, 18 f. entfernt und der

furt, wo das Papsttum ebenfalls beteiligt war, das zentrale Gewicht eines neuen Spannungsfeldes ab, jetzt zwischen Rom und dem karolingischen Hof. War die Apostolizität zuerst ins Feld geführt worden, um dem Papsttum eine gewisse Eigenständigkeit gegenüber dem Kaisertum zu erringen, sie diente nunmehr den Karolingern zur Begründung ihres Vorranges.

Den außerrömischen Kirchenordnungen blieb infolgedessen um ihrer Selbstbehauptung willen keine andere Lösung, als sich um den Nachweis einer eigenen Apostolizität zu bemühen, so wie Rom sie schon besaß. Das hieß nichts anderes, als den Ursprung der eigenen Kirche auf einen Apostel zurückzuführen, und zwar in zweifacher Weise: ein Apostel mußte die Orts- oder Landeskirche anlässlich seiner Missionstätigkeit gegründet haben, und er mußte nach dem Vorbild Roms dort auch bestattet sein.

In Byzanz läßt sich eine solche Aufwertung gut beobachten. Nicht nur in den lateinischen, sondern auch in den griechischen Apostellisten heißt es, der Apostel Johannes habe die Provinz Asia regiert. Johannes glaubte man in Ephesus begraben, so daß die Kirche von Ephesus eine höhere Autorität zu besitzen schien als Byzanz, auch nachdem die politische Diözese Asia der Jurisdiktion von Byzanz unterstellt worden war. Der Apostel Andreas verdrängte den Johannes in Byzanz schrittweise, ziemlich spät sogar erst vollends. Im Widerspruch zum Kirchenhistoriker Eusebius von Caesarea, der das Wirken des Andreas an die Nordküste des Schwarzen Meeres verlegt⁹⁶, berichten die späteren apokryphen Andreasakten, der Apostel sei auf dem Wege von Pontus nach Griechenland durch den Bosphorus gekommen⁹⁷. Im Laufe des 6. Jahrhunderts entstanden neben den Apostellegenden auch Listen der Herrenjünger, deren Namen sorglos den Paulusbriefen und der Apostelgeschichte entnommen wurden, so z. B. Stachys aus dem Römerbrief. Nicht vor Ende des 7. Jahrhunderts erscheint dieser Stachys plötzlich als der erste von Andreas selbst eingesetzte Bischof in Byzanz. Und dazu ergänzt Francis Dvornik: „Gegen Ende des 8. oder eher anfangs des 9. Jahrhunderts wurde der Bischofskatalog von Byzanz von Stachys bis Metrophanes“, dem ersten im 4. Jahrhundert erst nachweisbaren Bischof Konstantinopels, „zusammengestellt“ und nach 811 um mindestens zwei Andreas-Viten mit besonderer Berücksichtigung seines Wirkens in Byzanz bereichert⁹⁸.

Name des Apostels Petrus (als Gründer der römischen Kirche) um den Namen des Apostels Paulus ergänzt; siehe *F. Dvornik*, Byzanz und der römische Primat (Stuttgart 1966) 111–114.

⁹⁶ *Historia ecclesiastica* III 1 (hrsg. von *F. Schwarz* 188).

⁹⁷ So schon Gregor von Tours (*MGSS rer. Merov.* 1, 821–846), der seine Kenntnis nur einer Übersetzung aus der griechischen Apostellegende entnommen haben kann; die griechische Version ist jedoch erst in ihrem Endzustand (einschl. der Bischofsweihe des Stachys und seiner fingierten Amtsnachfolger) bekannt, siehe *Schermann* (Anm. 49) 247–253.

⁹⁸ Ausführlich siehe *F. Dvornik*, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew* (Cambridge/Mass. 1958), in knappem Überblick: *ders.* (Anm. 95) 95–100, das Zitat: 100.

Schon seit 357 befanden sich die Andreasreliquien in Konstantinopel⁹⁹. Das aber genügte offenbar ebensowenig wie der Umstand, nur eine vom Patriarchat abhängige Kirche wie die von Ephesus auf einen Apostel zurückzuführen zu können. Wollte der Patriarchensitz eine apostolische Stellung einnehmen, mußte auch das Wirken des Apostels am Ufer des Bosphorus und eine lückenlose Liste seiner Amtsnachfolger bekannt sein. Damit zeichnet sich ab, warum im spanischen Galicien eine Verehrung des Jakobusgrabes aufkam. Byzanz hatte die Reliquien bzw. das Grab eines Apostels besessen; es mußte diesen Besitz aktualisieren und nachweisen, daß seine Kirche auch von diesem Apostel gegründet worden sei. Asturien mußte den umgekehrten Weg beschreiten; es konnte sich darauf berufen, daß der Apostel Jakobus das Land missioniert habe, aber es brauchte zur Ergänzung auch noch das Grab dieses Apostels.

Es liegt auf der Hand, daß sich die Entwicklung in Asturien gegen den überzogenen Anspruch des Primas von Toledo richtete, aber auch für das Selbstverständnis des noch jungen asturischen Reiches Folgen hatte. Man kann nicht einfach sagen, Asturien habe die Verurteilung des Adoptianismus benutzt, um sich von allen kirchlichen Bindungen an Toledo loszusagen¹⁰⁰. Die Situation in Asturien war komplexer, insofern die Reichsbildung im Norden schon vorher einer kirchlichen Absonderung förderlich gewesen sein mußte, die asturische Kirche in ihrer Haltung zum Adoptianismus selbst aber auch zerrissen war. In diesem Zusammenhang kommt dem Anruf des Jakobus als eines Vorkämpfers für die Reinheit des Glaubens durch den Hymnendichter von 786 und der Widmung des Hymnus an den asturischen König größte Bedeutung zu. Natürlich lag von Jakobus keine Lehräußerung vor, die gegen Elipandus von Toledo hätte ins Feld geführt werden können, aber die Berufung auf diesen Apostel allein schon war geeignet, Toledo die beanspruchte Autorität zu nehmen.

Es ist sicherlich kein Zufall, daß König Alfons II. 795, also ein Jahr nach der Verurteilung des Adoptianismus auf dem Frankfurter Konzil, seine Residenz Oviedo nach dem Vorbild Toledos auszugestalten begann¹⁰¹. Bis jetzt war die politische Grundlinie des asturischen Küstenreiches auf eine bloße Selbstbehauptung hin orientiert gewesen, nunmehr aber beanspruchte das Königreich, die untergegangene Westgotenherrschaft fortzusetzen¹⁰² und damit auch Hort der unverfälschten gotischen Kirchenordnung zu sein.

Die innerspanische Auseinandersetzung um die Adoptivsohnschaft Jesu gab der Erinnerung an die angebliche Mission des Apostels Jakobus in

⁹⁹ S. E. Wimmer, in: *Lex. des Mittelalters* 1 (1979) 600.

¹⁰⁰ Vgl. *Schäferdiek* (Anm. 63) 81 (1970) 14 gegen die Grundthese von *de Abadal* (Anm. 62).

¹⁰¹ In den beiden Versionen der Chronik Alfons III., ed. A. *Ubieta Arteta* (Valencia 1961) 46–49, nach dem Vorbild von Toledo laut Chronik von Albelda (Anm. 25) 602.

¹⁰² Siehe oben Anm. 36.

Spanien neues Leben und bildete im Hinblick auf die Entstehung des Grabkultes eine Vorstufe. Mit den Franken, die sich des Streitens mit wachsender Intensität annahmen, setzte eine neue Vorstufe ein. Gerade weil sich die Auseinandersetzung nicht auf eine Behandlung nur der theologischen Fragen beschränkte, sondern in sie auch die Frage der rechten Kirchenordnung einbezog, konnten die Asturier das Kampffeld nicht völlig den Franken und der Gruppe um Elipandus von Toledo überlassen. Die Komplexität der Kontroverse schien der asturischen Kirche in dieser Phase kaum noch einen Weg für eine künftige Eigenständigkeit offen zu lassen. Würden die Franken die adoptianische Lehre als orthodox anerkennen, könnte sich die asturische Kirche nur schwer einer Anerkennung des Toledaner Lehrprimats entziehen; würden umgekehrt die Franken die adoptianische Lehre verwerfen, dann hätten sie sich damit prinzipiell auch gegen die gotisch-mozarabische Kirchenordnung ausgesprochen und zwar auch gegen die Kirchenordnung, wie sie in Asturien existierte.

Daß mit der Frage der Kirchenordnung seitens der Franken Pläne zur Eroberung der Iberischen Halbinsel verknüpft waren, dürfte mit Sicherheit in Asturien bekannt gewesen sein. Ob König Alfons II. die Franken als potentielle Eroberer fürchtete und sich ihnen deshalb als Bundesgenosse in vermutlicher Abstimmung mit islamischen Rebellen des Emirats anbot¹⁰³, ohne den eigenen Platz in einer herrschaftlichen Endgestalt nach erfolgter Eroberung schon konkret ins Auge fassen zu können, muß offen bleiben; jedenfalls unterhielt der Hof von Oviedo mit dem karolingischen Herrscherhaus Beziehungen nur während des Emirats von al-Hakam I., der die jährlichen Kriegsfahrten in den Norden wegen Differenzen in der eigenen Familie unterlassen mußte¹⁰⁴, also in einer Situation, in der weiträumige Eroberungsprojekte überhaupt Aussicht auf Erfolg hatten. Einhard übertreibt, wenn er diese Beziehungen im Sinne einer Abhängigkeit vom Karolinger deutet¹⁰⁵, aber man hat dabei in Rechnung zu stellen, daß Zufallsnachrichten den Eindruck einer von den Franken betriebenen Mission auch in Asturien erwecken, die sich dann nicht nur adoptianistischer Kreise angenommen haben konnte¹⁰⁶.

¹⁰³ Zu den in den Fränkischen Reichsannalen bezeugten Gesandtschaften der Jahre 796, 797 und 798 siehe *M. Defourneaux*, *Carlomagno y el reino asturiano*, in: *Estudios sobre la monarquía asturiana (Oviedo 1949 = 1971) 93-95*, und übersetzt in: *Mélanges L. Halphen* (Paris 1951) 177-184. Vgl. auch *de Abadal* (Anm. 62) 165-170.

¹⁰⁴ Siehe *E. Levi-Provençal*, in: *Historia de España*, hrsg. v. *R. Menéndez Pidal* 4 (Madrid 1957) 94 f.

¹⁰⁵ *Vita Caroli Magni*, c. 16.

¹⁰⁶ Die fränkischen Missionare im Pyrenäengebiet sind relativ gut bekannt (siehe *Heil* [Anm. 63] 106 f.). Für Asturien ist Jonas, bevor er Bischof von Orléans wurde, sicher bezeugt (siehe *Defourneaux* [Anm. 103] 94); der von ihm formulierte Satz (PL 106, 308) legt eine amtliche Reise in einer den Adoptianismus betreffenden Angelegenheit nahe und schließt ähnliche Reisen anderer Franken nicht aus. Da die fränkische Kirche die gotisch-mozarabische Kirchenordnung verwarf, war es nur konsequent (sofern Mis-

In der fränkischen, der spanischen und bis zu einem gewissen Grade auch in der byzantinischen Kirche ist zu sehen, wie aktuell die Wechselbeziehung zwischen Kirchenordnung und Rechtgläubigkeit wurde. Von diesem Prozeß besonders intensiv wurde die fränkische Kirche erfaßt, insofern ihre Bischofssitze noch vor der Wende zum 9. Jahrhundert begannen, ihre Gründung einem zu diesem Zweck eigens vom Apostel Petrus geschickten Schüler zuzuschreiben. Unter Ludwig dem Frommen erfuhr dieses Bedürfnis, die Zugehörigkeit zur römischen Kirchenordnung in einer speziellen Beziehung zum Apostel und Gründer der Mutterkirche zu fundieren und nicht mehr einfach aus der Zugehörigkeit zum Fränkischen Reich herzuleiten, einen Höhepunkt. Dadurch wurden nicht nur die Bischöfe veranlaßt, ihre Amtstätigkeit als eine Stellvertretung des Apostels Petrus zu betonen, sondern es entstand in den Augen der Zeitgenossen auch das einem Großreich analoge Bild von einem einheitlichen Organismus¹⁰⁷.

Die asturische Kirche befand sich durchaus in Übereinstimmung mit Bestrebungen ihrer Zeit, wenn sie innerhalb des zweiten oder dritten Jahrzehnts des 9. Jahrhunderts das Grab der Mission des Apostels Jakobus hinzufügte. Der Sinn des damit beginnenden Grabkultes bestand darin, der gotisch-mozarabischen Kirchenordnung, wie das asturische Reich sie repräsentierte, einen apostolischen Urprung zu geben. Daß sich diese Legitimation noch gegen die Franken gerichtet habe, läßt sich nur mit Einschränkung sagen. Auf der einen Seite war vom Fränkischen Reich kaum noch ein bedrohlicher Vorstoß zu erwarten, obgleich das Eroberungsprojekt gerade Ludwig dem Frommen von seinem Vater anvertraut worden war, als er in Aquitanien residierte. Auf der anderen Seite hatten die Auseinandersetzungen um den Adoptianismus und ihre komplexen kirchenpolitischen Umstände eine Entwicklung in Gang gesetzt, an deren Ende das Grab des Apostels zur Vervollständigung der Apostolizität als gleichsam natürlicher Schlußpunkt stand.

Wie man sich die Entstehung des Grabkultes konkret vorzustellen hat, muß offen bleiben. Da stets die Frage im Wege steht, warum das Grab nicht in der Residenzstadt Oviedo, sondern im völlig unbedeutenden Santiago verehrt wurde, bietet sich der Plausibilität wegen die Hypothese an, daß das Grab – unter welchem Vorzeichen und mit welchem geringem Bekanntheitsgrad auch immer – an der endgültigen Stelle schon länger vorhanden gewesen sein muß. Dann wurde der Grabkult konkret durch die Verlegung des Bischofssitzes von Iria nach Compostela ausgelöst.

Die Parallele zwischen der byzantinischen Kirche und der Kirche des spanischen Nordens setzte sich übrigens in den nächsten zwei Jahrhunderten

sionsreisen stattgefunden haben), wie im Pyrenäenraum auch hier auf eine Angleichung an die römisch-fränkische Kirchenordnung hinzuwirken.

¹⁰⁷ Siehe *A. M. Orselli*, *La città altomedievale e il suo santo patrono*, (ancora una volta) il „campione“ pavese, in: *Riv. di storia della Chiesa in Italia* 32 (1978) 51–56.

fort. Im Besitz eines apostolischen Bischofsstuhles zu sein, erlangte im 10. Jahrhundert eine neue Stoßrichtung gegen den päpstlichen Primatsanspruch. Stachys, der angeblich von Andreas persönlich eingesetzte erste Bischof von Byzanz, erhielt einen Platz im Kalender der kirchlichen Feste, und die Andreaslegende wurde offiziell anerkannt. Damit war in Byzanz der Weg frei für die Schlußfolgerung, wenn schon Andreas zeitlich vor Petrus vom Herrn zum Apostel berufen worden sei, dann müsse auch Byzanz vor Rom rangieren¹⁰⁸.

Was Spanien betrifft, so besitzen wir aus den Jahren 960/63 einen Brief des Abtes Caesarius von Santa Cecília auf dem Montserrat an Papst Johannes XII. Der Abt teilt mit, eine Bischofsversammlung am Grabe des Apostels Jakobus habe ihn zum Erzbischof des noch von den Mauren besetzten Tarragona geweiht. Wie jedes Land, so besitze auch Spanien einen eigenen Apostel, womit er offenbar andeuten wollte, die Weihe von Bischöfen in Verbindung mit dem für Spanien zuständigen Apostel reiche für seine Autorisierung aus. Die Argumentation wird noch unterstrichen durch die Mitteilung, daß der katalanische Episkopat, der sich verständlicherweise nicht ungefragt einem neuen Metropolit unterordnen wollte¹⁰⁹, Einspruch erhoben habe mit dem Hinweis, daß der Apostel zwar in Compostela begraben sei, aber niemals in Spanien gelebt habe¹¹⁰.

Erst durch den Vorstoß des Reformpapsttums, das keine außerrömische Begründung duldet, geriet das Nebeneinander von Byzanz und Spanien hinsichtlich der besonderen Beziehungen zu einem eigenen Apostel aus dem Gleichtritt. Bekanntlich öffnete sich die spanische Kirche ziemlich bereitwillig dem Primatsanspruch des Reformpapsttums, während sich in Byzanz der Widerstand zu verhärten begann.

¹⁰⁸ Siehe *Dvornik* (Anm. 95) 121 f. und 125.

¹⁰⁹ Die katalanischen Bistümer waren im Zuge ihrer Wiederrichtung der Metropole Narbonne angeschlossen worden. Caesarius beanspruchte für Tarragona eine Jurisdiktion in ihrem früheren westgotischen Umfang. Wenige Jahre später wurde von katalanischer Seite der Versuch unternommen, Vich als Metropole der katalanischen Bistümer (und nicht als Fortsetzung der Jurisdiktion Tarragonas) einzurichten. Vgl. *J. Vincke*, Staat und Kirche in Katalonien-Aragon während des Mittelalters 1 (Münster 1931) 349–354, und *Engels* (Anm. 88) 32 f. und 131 f.

¹¹⁰ Zu *Böhmer – Zimmermann* Nr. 470 ist zu ergänzen der neue Abdruck des Briefes bei *R. d'Abadal i de Vinyals*, *Dels Visigots als Catalans* 2 (Barcelona 1968) 29 f. *A. E. de Mañaricua*, *El abad Cesáreo de Montserrat y sus pretensiones al arzobispado de Tarragona*, in: *Scriptorium Victoriense* 12 (1965) 72 f., hält den Brief für interpoliert; *J. M. Martí Bonet*, *Las pretensiones metropolitanas de Cesáreo, abad de Santa Cecília de Montserrat*, in: *Anthologica Annu*a 21 (1974) 157–182, hält ihn für eine Fälschung des beginnenden 11. Jahrhunderts. Selbst wenn diese Meinungen zutreffen sollten (vgl. aber oben Anm. 109), bleibt davon die hinter dem Brief stehende Vorstellung unberührt.