

STEFAN ESDERS

Ökumenisches Kirchenrecht im Zerrbild historiographischer Erzählung

Die mediterrane Zölibatsdiskussion rund um das Concilium Quinisextum (691/692?) und ihr kakophonischer Nachhall in lateinischen Geschichtswerken des frühen Mittelalters *

Ex oriente lux: Wolfram Brandes zum 70.

1. Der Stand der Diskussion über Klerikerzölibat und klerikale Keuschheit um 690, S. 9. – 2. Historiographische Texte als Quellen zur ‚westlichen‘ Rezeption des Concilium Quinisextum, S. 13. – a) Der langobardische König Alahis und die angebliche Unkeuschheit des Klerus von Pavia (690–693?), S. 16. – b) Der westgotische König Witiza und die verordnete Heirat des hispanischen Klerus (702?), S. 30. – c) Sergius von Ravenna (752?–769), ein verheirateter Erzbischof zwischen Exarchat, Langobarden und Rom, S. 40. – 3. Positionen zu klerikaler Enthaltsamkeit im fränkischen Gallien und im angelsächsischen Britannien um 700, S. 50. – 4. Papst Gregor II. (715–731) und die römische Politik gegenüber dem Quinisextum seit 711, S. 59. – 5. Zusammenfassung und Schlussüberlegungen, S. 63.

ABSTRACT: The Quinisext Council, assembled in Constantinople shortly after 690 to issue a series of more than 100 canons on practical issues and on clerical discipline, was designed as an Ecumenical council, but failed to gain ‘universal’ acceptance in the West. Moving beyond traditional interpretations which saw the conflict over the Quinisext Council largely as one between Emperor Justinian II in Constantinople and the papacy in Rome, the article asks how issues related to the Quinisext Council were received in the churches

* Für ihre kritische Lektüre des Manuskripts sowie für zahlreiche weiterführende Informationen zu einzelnen Themen bin ich mehreren Kolleginnen und Kollegen außerordentlich zu Dank verpflichtet, v. a. Heinz Ohme (Berlin) zum Concilium Quinisextum, Andreas Fischer (Erlangen) zur frühmittelalterlichen Historiographie, Ludger Körntgen (Mainz) zur spätmerowingischen Kirchenrechtsüberlieferung, Cornelia Scherer (Erlangen) zu den Konzilsakten der späten Westgotenzeit, Sabrina Vogt (Zürich) zur klerikalischen Keuschheitsproblematik und Benjamin Savill (Berlin) zu den angelsächsisch-päpstlichen Beziehungen. Einem Gespräch mit Marek Jankowiak (Oxford) verdanke ich wichtige Anregungen zu Fragen der Chronologie und Datierung; Michael Eber (Göttingen) und Till Stüber (Wien) gaben mir Hinweise zur kanonistischen Überlieferung. Die beiden ‚peer reviews‘ waren mir Anlass, die Perspektivierung des Themas zu überdenken. Seit vielen Jahren schon habe ich bei der Abfassung von Studien, die den gesamten Mittelmeerraum betreffen, immer wieder auf die große Gelehrsamkeit und kollegiale Hilfsbereitschaft von Wolfram Brandes (Frankfurt am Main) vertrauen dürfen, so auch seinen Hinweisen zu diesem Beitrag – ihm seien die folgenden Überlegungen daher in Dankbarkeit gewidmet. – Friederike Michel (Berlin) danke ich herzlich für die kritische Durchsicht des Manuskripts.

Stefan Esders, E-Mail-Adresse: esdersst@campus.fu-berlin.de

of the Exarchate of Ravenna and the Lombard, Visigothic, Frankish and Anglo-Saxon kingdoms. Drawing on accounts in Paulus Diaconus' 'History of the Lombards', the 'Chronicle of Alfons III' (of Asturia) and Agnellus' 'Book of Pontiffs of the Church of Ravenna', it is argued that there must have been a much wider debate about the Quinisext canons on celibacy and on chastity of clerics. As is shown by the analysis of these sources, some of the Quinisext canons on these topics were accepted in the exarchate of Ravenna, the Lombard kingdom of Italy and the Visigothic kingdom in Spain and Southern Gaul around 700; only when attitudes changed profoundly after the mid-eighth century, the acceptance of the council's decisions by rulers and bishops became subject to polemical narratives in later historiography. By contrast, a case can be made on the basis of synodal decisions, canon law, hagiographical texts, theological treatises and chronicles that in the Frankish and Anglo-Saxon kingdoms, the Quinisext canons on clerical marriage were refuted by bishops, who confirmed older positions on the debated issues as transmitted through canon law tradition. Asking what may have caused both the acceptance and rejection of the Council's decisions and revisiting the development of the papacy's attitude to the Quinisext canons, it is argued here that juxtapositions and a priori-statements on religious culture in 'East' and 'West' are not helpful to understand the wide-ranging connectivity and communication that becomes visible from this debate. A Mediterranean perspective that fully embraces the world of the post-Roman 'West' including Britain does more justice to the openness of historical processes around 700.

Das unter dem römischen Kaiser Justinian II. während dessen erster Regierungszeit (685–695) im kaiserlichen Palast in Konstantinopel abgehaltene ‚fünf-sechste Konzil‘ (Concilium Quinisextum) suchte den direkten Anschluss an das V. und das VI. Ökumenische Konzil, welche in den Jahren 553 bzw. 680/681 jeweils in Konstantinopel getagt hatten, um einen Konsens in elementaren Fragen des christlichen Glaubens zu erzielen und allgemein verbindlich zu machen¹. Deren christologisch-dogmatische Festlegungen ergänzten die auf dem quinisextischen Konzil versammelten Bischöfe durch mehr als 100 Einzelbestimmungen, welche auf die praktischen Bedürfnisse wie die Lebensführung des Klerus und der Laien zugeschnitten waren – in den Worten Heinz Ohmes, dessen langjährige Forschungen die volle Bedeutung des quinisextischen Konzils erst haben sichtbar werden lassen, ein „umfassende(s) Reformwerk der römischen Reichskirche“ in Gestalt einer „Kodifizierung des Kirchenrechtes.“²

Ohme hat eindringlich betont, wie sehr die in den Beschlüssen des Quinisextums manifest gewordenen Bemühungen um einen Konsens in Grundsatzfragen der christlichen Glaubenspraxis vor dem Hintergrund der tiefgreifenden Veränderungen im Ge-

¹ Das Selbstverständnis, an die Beschlüsse der beiden ökumenischen Konzilien anzuschließen, wird in den Akten des Quinisextums stark betont: Concilium Quinisextum, Logos prosphonetikos und c. 1, in: Concilium Constantinopolitanum a. 691/2 in Trullo habitum (Concilium Quinisextum), hg. von HEINZ OHME (= Acta conciliorum oecumenicorum. Series Secunda. III. Pars 4 [nachfolgend zitiert als ACO]), Berlin – Boston 2013, S. 19 u. 22 f. – Den Bezug des Quinisextums auf die Tradition des IV. Ökumenischen Konzils (451) betont JUDITH HERRIN, The Quinisext Council (692) as a Continuation of Chalcedon, in: RICHARD PRICE – MARY WHITBY (Hgg.), Chalcedon in Context. Church Councils 400–700, Liverpool 2009, S. 148–168.

² So HEINZ OHME, Einleitung, in: Concilium Quinisextum. Das Konzil Quinisextum. Übersetzt und eingeleitet von DEMS. (Fontes Christiani 82), Turnhout 2006, S. 9–157, hier S. 9 u. 32. Vgl. auch zusammenfassend MICHAEL T.G. HUMPHREYS, Law, Power, and Imperial Ideology in the Iconoclast Era, c. 680–850, Oxford 2013, S. 37–80.

folge der arabischen Expansion, mithin der „Krise des 7. Jahrhunderts“ gesehen werden müssen³. In einer historischen Perspektive, in welcher nach dem fortbestehenden Zusammenhang des Mittelmeerraumes trotz oder gerade wegen dieser dramatischen politischen Veränderungen gefragt wird⁴, ist der auf dem Quinisextum seitens der anwesenden 227 Bischöfe im Beisein des Kaisers erhobene Anspruch auf Ökumenizität daher von besonderem Interesse. Bereits in der ersten Zeile des den Bestimmungen vorangestellten, an Kaiser Justinian II. gerichteten ‚Logos prosphonetikos‘ bezeichneten die Bischöfe ihre Zusammenkunft als *oikouμενική σύνοδος*⁵. Doch entgegen dem Anspruch der Konzilsväter wurde die ökumenische Anerkennung ihrer Beschlüsse als Ergänzung des V. und VI. Ökumenischen Konzils nicht voll erreicht.

Schwierig gestaltete sich dies v. a. mit Blick auf den Bischof von Rom, der hier als Patriarch der Kirchen des Westens fungierte⁶. Nicht weniger als drei Versuche unternahm Justinian II. in den zwei Phasen seiner umstrittenen Regierungszeit (685–695 und 705–711)⁷, die dringend benötigte Zustimmung des Papstes zu den Konzilsbeschlüssen zu erlangen. In Reaktion auf den ersten Versuch, den der Kaiser bald nach dem Ende des Konzils, möglicherweise im Jahr 693 oder noch etwas früher, unternahm, soll der aus Antiocheia stammende, in Sizilien aufgewachsene Papst Sergius I. (687–701) die Verlesung der Akten verweigert haben mit der Bemerkung, diese seien ungültig und er wolle „eher sterben als irrtümlichen Neuerungen seine Zustimmung geben“ (*eligens*

³ OHME, Einleitung (wie Anm. 2), S. 16–22.

⁴ Vgl. etwa STEFAN ESDERS, Herakleios, Dagobert und die ‚beschnittenen Völker‘. Die Umwälzungen des Mittelmeerraums im 7. Jahrhundert in der fränkischen Chronik des sog. Fredegar, in: ANDREAS GOLTZ u. a. (Hgg.), *Jenseits der Grenzen. Studien zur spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung* (Millennium-Studien 25), Berlin – New York 2009, S. 239–311; DERS., Konstantin II. (641–668), die Sarazenen und die Reiche des Westens. Ein Versuch über politisch-militärische und ökonomisch-finanzielle Verflechtungen im Zeitalter eines mediterranen Weltkrieges, in: JÖRG JARNUT – JÜRGEN STROTHMANN (Hgg.), *Die Merowingischen Monetarmünzen als Quelle zum Verständnis des 7. Jahrhunderts in Gallien* (MittelalterStudien 27), München 2013, S. 189–241; siehe dazu auch weitere Beiträge des Verf., die in den Anm. 32, 288, 294 u. 304 aufgeführt sind. Weiterhin PHIL BOOTH, *Crisis of Empire. Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, Berkeley 2013, sowie SIHONG LIN, *The Merovingian Kingdoms and the Monothelite Controversy*, in: *Journal of Ecclesiastical History* 71, 2020, S. 235–252.

⁵ Concilium Constantinopolitanum a. 691/2 (wie Anm. 1), S. 17. Siehe dazu auch NICOLAE DURĀ, *The Ecumenicity of the Council in Trullo. Witnesses of the Canonical Tradition in East and West*, in: GEORGE NEDUNGATT – MICHAEL FEATHERSTONE (Hgg.), *The Council in Trullo Revisited* (Kanonika 6), Rom 1995, S. 229–262.

⁶ Vgl. dazu grundsätzlich RUDOLF SCHIEFFER, *Der Papst als Patriarch von Rom*, in: MICHELE MACCARONE (Hg.), *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*, Vatikanstadt 1991, S. 433–451.

⁷ Als ältere Gesamtübersicht vgl. CONSTANCE HEAD, *Justinian II of Byzantium*, Madison (Wis) 1972 (auch zur üblen Beleumdung des Kaisers in der byzantinischen Historiographie des späten 8. und des 9. Jahrhunderts); für ein breiteres Publikum bestimmt scheint die unlängst erschienene Biographie von PETER CRAWFORD, *Justinian II. The Roman Emperor who Lost his Nose and his Throne and Regained both*, Barnsley 2021.

ante mori quam novitatum erroribus consentire)⁸. Auf dem Konzil hatten zuvor offenbar die als apostolische Legaten Roms bezeichneten, dem östlichen Illyrikum zugeordneten Metropolitanbischöfe Basileios von Gortyn⁹ und Sisinnios von Dyrrachion¹⁰ mittels einer Täuschung – das zumindest behauptet die päpstliche Überlieferung¹¹ – dazu bewogen werden können, die Akten zu unterschreiben. Doch zeigen die Bemühungen Kaiser Justinians um die persönliche Zustimmung des Papstes, dass man dies nicht einmal in Konstantinopel für ausreichend erachtet haben kann¹². Im kaiserlichen Vorgehen schlugen sich auch Interessen nieder, die eigentlich Rom unterstehenden Bistümer des östlichen Illyrikum und Kretas¹³ unter die Kontrolle des Patriarchen von Konstantinopel zu bringen. Dies dürfte die Empörung Roms erst recht verstärkt haben¹⁴. Der Papst lehnte es somit aus verschiedenen Gründen ab, gewissen Neuregelungen zuzustimmen, zumal einzelne Bestimmungen auch ausdrücklich entgegen dem römischen Brauch hinzugefügt worden waren. Doch geht aus der päpstlichen Überlieferung letztlich nicht hervor, woran genau Sergius I. Anstoß nahm¹⁵. Ein anschlie-

-
- ⁸ Liber pontificalis, Vita Sergii, cap. 86,7, in: Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire, hg. von LOUIS DUCHESNE (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome. Sér. 2,3,1), Paris 1886, Bd. 1,1, S. 372. Zu der zitierten Beteuerung und ihrem Hintergrund vgl. BIANCA HERMANIN DE REICHENFELD, *The imago papae after the Monothelite Controversy. The Biography of Sergius I (687–701) in the Liber Pontificalis*, in: CLAUDIA D'ALBERTO (Hg.), *Imago papae. Le pape en image du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, Rom 2020, S. 52–59, hier S. 54 f.
- ⁹ Basileios war offenbar auf dem VI. Ökumenischen Konzil selbst zum apostolischen Legaten erhoben worden. Zu ihm vgl. Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit, bearb. von RALPH-JOHANNES LILIE u. a., Berlin 1998–2013 (nachfolgend zitiert als PmbZ), Nr. 833.
- ¹⁰ Vgl. dazu HEINZ OHME, *Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste. Studien zum Konstantinopeler Konzil von 692* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 56), Berlin – New York 1990, S. 19 f. und DERS., Einleitung, in: ACO II,3,4 (wie Anm. 1), S. LXXIX.
- ¹¹ *Regesta Pontificum Romanorum. Ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII edidit PHILIPPUS JAFFÉ, editio tertia emendata et aucta, t. 2: Ab a. DCIV ad a. DCCCXLIV*, bearb. von WALDEMAR KÖNIGHAUS u. a., hg. von KLAUS HERBERS, Göttingen 2017 (nachfolgend zitiert als RPR 2), Nr. *3560; siehe unten Anm. 15.
- ¹² Rom wird in den Akten ausdrücklich als rangerstes der fünf Patriarchate genannt. Siehe dazu unten Anm. 34.
- ¹³ RUDOLF SCHIEFFER, *Kreta, Rom und Laon. Vier Briefe des Papstes Vitalian vom Jahre 668*, in: HUBERT MORDEK (Hg.), *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag*, Tübingen 1991, S. 15–30.
- ¹⁴ Vgl. dazu WOLFRAM BRANDES, *Das Schweigen des ‚Liber Pontificalis‘. Die ‚Enteignung‘ der päpstlichen Patrimonien Siziliens und Unteritaliens in den 50er Jahren des 8. Jahrhunderts*, in: DERS. u. a. (Hgg.), *Fontes Minores XII* (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 32), Frankfurt am Main 2014, S. 97–204, hier S. 187–201. Zum größeren Zusammenhang vgl. auch WOLFRAM BRANDES – HARTMUT LEPPIN, *Die Collectio Thessalonicensis. Ein Forschungsdesiderat*, in: *Rechtsgeschichte – Legal History* 18, 2011, S. 263–267.
- ¹⁵ Liber pontificalis, Vita Sergii (wie Anm. 8), cap. 86,6–9, S. 372–374. Zur Quelle vgl. HERMANIN DE REICHENFELD, *The imago papae* (wie Anm. 8). Zu der Frage, welche Punkte Sergius im Einzelnen abgelehnt haben könnte, vgl. auch ANDREW J. EKONOMOU, *Byzantine Rome and the Greek Popes. Eastern Influences on Rome and the Papacy from Gregory the Great to Zacharias, A. D. 590–752*, Chicago 2007, S. 228.

ßender Versuch des Kaisers, den Papst gefangen nehmen und ihn nach Konstantinopel bringen zu lassen, scheiterte am Widerstand römischer Militärverbände und auch von Truppen des Exarchats von Ravenna¹⁶. Aufgrund der Absetzung und Verstümmelung Justinians II. im Jahr 695 blieb es daher zunächst bei der römischen Nichtanerkennung der Konzilsbeschlüsse. Nach zehn Jahren, im Jahr 705, gelang es dem abgesetzten Monarchen, den Purpur erneut an sich zu reißen. Bei seinem sogleich unternommenen Versuch, nunmehr Papst Johannes VII. (705–707)¹⁷ zur Unterschrift unter das Quinisextum zu bewegen, überbrachten zwei Metropolitanbischöfe diesem die Aufforderung, die Beschlüsse des Konzils im Nachhinein durch eine römische Synode bestätigen zu lassen; angeblich soll Justinian II. dem Papst sogar anheimgestellt haben, ihm genehme Beschlüsse des Konzils zu bekräftigen und die der römischen Auffassung widersprechenden abzulehnen und für ungültig zu erklären. Doch wird berichtet, der angsterfüllte Johannes habe die Akten kommentarlos und ohne seine Unterschrift nach Konstantinopel zurückgeschickt, bevor er kurze Zeit später verstarb¹⁸. Erst im dritten Anlauf gelang es Justinian II., den neuen Papst Konstantin I. (708–715) – einen gebürtigen Syrer, der sich früher in Konstantinopel aufgehalten hatte und daher dem Kaiser bereits bekannt war¹⁹ – zur Zustimmung zu bewegen, indem er ihn nach Konstantinopel einlud und ihm bei seinem Besuch im Jahr 710/711 durch seinen Sohn und Mitkaiser Tiberius einen prachtvollen Empfang bereiten ließ²⁰. Im ‚Liber pontificalis‘ wird zudem betont, dass Justinian bei einem Treffen in Nikomedia dem Papst die Füße

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Zu ihm vgl. auch PmbZ, Nr. 2951.

¹⁸ Liber pontificalis, Vita Johannis VII, cap. 88,4–6, in: *Le Liber Pontificalis 1* (wie Anm. 8), S. 385 f. Vgl. auch RPR 2, Nr. *3616. Vgl. dazu auch JAMES DOUGLAS BRECKENRIDGE, Evidence for the Nature of Relations between Pope John VII and the Byzantine Emperor Justinian II, in: *Byzantinische Zeitschrift* 65, 1972, S. 364–374, sowie JEAN-MARIE SANSTERRE, Jean VII (705–707). Idéologie pontificale et réalisme politique, in: LYDIE HADERMANN-MISGUICH – GEORGES RAEPSAET (Hgg.), *Rayonnement grec. Hommages à Charles Delvoye*, Brüssel 1982, S. 377–388.

¹⁹ Zu Papst Konstantin I. vgl. PmbZ, Nr. 1170 und die in der folgenden Fußnote aufgeführte Literatur.

²⁰ Liber pontificalis, Vita Constantini, cap. 90,3–7, in: *Le Liber Pontificalis 1* (wie Anm. 8), S. 389–391; vgl. auch RPR 2, Nr. *3649. Vgl. JEAN-MARIE SANSTERRE, Le pape Constantin I^{er} (708–715) et la politique religieuse des empereurs Justinien II et Philippikos, in: *Annuaire historiae conciliorum* 22, 1984, S. 7–29; KLAUS-PETER TODT, Die letzte Papstreise nach Byzanz. Der Besuch Papst Konstantins I. in Konstantinopel im Jahre 711, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 113, 2002, S. 24–50; HEINZ OHME, Die Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel am Ende des 7. Jahrhunderts. Eine Fallstudie zum Concilium Quinisextum, in: *Annuaire historiae conciliorum* 38, 2006, S. 55–72, bes. S. 55–58; GIANDOMENICO FERRAZZA, Il viaggio di un papa ‚greco‘ a Costantinopoli (710–711). L’ultima speranza per una Roma bizantina?, in: SILVIA RONCHEY – FRANCESCO MONTICINI (Hgg.), *Bisanzio nello spazio e nel tempo. Costantinopoli, la Siria (Orientalia Christiana analecta 307)*, Rom 2019, S. 43–60. – Zum genauen Verlauf des Papstbesuches in Konstantinopel vgl. auch ALESSANDRO TADDEI, Some Topographical Remarks on Pope Constantine’s Journey to Constantinople (AD 710–711), in: *Eurasian Studies* 11, 2013, S. 53–78.

geküsst²¹ und die kaiserlichen Privilegien für die römische Kirche erneuert habe²². Das römische Einlenken in der Sache des Quinisextums – an den Verhandlungen war auch als römischer Diakon der spätere Papst Gregor II. beteiligt, der die vom Kaiser an ihn gerichteten Fragen *de quibusdam capitulis* kompetent Punkt für Punkt beantwortet haben soll²³ – und die – offenbar weitreichenden – Zugeständnisse des Papstes werden in der päpstlichen Überlieferung allerdings nicht konkretisiert. Der genaue Umfang der päpstlichen Anerkennung bleibt daher für die moderne Forschung im Unklaren²⁴, doch ist mit Recht die Kompromissbereitschaft beider Seiten betont worden²⁵. Die Ermordung Justinians II. im Jahr 711 und der pro-monotheletische Kurswechsel unter dem Usurpator Philippikos Bardanes (711–713)²⁶ unterbrachen den Prozess der Annäherung anscheinend zunächst nur vorübergehend. Erst die Streitigkeiten um die Besteuerung²⁷ sowie der seit den späteren 720er Jahren aufkeimende Bilderkonflikt führten zu einer neuerlichen Entfremdung zwischen Rom und Konstantinopel²⁸.

²¹ Ebd. Zu diesem viel diskutierten Bericht und seiner Glaubwürdigkeit vgl. TODT, Die letzte Papstreise nach Byzanz (wie Anm. 20), S. 45–47. Zum Papstbesuch in Nikomedia vgl. ESTER BRUNET, Il ruolo di papa Gregorio II (715–731) nel processo di ricezione del concilio Trullano o Quinisesto (692), in: Iura Orientalia 3, 2007, S. 37–65, bes. S. 46–48.

²² Ebd. Möglicherweise betraf dies Ravenna, vgl. OHME, Einleitung (wie Anm. 2), S. 15. Ungefähr zeitgleich oder etwas früher unterstützte Justinian II. den Papst gegen (erneute) Autokephaliebestrebungen der Kirche von Ravenna, deren Erzbischof Felix der Kaiser wegen Hochverrates blenden ließ, vgl. PmbZ, Nr. 1894.

²³ Liber pontificalis, Vita Gregorii II., cap. 91,1, in: Le Liber Pontificalis 1 (wie Anm. 8), S. 396. Diese Bemerkung wird in der Regel auf die Verhandlungen über eine römische Anerkennung des Quinisextums bezogen. Vgl. dazu insbesondere SANSTERRE, Le pape Constantin I^{er} (wie Anm. 20), S. 14 f.

²⁴ Vgl. OHME, Einleitung (wie Anm. 2), S. 15; zum Interessenabgleich zwischen Kaiser und Papst vgl. auch EKONOMOU, Byzantine Rome and the Greek Popes (wie Anm. 15), S. 272.

²⁵ Vgl. ebd.: „The so-called Compromise of Nicomedia demonstrated that neither the pope nor the emperor was willing to see the unity of the empire fractured over a handful of customs in which Roman practice differed from those of Constantinople.“

²⁶ Zu ihm vgl. JUDITH HERRIN, Philippikos ‘The Gentle’, in: HAGIT AMIRAV – BAS TER HAAR ROMENY (Hgg.), From Rome to Constantinople. Studies in Honour of Averil Cameron, Leuven 2007, S. 251–262; zu seinen Beziehungen zu Rom vgl. SANSTERRE, Le pape Constantin I^{er} (wie Anm. 20), S. 24–29.

²⁷ Vgl. dazu WOLFRAM BRANDES, Finanzverwaltung in Krisenzeiten. Untersuchungen zur byzantinischen Administration im 6.–9. Jahrhundert (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 25), Frankfurt am Main 2002, S. 368–383.

²⁸ Zu möglichen Zusammenhängen zwischen einem von Kaiser Leon III. verfügten Verbot der Bilderverehrung (vgl. dazu PmbZ, Nr. 4242 sowie FRANZ DÖLGER – ANDREAS E. MÜLLER, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches, Bd. I,1: Regesten 565–867, 2. Aufl. besorgt u. Mitarbeit von JOHANNES PREISER-KAPPELLER – ALEXANDER RIEHLE, München 2009, Nr. 289, 291 u. 294) und dem Verbot der bildlichen Darstellung des Lamms auf dem Quinisextum (c. 82), einem viel behandelten Thema, vgl. etwa HERMANN JOSEF VOGT, Der Streit um das Lamm. Das Trullanum und die Bilder, in: Annuario historiae conciliorum 20, 1998, S. 135–149. – Zur weiteren politischen Entwicklung vgl. auch BELE FREUDENBERG, *Unus grex et unum ovile?* The Papacy’s Comprehension of the Greek-Orthodox Religion in the Eighth Century, in: Millennium 10, 2013, S. 349–372, hier S. 353–356.

Bediente sich Justinian II. in seinen Versuchen, die Zustimmung Roms zu erlangen, also recht unterschiedlicher Methoden, so ist es aufgrund der viele Dinge unkonkret lassenden päpstlichen Überlieferung nicht einfach, hinter den päpstlichen Reaktionen eine kontinuierliche, genuin ‚römische‘ Haltung gegenüber dem Quinisextum zu erkennen²⁹. Selbst wenn es in dem Insistieren auf bestimmten Rangfragen gegenüber Konstantinopel und der Zugehörigkeit einiger Bistümer zum Patriarchat des Westens sowie in einzelnen Rechtsfragen vermutlich gewisse Konstanten gab³⁰, so hingen die päpstlichen Reaktionen auf die kaiserlichen Einigungsversuche offenbar auch von der konkreten Situation, den erkennbaren Verhandlungsspielräumen sowie dem persönlichen Hintergrund des jeweiligen Papstes ab³¹.

Gerade angesichts des zögerlichen und wechselhaften Agierens der Päpste stellt sich jedoch die Frage, ob und ggf. wie sich die Kirchen in den westlichen Reichen der Langobarden, Franken, Westgoten und Angelsachsen in der Frage der Anerkennung des Quinisextums verhielten, wo diese doch nur wenige Jahre zuvor den Beschlüssen des VI. Ökumenischen Konzils (680/681), welche das Quinisextum ‚lediglich‘ zu ergänzen vorgab, sämtlich ausdrücklich zugestimmt hatten³². Ihre Kirchen unterstanden zwar kirchenrechtlich dem Patriarchat des römischen Bischofs³³ und waren

²⁹ Das unterschiedliche Profil der beteiligten Päpste wie auch die sehr verschiedene Darstellung ihres Wirkens im ‚Liber pontificalis‘ betonen THOMAS F. X. NOBLE, *The Republic of St. Peter. The Birth of the Papal State, 680–825*, Philadelphia 1984, S. 16–22; ROSAMOND MCKITTERICK, *The Papacy and Byzantium in the Seventh- and Early Eighth-Century Sections of the ‘Liber pontificalis’*, in: *Papers of the British School at Rome* 84, 2016, S. 241–273, bes. S. 260–262 zur Ausrichtung des Narrativs auf Papst Konstantin I.; HERMANIN DE REICHENFELD, *The imago papae* (wie Anm. 8), S. 54.

³⁰ OHME, Einleitung (wie Anm. 2), S. 29 f. und öfter. RICHARD PRICE, Introduction, in: *The Canons of the Quinisext Council (691/2)*. Translated with an Introduction and Notes, hg. von DEMS. (Translated Texts for Historians 74), Liverpool 2020, S. 1–55, hier S. 37 hält eine römische Ablehnung v. a. bei den Kanones 13 und 55 des Quinisextums für wahrscheinlich, da diese sich auch explizit vom römischen Brauch abgrenzten und grundlegende Unterschiede zwischen ‚Ost‘ und ‚West‘ im Blick auf die Erlaubnis ehelichen Verkehrs nach der Klerikerweihe bis zum Grad des Presbyters bestanden.

³¹ Konstantin I. war syrischer, sein kirchenpolitischer Berater und Nachfolger Gregor II. dagegen römischer Herkunft. Zu der strittigen Frage, welche Auswirkungen der syrische bzw. griechische Hintergrund der meisten Päpste des 7. und früheren 8. Jahrhunderts auf ihre theologische und kirchenpolitische Positionierung hatte, vgl. EKONOMOU, *Byzantine Rome and the Greek Popes* (wie Anm. 15), S. 245–247 und öfter; THOMAS F. X. NOBLE, *Greek Popes. Yes or No, and Did it Matter?*, in: ANDREAS FISCHER – IAN N. WOOD (Hgg.), *Western Perspectives on the Mediterranean. Cultural Transfer in Late Antiquity and the Early Middle Ages (400–800)*, London 2014, S. 77–86, bes. S. 81 f.; GIANDOMENICO FERRAZZA, *L’impresa di Agatone (678–681) e i ‘papi greci’*. Una questione da riaprire, in: *Rivista di storia del Cristianesimo* 16, 2019, S. 113–132. In größerem, auf die ‚Lateranbürokratie‘ bezogenem Zusammenhang nun PHILIPP WINTERHAGER, *Migranten und Stadtgesellschaft im frühmittelalterlichen Rom. Griechischsprachige Einwanderer und ihre Nachkommen im diachronen Vergleich* (Europa im Mittelalter 35), Berlin 2020.

³² Vgl. dazu STEFAN ESDERS, ‚Great Security Prevailed in both East and West‘. The Merovingian Kingdoms and the 6th Ecumenical Council (680/681), in: DERS. u. a. (Hgg.), *East and West in the Early Middle Ages. The Merovingian Kingdoms in Mediterranean Perspective*, Cambridge 2019, S. 247–264, hier S. 254–260; LIN, *The Merovingian Kingdoms* (wie Anm. 4).

³³ Vgl. SCHIEFFER, *Der Papst als Patriarch von Rom* (wie Anm. 6).

über diesen im Rahmen der reichskirchlichen Pentarchie der Patriarchate von Rom, Konstantinopel, Alexandria, Antiocheia und Jerusalem vertreten³⁴. Doch benötigten die Kirchen der westlichen Königreiche für die Durchsetzung vieler Maßnahmen den ‚weltlichen Arm‘ ihres jeweiligen Herrschers. Und diese Könige konnten gegenüber Rom eine durchaus eigenständige Religions- und Kirchenpolitik verfolgen, wenn sie die religiöse Führung ihres Reiches dabei auf ihrer Seite wussten. Die Maßgaben aus Konstantinopel scheinen dabei durchaus einen inhaltlichen Bezugspunkt in der Frage gebildet zu haben, wie man sich hier positionierte.

Der folgende Beitrag beschäftigt sich mit einigen dieser ‚westlichen‘ Reaktionen, wobei in die Forschungsdiskussion einige bisher gar nicht oder kaum berücksichtigte Quellenzeugnisse eingebracht werden sollen. Bei diesen handelt es sich ausnahmslos um historiographische Texte, die heranzuziehen eine möglichst sorgfältige historische Kontextualisierung verlangt, wobei auch den darstellerischen und interpretatorischen Besonderheiten dieses Genres die gebührende Beachtung zu schenken ist. Nach einer kurzen Einführung in die auf dem Quinisextum zentrale Thematik des Klerikerzölibates (1), auf die in den zu untersuchenden historiographischen Texten v. a. Bezug genommen wird, und nach methodischen Vorüberlegungen zur Heranziehung historiographischer Texte für die Themenstellung (2) bilden das Zentrum der folgenden Studie drei Fallstudien zum Langobardenreich (a), zum Westgotenreich (b) sowie zum Exarchat von Ravenna (c). Für sie, so die These, lässt sich bei einer entsprechenden historischen Kontextualisierung eine Rezeption zumindest einzelner Konzilsbeschlüsse des Quinisextums wahrscheinlich machen. Nach einer knappen Sichtung der dünneren Quellenüberlieferung zum spätmerowingischen Gallien sowie zum angelsächsischen Britannien (3) wird die Politik des Papsttums gegenüber dem Quinisextum nach 711 behandelt (4), bevor die gewonnenen Befunde abschließend (5) unter zwei Fragen zusammenfassend diskutiert werden: Was besagt die in den verschiedenen Quellen fassbare Diskussion um den Klerikerzölibat für die Rezeption des Quinisextums im Westen und damit für die politisch-kirchliche Kommunikation im Mittelmeerraum um 700? Inwieweit haben die mit großem zeitlichen Abstand zu den Ereignissen schreibenden Verfasser der historiographischen Texte, welche nicht selten polemischer Natur sind, die Erinnerung an diese Vorgänge bewusst verformt und sie in neue Narrative eingebunden, die auf Themenstellungen ihrer eigenen Zeit reagierten?

³⁴ In den Akten des quinisextischen Konzils wird erstmals ausdrücklich die Pentarchie mit der Rangfolge der Patriarchate von Rom, Konstantinopel, Alexandria, Antiocheia und Jerusalem erwähnt: Concilium Quinisextum, can. 36 „Über das Ehrerecht der Patriarchen“, in: Concilium Constantinopolitanum a. 691/2 (wie Anm. 1), S. 39. Dt. Übersetzung: OHME, Concilium Quinisextum (wie Anm. 2), S. 227. Vgl. zu diesem Kanon auch die Erläuterungen von OHME, Einleitung (wie Anm. 2), S. 128, der betont, dass die Pentarchie „nach den Wirren des 7. Jahrhunderts [...] nun auch für die Kirchen außerhalb der politischen Ökumene kirchenrechtlich festgeschrieben werden“ musste und dass sich „eine pentarchische Konzilsidee [...], wonach die Zustimmung aller fünf Patriarchen ein Kriterium für die Ökumenizität sei“, erst auf dem VII. Ökumenischen Konzil (787) durchgesetzt habe.

1. DER STAND DER DISKUSSION ÜBER KLERIKERZÖLIBAT UND KLERIKALE KEUSCHHEIT UM 690

Zu jenen Punkten des Quinisextums, die offensichtlich polarisierend wirkten, gehören dessen Beschlüsse zum Klerikerzölibat³⁵. Unbestritten erreichte die bis in die frühchristliche Zeit zurückreichende³⁶ kirchliche und gesellschaftliche Diskussion um den Zölibat auf dem Concilium Quinisextum einen Höhepunkt. Mitunter ist hierin sogar eine Art Wendepunkt erblickt worden³⁷, der zu unterschiedlichen Entwicklungen in den östlichen und westlichen Kirchen geführt bzw. bereits zuvor bestehende Divergenzen noch verstärkt habe³⁸. Tatsächlich lässt sich ein breites Spektrum an Auffassungen bereits bis in die Spätantike zurückverfolgen. Die Frage der sexuellen Enthaltbarkeit³⁹ wurde dabei, soweit es um das kirchliche Leben ging, in Zusammenhang mit einem klerikalen Askeseideal⁴⁰ sowie als Voraussetzung der für die Ausübung des Amtes notwendigen kultischen Reinheit diskutiert⁴¹, später z. T. auch der Gültigkeit der von verheirateten Amtsinhabern gespendeten Sakramente⁴². Zwar wurde die Forderung, dass Kleriker nicht heiraten durften, bereits seit dem 4. Jahrhundert erhoben, doch zielte, da zahlreiche Subdiakone, Diakone und Priester bereits vor ihrer Weihe geheiratet hatten, die Diskussion um den Zölibat im fraglichen Zeitraum weniger auf die

³⁵ Zum Zölibat vgl. überblicksweise ÉMILE JOMBART – ÉMILE HERMAN, *Célibat des clercs*, in: *Dictionnaire de droit canonique* 3, 1944, Sp. 132–156; FÉLIX VERNET, *Célibat ecclésiastique*, in: *Dictionnaire de spiritualité* 2, 1953, Sp. 385–396.

³⁶ Vgl. BERNHARD KÖTTING, *Der Zölibat in der Alten Kirche* (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster 61), Münster 1970; STEFAN HEID, *Zölibat in der frühen Kirche. Die Anfänge einer Enthaltbarkeitspflicht für Kleriker in Ost und West*, Paderborn 2003; DAVID G. HUNTER, *Married Clergy in Eastern and Western Christianity*, in: C. COLT ANDERSON – GREG PETERS (Hgg.), *A Companion to Priesthood and Holy Orders in the Middle Ages*, Leiden 2015, S. 96–139, hier S. 96–105.

³⁷ Vgl. etwa ROGER GRYSO, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*, Gembloux 1970. Kritisch zur Annahme eines durch das Trullanum bewirkten Wendepunktes äußerte sich anhand der gratianischen Rezeption PETER LANDAU, *Überlieferung und Bedeutung der Kanones des Trullanischen Konzils im westlichen kanonischen Recht*, in: NEDUNGATT – FEATHERSTONE (Hgg.), *The Council in Trullo Revisited* (wie Anm. 5), S. 215–227, hier S. 215–217; HEID, *Zölibat in der frühen Kirche* (wie Anm. 36), S. 285–289.

³⁸ HUNTER, *Married Clergy in Eastern and Western Christianity* (wie Anm. 36), S. 127 u. 132.

³⁹ PETER BROWN, *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*, München 1991, bes. S. 347–437.

⁴⁰ Vgl. CHRISTIAN HORNING, *Monachus et sacerdos. Asketische Konzeptualisierungen des Klerus im antiken Christentum* (*Vigiliae Christianae. Supplement* 157), Leiden 2020, S. 118–135.

⁴¹ HUBERTUS LUTTERBACH, *Kultische Reinheit. Das Wasserzeichen hinter dem (Pflicht-)Zölibat der Kleriker im Mittelalter*, in: KLAUS VAN EICKELS – CHRISTINE VAN EICKELS (Hgg.), *Gebote – Verbote. Normen und sozialer Sinn im Mittelalter* (Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien. Vorträge und Vorlesungen 9), Bamberg 2022, S. 237–267, hier S. 243–249.

⁴² Vgl. dazu etwa ARNOLD ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2005, S. 453–462. In weiterer Perspektive vgl. KAREN CHEATHAM, 'Let Anyone Accept This Who Can'. *Medieval Christian Virginity, Chastity, and Celibacy in the Latin West*, in: CARL OLSON (Hg.), *Celibacy and Religious Traditions*, Oxford 2007, S. 85–105.

Ehelosigkeit bzw. den Eheverzicht von Klerikern als auf die sexuelle Enthaltensamkeit verheirateter Kleriker⁴³. Bereits im 4. Jahrhundert verbot ein unter der Bezeichnung ‚Konzil von Elvira‘ zirkulierender, im südlichen Spanien entstandener Text Klerikern den geschlechtlichen Verkehr mit ihren Frauen und die Zeugung von Nachkommen unter Drohung von Amtsverlust⁴⁴; im Jahr 385 schrieb der römische Bischof Siricius dem Bischof Himerius von Tarragona vor, dass die Inhaber der höheren Weihen sich des ehelichen Verkehrs zu enthalten hatten⁴⁵. Die handschriftlich stark in Gallien verbreitete Dekretale sowie weitere Texte scheinen im Einfluss- und Jurisdiktionsgebiet des Papsttums die Praxis begründet zu haben, dass Kandidaten, die verheiratet waren, vor ihrer Weihe zum Kleriker ein Enthaltensamkeitsversprechen abzulegen hatten⁴⁶. Konzilsbeschlüsse, die von den Kirchen Afrikas, Galliens und Spaniens zwischen dem 5. und 7. Jahrhundert zu diesem Thema gefasst wurden⁴⁷, folgten zumeist dieser Tendenz und verlangten, dass Diakone und Priester und schließlich auch Subdiakone in der Ehe dauerhaft enthaltenam leben mussten und nach dem Tod ihrer Frau nicht erneut heiraten durften⁴⁸. Diese Linie vertrat auch Papst Gregor I.⁴⁹. Die karolingerzeitlichen Regelungen brachten demgegenüber nicht viel Neues⁵⁰, wenngleich sich der Ton verschärfte. Erstmals um 870 rechnete ein fränkischer Bischof – in Reaktion auf Kritik aus Konstantinopel am Eheverbot für Priester – die Praxis, dass Priester

⁴³ LUDWIG HÖDL, *Die lex continentiae*. Eine problemgeschichtliche Studie über den Zölibat, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 83, 1961, S. 325–344; RICHARD M. PRICE, Art. Zölibat II. Kirchengeschichtlich, in: *Theologische Realenzyklopädie* 36, 2004, S. 722–739.

⁴⁴ Konzil von Elvira (ca. 306?), c. 33: *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, hg. von JOSÉ VIVES (España Cristiana, Textos 1), Madrid 1963, S. 7.

⁴⁵ KLAUS ZECHIEL-ECKES, *Die erste Dekretale*. Der Brief Papst Siricius’ an Bischof Himerius von Tarragona vom Jahr 385 (JK 255). Aus dem Nachlass mit Ergänzungen hg. von DETLEV JASPER (MGH Studien und Texte 55), Hannover 2013, cap. 7, S. 96–102. Zu Siricius’ Stellungnahmen vgl. auch HUNTER, *Married Clergy in Eastern and Western Christianity* (wie Anm. 36), S. 107–118 sowie CHRISTIAN HORNING, *Directa ad decessorem*. Ein kirchenhistorisch-philologischer Kommentar zur ersten Dekretale des Siricius von Rom (= *Jahrbuch für Antike und Christentum*. Ergänzungsband 8), Münster 2011, S. 151–178. – Vgl. auch PHILIPP JAFFÉ, *Regesta Pontificum Romanorum*, Bd. 1, ab a. 39 – ad a. 604), bearb. von KLAUS HERBERS u. a., Göttingen 2016, Nr. 605.

⁴⁶ Vgl. PRICE, *Zölibat* (wie Anm. 43), S. 723 f.

⁴⁷ Vgl. dazu den Überblick bei GRAYSON, *Les origines du célibat ecclésiastique* (wie Anm. 37), S. 127–196; HORNING, *Monachus et sacerdos* (wie Anm. 40), S. 132–135.

⁴⁸ Vgl. ODETTE PONTAL, *Die Synoden im Merowingerreich* (Konziliengeschichte A. Darstellungen), Paderborn 1986, S. 237–239; KARL LEO NOETHLICH, *Anspruch und Wirklichkeit*. Fehlverhalten und Amtspflichtverletzungen des Klerus anhand der Konzilskanones des 4. bis 8. Jahrhunderts, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 76, 1990, S. 1–61, hier S. 17–19; ANDREAS WECKWERTH, *Die Einbeziehung der Subdiakone in die klerikalen Enthaltensamkeitsvorschriften des Westens*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 89, 2003, S. 56–81.

⁴⁹ Zusammenfassend dazu HUNTER, *Married Clergy in Eastern and Western Christianity* (wie Anm. 36), S. 133–135.

⁵⁰ Vgl. STEFFEN PATZOLD, *Presbyter. Moral, Mobilität und die Kirchenorganisation im Karolingerreich* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 68), Stuttgart 2020, S. 391–403.

Ehefrauen annehmen durften, zu den „Irrlehren der Griechen“, wobei er für die Kanonizität der ‚westlichen‘ Tradition diverse wörtliche Zitate aus spätantiken Dekretalen und Konzilsbeschlüssen ins Feld führte⁵¹.

Dagegen wurde von einigen Vätern der östlichen Kirche sowie in den sog. Apostolischen Konstitutionen in spätantiker Zeit keine vollständige Enthaltbarkeit gefordert und Klerikern aus Respekt vor dem Sakrament der Ehe ausdrücklich untersagt, sich aus Gründen der Frömmigkeit von ihren Ehefrauen zu trennen⁵². Die Forderung nach Ehelosigkeit bzw. Enthaltbarkeit wurde dagegen vermehrt in Bezug auf Bischöfe erhoben⁵³. Für Kleriker der niedrigeren Weihegrade galt hingegen, dass ihnen nahegelegt wurde, vor ihrer durch Handauflegung (Cheirotonie) zu vollziehenden Weihe die Ehe einzugehen⁵⁴. Unter Justinian I. (527–565) wurden mehrere dieser Forderungen zum Gegenstand der staatlichen Gesetzgebung⁵⁵. So wurde Vätern und Großvätern, später sogar allen verheirateten Männern die Weihe zum Bischof untersagt; Bischöfe wurden fortan nur noch aus dem Mönchtum erhoben und geweihte Bischöfe durften nicht mit Frauen zusammenleben. Geweihten Priestern, Diakonen und Subdiakonen wurde bei Amtsverlust verboten zu heiraten, während etwaigen aus den Verbindungen hervorgegangenen Kindern die Legitimität entzogen wurde; dahinter standen auch vermögensrechtliche Überlegungen, das für unveräußerlich gehaltene Kirchengut vor erbrechtlichen Ansprüchen von Kindern zu schützen⁵⁶. Die Beschlüsse des Quinisextums griffen manches davon auf und änderten es z.T. auch ab. Dabei setzten sie

⁵¹ So in der für das Konzil von Worms (868) angefertigten, auf Auseinandersetzungen Papst Nikolaus I. mit der Kirche der ‚Griechen‘ reagierenden sog. ‚Responsio contra Graecorum haeresim‘: *Quod vero memorati Graeci nos reprehendunt, cur nostris presbiteris prohibemus uxores accipere; respondemus quia terminos, quos patres nostri posuerunt, pertransire nolumus, sed iuxta statuta canonum munditiam animæ et corporis Deo serviendo servare gestimus. Unde in decretis pape Siritii [...]* [es folgt eine Anzahl weiterer Zitate, ausschließlich aus spätantiken Texten]: Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 860–874, hg. von WILFRIED HARTMANN (MGH Concilia aevi Karolini IV), Hannover 1998, S. 292–307, hier S. 305 f. – Dagegen, dass Priester auf dem Land nach der Weihe heiraten oder eheliche Kinder zeugten, wandte sich in der westlichen Kirche im 11. Jahrhundert der Kampf gegen die ‚nikolaitische Häresie‘ mit zunehmender Kritik an der Klerikerehe per se. Vgl. dazu auch ISABELLE ROSÉ, *Le mariage des prêtres, une hérésie? Genèse du ‚nicolaïsme‘, I^e–XI^e siècle*, Paris 2023. Zur hochmittelalterlichen Entwicklung vgl. auch STEPHAN DUSIL, *Wissensordnungen des Rechts im Wandel. Päpstlicher Jurisdiktionsprimat und Zölibat zwischen 1000 und 1215 (Mediaevalia Lovaniensia 1,47)*, Leuven 2018.

⁵² Vgl. HUNTER, *Married Clergy in Eastern and Western Christianity* (wie Anm. 36), S. 118–127.

⁵³ Vgl. ebd., S. 125 f.

⁵⁴ Dazu NIKODEMUS MILASCH, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche nach den allgemeinen Kirchenrechtsquellen und nach den in den autokephalen Kirchen geltenden Spezialgesetzen*, Mostar 1905, S. 267: „Nach den genauen Vorschriften der Kanones rücksichtlich der Priester-Ehe, wird nicht bedingungslos gefordert, daß jeder vor der Cheirotonie eine Ehe eingehen müsse, sondern sie überlassen es den Betreffenden, entweder eine Ehe einzugehen oder hievon Umgang zu nehmen.“

⁵⁵ Vgl. HAMILCAR S. ALIVISATOS, *Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I.*, Berlin 1913, S. 67–69 sowie GRYSOON, *Les origines du célibat ecclésiastique* (wie Anm. 37), S. 110–116.

⁵⁶ *Cod. Iust.* I,3,41 (528) u. I,3,44 (530) (*Codex Iustinianus*, hg. von PAUL KRÜGER [Corpus iuris civilis II], Berlin u. a. 1915, S. 26 u. 30 f.). Zu den Novellen vgl. OHME, *Einleitung* (wie Anm. 2) S. 145.

die spätrömische Tradition fort, das kirchliche Recht auch durch die staatliche Gesetzgebung abzusichern, wodurch die getroffenen Beschlüsse über Jahrhunderte und bis in die heutige Zeit v. a. in der östlichen Kirche maßgeblich bleiben sollten⁵⁷.

Versucht man nun die quinisextischen Beschlüsse – von denen unten einige noch näher zu erläutern sind – in ihrer Zeit zu sehen, so fällt auf, dass sie vieles von dem aufnahmen, was der östlichen Tradition entsprach, und dass sie sich an manchen Stellen auch explizit vom römischen Usus abgrenzten und dafür vereinzelt auch ältere Kanones abweichend von der Tradition auslegten. Resümiert man den Entwicklungsstand um 700, so lässt sich festhalten, dass in den östlichen und westlichen Kirchen gleichermaßen abgelehnt wurde, dass Inhaber höherer klerikaler Weihen heiraten durften. Unterschiedlich fiel hingegen die Antwort aus, welche klerikalen Weihen bereits verheiratete Personen erhalten durften und ob Kleriker, die ihre zuvor geschlossene Ehe während ihrer Amtsführung beibehielten, sexuell enthaltsam zu sein hatten oder nicht. Für Bischöfe galten dagegen restriktivere Vorgaben.

Nicht nur aufgrund der eingangs beschriebenen zögerlichen und einschränkenden Reaktionen der Päpste ist anzunehmen, dass rund um das Concilium Quinisextum engagierte und leidenschaftliche Diskussionen über dieses Thema geführt wurden. Dessen Anspruch auf Ökumenizität⁵⁸ und sein bewusst hergestellter Anschluss an das einige Jahre zuvor mit großem Aufwand zustandegebrachte VI. Ökumenische Konzil lassen vermuten, dass in höchster Intensität nicht erst auf dem Konzil selbst um einzelne Punkte gefochten wurde, sondern bereits im Vorfeld und natürlich auch danach. Wie auch sonst, bildete ein ökumenisches Konzil den Kulminationspunkt eines umfassenderen Meinungsbildungsprozesses, dessen Akteure, Orte und Medien heute überlieferungsbedingt vielfach im Dunkeln bleiben. Da die Beschlüsse im Konsens der anwesenden Bischöfe gefasst und anschließend auch vom römischen Kaiser mit der Autorität des weltlichen Rechts umgesetzt wurden, bildeten sie den Abschluss eines Verrechtlichungsprozesses.

⁵⁷ ROMAN M. T. CHOLIJ, Married Clergy in Eastern and Western Christianity in Light of the Council in Trullo (691), in: *Annuaire Historiae Conciliorum* 19, 1987, S. 71–230 u. 241–299; SPYROS N. TROIANOS, Die Wirkungsgeschichte des Trullanums in der byzantinischen Gesetzgebung, in: *Annuaire historiae conciliorum* 24, 1992, S. 95–111; NEDUNGATT – FEATHERSTONE (Hgg.), *The Council in Trullo Revisited* (wie Anm. 5); zur ‚östlichen‘ Rezeption des Quinisextums vgl. nun auch CHARIS MESSIS, *Le corpus nomocanonique oriental et ses scholastes du XII^e siècle. Les commentaires sur le concile in Trullo (691–692)* (*Dossiers byzantins* 18/1), Paris 2020.

⁵⁸ CHOLIJ, Married Clergy in Eastern and Western Christianity (wie Anm. 57), S. 274–282; DURĀ, The Ecumenicity of the Council in Trullo (wie Anm. 5); OHME, Die Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel (wie Anm. 20).

2. HISTORIOGRAPHISCHE TEXTE ALS QUELLEN ZUR ‚WESTLICHEN‘ REZEPTION DES CONCILIIUM QUINISEXTUM

Gegenüber der traditionell auf das Kirchenrecht und theologische Stellungnahmen gegründeten Perspektive, die v. a. die vom Quinisextum ausgehenden langfristigen kirchlichen und kirchenrechtlichen Entwicklungen im Blick hat⁵⁹, und auch gegenüber einer Abhandlung von Ester Brunet, die sich der Rezeption des Quinisextums auch in Theologie und Kunst widmet⁶⁰, soll in der folgenden Studie v. a. auf die erste Diskussion und Rezeption der quinisextischen Bestimmungen zum Klerikerzölibat in der frühmittelalterlichen Historiographie eingegangen werden. Stellungnahmen der Geschichtsschreibung sind im Vergleich zu rechtlichen Texten häufig weniger seriös, dafür aber umso tendenziöser. Dies gilt besonders für die Darstellung von Konzilsbeschlüssen⁶¹. Wie zu zeigen ist, enthalten einzelne narrative Texte, die auf uns gekommen sind, Echos einer ‚Polemik‘, die auf eine weite, erhebliche Teile des Mittelmeerraumes erfassende Diskussion des Themas ‚Klerikerzölibat‘ schließen lassen. Zumeist war damit eine Radikalisierung bestimmter Positionen verbunden, was sich gut mit dem jüngst herausgestellten Gruppenbezug und der identitätsstiftenden Funktion spätantiker und frühmittelalterlicher Geschichtsschreibung verbinden lässt⁶². Die Deutung vergangenen Geschehens erfolgte nicht selten unter Gleichgesinnten, aber zumeist reflektierte sie auch divergierende Deutungen, die zwischen Gruppen umkämpft waren. Häufig entstand frühmittelalterliche Geschichtsschreibung in und für

⁵⁹ Vgl. etwa LANDAU, Überlieferung und Bedeutung der Kanones des Trullanischen Konzils (wie Anm. 37).

⁶⁰ ESTER BRUNET, *La ricezione del Concilio Quinisesto (691–692) nelle fonti occidentali (VII–IX sec.)*. Diritto – arte – teologia (Autour de Byzance 2), Paris 2011. Brunet behandelt freilich keinen der im Folgenden ausführlicher analysierten Quellentexte.

⁶¹ Zu denken ist hier v. a. an die Rezeption der ökumenischen Konzilien. Vgl. dazu am Beispiel des IV. Ökumenischen Konzils von 451 RICHARD W. BURGESS, *The Accession of Marcian in the Light of Chalcedonian Apologetic and Monophysite Polemic*, in: *Byzantinische Zeitschrift* 86/87, 1994, S. 47–68, sowie EDWARD WATTS, *Theodosius II and his Legacy in Anti-Chalcedonian Communal Memory*, in: CHRISTOPHER KELLY (Hg.), *Theodosius II. Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity*, Cambridge 2013, S. 269–284.

⁶² Vgl. dazu nunmehr WALTER POHL – VERONIKA WIESER (Hgg.), *Historiography and Identity*, Bd. 1: *Ancient and Early Christian Narratives of Community (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 24)*, Turnhout 2019; GERDA HEYDEMANN – HELMUT REIMITZ (Hgg.), *Historiography and Identity*, Bd. 2: *Post-Roman Multiplicity and New Political Identities (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 27)*, Turnhout 2020; RUTGER KRAMER u. a. (Hgg.), *Historiography and Identity*, Bd. 3: *Carolingian Approaches (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 29)*, Turnhout 2021; WALTER POHL – DANIEL MAHONEY (Hgg.), *Historiography and Identity*, Bd. 4: *Writing History Across Medieval Eurasia (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 30)*, Turnhout 2021; WALTER POHL u. a. (Hgg.), *Historiography and Identity*, Bd. 5: *The Emergence of New Peoples and Polities in Europe, 1000–1300 (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 31)*, Turnhout 2023; PAVLINA RYCHTEROVÁ (Hg.), *Historiography and Identity*, Bd. 6: *Competing Narratives of the Past in Central and Eastern Europe, c. 1200–c. 1600 (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 32)*, Turnhout 2021.

einen begrenzten sozialen Raum, während spätere Redaktionen und Bearbeitungen von Geschichtswerken den Text seines ursprünglichen sozialen Raumes zu entrücken und in andere Rezeptions- und Kommunikationszusammenhänge hineinzustellen suchten⁶³.

Phänomene der Veränderung historischen Wissens im früheren Mittelalter wurden in den letzten Jahrzehnten als Teil einer ‚Wahrnehmungsgeschichte‘⁶⁴, unter dem Gesichtspunkt des ‚Erinnerns und Vergessens‘ als Praktiken des ‚sozialen Gedächtnisses‘⁶⁵ und zuletzt vermehrt als Thema der Wissenssoziologie und der Auswahl und Neukontextualisierung von Texten⁶⁶ behandelt. Ohne diesen Zugängen ihre Berechtigung absprechen zu wollen, soll es im Folgenden um den verstärkenden und diskursprägenden Charakter der Historiographie gehen und dafür die multiplikatorische Funktion von Historiographie im Sinne der Meinungsbildung höher gewichtet werden. Letztlich wurzelte der radikalierende Effekt der Geschichtsschreibung in der diesen Werken zugrundeliegenden Deutungsabsicht und war nicht selten Ausdruck einer regelrechten ‚Geschichtstheologie‘. Diese erlaubte es den Autoren, historische Kausalitäten namhaft zu machen, sie in größere historische und religiöse Verständnisszusammenhänge einzuordnen und schließlich in eingängige Narrative von hoher Rezeptionsfähigkeit zu kleiden. Eigenheiten des narrativen Umgangs mit Geschichte waren dabei besonders wirkmächtig⁶⁷. Durch detaillierte Beschreibungen, szenische Darstellungen, inserierte Reden und Dialoge und durch deutendes, nicht selten exemplarisches Erzählen wurden das Geschehen und seine Deutung einprägsamer und suggestiver gemacht⁶⁸. So konnte etwa in der herrschafts- und geschichtstheologischen Vorstellungswelt der Historiographie ein gravierendes Fehlverhalten des gottbegna-

⁶³ Siehe dazu am Beispiel der Redaktionen und ‚Neulesungen‘ der Historien Gregors von Tours HELMUT REIMITZ, *History, Frankish Identity and the Framing of Western Ethnicity, 550–850*, Cambridge 2015.

⁶⁴ HANS-WERNER GOETZ, *Vergangenheit und Gegenwart. Mittelalterliche Wahrnehmungs- und Deutungsmuster am Beispiel der Vorstellungen der Zeiten in der früh- und hochmittelalterlichen Historiographie*, in: HARTMUT BLEUMER u. a. (Hgg.), *Zwischen Wort und Bild. Wahrnehmungen und Deutungen im Mittelalter*, Köln u. a. 2010, S. 157–202.

⁶⁵ PATRICK GEARY, *Phantoms of Remembrance. Memory and Oblivion at the End of the First Millennium*, Princeton 1994; DERS., *Remembering and Forgetting Phantoms of Remembrance. Social Memory and Oblivion in Medieval History after Twenty Years*, in: SEBASTIAN SCHOLZ – GERALD SCHWEDLER (Hgg.), *Creative Selection between Emending and Forming Medieval Memory (Millennium-Studien 96)*, Berlin – New York 2022, S. 15–26; JOHANNES FRIED, *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik*, München 2012.

⁶⁶ STEPHAN DUSIL u. a. (Hgg.), *Exzerpieren – Kompilieren – Tradieren. Transformationen des Wissens zwischen Spätantike und Frühmittelalter (Millennium-Studien 64)*, Berlin – New York 2016; mit Blick auf historisches Wissen vgl. auch GERALD SCHWEDLER, *Vergessen, Verändern, Verschweigen. Damnaatio memoriae im frühen Mittelalter (Zürcher Beiträge zur Geschichtswissenschaft 9)*, Köln 2021.

⁶⁷ MATEUSZ FAFINSKI – JAKOB RIEMENSCHNEIDER (Hgg.), *The Past Through Narratology. New Approaches to Late Antiquity and the Early Middle Ages (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung, Beiheft 18)*, Heidelberg 2022.

⁶⁸ JOAQUÍN MARTÍNEZ PIZARRO, *A Rhetoric of the Scene. Dramatic Narrative in the Early Middle Ages*, Toronto 1989.

deten Königs plausibel begründen, warum der erzürnte christliche Gott diesem seine Unterstützung entzog, seine Herrschaft schwächte oder zerstörte und damit auch sein Volk abstrafte⁶⁹. Auch die Art des Todes, den ein Herrscher starb, galt dabei als besonders aussagekräftig⁷⁰: Wenn etwa, um ein Beispiel zu nennen, der um die Mitte des 7. Jahrhunderts schreibende fränkische Chronist Fredegar dem römischen Kaiser Herakleios (610–641) vorhielt, einer religiösen Irrlehre angehangen zu sein, seine Nichte geheiratet zu haben und schließlich sogar vom Glauben abgefallen zu sein, um an einem Fieber zu sterben, so bedurfte es für entsprechend sozialisierte Zeitgenossen keiner weiteren Erklärung mehr um zu begreifen, warum das römische Heer gegen die Araber unterlegen sein musste und das Imperium seine nahöstlichen Provinzen verlor⁷¹. Das 7. Jahrhundert mit seinen theologischen Kontroversen⁷² und den zeitgleichen arabischen Eroberungen hat eine Vielzahl solcher Reflexionen ausgelöst, in welchen die Geschichte neu gedeutet und ihr in die Gegenwart reichendes Verständnis ggf. bis hin zur bevorstehenden Apokalypse radikalisiert wurde⁷³.

Wenn ein solches Verdikt bereits die Person des gottbegnadeten Herrschers betraf, so musste dies umso mehr für den Gott besonders nahestehenden und ihm verantwortlichen christlichen Klerus gelten, falls er seinen religiös begründeten Pflichten nicht nachkam bzw. sie grob verletzte. Hier nun kommt die Frage des Klerikerzölibates ins Spiel. Ohne Frage gehörten die Debatten um Zölibat und Priesterehe zu jenen innerkirchlichen Auseinandersetzungen, welche die Optik und Wertung der zumeist von Klerikern verfassten mittelalterlichen Quellen besonders stark eingefärbt haben.

⁶⁹ MARITA BLATTMANN, ‚Ein Unglück für sein Volk‘. Der Zusammenhang zwischen Fehlverhalten des Königs und Volkswohl in Quellen des 7.–12. Jahrhunderts, in: *Frühmittelalterliche Studien* 30, 1996, S. 80–102. Vgl. bereits KARL FERDINAND WERNER, Gott, Herrscher und Historiograph. Der Geschichtsschreiber als Interpret des Wirkens Gottes in der Welt und Ratgeber der Könige (4. bis 12. Jahrhundert) (1987), in: DERS., *Einheit der Geschichte. Studien zur Historiographie*, hg. von WERNER PARAVICINI (Beihefte der Francia 45), Sigmaringen 1999, S. 89–119.

⁷⁰ Zu dieser v. a. von der Schrift ‚De mortibus persecutorum‘ des afrikanischen Kirchenvaters Laktanz geprägten Deutungstradition und ihren Nachwirkungen vgl. DIETHER RODERICH REINSCH, Der Tod des Kaisers. Beobachtungen zu literarischen Darstellungen des Sterbens byzantinischer Herrscher, in: *Rechtshistorisches Journal* 13, 1994, S. 247–270, sowie TOBIAS ARAND, Das schmähliche Ende. Der Tod des schlechten Kaisers und seine literarische Gestaltung in der römischen Historiographie (Prismata 13), Frankfurt am Main u. a. 2002; MIKE JANSSEN, Wie das Leben so der Tod. Sterbedarstellungen von Kaisern und Königen in der Historiographie des früheren Mittelalters (Studien zu Macht und Herrschaft 4), Göttingen 2021.

⁷¹ Fredegar, *Chronicon* IV, 66, in: *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii scholastici libri IV cum continuationibus*, hg. von BRUNO KRUSCH (MGH SS rer. Mer. 2), Hannover 1888, S. 1–193, hier S. 153 f. Vgl. dazu ESDERS, Herakleios, Dagobert und die ‚beschnittenen Völker‘ (wie Anm. 4).

⁷² FRIEDHELM WINKELMANN, Der monenergetisch-monotheistische Streit (Berliner byzantinistische Studien 6), Frankfurt am Main 2001; BOOTH, *Crisis of Empire* (wie Anm. 4).

⁷³ HARALD SUERMANN, Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalypik des 7. Jahrhunderts (Europäische Hochschulschriften XXIII, 256), Frankfurt am Main u. a. 1985; HEINZ OHME, Die Bedeutung der Geschichtstheologie im monenergetisch-monotheistischen Streit des 7. Jahrhunderts, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 112, 2015, S. 27–61.

Zu kontrovers und konfliktträchtig wurde diese Frage bereits im Klerus selbst diskutiert⁷⁴, als dass man hierzu eine ‚neutrale‘ Berichterstattung erwarten dürfte. Doch erhellt die Bedeutung dieses Problems nicht zuletzt daraus, dass man auch in Geschichtswerken das Scheitern von Herrschern und kirchlichen Würdenträgern auf ihre falsche Positionierung in der Frage des Zölibates zurückführen zu können glaubte – mit fatalen, unter Umständen sogar welthistorisch bedeutsamen Konsequenzen.

Das quinisexistische Konzil fällt in das ausgehende Dezennium eines Jahrhunderts, welches aufgrund der Kontroversen und Umwälzungen die Zeitgenossen zur Suche nach Erklärungen und der Herstellung von größeren Kausalzusammenhängen förmlich herausforderte. Wie also wurden dessen kirchliche Rechtsnormen in der Historiographie verhandelt? Welche Gruppen waren daran beteiligt? Wie wurde der Verstärkungs- bzw. Nachhalleffekt erzielt? Welcher narrativen Techniken bediente man sich, um eine bestimmte Deutung durchzusetzen? Woran liegt es, dass diese unter Umständen sogar diskursbeherrschend werden konnten? Im Folgenden soll dies anhand von drei historiographischen Texten aufgezeigt werden, in denen die Frage des Zölibates bzw. der Enthaltensamkeit verheirateter Kleriker verhandelt wurde und die nicht verständlich werden, wenn man in ihnen nicht eine Bezugnahme auf die Diskussionen sieht, die im Vor- und Umfeld des Concilium Quinisextum sowie an dieses anschließend geführt wurden.

a) Der langobardische König Alahis und die angebliche Unkeuschheit des Klerus von Pavia (690–693?)

In Italien war es in der zweiten Hälfte der 670er Jahre zu einem dauerhaften Friedensvertrag zwischen dem Imperium und dem Langobardenreich gekommen⁷⁵. Im Jahr 680 wurde unter Mitwirkung des Papstes Agatho (678–681) und auf Wunsch des langobardischen Königs Perctarit (661/662 u. 671–688) der Mailänder Diakon Damian zum Bischof der Hauptstadt Pavia erhoben, der dieses Amt für mehr als 30 Jahre bekleiden sollte. Kurz zuvor hatte Damian für den Mailänder Erzbischof Mansuetus ein an den römischen Kaiser Konstantin IV. (668–685) gerichtetes theologisches Lehrschreiben mit einer Eingabe und der Erklärung des Glaubensbekenntnisses verfasst, welches sich den römischen Vorwürfen gegen den Monotheletismus anschloss und angeblich sogar eine Rolle auf dem VI. Ökumenischen Konzil in Kon-

⁷⁴ Vgl. nur für das 11. Jahrhundert ERWIN FRAUENKNECHT, Die Verteidigung der Priesterehe in der Reformzeit (MGH Studien und Texte 16), Hannover 1997 sowie die oben Anm. 51 aufgeführte Literatur.

⁷⁵ Zum Kontext vgl. KONSTANTINOS P. CHRISTOU, Byzanz und die Langobarden. Von der Ansiedlung in Pannonien bis zur endgültigen Anerkennung (500–680) (Historical Monographs 11), Athen 1991, S. 220–225. Zur Datierung und zum Charakter der Vereinbarung vgl. THOMAS S. BROWN, 680 (?) and All That. A Problematic Turning Point in the History of Early Medieval Italy, in: IRENE BARBIERA u. a. (Hgg.), *I Longobardi a Venezia. Scritti per Stefano Gasparri* (Haut moyen âge 40), Turnhout 2020, S. 261–271.

stantinopel gespielt haben soll⁷⁶. Mit diesem Schreiben hatte Damian auch die Voraussetzungen dafür geschaffen, dass die Bischöfe der Kirchenprovinz Mailand zunächst zu einer eigenen Synode zusammenkommen und dann an einem in Rom veranstalteten Laterankonzil teilnehmen konnten, welches der Vorbereitung des VI. Ökumenischen Konzils (680/681) in Konstantinopel diente⁷⁷. Später war Damian maßgeblich daran beteiligt, auf der von König Cunincperht (679/688–700)⁷⁸ einberufenen Synode von Pavia (698) die in der Frage der ‚Drei Kapitel‘ schismatisch gewordene Kirche von Aquileia⁷⁹ zur nachträglichen Anerkennung des V. und VI. Ökumenischen Konzils zu bewegen und damit im Langobardenreich die Glaubenseintracht nicht nur mit dem Papsttum, sondern auch mit Konstantinopel herzustellen. Aufgrund seines griechischen Bildungshintergrundes – er war offenbar in Attika geboren⁸⁰ – war Damian

⁷⁶ Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* VI, 4, in: *Pauli Historia Langobardorum*, hg. von LUDWIG BETHMANN – GEORG WAITZ (MGH SS rer. Lang. 1), Hannover 1878, S. 12–187, hier S. 166; das Lehrschreiben des Mansuetus: JACQUES PAUL MIGNE, *Patrologia latina* 87, 1844, Sp. 1261–1267; kritische Neuedition der beiden handschriftlich außerordentlich breit überlieferten Texte in der ungedruckten Dissertation von FABIO FURCINITI, *Mansuetus, Damiano e il basileus. La suggestio e l'expositio fidei della sinodo Milanese a Constantino IV*, Università Cattolica del Sacro Cuore Milano, Dottorato di ricerca in scienze storiche, filologiche e letterarie dell'Europa e del Mediterraneo, 2009–2010; vgl. auch DERS., *La presenza greca in area latina e i rapporti tra Oriente e Occidente nell'ultima fase del tardo Antico*, in: *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge* 124/1, 2012, S. 235–246. – Zu Mansuetus vgl. auch PmbZ, Nr. 4693. Anders, als die Behauptung des Paulus Diaconus vielleicht erwarten ließe, wird das in Mansuetus' Namen verfasste Schreiben Damians in den Akten des VI. Ökumenischen Konzils allerdings nicht erwähnt.

⁷⁷ Vgl. RPR 2, Nr. *3474.

⁷⁸ Zur Politik Cunincperhts vgl. PANAGIOTIS ANTONOPOULOS, *The Reign of Cunincperht. Saga, Reality, Stability and Progress in the Lombard State of Pavia at the End of the Seventh Century*, Camberley (Surrey) 2010.

⁷⁹ Zum Hintergrund vgl. CLAUDIO AZZARA, *Il regno longobardo in Italia e i Tre Capitoli*, in: CELIA CHAZELLE – CATHERINE CUBITT (Hgg.), *The Crisis of the Oikoumene. The Three Chapters and the Failed Quest for Unity in the Sixth-Century Mediterranean (Studies in the Early Middle Ages 14)*, Turnhout 2007, S. 209–222.

⁸⁰ Nach Ausweis seines im Lorscher Codex Vatikanstadt, Pal. Lat. 833 (9. Jh.) überlieferten Epitaphs, vgl. *Sylloge Lareshamensis*, Nr. 134, in: *Poetae Latini aevi Karolini* 4, 2, hg. von KARL STRECKER (MGH *Poetae latini medii aevi* 4, 2), Berlin 1923, S. 719 f.: *Si meritis iacentium piis laus datur sepulchris, / Hic tumulus laudandus manet, quem funere tanto / Inclitus confessor Dei Damianus beavit, / Civium qui lumen extitit et gloria vatum, / Industria et cuius martyr Nazarius aulam / Meruit, quam ambit claritas, egregius istam. / Gaudeat namque specus munus mirabile nactus, / Reboans et laeta sibimet tripudia cantet, / Quod teneat angusto magni sinuamine membra / Praesulis, quem dono sapientiae Christus abunde / Cluere pre omnibus maluit, quos sinus enutrit / Ligurie et gignunt quosquos Athenae rura, / Quam praerogativa vatis divino munere data. / Non ullo supercilio fuit, non typho perusus, / Sed humili gestabat mente caelestia dona / Nec <est> se, cum posset, ceteris preponere nisus / Ecclesiae in arce. Fugiens attamen coactus / Sumpsit sacerdotium et verba mistica plebi / Ut bonus pastor erogans Ticinesem cathedram / Decoravit moribus; cuius et studium ingens / Fundamenta erecta usque ad fastigia fantur / Domus episcopiae thermanumque vapores, / Ut geminas dilueret cultu proprio sordes, / Corporum per aquas, animae † placabilia sacra. / Hinc digressus abiit superis iungendus ad astra / Coetibus et regno fruitur cum domino Christo.* Textrekonstruktion mit z.T. abweichendem Wortlaut bei GAETANO PANAZZA, *Lapidi e sculture paleocristiane e pre-romaniche di Pavia*, Separatdruck Turin 1955, Nr. 61, S. 252. „Wenn aufgrund frommer Verdienste der dort Liegenden an ihren Gräbern Lob dargebracht wird, so ist dieses Grabmal dauerhaft löblich,

dafür prädestiniert, in diesen komplexen, zwischen Rom, Konstantinopel, Aquileia und Pavia strittigen theologischen Fragen eine Lösung zu vermitteln. Es gibt verschiedene weitere Indizien, die dafürsprechen, den ‚Katholizismus‘ des langobardischen Königshofes unter Perctarit und Cunincperht und der Bischofskirche von Pavia unter Damian nicht einfach mit einer ‚Romorientierung‘ gleichzusetzen, sondern auch als eine Art Selbsteinordnung in die von Konstantinopel aus regierte ‚Reichskirche‘ zu verstehen. Zumindest lässt sich um 700 eine beträchtliche Offenheit Pavias gegenüber oströmischen Einflüssen beobachten. Im Bereich des weltlichen Rechts gilt dies etwa für die zu Beginn des 8. Jahrhunderts von König Aripert II. (701–712) geübte Praxis, Angehörige mit ihm um den Thron rivalisierender Familien zu blenden bzw. ihnen Nasen und Ohren abzuschneiden⁸¹. Sie zeigt, wie sehr auch der Königshof in Pavia zu dieser Zeit unter dem Einfluss oströmischer Rechtsvorstellungen gestanden haben muss – derartige Verratsstrafen hatten keine Voraussetzung im langobardischen Recht, wohl aber in der oströmischen Strafrechtspraxis dieser Zeit, nicht zuletzt in ihrer Anwendung auf Angehörige einer Herrscherdynastie⁸². Die Aufnahme oströmischer Einflüsse schloss selbstredend eine engere Bindung an Rom keineswegs aus⁸³.

welches mit großem Bestattungsaufwand der berühmte Bekenner Gottes Damian geschenkt hat, der als Licht der Bürger und als Ruhm der Bischöfe in Erscheinung trat, und durch dessen Eifer der herausragende Märtyrer Nazarius diese Hallenkirche verdiente, welche ihr Glanz umschließt. Es freue sich darüber die Tiefe der Gruft, die ein wunderbares Geschenk erlangte, und singe selbst widerhallend und frohlockend Siegesrhythmen, dass sie in engem Gewölbe die Gebeine jenes großen Bischofs besitzt, den Christus eher durch die Gabe der Weisheit vor all jenen gepriesen sehen wollte, welche das Gebiet Liguriens ernährt und welche die Athenischen Lande hervorbringen, denn durch aufgrund göttlichen Geschenkes vergebenes Vorrecht eines Bischofs. Von keinem Hochmut ist er gewesen, noch hat er Eitelkeit missbraucht, sondern demütigen Verstandes verwaltete er die himmlischen Gaben, noch hat er, wenn er konnte, danach getrachtet, sich anderen in der Festung der Kirche voranzustellen. Auf der Flucht, nahm er dennoch unter Zwang das Bischofsamt an und, wie ein guter Hirte die geheimnisvollen Worte für das Volk ausgebend, hat er den Bischofsstuhl von Pavia durch seine Tugenden geziert; von seinem ungeheuren Eifer künden bis hin zu den Dächern die errichteten Fundamente des bischöflichen Hauses und der Dampf der Thermen, womit er in angemessener Verrichtung zweierlei Schmutz abwusch – den der Körper durch Wasser und den der Seele durch versöhnende heilige Handlungen. Von hier entschwunden ging er fort, um mit den oberen Zusammenkünften des Himmels verbunden zu werden und das Reich mit Christus, dem Herrn, zu genießen.“ (Übersetzung d. Verf.). Vgl. dazu auch NICHOLAS EVERETT, *Literacy in Lombard Italy*, c. 568–774, Cambridge 2003, S. 244 f.

⁸¹ Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* (wie Anm. 76), VI, 22, S. 172.

⁸² Vgl. dazu DIRK JÄCKEL, ‚Und sein Bild wurde in der Stadt ausgetilgt‘. Zur Topographie und Funktion der Kaisertötung im frühbyzantinischen Reich, in: LINDA-MARIE GÜNTHER – MICHAEL OBERWEIS (Hgg.), *Inszenierungen des Todes. Hinrichtung, Martyrium, Schändung*, Bochum 2006, S. 117–142. Zu denken ist hier natürlich auch an Kaiser Justinian II. selbst, dem bei seiner Absetzung (695) die Nase abgeschnitten wurde. – Zu den Strafen, die erst in der Ekloge (741) stärker systematisiert wurden, vgl. SPYROS N. TROIANOS, *Die Strafen im byzantinischen Recht. Eine Übersicht*, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 42, 1992, S. 55–74. – Vgl. auch ANTONOPOULOS, *The Reign of Cunincperht* (wie Anm. 78), S. 24 zur Rezeption des byzantinischen *strator*-Amtes im Langobardenreich.

⁸³ Zu Beginn des 8. Jahrhunderts, wohl um 710, agierten Damian und die nachfolgenden Bischöfe von Pavia äußerst machtbewusst, indem sie aufgrund päpstlicher Autorisierung und mit dem Aufbau des Syrus als ersten Bischofs von Pavia zum apostolisch legitimierten Heiligen der Metropole Mailand

Mit der Anerkennung des VI. Ökumenischen Konzils und der Erhebung Damians zum Bischof von Pavia im Jahr 680 hatten sich daher der königliche Hof und der Paveser Klerus in religiösen Fragen nicht nur dem Einfluss Roms geöffnet, sondern zugleich auch demjenigen Konstantinopels bzw. Ravennas. Die zweite Hälfte der 680er Jahre war indes durch schwere politische Unruhen und eine Herrschaftsusurpation bestimmt, für die der Name des Alahis steht, des Herzogs von Trient und später auch Brescia, der von seinem Gefolge zum König erhoben wurde. Wohl gegen Ende der 680er Jahre war es diesem gelungen, mit Hilfe seiner v. a. im nordöstlichen Reichsteil (Austrien) verwurzelten Unterstützer die Hauptstadt Pavia einzunehmen, als König Cunincperht gerade außerhalb der Stadt weilte. Cunincperht musste daraufhin auf der Insel Comacina im Comer See Zuflucht nehmen⁸⁴, während Alahis und seine Anhänger sich in der Kapitale Pavia einrichteten und eine Herrschaft auszuüben begannen, die offenbar vielen Zeitgenossen als legitim galt⁸⁵.

Der karolingerzeitliche Geschichtsschreiber der Langobarden, Paulus Diaconus (gest. 799), hat beschrieben, wie der Bischof von Pavia und der Klerus der Stadt auf den Machtwechsel reagierten:

In große Bedrängnis aber gerieten alle, die auf seiner [d. h. König Cunincperhts] Seite standen, vor allem die Priester und Geistlichen, die Alahis insgesamt ein Dorn im Auge waren. Es hatte damals die Kirche von Pavia als Bischof den Gottesmann Damianus, einen überaus ehrwürdigen, in den freien Wissenschaften durchaus gebildeten Herrn. Als dieser sich klar darüber wurde, dass Alahis an der Macht war, entsandte er, damit er selbst und seine Kirche keine Widrigkeiten zu erdulden hätten, seinen Diakon Thomas zu ihm, einen wohlgerichtet und besonnenen Mann, und ließ durch ihn diesem Alahis den Segen seiner heiligen Kirche übermitteln. Alahis wurde gemeldet, der Diakon Thomas stehe draußen als Überbringer des bischöflichen Segens. Darauf sagte Alahis, der, wie ich erklärt habe, alle Kleriker hasste, zu seinen Leuten: ‚Geht, sagt ihm, wenn seine Unterhosen sauber sind, kann er hereinkommen; wenn aber nicht, dann soll er draußen bleiben.‘ Thomas jedoch erwiderte, als er diese Rede vernommen: ‚Meldet ihm, dass ich reine Unterhosen trage, weil ich sie heute gewaschen angezogen habe.‘ Ihm ließ darauf Alahis wiederum bestellen: ‚Ich rede nicht von den Unterhosen, sondern von dem, was sich darunter befindet.‘ Dazu stellte Thomas fest: ‚Geht und sagt ihm, Gott

ihr Recht zur Einsetzung der Bischöfe von Pavia streitig zu machen suchten. Vgl. dazu GIAN PIERO BOGNETTI, *Le origine della consecrazione del vescovo di Pavia da parte del pontifice romano e la fine dell'arianesimo presso i Longobardi*, in: DERS., *L'età longobarda*, Bd. 1, Mailand 1966, S. 91–157; NICHOLAS EVERETT, *The Earliest Recension of the Life of S. Sirus of Pavia (Vat. Lat. 5771)*, in: *Studi medievali ser. III* 43, 2002, S. 857–957.

⁸⁴ Zur Bedeutung der Insel Comacina in langobardischer Zeit vgl. jüngst FABIO CARMINATI – ANDREA MARANI, *L'isola Comacina, Capiate e le case tributarie longobarde*, in: GIAN PIETRO BROGIOLO – PAOLA MARINA DE MARCHI (Hgg.), *I Longobardi a Nord di Milano. Centri di potere tra Adda e Ticino (Archeologia barbarica 4)*, Mantua 2020, S. 91–108.

⁸⁵ Zu Alahis vgl. zusammenfassend HANNO HELBLING, Art. Alachi (Alahis, Alexus), in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 1, 1960, S. 551 f. Zur Legitimität seines Königtums vgl. PIER SILVERIO LEICHT, *L'archivio di Alahis*, in: *Studi di storia e diritto in onore di Enrico Besta per il XL anno del suo insegnamento*, Mailand 1937, S. 29–36. Vgl. demnächst auch GUIDO M. BERNDT – STEFAN ESDERS, *Filius iniquitatis*. Die zweifache Herrschaftsusurpation des langobardischen *dux* Alahis, ihre historischen Hintergründe und ihre Erzählung durch Paulus Diaconus (Hist. Langob. V, 36–41), in: MATTHIAS BECHER u. a. (Hgg.), *Gedächtnisschrift für Jörg Jarnut*.

allein kann gegen mich in solchen Dingen einen Anlass zum Tadel finden, doch jener [Alahis] auf gar keinen Fall.⁶ Und nachdem Alahis diesen Diakon zu sich vorgelassen hatte, redete er mit ihm recht grob und in abschätzigem Ton. Da befahl alle Kleriker und Priester Angst und Abneigung gegenüber dem Tyrannen; sie waren der Auffassung, sein aggressives Auftreten auf keinen Fall hinnehmen zu dürfen, und fingen an, Cunincpert umso mehr herbeizusehnen, je mehr sie den arroganten Usurpator verfluchten. Aber Rücksichtslosigkeit und gemeine Rohheit blieben nicht sehr lange im Besitz der Herrschaft, deren sie sich bemächtigt hatten⁸⁶.

Paulus Diaconus, der Mitte des 8. Jahrhunderts selbst eine längere Zeit am Hof in Pavia verbracht hatte und wohl auch dort zum Diakon geweiht worden war, schilderte diese Vorgänge mit einem Abstand von etwa 100 Jahren. Doch scheint er hier, wie aus seinem anekdotenhaft anmutenden Erzählstil ersichtlich wird, auf mündlich vermittelte Informationen zurückgegriffen zu haben⁸⁷. Die lebhaft geschilderte Szene des Dialogs zwischen dem Diakon Thomas und dem ‚Usurpatorkönig‘ Alahis gewinnt dadurch an Schärfe, dass Paulus Diaconus ihn als vor dem Eingangstor des Palastes stattfindende Kommunikation mit einem Abwesenden stilisiert hat und die Erzählung des Wortgechts wesentlich größeren Raum einnimmt als die Schilderung der daraus resultierenden Konsequenzen. Bemerkenswert ist dabei, wie sich der Dialog gleichsam ‚vorbereitet‘ von einem vordergründigen Streit um ‚Reinheit‘, der sich am Textil der waschbaren Unterhose festmachte, zu einem Wortwechsel über ‚Keuschheit‘, der auf die durch Geschlechtsverkehr entstandene Befleckung zielte. Die finale Zuspitzung, in der Thomas bestreitet, dass Alahis sein diesbezügliches Verhalten zu beurteilen berechtigt sei, sondern Gott allein ihn hierfür tadeln dürfe, ist bemerkenswert. Sie implizierte, dass der Diakon in seinem Verhalten allenfalls einen kirchenrechtlichen Tatbestand

⁸⁶ Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* (wie Anm. 76), V, 38, S. 157 f.: *Facta est autem magna tribulatio omnibus, qui eum [sc. Cunincpertum regem] diligebant, et maxime sacerdotibus et clericis, quos omnes Alahis exosos habebat. Erat autem eo tempore Ticinensis ecclesiae episcopus vir Domini Damianus, sanctitate praecipuus, liberalibus artibus sufficienter instructus. Is cum Alahis palatium invasisse respiceret, ne quid ab eo ipse vel sua ecclesia adversi perpetetur, Thomam, diaconum suum, sapientem scilicet et religiosum virum, ad eum misit perque eum eidem Alahis benedictionem sanctae suae ecclesiae transmisit. Nuntiatum est Alahis Thomam diaconem ante fores adstare benedictionemque ab episcopo detulisse. Tunc Alahis, qui, ut diximus, omnes clericos odio habebat, ita inquit ad suos: „Ite, dicite illi, si munda femoralia habet, intret; sin autem aliter, foris contineat pedem.“ Thomas vero cum bos sermones audisset, ita respondit: „Nuntiate ei, quia munda femoralia habeo, quippe qui ea hodie lota indutus sum.“ Cui Alahis ita iterato mandavit: „Ego non dico de femoralibus, sed de his, quae intra femoralia habentur.“ Ad haec Thomas ita respondit: „Ite, dicite illi, Deus solus potest in me in his causis reprehensionem invenire; nam ille nullatenus potest.“ Cumque eundem diaconum Alahis ad se gredi fecisset, aspere satis et obiurgando cum eo locutus est. Tunc omnes clericos et sacerdotes pavor et odium tyranni invasit aestimantes se eius feritatem tolerare omnino non posse. Coeperuntque tanto amplius Cunincpertum desiderare, quanto pervasorem regni superbum execrationi habent. Sed non diutius feritas et cruda barbaries pervasum regnum obtinuit. Dt. Übersetzung: Paulus Diaconus, *Geschichte der Langobarden. Historia Langobardorum*, hg. und übersetzt von WOLFGANG F. SCHWARZ, Darmstadt 2009, S. 291 u. 293.*

⁸⁷ Mündliche Informationsquellen hierfür vermutete CHRISTOPHER HEATH, *The Narrative Worlds of Paul the Deacon. Between Empires and Identities in Lombard Italy*, Amsterdam 2017, S. 228: „Whilst one cannot be certain that the details of the interview originate from Thomas or not, it is apparent that we see here an oral tradition that has been expanded with Paul’s own responses.“ – Zur Darstellungsweise in dieser Passage vgl. auch WALTER GOFFART, *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550–800)*. Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon, Notre Dame (IN) 1988, S. 412 f. u. 425.

sah, für dessen Beurteilung der weltliche, irdische Herrscher nicht zuständig sei. Vor allem aber suggerierte er damit, dass er sich dabei im Recht sah. Und hieraus sowie einem dem Alahis pauschal unterstellten ‚Klerikerhass‘ ergab sich für den Chronisten, dass alle Kleriker und Priester Angst und Abneigung gegenüber dem ‚Tyrannen‘ Alahis empfunden und sich Cuninperht zurückgewünscht hätten. Dies sollte womöglich verdecken, dass Bischof Damian offenbar, als sich der Erfolg von Alahis’ Herrschaftsurpation abzeichnete, schnell die Zeichen der Zeit erkannt und Alahis’ Königtum anerkannt hatte, obwohl der bis dahin regierende König Cuninperht noch am Leben war und sich an seinem Fluchttort aufhielt⁸⁸. Nun also kam es zu einem neuerlichen Kurswechsel, indem der Klerus in Pavia die Rückkehr des Cuninperht anstrebte.

Doch was war der tiefere Grund für Alahis’ Konflikt mit dem Paveser Klerus, den sein Bischof offenbar vor dem neuen Herrscher in Schutz nehmen wollte? Während bei Paulus Diaconus die tieferen historischen Hintergründe nicht deutlich werden oder womöglich absichtlich unerwähnt blieben, und die Forschung in Alahis v. a. einen Protagonisten der ‚arianischen‘ Fraktion unter den Langobarden hat sehen wollen⁸⁹, ist bereits von Gian Piero Bognetti darauf aufmerksam gemacht worden, dass der Paveser Diakon Thomas nach dem Zeugnis seiner erhaltenen Grabinschrift als entschiedener Gegner der norditalienischen Dreikapitelschismatiker angesehen werden muss⁹⁰. In der Tat wird in dem Epitaph betont, dass Thomas gegenüber dem „blinden“, den rechten Glauben verschmähenden Aquileia „raue Wege und verschneite Bergpfade“ beschritten habe, um durch seine Klugheit „unermüdlich die Zerstrittenen“ zu einen⁹¹ – wie es dann historisch auf der Synode von Pavia (698) auch tatsächlich

⁸⁸ Vgl. BERNARD BAVANT, Art. Damiano, santo, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 32, 1986, S. 339–343.

⁸⁹ RUDOLF SCHIEFFER, Zur Beurteilung des norditalischen Dreikapitelschismas. Eine überlieferungsgeschichtliche Studie, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 87, 1976, S. 167–201, hier S. 172; vorsichtiger JÖRG JARNUT, *Geschichte der Langobarden*, Stuttgart 1982, S. 63: „Sein [d. h. Alahis’] extrem antiklerikales, vielleicht arianisch geprägtes Regiment machte ihn besonders der katholischen Geistlichkeit verhasst.“ (vgl. auch ebd., S. 66). Ablehnend ANTONOPOULOS, *The Reign of Cuninperht* (wie Anm. 78), S. 47.

⁹⁰ GIAN PIERO BOGNETTI, *Le origine della consacrazione del vescovo di Pavia da parte del pontifice romano e la fine dell’arianesimo presso i Longobardi*, in: DERS., *L’età longobarda*, Mailand 1966, Bd. 1, S. 143–217, hier S. 206 f.

⁹¹ *Sylloge Laureshamensis*, Nr. 137, in: *MGH Poetae Latini aevi Karolini* 4,2 (wie Anm. 80), S. 722: *Quis mihi tribuat, ut fletus cessent immensi / Et luctus animae det locum vera dicenti? / Licet in lacrimis singultus verba erumpant, / De te certissime tuus discipulus loquar: / Te generositas, minister Christi, parentum, / Te munda actio, Thomas, monstrabat honestum, / Tecum virginitas ab incunabulis vixit, / Tecumque veritas ad vitae metam permansit. / Tu casto labio pudica verba promebas, / Tu patientiam patiendo pie docebas, / Te semper sobrium, te cernebam modestum, / Tu tribulantium vera consolatio verax. / Errore veteri diu Aquilegia caeca / Diffusam cœlitus rectam dum rennueret fidem, / Aspera viarum ninguinosque montium calles / Calcans indefessus glutinasti prudentia scissos;* verglichen wurde die jüngere Edition von PANAZZA, *Lapidi e sculture paleocristiane e pre-romaniche di Pavia* (wie Anm. 80), Nr. 49, S. 246, doch ist den Lesarten und Konjekturen der MGH-Ausgabe der Vorzug gegeben worden. „Wer mag es mir zuteilen, dass unermessliche Tränen weichen und die Trauer um die Seele dem Wahrheit Sagenden Platz gibt? Obwohl die Worte aus Tränen des Schluchzens hervor-

geschah. Entsprechend wird Thomas' Wirken auch in dem über diese Synode von einem wohl Bobbieser Kleriker namens Stefanus verfassten Gedicht, dem ‚Carmen de synodo Ticinensi‘, erwähnt, welches wohl kaum zufällig in einer Handschrift des Konzils von Chalkedon nachgetragen wurde⁹². Damit ergibt sich ein kirchenpolitischer Kontext des geschilderten Konfliktes, denn Alahis hatte sich die Position der Dreikapitelschismatiker zu Eigen gemacht⁹³.

Die rigoristische Parteinahme des Alahis für die Schismatiker in Aquileia findet in der breiten Unterstützung, welche dieser im anschließenden Bürgerkrieg v. a. in Ausrrien fand⁹⁴, eine Bestätigung. Doch lässt sich mit den christologischen Differenzen, die im Zentrum des Dreikapitelkonfliktes standen, nicht ohne weiteres der an den Paveser Diakon Thomas gerichtete Vorwurf der Unkeuschheit erklären. Der Sache nach ging es in diesem Vorwurf ja, wie dem Chronisten zufolge auch Alahis selbst betont haben soll, nicht um die Reinheit seiner Unterwäsche, sondern implizit um die Unterstellung, der Diakon würde trotz seiner Weihe zum Kleriker Geschlechtsverkehr praktizieren und ihm, Alahis, daher als im religiösen Sinne unreiner Gottesdiener gegenüberzutreten. Wie es scheint, suchte sogar noch der Verfasser von Thomas' Epitaph diesen posthum hiergegen in Schutz zu nehmen, indem er dessen reines Handeln, seine Jungfräulichkeit von den Windeln an und seine keusche Rede priest⁹⁵.

brechen, spreche ich über Dich als Dein Schüler mit höchster Gewissheit: Dich, Diener Christi, erwies die edle Art der Eltern, Dich, Thomas, reines Handeln als ehrenhaft, mit Dir siegte die Jungfräulichkeit von den Windeln an und bei Dir ist die Wahrheit bis zum Ende des Lebens geblieben. Du brachtest mit züchtigen Lippen keusche Worte hervor, Du lehrtest auf fromme Weise die Geduld im Ertragen, Dich sahen wir stets nüchtern, bescheiden, Du warst der wahre Trost für die Gepeinigten. Während Aquileia, aufgrund alten Irrtums lange Zeit blind, den himmlisch verbreiteten rechten Glauben verschmähte, hast Du, raue Wege und verschneite Bergpfade beschreitend, unermüdlich die Zerstrittenen durch Deine Klugheit geeint.“ (Übersetzung d. Verf.).

⁹² Carmen de synodo Ticinensi, in: MGH Poetae Latini aevi Karolini 4,2 (wie Anm. 80), vv. 13–15, S. 730: *Utrique parti rex pius elegere / Cunincperct iubet legatos dirigere / sedem ad sanctam, ubi Christo presule / data potestas nectere et solvere / Petro piscanti caeli arbedlavio. Ubi resedens papa pius Sergius, / suos qui iussit adesse episcopos; / gaudens recepit Thomam Christi ministrum, / Theodoaldo simul legum peritissimum; / aderant quoque Aquiligenses pariter. Sediti pape ante ora omnium / scedula datur continens praeterita, / quae ecta erant praedicto de scismate; / quam vir excellens Dammiannus pontifex / pio direxit dictata effamine.* „Der fromme König Cunincperct befiehlt jeder Seite Gesandte auszuwählen und zum Heiligen Stuhl zu schicken, wo unter der Statthaltertschaft Christi Petrus, dem Fischer und Erzschlüsselbewahrer des Himmels, die Macht zu binden und zu lösen gegeben ist. Dort sitzend, befahl der fromme Papst Sergius, dass seine Bischöfe anwesend seien; freudig empfängt er den Diener Christi Thomas, zugleich den höchst rechtskundigen Theodoald, und gleichermaßen waren die aus Aquileia anwesend. Dem sitzenden Papst wird vor der Stunde ein Zettel aller gegeben, der das Vergangene enthält, was über das vorgenannte Schisma verhandelt worden war. Diesen überbrachte nach Verschriftlichung der Äußerung der ausgezeichnete Mann, Bischof Damian, dem frommen (Papst).“ (Übersetzung d. Verf.).

⁹³ KLAUS ZECHIEL-ECKES, Die Concordia canonum des Cresconius. Studien und Edition (Freiburger Beiträge zur Mittelalterlichen Geschichte 5), 2 Bde., Frankfurt am Main u. a. 1992, Bd. 1, S. 99 mit Anm. 126.

⁹⁴ Vgl. JARNUT, Geschichte der Langobarden (wie Anm. 89), S. 63.

⁹⁵ Siehe oben Anm. 91.

Eine tiefere historische Erklärung findet Alahis' Vorwurf daher nicht so sehr in den christologisch-dogmatischen Differenzen des Dreikapitelschismas, sondern im Concilium Quinisextum, auf dem es, wie zu zeigen ist, genau um diese Fragen ging. Für das quinisextische Konzil wird gemeinhin das Datum 691 oder 692 angenommen, was zwei Jahre nach der zumeist in das Jahr 689 gesetzten Schlacht bei Coronate mit dem gewaltsamen Ende des Alahis wäre. Freilich lässt sich heute nicht mehr annäherungsweise rekonstruieren, wie lange die Herrschaft des Alahis in Pavia gedauert hat, und weder die Datierung der Alahisrevolte noch diejenige der Abhaltung des Konzils ist über jeden Zweifel erhaben: Während die Alahisrebellion kaum vor 689 angesetzt werden kann⁹⁶ und kürzlich sogar ein Datum um 692/693 in Erwägung gezogen worden ist⁹⁷, handelt es sich bei den für das Quinisextum favorisierten Daten von 691 bzw. 692⁹⁸ lediglich jeweils um einen *Terminus ante quem*⁹⁹. Es wäre also durchaus möglich, dass Alahis sich mit seiner verächtlichen Kritik auf einen kurz zuvor erfolgten Beschluss des Quinisextums bezogen hat. Doch selbst wenn dies nicht der Fall gewesen sein sollte, spiegeln die Konzilsbeschlüsse doch wohl eine bereits zuvor

⁹⁶ Ein relativ sicherer *Terminus post quem* ergibt sich nicht nur aus dem Tod König Perctarits (688), sondern lässt sich m. E. auch aus dem Tod des westsächsischen Königs Ceadwalla errechnen, der im Jahr 688 abdankte, anschließend nach Rom reiste, auf dem Sterbebett von Papst Sergius I. getauft wurde (vgl. RPR 2, Nr. *3558, 10. April 689) und zehn Tage später starb. Auf dem Weg dorthin hatte Ceadwalla in Pavia Halt gemacht und dort seine Tochter Hermelinda mit dem langobardischen König Cuncinperht verheiratet (vgl. Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* [wie Anm. 76], V, 37, S. 128); vgl. MARTINA HARTMANN, *Die Königin im frühen Mittelalter*, Stuttgart 2009, S. 51. Alahis kann zu diesem Zeitpunkt noch nicht Pavia in Besitz gehalten haben.

⁹⁷ Es ist darauf hinzuweisen, wie unsicher die Chronologie ist und dass aus der Anordnung der Ereignisse in der Langobardengeschichte des Paulus Diaconus häufig noch nicht einmal auf eine relative Chronologie geschlossen werden darf. ANTONOPOULOS, *The Reign of Cunincpert* (wie Anm. 78), S. 46 datiert die Alahis-Revolte zwischen 692 und 693 und verbindet sie u. a. mit einer Münzreform Justinians II. (Christus-Darstellung auf dem Obvers, vgl. ebd., S. 57 f.), die Cunincperht für das Langobardenreich in veränderter Form adaptiert habe. Trifft Antonopoulos' Einschätzung zu, wäre es leicht, die Revolte auch teilweise als Reaktion auf das Quinisextum bzw. seine Rezeption durch den langobardischen Hof einzuschätzen.

⁹⁸ In diesem Sinne nun WOLFRAM BRANDES, *The Marvelous Year 692. A Hub of Historical Processes*, in: DERS. u. a. (Hgg.), *Legal Pluralism and Social Change in Late Antiquity and the Middle Ages. A Conference in Honour of John Haldon* (Recht im ersten Jahrtausend 3), Frankfurt am Main (im Druck).

⁹⁹ Der einzige Anhaltspunkt für eine genaue Datierung des Quinisextums ist der in c. 3 zweimal als Ausschlussfrist für ältere Rechtsfälle genannte 15. Januar der vergangenen vierten Indiktion des Jahres 6199, woraus sich je nachdem, ob die konstantinopolitanische oder die alexandrinische Weltära zugrunde gelegt wird, ein Zeitraum zwischen dem 1. September 691 und dem 31. August 692 oder zwischen dem 25. März 691 und dem 24. März 692 ergibt; vgl. dazu OHME, *Einleitung* (wie Anm. 2), S. 186, Anm. 89. Freilich ist bei der Verwendung dieser Zeitangabe als Datierungskriterium zu beachten, dass es sich um einen *Terminus ante quem* handelt, worauf mich freundlicherweise Marek Jankowiak (Oxford) aufmerksam gemacht hat, der auf dieses Datierungsproblem zurückzukommen beabsichtigt. – Zum historischen Kontext vgl. auch WOLFRAM BRANDES, *Die Schlacht bei Sebastopolis (692). Quellen und historische Bedeutung*, in: ISABEL GRIMM-STADELMANN u. a. (Hgg.), *Anekdotia Byzantina. Studien zur byzantinischen Geschichte und Kultur. Festschrift für Albrecht Berger anlässlich seines 65. Geburtstags* (Byzantinisches Archiv 41), Berlin u. a. 2023, S. 29–45.

mit großer Heftigkeit geführte Diskussion, welche offenbar schon einige Jahre früher, im Nachgang zum VI. Ökumenischen Konzil (680/681), in Gang gekommen war. Im Februar 687 hatte Kaiser Justinian II. in einer an Papst Johannes V. gerichteten *iussio*¹⁰⁰, die mitunter als ‚Vorspiel‘ des Quinisextums eingestuft worden ist¹⁰¹, auf eine kurz zuvor abgehaltene Versammlung hingewiesen, auf der die Beschlüsse des VI. Ökumenischen Konzils von höchsten kirchlichen und weltlichen Würdenträgern – die Rede ist u. a. vom Senat, mehreren Patriarchen und Metropolitanbischöfen und dem Apocrisiar der römischen Kirche, aber auch Vertretern der Armee – feierlich bekräftigt worden seien, da Gott ihn beauftragt habe, für die Rechtgläubigkeit seiner Untertanen Sorge zu tragen. Im Herbst desselben Jahres setzte er mit dem kaiserlichen Sekretär Paulos III. (687–693) einen neuen Patriarchen in Konstantinopel ein, der zuvor Laie gewesen war und später in dieser Eigenschaft an dritter Stelle nach dem Kaiser und der für den Papst freigelassenen Subskriptionslücke die Akten des Concilium Quinisextum unterzeichnete¹⁰². Die Abhaltung eines Ökumenischen Konzils hatte naturgemäß einen erheblichen zeitlichen Vorlauf, der nicht nur den Einzuladenden ihre Reiseplanung zeitig vorzunehmen gestattete, sondern ihnen auch erlaubte, sich auf das vorzubereiten, worüber auf der Zusammenkunft Beschlüsse gefasst werden sollten. Es ist daher keineswegs abwegig anzunehmen, dass sich bereits unmittelbar vor dem Zusammentreten des Konzils auch in Italien eine rege und womöglich aufgeheizte Diskussion über mögliche zu beschließende Inhalte entsponnen haben könnte.

Mit Blick auf den von Paulus berichteten Konflikt zwischen Alahis und dem Diakon Thomas ist v. a. der ausführliche 13. Kanon des Quinisextums aussagekräftig, in dem es über verheiratete Presbyter, Diakone und Subdiakone heißt:

Weil wir zur Kenntnis genommen haben, dass es in der römischen Kirche als kanonische Ordnung überliefert worden ist, dass diejenigen, die der Ordination zum Diakon oder Presbyter in Zukunft gewürdigt werden sollen, geloben, mit ihren Ehefrauen keinen geschlechtlichen Umgang mehr zu pflegen, wünschen wir – der alten Norm apostolischer Akribiea und Ordnung folgend – dass die legitimen Ehen heiliger Männer von jetzt an Bestand haben. In keiner Weise lösen wir deren Gemeinschaft mit ihren Ehefrauen auf oder untersagen ihnen den gemeinsamen Verkehr zu geziemender Zeit. Wenn jemand deshalb würdig gefunden wird zur Ordination zum Subdiakon, Diakon oder Presbyter, soll dieser in keiner Weise daran gehindert werden, in diesen Weihegrad einzutreten, wenn er mit seiner rechtmäßigen Ehefrau zusammenlebt. Es soll von ihm auch nicht zum Zeitpunkt seiner Ordination gefordert werden zu versprechen, vom legitimen Verkehr mit seiner Ehefrau Abstand zu

¹⁰⁰ Exemplar divinae iussionis a. 687: Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium, Pars 2: Concilii Actiones XII–XVIII, Epistulae, Indices, hg. von RUDOLF RIEDINGER (ACO 2,II,2), Berlin – New York 1992, S. 886 f.; Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565–1453 (wie Anm. 28), Bd. 1,1, Nr. 256a; vgl. dazu bereits FRANZ GÖRRES, Justinian II. und das römische Papsttum, in: Byzantinische Zeitschrift 17, 1908, S. 432–454, hier S. 437–440; HEAD, Justinian II of Byzantium (wie Anm. 7), S. 60–63; OHME, Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste (wie Anm. 10), S. 21–26.

¹⁰¹ So GÖRRES, Justinian II. und das römische Papsttum (wie Anm. 100), S. 440: „Wir sehen denselben [Vorgang] als ein Vorspiel der von Justinian II. wenige Jahre später in Szene gesetzten ernstlicheren ‚Fortsetzung‘ des sechsten Konzils in dem Quinisextum an.“

¹⁰² Zu ihm vgl. PmbZ, Nr. 5768.

nehmen. Sonst würden wir gezwungen werden, die von Gott eingesetzte und durch seine Gegenwart gesegnete Ehe zu verhöhnern [...] ¹⁰³.

Der Kanon holt noch viel weiter aus, als hier wiedergegeben werden kann, und hat die Vorlagen, auf die er sich beruft, charakteristisch abgeändert ¹⁰⁴. Er ist besonders aufschlussreich, weil er klar divergierende Auffassungen der östlichen und der römischen Kirche in der Frage der klerikalen Enthaltbarkeit zu Tage treten lässt ¹⁰⁵. Während in beiden Traditionen prinzipiell an der Möglichkeit festgehalten wurde, dass Kleriker verheiratet sein durften, hatte sich im Westen offenbar bereits in der Spätantike die Auffassung durchgesetzt, dass im Fall der Beibehaltung der Ehe sexuelle Enthaltbarkeit vorzuschreiben sei und daher von den Partnern anlässlich der Weihe ein Keuschheitsgelübde geleistet werden müsse ¹⁰⁶. Die im Quinisextum getroffene Regelung beharrte auf der Gültigkeit der Ehe und zog daraus den Schluss, dass auch nach der Ordination in ein klerikales Amt der Grade bis zum Presbyter geschlechtlicher Verkehr erlaubt sei. Die Divergenz in diesem wichtigen, auf der Alltagsebene erfahrbaren Punkt markierte vermutlich einen, wenn auch nicht den einzigen Konfliktpunkt, der die Päpste zögern ließ, die Beschlüsse des Konzils auch für das römische Patriarchat des Westens zu übernehmen ¹⁰⁷.

Vor diesem Hintergrund erklärt sich der Versuch des Alahis, den Diakon Thomas verächtlich zu machen, indem er ihm mangelnde Keuschheit vorhielt, am besten als

¹⁰³ Concilium Quinisextum, can. 13, in: Concilium Constantinopolitanum a. 691/2 (wie Anm. 1), S. 30: Ἐπειδὴ ἐν τῇ Ῥωμαίων ἐκκλησίᾳ ἐν τάξει κανόνος παραδεδοσθαι διέγνωμεν τοὺς μέλλοντας διακόνου ἢ πρεσβυτέρου ἀξιούσθαι χειροτονίας καθομολογεῖν, ὡς οὐκέτι ταῖς ἑαυτῶν συνάπτονται γαμεταῖς, ἡμεῖς τῷ ἀρχαίῳ ἐξακολουθοῦντες κανόνι τῆς ἀποστολικῆς ἀκριβείας καὶ τάξεως τὰ τῶν ἱερῶν ἀνδρῶν κατὰ νόμους συνοικέσια καὶ ἀπὸ τοῦ νῦν ἐρρῶσθαι βουλόμεθα, μηδαμῶς αὐτῶν τὴν πρὸς γαμετὰς συνάφειαν διαλύοντες ἢ ἀποστεροῦντες αὐτοὺς τῆς πρὸς ἀλλήλους κατὰ καιρὸν τὸν προσήκοντα ὁμιλίας. ὥστε εἴ τις ἄξιος εὐρεθῆι πρὸς χειροτονίαν ὑποδιακόνου ἢ διακόνου ἢ πρεσβυτέρου, οὗτος μηδαμῶς κωλύεσθω ἐπὶ τοιοῦτον βαθμὸν ἐμβιβάζεσθαι γαμετῇ συνοικῶν νομίμῳ· μήτε μὴ ἐν τῷ τῆς χειροτονίας καιρῷ ἀπαιτεῖσθω ὁμολογεῖν, ὡς ἀποστήσεται τῆς νομίμου πρὸς τὴν οἰκεῖαν γαμετὴν ὁμιλίας, ἵνα μὴ ἐντεῦθεν τὸν ἐκ θεοῦ νομοθετηθέντα καὶ εὐλογηθέντα τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ γάμον καθυβρίζειν ἐκβιασθῶμεν [...]. Dt. Übersetzung: OHME, Concilium Quinisextum (wie Anm. 2), S. 199 u. 201; vgl. auch die englische Übersetzung von PRICE, The Canons of the Quinisext Council (691/2) (wie Anm. 30), S. 94–96. – Zu Vorläufern der Regelung vgl. auch PERICLES-PIERRE JOANNOU, Discipline generale antique, vol. 1,1: Les canons des conciles œcuméniques, Grottaferrata (Rom) 1962, S. 140–143.

¹⁰⁴ Vgl. dazu die Diskussion bei CHOLI, Married Clergy in Eastern and Western Christianity (wie Anm. 57), S. 194–197 und HUNTER, Married Clergy in Eastern and Western Christianity (wie Anm. 36), S. 128–130.

¹⁰⁵ Vgl. dazu HEINZ OHME, Die sogenannten ‚antirömischen Kanones‘ des Concilium Quinisextum. Vereinheitlichung als Gefahr für die Einheit der Kirche, in: NEDUNGATT – FEATHERSTONE (Hgg.), The Council in Trullo Revisited (wie Anm. 5), S. 307–321.

¹⁰⁶ Vgl. dazu OHME, Einleitung (wie Anm. 2), S. 143.

¹⁰⁷ Vgl. zur Gesamteinordnung ebd., S. 142: „Der abendländischen Entwicklung der Klerikerenthaltbarkeit zum Zwangszölibat in der Klerikerehe wird hier von der höchsten kirchlichen Instanz in östlicher Perspektive, dem ökumenischen Konzil, ein Riegel vorgeschoben.“ Siehe auch oben Anm. 8, 15, 18 u. 20.

Ausdruck scharf divergierender Auffassungen in dieser grundlegenden Frage. Anscheinend glaubte er dem Paveser Klerus insgesamt begründet vorwerfen zu können, in dieser Frage eine vollkommen andere Haltung einzunehmen als diejenigen Gruppen, von denen Alahis selbst seine hauptsächliche Unterstützung erhielt. Dazu fügt sich, dass nicht nur für Bischof Damian, sondern auch noch für weitere Mitglieder des Paveser Domklerus zu dieser Zeit eine griechische Herkunft anzunehmen ist – und damit sicherlich auch eine gewisse Vertrautheit mit den oströmischen Usancen, was Zölibat und Enthaltbarkeit anbetraf. Der erwähnte Diakon Thomas war ausweislich einer weiteren von ihm verfassten Inschrift der Bruder eines Paveser Klerikers mit dem griechischen Namen Baronias, der als Kustos an der örtlichen Kirche San Michele tätig war¹⁰⁸. Baronias seinerseits hat ein erhaltenes liebevolles Grabepitaph zu Ehren einer langobardischen Adelligen namens Colomba verfasst¹⁰⁹, mit der er verheiratet gewesen sein könnte¹¹⁰. In jedem Fall spricht viel für die Annahme von Bernard Bavant, dass für diese Zeit von einer einflussreichen Gruppe griechisch geprägter Kleriker im Umfeld des Bischofs Damian auszugehen ist: „Durante tutto il suo episcopato, Damiano dispiegò una fervida azione pastorale e missionaria in favore della pace civile e dell’ortodossia religiosa, assecondato in questo da un piccolo ma attivo gruppo di dotti chierici di cultura bizantina e romana, come i diaconi Baronias, il fratello di questo Tommaso e Giovanni.“¹¹¹ Hierdurch wird leichter verständlich, warum Alahis gegen den Paveser Klerus insgesamt glaubte polemisieren zu können, er lege die zölibatäre Lebensform womöglich in einer Weise aus, die faktisch der oströmischen entsprach. Der 13. Kanon des Quinisextums hatte lediglich die im Osten bereits lange übliche Praxis in eine Rechtsform gebracht. Wenn unter Damian, der seit dem Jahr 680 Bischof von Pavia war, gewisse östliche Bräuche auch in Pavia gängig wurden, dann könnte die Zulassung von Verheirateten zum Klerus, gegen die Alahis polemisierte, auch bereits vor dem Quinisextum dazu gehört haben. Doch lässt sich seine Polemik umso besser erklären, wenn diese Praxis auch noch kanonisch fixiert war und mit einem Anspruch auf Ökumenizität aufwartete.

Noch ein weiterer Paveser Kleriker wird von Paulus Diaconus in Zusammenhang mit der Usurpation des Alahis erwähnt: Unmittelbar vor der entscheidenden Schlacht bei Coronate habe sich König Cunincperht von einem Paveser Diakon, der auch Kustos der örtlichen Johannes-Basilika gewesen sei, dazu überreden lassen, dass dieser an seiner Statt in der Rüstung des Königs in den Kampf ziehen durfte. Dieser Diakon namens Seno, hinter dem wohl der griechische Name Zeno zu vermuten ist, sei in der Schlacht nach erbittertem Handgemenge von Alahis getötet worden, wofür

¹⁰⁸ Vgl. PANAZZA, *Lapidi e sculture paleocristiane e pre-romaniche di Pavia* (wie Anm. 80), Nr. 52, S. 248.

¹⁰⁹ Ebd., Nr. 50, S. 246 f.

¹¹⁰ So GIUSEPPE ROBOLINI, *Notizie appartenenti alla storia della sua Patria, Pavia 1823*, Bd. 2, S. 121–125 (allerdings mit späterer Datierung). Dagegen war PANAZZA, *Lapidi e sculture paleocristiane e pre-romaniche di Pavia* (wie Anm. 80), S. 247 eher geneigt anzunehmen, dass Baronias der Bruder oder Sohn der Colomba gewesen sein könnte.

¹¹¹ BAVANT, *Damiano* (wie Anm. 88), S. 341.

ihm Cunincperht, nachdem seine Truppen Alahis besiegt hatten und im Triumphzug (*triumpho victoriae*) nach Pavia zurückgekehrt waren, vor der Johannes-Basilika von Pavia ein Ehrenggrab habe errichten lassen¹¹². Die von Paulus Diaconus wiedergegebene Erzählung basiert auf einer Finte, die vorhersehbar zu einer tödlichen Verwechslung führen musste. Die Episode sollte zunächst verdeutlichen, dass der dem ‚rechtmäßigen‘ König Cunincperht wieder treu ergebene Paveser Klerus nun auch bereit war, für diesen sein Leben zu opfern. Der Gang der Ereignisse führte sodann unweigerlich dazu, dass Alahis mit eigenen Händen einen Kleriker tötete, welchen Cunincperht bald darauf vor einer königlichen Basilika beisetzen und dort als Märtyrer verehren ließ. Vor allem Alahis' eigenhändige Tötung des Seno schien den Vorwurf zu bestätigen, er habe in seinem Hass auf den Klerus insgesamt vor nichts zurückgeschreckt. Um das mögliche Gegenargument einer unabsichtlichen Tötung zu entkräften, legte der Chronist dem ‚Usurpator‘ zudem eine bemerkenswerte Aussage in einer dramatischen Szene in den Mund. Als Alahis nämlich befahl, das Haupt des Getöteten abzutrennen, damit alle Anwesenden Gott danken konnten, und nach Abnahme von dessen Helm gewahr wurde, dass er anstelle König Cunincperhts irrtümlich einen Diakon getötet hatte, soll er in Rage ausgerufen haben:

Was soll das? Wir haben nichts erreicht, wenn es der Zweck dieser Schlacht war, einen Kleriker ins Jenseits zu befördern. Das schwöre ich hier und heute: Wenn Gott mir noch einmal den Sieg schenkt, dann werde ich eine ganze Zisterne mit den Hoden der Kleriker (*de testiculis clericorum*) anfüllen¹¹³.

Auch hier, am Ende, wird in Paulus Diaconus' Darstellung ersichtlich, dass Alahis dem Paveser Klerus eine laxe Sexualmoral vorgeworfen haben muss. Der unterstellte allgemeine Klerikerhass des ‚Tyrannen‘ Alahis lässt sich aufgrund dessen v. a. als Ausdruck einer grundverschiedenen Haltung in der Frage der Sexualität des Klerus spezifizieren, und zwar des höheren Klerus von Pavia. Alahis und seine austrischen Unterstützer, die sich offenbar auch als Bewahrer ‚langobardischer Werte‘ gerierten, scheinen demnach nicht nur in der bereits seit langem virulenten Dreikapitelfrage, sondern auch in der hochaktuellen Diskussion über die geschlechtliche Enthaltensamkeit verheirateter Kleriker eine radikale Position vertreten zu haben. Wenn die Aquileienser

¹¹² Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* (wie Anm. 76), V, 41, S. 161. – Die Paveser Kirche San Giovanni Domnarum, vor der Seno beigesetzt wurde, war eine Gründung der Königin Gundeperga und diente für sie sowie wohl auch für ihren zweiten Mann, den Langobardenkönig Rothari († 652), als Begräbniskirche. Vgl. KARL HEINRICH KRÜGER, *Königsgrabkirchen der Franken, Angelsachsen und Langobarden bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts*. Ein historischer Katalog (Münstersche Mittelalterschriften 4), München 1971, S. 373–382.

¹¹³ Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* (wie Anm. 76), V, 40, S. 160: *Cumque caput eius amputari praecipisset, ut, levato eo in conto 'Deo gratias' adclamarent, sublata casside, clericum se occidisse cognovit. 'Heu me!' inquit 'nihil egimus, quando ad hoc proelium gessimus, ut clericum occideremus! Tale itaque nunc facio votum, ut, si mihi Deus victoriam iterum dederit, quod unum puteum de testiculis impleam clericorum'* (dt. Übers. SCHWARZ [wie Anm. 86], S. 297, leicht geändert). Zu dieser Szene vgl. besonders MARTÍNEZ PIZARRO, *A Rhetoric of the Scene* (wie Anm. 68), S. 208. – Zum Gebrauch der wörtlichen Rede in der *Historia Langobardorum* vgl. ebd., S. 69–72 und HEATH, *The Narrative Worlds of Paul the Deacon* (wie Anm. 87), S. 228 f.

schon das V. und VI. Ökumenische Konzil nicht anzuerkennen bereit waren, hatten sie vermutlich auch keinen Grund, wenige Jahre später ausgerechnet dem Quinisextum, welches diese zu vollenden vorgab, ihre Zustimmung zu geben. Dies hätte als nachträgliche Billigung eben jener ökumenischen Konzilien verstanden werden müssen. Offenbar hatte Alahis unter seinen Anhängern Unterstützer des norditalienischen Dreikapitelschismas, die sich gegen einen wachsenden oströmischen Einfluss in der Kirchengesetzgebung wandten, der sich außerhalb Ravennas zunehmend auch im langobardischen Teil Oberitaliens breitzumachen schien. Dies dürfte auch Damian von Pavia nicht verborgen geblieben sein, wenn er sofort nach der Machtübernahme des Alahis suchte, sich mit diesem im Interesse des Paveser Klerus politisch zu arrangieren.

Letztlich sollte sich die Niederlage des Alahis bei Coronate als der Anfang vom Ende des Dreikapitelschismas erweisen. Ein weiterer Aufstand, diesmal eines austrischen Usurpators namens Ansfrid, der wohl 693/694 von Cividale aus erfolgte, wurde in Verona niedergeschlagen¹¹⁴. Der nordalpine Ableger des Schismas kehrte mit der Taufe des Bayernherzogs Theodo im Jahr 696 in den Schoß der Mehrheitskirche zurück, und auf der Synode von Pavia (698) konnten zwei Jahre später König Cunincperht und Bischof Damian von Pavia mit der Unterstützung von Papst Sergius die Schismatiker dazu bringen, der Verdammung der ‚Drei Kapitel‘ und dem V. Ökumenischen Konzil im Nachhinein zuzustimmen¹¹⁵. Während die Synode von Pavia offenbar auch noch einmal das VI. Ökumenische Konzil und dessen Verdammung des Monotheletismus bekräftigte¹¹⁶, bleibt freilich unklar, in welchem Umfang man sich im Langobardenreich das Quinisextum letztlich zu eigen machte und wie lange man an dessen Zölibats- und Enthaltsamkeitsregelungen festhielt¹¹⁷.

Wie hat Paulus Diaconus mit einem Abstand von fast einem Jahrhundert diese Dinge stilisiert? Zu seiner Zeit waren die dogmatischen Kontroversen nicht mehr so interessant. Rudolf Schieffer hat zudem die Inkonsistenz der drei Stellungnahmen des Paulus Diaconus zum Dreikapitelschisma hervorgehoben und die Abhängigkeit seiner Wertungen von den von ihm benutzten Quellen betont: „Paulus Diaconus, der immerhin aus Friaul stammende Geschichtsschreiber der Langobarden, hatte also bereits am Ende des 8. Jahrhunderts nur noch eine recht verschwommene Kenntnis von den geschichtlichen Grundlagen der Dreikapitelproblematik, ja er war bei der Suche nach einschlägigem historischen Material auf eine außeritalische Quelle wie Beda angewiesen und musste sich für die frühere Zeit sogar mit einer Darstellung

¹¹⁴ Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* (wie Anm. 76), VI, 3, S. 166.

¹¹⁵ Vgl. dazu WOLFGANG BUCHMÜLLER, Herzog Theodos Taufe in Altötting im Jahr 696. Wie die Bajuwaren katholisch wurden. Eine kleine Geschichte der Christianisierung, Sankt Ottilien 2019, S. 90–123.

¹¹⁶ So mit Recht SCHIEFFER, Zur Beurteilung des norditalischen Dreikapitelschismas (wie Anm. 89), S. 172 und ZECHIEL-ECKES, *Die Concordia canonum des Cresconius* (wie Anm. 93), Bd. 1, S. 109–111.

¹¹⁷ Eine umfassendere Untersuchung der vorkarolingischen Kirchenrechtshandschriften im langobardischen Italien wäre zur Beantwortung dieser Fragen wünschenswert. Vgl. dazu MARCO STOFFELLA, *Before the Canon Houses. A Reform at the domus episcopi of Lucca in the Lombard Period*, in: *Early Medieval Europe* 31, 2023, S. 51–68, hier S. 64–68.

aus dem Lager der inzwischen überwundenen Schismatiker begnügen, für deren anti-römische ‚Häresie‘ er persönlich gewiss keine Sympathien hegte.“¹¹⁸ Wenn Paulus sich an späterer Stelle seines Werkes äußerst negativ über den Versuch Kaiser Justinians II. äußerte, Papst Sergius durch gewaltsame Deportation nach Konstantinopel zu verbringen, um ihn zur Unterschrift unter die Akten des Konzils zu nötigen¹¹⁹, so geht diese Passage tatsächlich auf einen Passus der Schrift ‚De temporum ratione‘ des Beda Venerabilis zurück¹²⁰; sie entstammt demnach eindeutig einer anderen Quelle als die offenbar mündlich tradierte Erzählung über den Paveser Diakon Thomas. Dass Alahis mit seiner Kritik darauf anzuspielen schien, dass der Paveser Klerus unter der Führung Bischof Damians sich die östlichen Enthaltensregelungen für verheiratete Kleriker zu Eigen gemacht hatte, erfährt der Leser hingegen nicht. Stattdessen wird Alahis zum Tyrannen stilisiert, der einfach den Klerus allgemein gehasst habe. Gleichwohl ist in der Alahis zweimal in den Mund gelegten sexualisierten Kritik noch erkennbar, worum der Streit im engeren Sinne gegangen sein muss. Die grundsätzliche Antwort des Thomas, dass er sich wegen seines sexuellen Verhaltens als Kleriker niemand anderem als Gott persönlich gegenüber zu verantworten habe, verlagerte das Problem auf eine andere Ebene. Insofern war es folgerichtig, dass bei Paulus der griechische Hintergrund Damians und seiner Kleriker unerwähnt bleibt, allenfalls noch anhand der Personennamen erkennbar ist. Auch wenn der Alahis unterstellte Hass auf den Paveser Klerus dem Historiographen ein gutes Argument für den gewaltsamen Untergang des ‚Tyrannen‘ lieferte, hat sein Narrativ noch einen zweiten Fluchtpunkt: Paulus Diaconus warf Alahis vor, er habe durch seine Usurpation seinen Treueid gegenüber Cunincperht gebrochen; schließlich ließ er ihn vor der entscheidenden Schlacht selbst erkennen, dass er dafür vom Erzengel Michael, bei dem er seinen Eid geschworen

¹¹⁸ SCHIEFFER, Zur Beurteilung des norditalischen Dreikapitelschismas (wie Anm. 89), S. 173 f. Schieffers Einschätzung trifft auch für die Darstellung des VI. Ökumenischen Konzils bei Paulus Diaconus zu, welches dieser vorzugsweise aus der Darstellung im ‚Liber Pontificalis‘ zu kennen scheint. – Zu Paulus’ Quellen in dogmatischen Fragen vgl. auch WALTER POHL, Heresy in Secundus and Paul the Deacon, in: CHAZELLE – CUBITT (Hgg.), The Crisis of the Oikoumene (wie Anm. 79), S. 243–265.

¹¹⁹ Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* (wie Anm. 76), VI, 11, S. 168: [...] *Iustinianus Romanorum regnum suscepit, cuius per decem annos gubernacula tenuit. Hic Africam a Sarracenis abstulit et cum eisdem pacem terrarumque fecit. Hic Sergium pontificem, quia in erroris illius synodo, quam Constantinopoli fecerat, favere et subscribere noluit, misso Zacharia, protospathario suo, iussit Constantinopolim deportari. Sed militia Ravennae vicinarumque partium iussa principis nefanda contemnens eundem Zachariam cum contumeliis ab urbe Roma et iniuriis pepulit.* „Justinian übernahm das Römische Reich, das er zehn Jahre lang regierte. Er gewann Afrika von den Sarazenen zurück und schloss mit ihnen Frieden zu Wasser und zu Lande. Dieser Kaiser gab den Befehl, Papst Sergius, weil er jener von der Wahrheit abweichenden Synode, die der Kaiser in Konstantinopel hatte abhalten lassen, Zustimmung und Unterschrift verweigerte, nach Konstantinopel zu schaffen und entsandte dazu den Protospathar Zacharias. Aber die Streitkräfte in Ravenna und den benachbarten Gebieten betrachteten den Befehl des Kaisers als pietätlos und verjagten diesen Zacharias mit Schimpf und Schande aus Rom.“ (dt. Übers. SCHWARZ [wie Anm. 86], S. 311). Vgl. dazu auch OHME, Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste (wie Anm. 10), S. 18 f.

¹²⁰ Siehe dazu unten Anm. 257.

hatte, mit dem Verlust seines Lebens bestraft würde¹²¹. Die tiefgehenden theologischen und kirchenpolitischen Beweggründe des Königs Alahis traten hinter dessen Beschreibung als eines grausamen, gewissenlosen und kirchenfeindlichen Tyrannen vollkommen zurück. Paulus' Erzählung wurde damit zu einem zeitlosen Exempel dafür, welches Schicksal einen Tyrannen ereilen würde, der sich gegen den rechtmäßigen König erhob, dem Klerus keinen Respekt entgegenbrachte und seine bei den Heiligen geschworenen Eide brach.

b) Der westgotische König Witiza und die verordnete Heirat
des hispanischen Klerus (702?)

Das zweite Zeugnis einer historiographischen Rezeption der den Zölibat betreffenden Beschlüsse des Concilium Quinisextum führt in das westgotische Spanien und lässt deren kontroversielle Beurteilung in polemischer Verzerrung nicht weniger deutlich hervortreten. In der asturischen Chronik König Alfons III., die am Ende des 9. Jahrhunderts entstanden ist und in zwei Rezensionen des 10. Jahrhunderts vorliegt¹²², findet sich ein vernichtendes Urteil über die Regierungszeit des vorletzten westgotischen Königs Witiza (694/702–710), das hier zunächst nach der ‚Roda-Version‘ wiedergegeben ist:

Nach dem Tod Egicas kehrte Witiza zum Thron des Reiches in Toledo zurück. Dieser war lasterhaft und in seinen Sitten schändlich. Er löste die Bischofsversammlungen auf, versiegelte die Kanones, und nahm mehrere Ehefrauen und Konkubinen an; und damit gegen ihn kein Konzil abgehalten würde, schrieb er Bischöfen, Priestern und Diakonen vor, Ehefrauen zu haben. Und dies war der Grund für den Untergang Hispaniens, wie es die Schrift sagt: ‚Weil die Ungerechtigkeit überhandnahm, erkaltete die Nächstenliebe‘ (Mt 24,12), und eine andere Schriftstelle sagt: ‚Wenn das Volk sündigt, betet der Priester; sündigt der Priester, so wird eine Seuche das Volk befallen‘ (vgl. Num 8,19 u. 16, 46–8); und weil sie sich vom Herrn entfernten, um nicht auf den Wegen seiner Vorschriften zu wandeln, und nicht gehorsam beachteten, dass der Herr den Priestern untersagt, ungerecht zu handeln, als er zu Moses im Buch Exodus sagt: ‚Priester, die an Gott den Herrn herantreten, müssen geheiligt werden, damit der Herr jene nicht verlässt‘ (Ex 19,22), und wiederum: ‚Wenn sie an den heiligen Altar herantreten, um Dienst zu leisten, dürfen sie kein Vergehen mit sich führen, damit sie

¹²¹ Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* (wie Anm. 76), V, 38, 39 u. 41, S. 157, 159 u. 161. Vgl. dazu PANAGIOTIS ANTONOPOULOS, King Cunincpert and the Archangel Michael, in: WALTER POHL – PETER ERHART (Hgg.), *Die Langobarden. Herrschaft und Identität*, Wien 2005, S. 383–386. Zur militärischen Bedeutung des Michaelskultes im Langobardenreich vgl. auch JOHN C. ARNOLD, *The Footprints of Michael the Archangel. The Formation and Diffusion of a Saintly Cult, c. 300–c. 800*, New York 2013, S. 87–92. Nach Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* (wie Anm. 76), VI, 17, S. 170, stiftete Cunincpert in der Ebene der Schlacht von Coronate allerdings ein Kloster zu Ehren des hl. Märtyrers Georg.

¹²² Edition: *Chronica Adephonsi III.*, in: *Chronica Hispana saeculi VIII et IX*, hg. von JUAN GIL (CC CM 65), Turnhout 2018, S. 383–433. Zur Chronik Alfons III. vgl. nun eingehend PATRICK S. MARSCHNER, *Das neue Volk Gottes in Hispanien. Die Bibel in der christlich-iberischen Historiographie vom 8. bis zum 12. Jahrhundert (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 19)*, Münster 2023, S. 184–263.

nicht womöglich sterben¹²³ (Lev 21,3 u. Mt 5,23), und weil Könige und Priester den Herrn verließen, gingen alle Heere Spaniens in dieser Weise unter. Inzwischen verschied Witiza nach zehnjähriger Königsherrschaft in Toledo durch eigenen Tod in der 749. Aera¹²³.

Der chronikalische Bericht ist vor dem weiteren Hintergrund der Bemühungen des asturischen Königstums zu sehen, die eigene Herrschaftsbildung im Norden der iberischen Halbinsel als Nachfolge des westgotischen Königstums zu legitimieren¹²⁴. Er lässt sich damit einordnen in den größeren Zusammenhang der sog. ‚anti-witizianischen Propaganda‘, in der nach dem Ende des Westgotenreiches gegen die ‚Söhne Witizas‘ polemisiert wurde, sie hätten, so der Vorwurf, das christliche westgotische Königstum verraten, bei der Eroberung mit den arabisch-muslimischen Invasoren gemeinsame Sache gemacht und sich dadurch eine privilegierte Stellung unter deren Herrschaft verschafft¹²⁵.

Es ist das Verdienst von Roger Collins, auf den Zusammenhang der in der asturischen Chronik erhobenen Vorwürfe gegen Witiza mit dem Concilium Quinisextum erstmals hingewiesen zu haben: „In this context of controversy over the council of 692 and its canons, which centred on two different approaches to clerical marriage and celibacy, it is impossible to believe that Spain remained unaffected or in ignorance of what was going on. The implications of the later chronicle references might suggest that in the peninsula the imperial council and its policies received the backing of Witiza, who, through his pliant metropolitan of Toledo, Sindered, had the decisions

¹²³ Chronica Adephonsi III (wie Anm. 122), Editio Rotensis, c. 5, S. 392 u. 394: *Post Egicanis discessum Vitiza ad regni solium reuertitur Toletu. Iste quidem probrosus et moribus flagitiosus fuit. Concilia dissoluit, canones sigillauit, buxores et concubinas plurimas accepit et, ne aduersus eum concilium fieret, episcopis, presbiteris seu diaconibus buxores abere precepit. Istut namque Spanie causa pereundi fuit, sicut dicit scriptura: ‚Quia habundauit iniquitas, refrigessit karitas‘, et alia scriptura dicit: ‚Si peccat populus, orat sacerdos; si peccat sacerdos, plaga in populo‘. Et quia recesserunt a Domino ut non ambularent in uicis preceptorum eius et non obseruauerunt custodirent qualiter Dominus proibet sacerdotibus inique agere, dum dicat ad Moysen in Exodo: ‚Sacerdotes qui accedunt ad Dominum Deum sanctificentur, ne forte derelinquat illos Dominus‘, et iterum: ‚Quum accedunt ministrare ad altare sacrum, non adducant in se delictum, ne forte moriantur‘, et quia reges et sacerdotes Domino dereliquerunt, ita cuncta agmina Spanie perierunt. Interea Vitiza post regni annis X morte propria Toletu migravit era DCCXLVIII. (Übersetzung d. Verf.).*

¹²⁴ Vgl. dazu etwa WALTHER GRAF VON PLETTENBERG, Das Fortleben des Liber Iudiciorum in Asturien/León (8.–13. Jh.) (Rechtshistorische Reihe 123), Frankfurt am Main u. a. 1994; ALEXANDER PIERRE BRONISCH, Die westgotische Reichsideologie und ihre Weiterentwicklung im Reich von Asturien, in: FRANZ-REINER ERKENS (Hg.), Das frühmittelalterliche Königstum. Ideelle und religiöse Grundlagen (Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Ergänzungsband 49), Berlin – New York 2005, S. 161–189, hier S. 181–187.

¹²⁵ Vgl. DIETRICH CLAUDE, Untersuchungen zum Untergang des Westgotenreiches (711–725), in: Historisches Jahrbuch 108, 1988, S. 329–358, hier S. 340–344 und öfter; ALEXANDER PIERRE BRONISCH, Reconquista und heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhundert (Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft II, 35), Münster 1998, S. 267–275, sowie v. a. ANN CHRISTYS, How the Royal House of Witiza survived the Arab Conquest of Spain, in: WALTER POHL – MAXIMILIAN DIESENBERGER (Hgg.), Integration und Herrschaft. Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 3), Wien 2002, S. 233–246.

of the ‘Quinisext Council’ ratified by a Spanish assembly, that is to say the Eighteenth Council of Toledo. This would, for the opponents of such a reform, have seemed like a defiance and overturning of numerous earlier western conciliar pronouncements on clerical celibacy.“¹²⁶ Polemischer Zuspitzung ist es wohl zuzurechnen, dass Witiza der Chronik zufolge eine Art ‚Eheschließungsbefehl‘ an die Kleriker gerichtet haben soll, um die Abhaltung eines gegen ihn selbst gerichteten Konzils zu verhindern. Auch wenn ein entsprechender allgemeiner ‚Heiratsbefehl‘ gänzlich unwahrscheinlich erscheint, so dürfte im Kern wohl dennoch zutreffen, dass Witiza versuchte, Beschlüsse des Concilium Quinisextum auf das Westgotenreich anzuwenden¹²⁷ und die Erlaubtheit von Klerikerehen gegen die westgotische Kirchenrechtstradition zu unterstreichen¹²⁸. Die Polemik, die im Text der Chronik greifbar wird, zielte fraglos auf die Klerikerehe an sich, weniger scheint es dabei um den ehelichen Verkehr verheirateter Kleriker gegangen zu sein, wenngleich dies natürlich damit stets impliziert war. Collins hat darauf hingewiesen, dass die diesbezüglichen Kanones des Quinisextums im Westgotenreich so verstanden werden konnten, dass, obwohl Zweitehen von Klerikern und Eheschließungen nach erfolgter Weihe verboten waren, „otherwise a married clergy was perfectly acceptable.“¹²⁹

Die Schärfe der Polemik erklärt sich zu Teilen aus der westgotischen Konzils-tradition. Der Chronik zufolge habe Witiza die (bisherigen) Bischofsversammlungen „aufgehoben“ (*concilia dissolvit*). Damit ist entweder gemeint, dass Witiza Bestimmungen verfügt haben soll, die den auf den Konzilien des Westgotenreiches beschlossenen *canones* eklatant widersprachen, oder dass er überhaupt von der Tradition abging, Reichskonzilien abzuhalten. Da letzteres im weiteren Text ohnehin noch einmal betont wird, erscheint mir die erstgenannte Erklärung schlüssiger. So war auf der wohl wichtigsten westgotischen Reichssynode, dem IV. Konzil von Toledo, das im Jahr 633 unter dem Vorsitz Isidors von Sevilla tagte, bestimmt worden:

Immer wenn Priester oder Diakone in den Diözesen eingesetzt werden, müssen diese ihrem Bischof ein Gelöbnis leisten, dass sie in Gottesfurcht keusch und rein leben werden, damit, während sie eine derartige Erklärung bindet, die Disziplin eines heiligmäßigen Lebens erhalten bleibt¹³⁰.

¹²⁶ ROGER COLLINS, *The Arab Conquest of Spain 710–797*, Oxford 1989, S. 18 f., Zitat S. 19.

¹²⁷ Auch für BRONISCH, *Reconquista und Heiliger Krieg* (wie Anm. 125), S. 261 spricht vieles „dafür, dem Kern der Aussage Glauben zu schenken.“

¹²⁸ Zu letzterer WECKWERTH, *Die Einbeziehung der Subdiakone in die klerikalen Enthaltensamkeitsvorschriften* (wie Anm. 48), S. 60 und öfter; keineswegs vollständig veraltet ist die Darstellung von FRANZ GÖRRES, *Charakter und Religionspolitik des vorletzten spanischen Westgotenkönigs Witiza. Ein Rätsel geschichtlicher und psychologischer Kritik*, in: *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 48, 1905, S. 96–111.

¹²⁹ COLLINS, *The Arab Conquest of Spain* (wie Anm. 126), S. 18 nennt cap. 3–6 in diesem Zusammenhang; hinzuzufügen sind außerdem cap. 12, 13, 26 u. 97.

¹³⁰ IV. Konzil von Toledo (633), can. 27, in: *La colección canónica Hispana*, Bd. 5, 2: *Concilios Hispánicos*, hg. von GONZALO MARTÍNEZ DÍEZ – FELIX RODRÍGUEZ BARBERO, Madrid 1992, S. 217: *Quando presbyteres aut diacones per parrochias constituuntur, oportet eos professionem episcopo suo facere ut caste et pure vivant sub Dei timore, ut dum eos talis professio alligat, vitae sanctae disciplina retineat* (Übersetzung d. Verf.). Widerstand

Der bereits zitierte Kanon 13 des Quinisextums verwarf genau ein jedes Gelöbnis dieser Art:

Es soll von ihm [d. h. einem zu Weihenden Subdiakon, Diakon oder Presbyter] auch nicht zum Zeitpunkt seiner Ordination gefordert werden zu versprechen, vom legitimen Verkehr mit seiner Ehefrau Abstand zu nehmen¹³¹.

Sollte Witiza tatsächlich den geweihten Klerus zur Heirat gezwungen haben, so stand dies diametral dem Quinisextum entgegen, welches den Inhabern höherer Weihen kategorisch untersagt hatte, nach der Ordination noch zu heiraten:

Darüber, dass es Presbytern und Diakonen nicht erlaubt ist, nach der Ordination eine Ehe einzugehen. Weil es sich in den Apostolischen Konstitutionen findet, ‚dass von den unverheiratet in den Klerus Eingetretenen nur Lektoren und Kantoren heiraten dürfen‘, bestimmen auch wir dies beachtend, dass von jetzt an in keinem Fall ein Subdiakon, Diakon oder Presbyter nach der an ihm vollzogenen Ordination die Erlaubnis hat, eine eheliche Lebensgemeinschaft zu begründen. Wenn jemand dies zu tun wagt, soll er abgesetzt werden. Wenn jemand, der zum Klerus kommt, mit einer Frau in gesetzlicher Ehe verbunden sein will, dann tue er dies vor der Ordination zum Subdiakon, Diakon oder Presbyter¹³².

Freilich konnte man in einem polemischen Kontext – d. h. wenn es nicht mehr um die korrekte Auslegung der Bestimmung ging, sondern darum, Witiza den Erlass eines an den geweihten Klerus gerichteten Eheschließungsbefehls zu unterstellen – den letzten Satz der Regelung auch als Aufforderung oder sogar als Gebot missverstehen, dass Kleriker bereits vor ihrer Ordination heiraten sollten¹³³. Aus dem zitierten Bericht der Chronik ist faktisch wohl nicht unbedingt zu erschließen, dass Witiza von bereits ordinierten Klerikern verlangt habe, eine Ehe einzugehen; doch sollte der so lautende Vorwurf umso schwerer wiegen. Dass der Chronist König Witiza unterstellte, er habe neben Priestern und Diakonen auch Bischöfe zur Ehe gezwungen, barg zusätzliche Schärfe in sich.

Bei Betrachtung des historischen Kontextes ist ein starker Einfluss der oströmischen Kirchengesetzgebung auf das westgotische Spanien in dieser Zeit gut vorstellbar¹³⁴. Unter der Regierung des Königs Ervig (680–687) – des Sohns eines byzanti-

dürfte insofern auch gerade von solchen Bischöfen gekommen sein, die sich an die Tradition gebunden fühlten und dieses Gelöbnis auch als Instrument der Disziplinierung ihres Diözesanklerus einforderten.

¹³¹ Siehe oben das Zitat bei Anm. 103.

¹³² Concilium Quinisextum, can. 6, in: Concilium Constantinopolitanum a. 691/2 (wie Anm. 1), S. 27: Ἐπειδὴ παρὰ τοῖς ἀποστολικοῖς κανόσιν εὐρηται τῶν εἰς κλῆρον προαγομένων ἀγάμων μόνους ἀναγνώστας καὶ ψάλτας γαμεῖν, καὶ ἡμεῖς τοῦτο παραφυλάττοντες ὀρίζομεν, ἀπὸ τοῦ νῦν μηδαμῶς ὑποδιάκονον ἢ διάκονον ἢ πρεσβύτερον μετὰ τὴν ἐπ’ αὐτῷ προερχομένην χειροτονίαν ἔχειν ἄδειαν γαμικῶν ἑαυτῷ συνιστᾶν συνοικέσιον· εἰ δὲ τοῦτο τολμήσῃ ποιῆσαι, καθαιρεῖσθω. εἰ δὲ βούλοιτό τις τῶν εἰς κλῆρον προερχομένων γάμου νόμῳ συνάπτεσθαι γυναικί, πρὸ τῆς τοῦ ὑποδιακόνου ἢ διακόνου ἢ πρεσβυτέρου χειροτονίας τοῦτο πραττέτω. Dt. Übersetzung: OHME, Concilium Quinisextum (wie Anm. 2), S. 191.

¹³³ Siehe auch oben Anm. 132.

¹³⁴ Zu den westgotisch-byzantinischen Beziehungen in dieser Zeit vgl. grundsätzlich MARGARITA VALLEJO-GIRVÉZ, *Hispania y Bizancio. Una relación desconocida*, Madrid 2012, S. 419–437.

nischen Exilanten mit dem armenischen Namen Artabasdos, der eine Nichte König Chindasvinths (642–653) geheiratet hatte¹³⁵ – hatten die westgotischen Bischöfe im Jahr 684 auf dem XIV. Konzil von Toledo die Beschlüsse des VI. Ökumenischen Konzils von 680/681 für ihr Reich übernommen, nachdem das dort formulierte Glaubensbekenntnis und weitere Texte in sämtlichen Kirchenprovinzen des Westgotenreiches zirkuliert worden waren¹³⁶. Der Einfluss Roms scheint dabei eine wichtige Rolle gespielt zu haben¹³⁷. Freilich hat sich Erzbischof Julian von Toledo (680–690) in einem der Dreikapiteltheologie gewidmeten Traktat, der als Teil der Akten des XV. Konzils von Toledo (688) überliefert ist, keineswegs nur im Sinne Roms geäußert¹³⁸. Die sog. ‚mozarabische Chronik‘ von 754 berichtet zudem von einem Briefwechsel zwischen Julian von Toledo und Papst Sergius I. (687–701), der Julians mit Akklamationsversen versehene Stellungnahmen nach Konstantinopel an Kaiser Justinian II. (685–695 und 705–711) weitergeleitet habe¹³⁹. Julians äußerst selbstbewusste theologische Stellungnahme wurde drei Jahre nach seinem Tod auf dem XVI. Konzil von Toledo (693) be-

¹³⁵ Eine wichtige Information, welche erneut allein die asturische Chronik Alfons III. überliefert, vgl. *Chronica Adefhonsi III* (wie Anm. 122), Editio Rotensis, cap. 2, S. 390: *Tempore namque Cindasuindi regis ex Grecia uir aduenit nomine Ardanasti, Spania est aductus. Quem iam supra factus Cindasuindus rex magnifice suscepit et ei in coniugio consubrinam suam dedit, ex qua coniunctione natus est filius nomine Eruijus*. Artabasdos war vermutlich wegen Hochverrates exiliert worden. Seine im Exil erfolgte Heirat mit einer Nichte des westgotischen Königs spricht dafür, dass er in Konstantinopel eine hohe, vielleicht dynastische Legitimität besessen haben könnte. – Ervigs Münzprägung übernahm bald nach 685 die von Justinian II. eingeführte Frontaldarstellung Christi mit Kreuznimbus, vgl. RUTH PLIEGO VÁZQUEZ, *El origen de la representación de Cristo en la moneda del rey visigodo Ervigio (680–687)*, in: *Numismatica e Antichità Classiche. Quaderni Ticinesi* 42, 2013, S. 251–264.

¹³⁶ JOSÉ ORLANDIS – DOMINGO RAMOS-LISSON, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)* (Konziliengeschichte A. Darstellungen), Paderborn u. a. 1981, S. 272–293.

¹³⁷ RUDOLF RIEDINGER, *Die Dokumente des Petrus Notarius Regionarius auf seiner Reise von Rom nach Spanien im Jahre 683/4*, in: *Burgense* 29, 1988, S. 233–250.

¹³⁸ FRANCIS XAVIER MURPHY, *Julian of Toledo and the Condemnation of Monothelitism in Spain*, in: *Mélanges Joseph de Ghellinck*, vol. 1, Gembloux 1951, S. 361–373; MARTIN STROHM, *Der Konflikt zwischen Erzbischof Julian von Toledo und Papst Benedikt II. Ein Faktum von ökumenischer Bedeutung*, in: *Annuaire historiae conciliorum* 15, 1983, S. 249–259; STEFAN PABST, *Das theologische Profil des Julian von Toledo. Das Leben und Wirken eines westgotischen Bischofs des siebten Jahrhunderts* (*Vigiliae Christianae. Supplementband* 165), Leiden 2021, S. 235–299 zu Julians ‚Apologeticum de tribus capitulis‘.

¹³⁹ *Chronica Muzarabica*, cap. 34, in: *Chronica Hispana saeculi VIII et IX* (wie Anm. 122), S. 345 f.: *Eius [sc. Eruijii regis] librum de tribus substantiis, quem dudum Rome sanctissimus Iulianus, urbis regie metropolitanus episcopus, miserat et minus tractando papa Romanus arcendum indixerat, ob eo quod ‘Voluntas genuit uoluntatem’ ante biennio tandem scripserat, ueridicis testimoniis in hunc concilium ad exaggerationem prefati principis [sc. Egicae regis] Iulianus episcopus per oracula maiorum ea que Rome transmiserat uera esse confirmans, apologeticum facit et Rome per suos legatos ecclesiasticos uiros, presbiterim, diaconem et subdiaconem, eruditissimos in omnia Dei seruos et per omnia de diuinis scripturis inbutos, iterum cum uersus adclamatorios, secundum quod et olim transmiserat, de laude imperatoris mittit. Quod Roma digne et pie recipit et cunctis legendum indicit atque summo imperatori satis adclamando: ‘Laus tua, Deus, in fines terre’ cognitum facit. Qui et rescriptum domno Iuliano per supra fatos legatos satis cum gratiarum hactione honorifice remittit et omnia, quaecumque scripsit, iusta et pia esse depromit.*

stätigt¹⁴⁰ – vermutlich auch durch seine gelehrten Schüler, von denen die mozarabische Chronik spricht¹⁴¹. Weder hier noch auf dem bald darauffolgenden, unter König Egica (687–702) veranstalteten XVII. Konzil von Toledo (694) wurden jedoch Maßgaben des Concilium Quinisextum verhandelt. Dennoch gibt es für diese Zeit Zeugnisse für diplomatische Kontakte zwischen Kaiser Justinian II. und König Egica, in deren Zentrum die Situation in Nordafrika stand¹⁴². Nach der arabischen Eroberung Karthagos waren unter dem Kaiser Leontius (695–698) oströmische Flottenverbände vor Nordafrika aktiv, um – vergeblich – eine Rückeroberung der afrikanischen Metropole zu unternehmen¹⁴³. Die Einflüsse reichen jedoch noch weiter. An der Münzprägung Egicas und Witizas war nicht nur die Christusdarstellung mit Kreuznimbus oströmischen Vorbildern verpflichtet, sondern auch neu, dass beide Herrscher gemeinschaftlich auf derselben Münze abgebildet wurden, wie Sebastian Steinbach betont hat: „Diese Darstellungsart eines Mitregenten ist für die Nachfolgestaaten des weströmischen Reiches im 7. Jahrhundert einzigartig und geht auf byzantinische Vorbilder zurück, bei denen der designierte Nachfolger des Kaisers jedoch stets verkleinert dargestellt wird und die abgebildeten Personen frontal zu sehen sind.“¹⁴⁴

Spricht somit viel dafür, von einer Intensität der westgotisch-oströmischen Beziehungen unter König Witiza auszugehen, so bleibt allerdings unklar, wann Witiza die von der asturischen Chronik behaupteten, auch in einer südgallischen Überlieferung anklingenden¹⁴⁵ Maßnahmen ergriffen haben könnte. Collins hat sie mit dem XVIII. Konzil von Toledo verbunden, dessen Akten auf mysteriöse Weise in der ‚Collectio canonum Hispana‘ fehlen; das Konzil müsste demnach im Jahr 702 oder 703 stattgefunden haben, d. h. nach dem Tod König Egicas (687–702), als der bereits 694 zum Mitkönig erhobene Witiza im Westgotenreich die Alleinherrschaft über-

¹⁴⁰ Vgl. dazu ORLANDIS – RAMOS-LISSON, Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel (wie Anm. 136), S. 305 und PABST, Das theologische Profil des Julian von Toledo (wie Anm. 138), S. 255.

¹⁴¹ Siehe oben Anm. 139.

¹⁴² Vgl. VALLEJO-GIRVÉZ, Hispania y Bizancio (wie Anm. 134), S. 427–436.

¹⁴³ Zum Fall Karthagos vgl. WALTER EMIL KAEGI, Muslim Expansion and Byzantine Collapse in North Africa, Cambridge 2010, S. 247–265 sowie VALLEJO-GIRVÉZ, Hispania y Bizancio (wie Anm. 134), S. 431–437. Zu den darauffolgenden Auseinandersetzungen vgl. auch HEAD, Justinian II of Byzantium (wie Anm. 7), S. 101 f.; KAEGI, Muslim Expansion (diese Anm. oben), S. 263 u. 273.

¹⁴⁴ SEBASTIAN STEINBACH, Imitation, Innovation und Imperialisierung. Geldwesen und Münzprägung als wirtschaftshistorische Quellen zur ethnischen Identität und Herrschaftsorganisation des spanischen Westgotenreiches (ca. 572–714) (Geschichte und Kultur der iberischen Welt 11), Münster 2018, S. 168 f. Sie dazu auch den oben Anm. 135 aufgeführten Beitrag von Ruth Pliego Vázquez zur Christusdarstellung.

¹⁴⁵ In der wohl Anfang des 9. Jahrhunderts in Südfrankreich entstandenen Chronik von Moissac heißt es: *His temporibus in Spania super Gothos regnabat Witicha qui regnavit annis 7 et menses 3. Iste deditus in feminis, exemplo suo sacerdotes ac populum luxuriose vivere docuit, irritans furorem Domini. Sarraceni tunc in Spania ingrediuntur.* (Chronicon Moissacense, hg. von GEORG HEINRICH PERTZ [MGH SS 1], Hannover 1826, S. 290). Inwieweit die Chronik von Moissac gegenüber den Vorlagen der asturischen Chronik Alfons III. unabhängigen Quellenwert beanspruchen kann, bedürfte einer näheren Untersuchung.

nahm¹⁴⁶. Die Behauptung des Chronisten, Witiza habe „Konzilsbeschlüsse versiegelt“ (*canones siggilavit*), könnte demnach so zu verstehen sein, dass der König die Beschlüsse des Konzils gleichsam unter Verschluss gehalten und anschließend deren Revision durch Nichteinberufung einer weiteren Versammlung verhindert hätte.

Weiterhin ist nicht vollkommen klar, welcher Toletanische Erzbischof König Witiza in seinen Regierungshandlungen unterstützt haben könnte. Auf Julian (gest. 690) und den 693 wegen Hochverrates abgesetzten Sisbert folgten nach der Bischofsliste auf dem Toletaner Stuhl Felix, Guntherich sowie als letzter Sindered. Doch sind die chronologischen Angaben der Quellen zur Dauer dieser Pontifikate nicht eindeutig. Während die Amtszeit des Guntherich in das erste Dezennium des 8. Jahrhunderts zu fallen scheint, setzt die mozarabische Chronik von 754 diejenige des Sindered bereits in die Regierungszeit Witizas, der als alleiniger Monarch von 702 bis mindestens 709 regierte¹⁴⁷. Ihr zufolge habe Sindered auf Anordnung Witizas die ihm anvertrauten *honorabiles viri* fortwährend schikaniert und verfolgt:

Zu dieser Zeit war Sindered, göttlichen Andenkens, Metropolitanbischof der Königsstadt, aufgrund seines Strebens nach Heiligkeit berühmt. Den betagten und aufgrund ihrer Verdienste ehrenwerten Männern, die er in der oben genannten, ihm anvertrauten Kirche fand, setzte er in seinem Streben nach Heiligkeit in nicht vernunftgemäßer Weise zu, und auf Anstiftung des schon genannten Fürsten Witiza hörte er nicht auf, sie während dessen Amtszeit zu quälen. Kurze Zeit nach dem Einfall der Araber ergriff ihn die Furcht, so dass er nicht wie ein Hirte, sondern wie ein Söldner gegen die Beschlüsse der Vorfahren die [ihm anvertrauten] Schafe Christi verließ und sich in Richtung seiner römischen Heimat absetzte¹⁴⁸.

Der Verfasser hält sich zwar in den Details zurück, doch bescheinigte er Sindered ein ebenso kompromiss- wie vernunftloses Streben nach Heiligkeit. Aufgrund seines Berichtes wird angenommen, dass Sindered insbesondere die Mitglieder des toletanischen Klerus drangsaliert habe, während er dem XVII. Konzil von Toledo präsiidierte¹⁴⁹. Später, nach dessen Flucht, hätten hohe Kleriker, die zuvor offenbar vergeblich auf die Einberufung eines neuen Konzils gedrängt hatten¹⁵⁰, Sindereds Kirchenpolitik

¹⁴⁶ COLLINS, *The Arab Conquest of Spain* (wie Anm. 126), S. 15 f. Zum XVIII. Konzil von Toledo vgl. auch ORLANDIS – RAMOS-LISSON, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel* (wie Anm. 136), S. 323: Ein heute nicht mehr erhaltenes Blatt aus dem Kloster Celanova enthielt einen Index zu einer Fassung der ‚Collectio canonum Hispana‘, welche die Akten des XVIII. Konzils von Toledo tradierte; dem Index zufolge sollen mindestens 50 Bischöfe an diesem Konzil teilgenommen haben.

¹⁴⁷ Vgl. ARCADIO DEL CASTILLO – JULIA MONTENEGRO, *The Chronology of the Reign of Witiza in the Sources. An Historiographical Problem in the Final Years of the Visigothic Kingdom of Toledo*, in: *Revue belge de philologie et d’histoire* 80, 2002, S. 367–383.

¹⁴⁸ *Chronica Muzarabica* (wie Anm. 139), cap. 44, S. 350: *Per idem tempus diue memorie Sinderedus, urbis regie metropolitanus episcopus, sanctimonie studio claret atque longebos et merito honorabiles viros, quos in supra fatam sibi commissam edesiam repperit, non secundum scientiam zelo sanctitatis stimulat, atque instinctu iam dicti Wittize principis eos sub eius tempore conuexare non cessat. Qui et post modicum incursum Arabum expabescens, non ut pastor, sed ut mercennarius, Christi oues contra decreta maiorum deserens, Romanie patrie sese aduentat* (Übersetzung d. Verf.).

¹⁴⁹ So ROGER COLLINS, *Visigothic Spain. 409–711*, Oxford 2004, S. 111.

¹⁵⁰ Dies erhellt aus dem oben Anm. 123 zitierten Bericht der Chronik Alfons III.

verurteilt und die fluchtbedingte Sedisvakanz des toletanischen Stuhls dazu genutzt, um die Synodalakten des 18. Toletanum verschwinden zu lassen¹⁵¹. Neben dem vernichtenden Urteil, Sindered habe in dieser schwierigen Situation die ihm anvertraute Herde wie ein schlechter Hirte verlassen, fällt die Bemerkung auf, dass Sindered sein Heil in der Flucht in die „römische Heimat“ (*Romanie patrie sese adventat*) gesucht habe. Damit wird impliziert, dass Sindered landesfremd gewesen sein könnte oder sich doch zumindest mit Rom besonders verbunden gefühlt haben muss. Tatsächlich fällt seine Flucht exakt in jenes Zeitfenster, als Papst Konstantin I. anlässlich seines Besuches in Konstantinopel und Nikomedia die Beschlüsse des Concilium Quinisextum endlich anerkannt hatte¹⁵².

In Rom hat Sindered im April des Jahres 721 an einem in St. Peter abgehaltenen Konzil teilgenommen, das Papst Gregor II. veranstaltete, der 710/711 seinen Amtsvorgänger Konstantin I. (708–715) nach Konstantinopel begleitet hatte und an den Verhandlungen über die römische Annahme des Quinisextums entscheidend beteiligt gewesen war¹⁵³. Die Beschlüsse der römischen Synode von 721 wurden außer von 19 Bischöfen sowie Priestern und Diakonen aus dem Metropolitanbezirk der römischen Kirche auch von „Sindred von Toledo, Sedulus vom Volk der Schotten und Fergustus vom schottischen Stamm der Picten“ unterzeichnet¹⁵⁴. In den Synodalbeschlüssen hat Gregor II. die Ausdehnung des Inzestverbotes auf die ‚Gevatterschaft‘ (Verwandtschaft aufgrund von Taufpatenschaft), wie Karl Ubl gezeigt hat, aus der Kirchengesetzgebung des Concilium Quinisextum übernommen¹⁵⁵, während er ein kategorisches Verbot der Verwandtenehe statuieren ließ, das westgotischen Vorbildern entsprach und das Ubl konkret auf den Einfluss des auf der Synode anwesenden Sindered von Toledo zurückgeführt hat¹⁵⁶. Ubls Überlegungen zeigen anschaulich, dass die Frage der Rezeption des Quinisextums nicht auf die – allein im Zentrum des

¹⁵¹ So bereits GÖRRES, Charakter und Religionspolitik (wie Anm. 128), S. 105: „Leider sind ihre Acten verschwunden, wahrscheinlich durch die fanatische Geistlichkeit beseitigt.“ Ferner COLLINS, The Arab Conquest of Spain (wie Anm. 126), S. 15 f. u. 19.

¹⁵² Siehe oben Anm. 20.

¹⁵³ Liber pontificalis, Vita Constantini I., cap. 3–6, in: Le Liber Pontificalis 1 (wie Anm. 8), S. 389–391; Vita Gregorii II., cap. 1, ebd., S. 396. Zu Papst Gregor II. vgl. zusammenfassend ANNETTE GRABOWSKY, Art. Gregor II., in: Germanische Altertumskunde Online (2014).

¹⁵⁴ Edition: JOHANNES DOMINICUS MANSI, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Bd. 12, Florenz 1766, S. 262–266. Zum Text vgl. WILFRIED HARTMANN, Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien (Konziliengeschichte A. Darstellungen), Paderborn u. a. 1989, S. 38–40.

¹⁵⁵ KARL UBL, Inzestverbot und Gesetzgebung. Die Konstruktion eines Verbrechens (300–1100) (Millennium-Studien 20), Berlin – New York 2008, S. 233 u. 235 f.

¹⁵⁶ Vgl. ebd., S. 238, sowie zusammenfassend ebd., S. 239: „Gregor II. scheute nicht davor zurück, in dieser Sache vom oströmischen Kirchenrecht abzuweichen und die zweihundert Jahre alten Inzestbestimmungen der westlichen Landeskirchen aufzunehmen. Es gelang ihm damit, das Konzil ‚in Trullo‘ zu überbieten und die dort beschlossene Bevorzugung östlichen Gewohnheitsrechts durch die Unterstützung des westlichen Kirchenrechts zu konterkarieren. Das Konzil von Rom ist ein Dokument der Abkehr von der Rechtseinheit mit Konstantinopel.“

vorliegenden Beitrages stehenden – Bestimmungen zum Zölibat bzw. zur Keuschheit verheirateter Kleriker beschränkt gesehen werden darf¹⁵⁷.

Roger Collins hat auf eine weitere Passage der asturischen Chronik König Alfons III. hingewiesen, der zufolge erst der asturische König Fruela I. (757–768) die „verbrecherischen Maßnahmen“ Witizas für sein Herrschaftsgebiet wieder abgeschafft habe:

Dieser [Fruela] setzte der Schandtat aus der Zeit Witizas, wonach Priester Ehefrauen zu haben gewohnt waren, ein Ende. Auch ließ er viele, die bei ihren Verbrechen verblieben, auspeitschen und in Klosterhaft bringen. Und so ist damals den Priestern verboten worden, Eheverbindungen einzugehen, weshalb, indem sie die Norm des kirchlichen Rechts einhielten, die Kirche bereits zu Größe gewachsen ist. Denn zu seiner Zeit ist Galicien bis zum Fluss Mineus (= Rio Miño) bevölkert worden¹⁵⁸.

Dem Bericht ist zunächst zu entnehmen, dass Witizas Maßnahmen über das Ende des Westgotenreiches hinaus Bestand hatten, wenigstens in Asturien, womöglich aber auch in al-Andalus. Man sollte in ihnen daher nicht nur eine kurze Episode sehen. Über das genaue Datum und eine mögliche ‚Kirchen-‘ oder ‚Kanonikerreform‘ König Fruelas I., die sich hinter seiner Abschaffung der Regelung und seinem harschen Vorgehen gegen verheiratete Kleriker vielleicht vermuten lässt, ist allerdings kaum Näheres bekannt; anzunehmen ist freilich, dass Fruela den Bischofssitz von Lugo zum Herrschaftssitz Oviedo verlagerte¹⁵⁹. Es verdient außerdem festgehalten zu werden, dass der Bericht der Alfonschronik zudem ein frühes Zeugnis für das Fortleben des westgotischen Rechts über die politischen Umbrüche hinweg darstellt¹⁶⁰.

Das zuletzt im zitierten Text angesprochene Wachstum der Kirche und dessen Verbindung mit dem Vorgang der ‚re población‘ Galiciens macht deutlich, dass diese Vorgänge vom Chronisten in einer noch länger ausgedehnten geschichtstheologischen Entwicklungsperspektive verortet wurden, die offenbar bis in seine eigene Zeit reichte.

¹⁵⁷ Gregor II. war anders als die meisten seiner Vorgänger und Nachfolger nicht *natione Graecus* bzw. *Syrus* und hat bereits vor seiner Erhebung zum Papst in der Aneignung und Umformung des Quinisextums eine wichtige Rolle gespielt. Zur Bedeutung der Nationsangaben im ‚Liber pontificalis‘ vgl. NOBLE, Greek Popes (wie Anm. 31), S. 81. Siehe auch oben Anm. 31.

¹⁵⁸ Chronica Adephonsi III (wie Anm. 122), Editio Rotensis, cap. 16, S. 414: *Iste scelus, quam de tempore Viti-ziani sacerdotes bucores habere consueberant, finem imposuit. Etiam multis in scelera permanentibus flagella inferens monasteriis perligavit. Sicque ex tunc netitum est sacerdotibus coniungia sortire, unde, canonicam obserbantes sententiam, magna iam crevit ecclesia. Istius namque tempore usque flumine Mineo populata est Gallecia* (Übersetzung d. Verf.).

¹⁵⁹ Vgl. FRANCISCO JAVIER FERNÁNDEZ CONDE, La iglesia de Asturias en la alta Edad Media, Oviedo 1972, S. 35 mit Anm. 23 u. 24; vgl. auch MARTÍN ANDREU, Lo religioso en los días de Fruela I, in: Boletín del Instituto de Estudios Asturianos 15, 1961, S. 213–240. – Zu Fruelas Siedlungs- und Baumaßnahmen in Galicien vgl. JUAN JOSÉ GARCÍA GONZÁLEZ, Fruela I y la desestructuración de la cuenca del Duero, in: BEATRIZ ARIZAGA BOLUMBURU u. a. (Hgg.), Mundos Medievales. Espacios, Sociedades y Poder. Homenaje al profesor José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre, Santander 2012, Bd. 1, S. 515–527. – Überblicksweise zur Geschichte Asturiens im 8. und 9. Jahrhundert vgl. auch ROGER COLLINS, Caliphs and Kings. Spain, 796–1031, Chichester 2014, S. 50–82.

¹⁶⁰ Siehe dazu die oben Anm. 124 aufgeführte Literatur.

Daher ist zuletzt auch hier nach der Motivation des um 870, also über 150 Jahre nach den Ereignissen schreibenden Historiographen zu fragen, Witzas Rezeption des Quinisextums als an den westgotischen Klerus gerichteten ‚Ehebefehl‘ abzuwerten. Die Chronik Alfons III. ist ein Schlüsselzeugnis der asturischen Reichsidee, der zufolge das christliche asturische Königtum die legitime Nachfolge des westgotischen Königturns angetreten habe. Die Verbindung wurde über die Pelayo-Legende hergestellt und die von den Asturiern gegen die Araber gewonnene Schlacht von Covadonga¹⁶¹, wenige Jahre nachdem das Westgotenreich aufgrund von Gottes Zorn seinen Feinden unterlegen sei. Die christlichen Fürsten Asturiens, angefangen mit Pelayo, auf den sich die Königsfamilie zurückführte, ließen das westgotische Regnum in ihrem mit Gottes Segen errichteten Reich gleichsam wieder aufleben, indem sie Gottes Gnade wieder erlangten und über ihre muslimischen Gegner triumphierten. In dieser Geschichtstheologie nimmt, wie Alexander Bronisch betont hat, die negative Charakterisierung der Regierungszeit Witzas eine Schlüsselstellung ein: „Die Mitteilung, Witziza habe gegen geheiligtes geistliches Recht verstoßen und den Klerikern vorgeschrieben, sich Frauen zu nehmen, dürfte in ihrer Grundaussage wahr sein. Auf diesen Sündenfall, vor allem auf die Sünde der Priester, baut die gesamte Theologie des Gottesgerichts auf, das über das Gotenreich gekommen ist.“¹⁶²

Die beiden erhaltenen Fassungen der Chronik, die etwas später entstanden sind, enthalten in ihrem Bericht auch mehrere Bibelzitate, die es erlauben, diesen Gedanken noch tiefer zu fassen¹⁶³. Während in der einen Fassung der 31. Psalm zitiert wird, um den Klerus von jeglicher Verantwortung für den Untergang des Westgotenreiches freizusprechen¹⁶⁴, behauptet die ‚Versio Rotensis‘ durch das (frei wiedergegebene) Zitat aus Numeri 8,19 und 16,46–48, wo es um die Leviten geht, genau dieses: „Wenn das

¹⁶¹ Vgl. BRONISCH, Die westgotische Reichsideologie (wie Anm. 124), S. 183 f.; zur Darstellung Pelayos in der Chronik vgl. MARSCHNER, Das neue Volk Gottes in Hispanien (wie Anm. 122), S. 228–231. – Für eine ‚welthistorische‘ Kontextualisierung der Vorgänge vgl. WOLFRAM BRANDES, 718 D.C. Historia mundial en Asturias. Bizancio y el Islam arabe, in: CÉSAR GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Hg.), El reino de Asturias y Europa. Siglos VIII y IX, Gijón 2022, S. 13–24.

¹⁶² Vgl. auch BRONISCH, Reconquista und heiliger Krieg (wie Anm. 125), S. 260. – Unklar ist, ob in der eigentümlichen Wendung *propria morte* der Hinweis der asturischen Chronik (wie Anm. 123) auf einen möglichen Suizid Witzizas zu sehen ist.

¹⁶³ Die folgenden Hinweise zum Gebrauch der Bibelzitate in den beiden Fassungen der Chronik verdanke ich der an der Freien Universität Berlin entstandenen Masterarbeit von NADJA ANNKATHRIN KRÜGER, Egica, Witziza und Roderich. Die ‚letzten‘ westgotischen Könige und ihre historiographische Behandlung in der mozarabischen Chronik von 754 und der Chronik Alfons III. von Asturien, 2023, S. 38–46.

¹⁶⁴ Chronica Adephonsi III (wie Anm. 122), Editio ad Sebastianum directa, cap. 5, S. 393 u. 395: *Post Egicani discessum Wittiza ad solium patris reuertitur Toletu. Iste quidem probrosus et moribus flagitiosus fuit, et ‘sicut equus et mulus, in quibus non est intellectus’, cum uxoribus et concubinis plurimis se coinquauit. Et ne aduersus eum censura ecclesiastica consurgeret, concilia dissoluit, canones obseruit omnem religionis ordinem deprauabit. Episcopis, presbiteris et diaconibus uxores habere precepit. Istud quidem scelus Spanie causa pereundi fuit. Et quia reges et sacerdotes legem Domini derelinquerunt, omnia agmina Gotorum Sarracenorum gladio perierunt. Interea Wittiza post regni an. X morte propria discessit et ibi sepultus fuit era DCCXLVIII.*

Volk sündigt, betet der Priester; sündigt der Priester, so wird eine Seuche das Volk befallen.“¹⁶⁵ Damit verschob der Autor dieser Fassung die Hauptverantwortung auf die Sündhaftigkeit des Klerus, der den Maßnahmen des Herrschers nicht energisch genug entgegengetreten sei und ihnen nicht widerstanden habe¹⁶⁶. Diese Akzentsetzung zeigt, dass man sich auch später der Tatsache bewusst blieb, dass nicht allein der Herrscher die Verantwortung für den Untergang des Reichs trug.

c) Sergius von Ravenna (752?–769), ein verheirateter Erzbischof zwischen Exarchat, Langobarden und Rom

Die dritte Fallstudie führt nach Ravenna, wo Sergius, der als 40. Bischof von 752¹⁶⁷ bis 769 amtierte, Oberhirte seiner Kirche in einer schwierigen Zeit war¹⁶⁸. Die gut 15 Jahre seines Wirkens fielen in die Zeit der militärischen Inbesitznahme Ravennas durch die Langobarden (751) mit der Auflösung des ravennatischen Exarchates und, nur wenige Jahre später, der fränkischen Eroberung der Stadt und ihrer Integration in das ‚Patrimonium Petri‘ (755/756). Diese im kollektiven Bewusstsein Ravennas traumatischen Ereignisse, v. a. der mit ihnen verbundene Bedeutungsverlust der ravennatischen Kirche gegenüber Rom, haben auch jenes Gesamtbild vom Wirken des Sergius bestimmt, welches kurz vor der Mitte des 9. Jahrhunderts der Ravennater Priester Andreas Agnellus in seinem ‚Liber pontificalis Ravennatae ecclesiae‘ in recht großer Detailfreude zeichnete. Wie auch sonst in seinem Werk, schenkte Agnellus dabei dem Ravennater Domklerus und den Beziehungen der ravennatischen zur römischen Kirche besondere Aufmerksamkeit. Der Pontifikat des nach einer strittigen Wahl ins Amt gekommenen Sergius stand dabei, so erfährt die Leserschaft, von Anfang an unter keinem guten Stern:

¹⁶⁵ Chronica Adefhonsi III (wie Anm. 122), Editio Rotensis, cap. 5, S. 394: *Istut namque Spanie causa pereundi fuit, sicut dicit scriptura: ‚Quia habundavit iniquitas, refrigessit karitas‘, et alia scriptura dicit: ‚Si peccat populus, orat sacerdos; si peccat sacerdos, plaga in populo‘. Et quia recesserunt a domino ut non ambularent in uis preceptorum eius et non obseruanter custodirent qualiter Dominus proibet sacerdotibus inique agere, dum dicat ad Moysen in Exodo: ‚Sacerdotes qui accedunt ad Dominum Deum sanctificentur, ne forte derelinquat illos Dominus‘, et iterum: ‚Quum accedunt ministrare ad altare sacrum, non adducant in se delictum, ne forte moriantur‘, et quia reges et sacerdotes Domino derelinquerunt, ita cuncta agmina Spanie perierunt.* Siehe auch oben Anm. 123.

¹⁶⁶ Zu kirchenreformerischen Aktivitäten unter Alfons III. vgl. FERNÁNDEZ CONDE, La iglesia de Asturias (wie Anm. 159), S. 42–44 sowie GONZALO MARTÍNEZ DíEZ, Legislación conciliar del Reino Astur (718–910) y del Reino de León (910–1230), León 2009.

¹⁶⁷ Entgegen der häufig anzutreffenden Datierung der Bischofserhebung des Sergius in die 740er Jahre folge ich hier dem zeitlichen Ansatz von NOBLE, The Republic of St. Peter (wie Anm. 29), S. 280 in das Jahr 752, weil dieser sich am besten in Einklang bringen lässt mit dem für die Sergius-Vita zentralen Konflikt des Ravennater Erzbischofs mit Papst Stephan II. (752–757). Siehe dazu auch unten Anm. 174.

¹⁶⁸ Zu ihm vgl. zusammenfassend DEBORAH MAUSKOPF DELIYANNIS, Ravenna in Late Antiquity, Cambridge 2010, S. 284 f. und JUDITH HERRIN, Ravenna. Hauptstadt des Imperiums – Schmelztiegel der Kulturen, Darmstadt 2022, S. 404–406.

Sergius war noch jung, war von kleiner Gestalt, hatte ein freundliches Gesicht, eine edle Gestalt und blaugüne Augen. Er stammte aus einer vornehmen Familie, war Laie und hatte eine Ehefrau. Diese hieß Eufemia, und Sergius weihte sie nach Übernahme der Kirchenleitung zur Diakonisse, und in diesem Stande blieb sie. Weil zu seiner Zeit ein hitziger Streit unter den Priestern herrschte und sie nicht eines Sinnes waren, spaltete sich auch die Masse des Kirchenvolkes. Nach seiner Weihe in Rom missachteten die Priester ihren Bischof, und die kirchlichen Diener trennten sich von ihm, niemand wäre mit ihm zum Altar gegangen¹⁶⁹.

Diese unglückliche Ausgangskonstellation, die zu großer Zwietracht im örtlichen Klerus führte, machte Agnellus auch für die folgenden Verwicklungen verantwortlich, worüber der Chronist eine abenteuerlich anmutende Geschichte erzählte: Als nämlich Sergius, der sich vom Langobardenkönig Aistulf (749–756) habe täuschen lassen, einmal¹⁷⁰ nach Rom zitiert wurde, um sich gegenüber Papst Stephan II. (752–757) zu verantworten, sei er dort in Haft genommen und verurteilt worden; der Papst habe ihn aufgrund dessen persönlich seines Palliums und damit seiner Bischofswürde entkleiden wollen, doch sei er just in der Nacht vor der Umsetzung seines Vorhabens gestorben; sein präsumtiver Nachfolger, Paul I. (757–767) habe Sergius dagegen Haftentlassung und Wiedereinsetzung in Aussicht gestellt, falls dieser ihm unter Eid zusicherte, er dürfe sich dafür bei seinem nächsten Besuch in Ravenna nach Gutdünken am Kirchenschatz der Ravennater Bischofskirche bereichern. Als sich der Papst drei Jahre später auf der Durchreise ins Frankenreich befand und Ravenna ansteuerte, habe der Domklerus von Ravenna kurz zuvor von dessen geheimer Abmachung mit Erzbischof Sergius erfahren und daraufhin ernsthaft erwogen, den Papst von der Umsetzung seines Vorhabens durch dessen Ermordung abzuhalten. Lediglich die leidenschaftliche Intervention des Ravennater Archidiacons Uviliaris, der auf den vom Domklerus seinem Bischof geleisteten Gehorsamseid verwies, konnte den Domklerus von seinem verbrecherischen Plan abbringen; stattdessen habe man in höchster Eile den größten Teil des Kirchenschatzes versteckt und die Lichter gelöscht, so dass der nächtlich eintreffende Papst aus der Schatzkammer nur vergleichsweise wenige goldene und silberne Kult- und Kunstgegenstände sowie einiges an Feingold mitnehmen konnte, wovon er alles ins Frankenreich schickte – mit Ausnahme eines Silberlöffels, der nach Rom ging¹⁷¹.

¹⁶⁹ Agnellus, *Liber pontificalis Ravennatae ecclesiae*, cap. 154, in: Agnelli *Ravennatis Liber pontificalis Ecclesiae Ravennatis*, hg. von DEBORAH MAUSKOPF DELIYANNIS (CC CM 199), Turnhout 2006, S. 331 f.: *Sergius XL. iuuenis aetate, breuis corpore, ridens facie, decorus forma, glaucis oculis, nobilissimis ortus natalibus. Iste laicus fuit et sponsam habuit. Quam, post regimen ecclesiae suscepit, eam Euphimiā sponsam suam diacōnissam consecrauit, et in eodem habitu permansit. Quia in tempore istius zelum sacerdotibus et iurgium habentibus, non unitis animo, scissa est multitudo; et postquam Romae consecratus est, spreuerunt eum sacerdotes et separauerunt se ab eo ministri, et nullus erat, qui cum eo ad sanctam accederet aram.* (dt. Übersetzung: Agnellus von Ravenna, *Liber pontificalis – Bischofsbuch*. Übersetzt und eingeleitet von CLAUDIA NAUERTH [Fontes christiani 21], Freiburg i. Br. u. a. 1996, Bd. 2, S. 539, leicht abgeändert).

¹⁷⁰ Die genaue Chronologie der Ereignisse ist aufgrund der Darstellungsschwächen des Agnellus höchst widersprüchlich und unsicher, vgl. auch OTTORINO BERTOLINI, *Sergio arcivescovo di Ravenna (744–69) e i papi del suo tempo*, in: *Studi Romagnoli* 1, 1950, S. 43–88.

¹⁷¹ Agnellus, *Liber pontificalis Ravennatae ecclesiae*, cap. 157–158 (wie Anm. 169), S. 333–337.

Der Bericht des Ravennater Kirchenhistorikers, der am Ende abbricht, weist erhebliche chronologische Unstimmigkeiten und Verwechslungen auf, weshalb es mit einigen Schwierigkeiten und Unwägbarkeiten verbunden ist, eine widerspruchslöse Rekonstruktion der Ereignisse vorzunehmen¹⁷². Agnellus betont, Papst Stephan II. habe bei seinem Besuch im Frankenreich (754) von König Pippin erhalten, was auch immer er wünschte, und anschließend, nach seiner Rückkehr, damit angefangen, den Ravennater Erzbischof Sergius zu quälen¹⁷³. Seitens der Forschung wird die dreijährige römische Haft des Sergius daher in die Jahre 754 bis 757 datiert¹⁷⁴. Zweimal behauptet Agnellus, dass Erzbischof Sergius vom langobardischen König Aistulf hinter das Licht geführt bzw. betrogen worden sei¹⁷⁵. Wenn Aistulf tatsächlich dafür verantwortlich war, dass Sergius von seinen Ravennater Mitbürgern unter einem Vorwand nach Rom verbracht wurde, damit er dort durch eine Synode abgesetzt würde, so kann dies in der Tat nur während der langobardischen Herrschaft über die Stadt (751–755) erfolgt sein¹⁷⁶. Als Hintergrund der Behauptung des Agnellus dürfte demnach wohl anzunehmen sein, dass Sergius als Angehöriger der Militärelite des Exarchates¹⁷⁷ sich offenbar nach der langobardischen Eroberung der Stadt (751) mit dem neuen Machthaber arrangiert hatte und dadurch, obwohl Laie, ins Bischofsamt gelangt war¹⁷⁸. Veronica West-Harling hat jüngst erwogen, dass der Machtübergang zu den Langobarden letztlich auch von Kaiser Konstantin V. in Konstantinopel gebilligt worden sein könnte, falls er in der heraufziehenden päpstlich-fränkischen Allianz womöglich das

¹⁷² So verwechselte Agnellus wiederholt die Päpste Stephan II. (752–757) und Paul I. (757–767), bei denen es sich um Brüder handelte, und auch deren Reisen.

¹⁷³ Agnellus, *Liber pontificalis Ravennatae ecclesiae*, cap. 157 (wie Anm. 169), S. 334: *Lustrato Langobardorum regno, calcata praecelsa Iovis montis pertransiit iugum; deinde Franciae arripuit iter, et quicquid ad Pippinum postulauit regem, optinuit. Deinde reuersus, Sergium archiepiscopum uexare coepit. Ille autem fiduciam habens in rege, ut rex adminiculum ei praeberet; et fefellit is illum, et deductus Romam a suis ciuibus, atque fraude deceptus.*

¹⁷⁴ HERRIN, Ravenna (wie Anm. 168), S. 411 beispielsweise datiert die Inhaftierung des Sergius in Rom „ungefähr 755–758“ und führt Sergius’ Freilassung auf Papst Paul I. zurück, der 757 ins Amt kam. Vgl. auch VERONICA WEST-HARLING, *Rome, Ravenna, and Venice, 750–1000. Byzantine Heritage, Imperial Present, and the Construction of City Identity*, Oxford 2020, S. 79 mit 758/759 als Zeitansatz für die Rückkehr des Sergius nach Ravenna.

¹⁷⁵ Möglicherweise hat König Aistulf sogar in direkten Verhandlungen mit Konstantinopel gestanden. Vgl. OTTORINO BERTOLINI, *Il primo periuria di Astolfo verso la chiesa di Roma, 752–753*, in: *Miscellanea Giovanni Mercati*, Vatikanstadt 1946, wiederabgedruckt in: DERS., *Scritti scelti di storia medioevale*, Livorno 1968, S. 127–169.

¹⁷⁶ Zu den politischen Hintergründen vgl. JAN T. HALLENBECK, *Pavia and Rome. The Lombard Monarchy and the Papacy in the Eighth Century* (*Transactions of the American Philosophical Society* 72, 4), Philadelphia 1982, S. 52–61.

¹⁷⁷ Vgl. DELIYANNIS, *Ravenna in Late Antiquity* (wie Anm. 168), S. 288.

¹⁷⁸ Treffend dazu NOBLE, *The Republic of St. Peter* (wie Anm. 29), S. 60: „In Ravenna, it appears that Archbishop Sergius effected an accommodation with Aistulf whereby he was to be independent of Rome.“ Dass Sergius auf Aistulf gesetzt hatte, betont auch DELIYANNIS, *Ravenna in Late Antiquity* (wie Anm. 168), S. 284.

größere Übel sah¹⁷⁹. In jedem Fall erklärt die Konstellation, dass Papst Stephan II. sich zunächst dazu gezwungen sah, der Wahl des Sergius, sehr wahrscheinlich noch im Jahr 752¹⁸⁰, seine Zustimmung zu geben, so dass Sergius die Stellung der ravennatischen Kirche und seine eigene als deren Oberhirte zu behaupten, wenn nicht gar auszubauen vermochte¹⁸¹. Erst die fränkisch-päpstliche Annäherung in Gestalt der Absprachen von 754 bildete wohl den Grund dafür, dass der Papst den Ravennater Erzbischof nach Rom zitieren konnte, möglicherweise auch mit Zustimmung des langobardischen Königs, der zuvor bereits nach Rom gereist war¹⁸².

Dass Sergius als Laie zum Erzbischof erhoben wurde¹⁸³, betont auch die päpstliche Überlieferung¹⁸⁴. Unzweifelhaft war Sergius Grieche und Mitglied einer ein-

¹⁷⁹ WEST-HARLING, Rome, Ravenna, and Venice (wie Anm. 174), S. 78 f. Die Involvierung eines oströmischen Diplomaten in die Verhandlungen, welche der letztlich von Papst und Frankenkönig vereinbarten ‚Schenkungs‘ vorausgingen, lässt jedoch auch die entgegengesetzte Deutung zu. Vgl. WOLFRAM BRANDES, Byzantinischer Bilderstreit, das Papsttum und die Pippinische Schenkung. Neue Forschungen zum Ost-West-Verhältnis im 8. Jahrhundert, in: FALKO DAIM u. a. (Hgg.), Menschen, Bilder, Sprache, Dinge. Wege der Kommunikation zwischen Byzanz und dem Westen, Bd. 2: Menschen und Worte. Studien zur Ausstellung „Byzanz & der Westen. 1000 vergessene Jahre“, Mainz 2018, S. 63–79.

¹⁸⁰ Da Stephan II. seit 752 im Amt war und Sergius ihm später vorhielt, dass dieser seine Erhebung zunächst gebilligt hatte, spricht einiges dafür, dass Sergius erst 752, also nach der langobardischen Eroberung der Stadt, ins Amt gelangt war.

¹⁸¹ HERRIN, Ravenna (wie Anm. 168), S. 404–406 sieht Sergius in dieser Situation sogar die Kontrolle über die Stadt übernehmen.

¹⁸² Auch an späterer Stelle betont derselbe Autor, dass der in sein Amt restituierte und nach Ravenna zurückgekehrte Sergius zu seinem Schutz ein Bündnis mit den Venetern erkaufte, weil er zum Langobardenkönig kein Vertrauen mehr besaß, nachdem dieser ihn zuvor getäuscht hatte, vgl. Agnellus, Liber pontificalis Ravennatae ecclesiae, cap. 159 (wie Anm. 169), S. 338: *Et post haec coniunxit foedus pontifex cum Veneticis, ut ne deterius quod ei contingerat postmodum veniret, quia sefellit ei Langobardorum rex, et ultra non fuit credulus illi; et distributa pecunia in Veneticis, septem balantias per nobilissimos viros aurum expendit.* Die Aistulf unterstellte ‚Täuschung‘ dürfte daher wohl mit der vorher von Agnellus erwähnten Tatsache in Verbindung zu bringen sein, dass Aistulf nach seiner Eroberung Ravennas nach Rom gezogen sei, St. Peter (*ad limina beati Petri*) Geschenke dargebracht habe und seinerseits mit einem goldenen Mantel und dem Plan zurückgekehrt sei, die durch ein Erdbeben zerstörte Petrus-Basilika wieder zu errichten: ebd., cap. 155.

¹⁸³ Zur oströmischen Tradition vgl. WOLFRAM BRANDES, Was wurde in den Kanones des Quinisextum (692) nicht geregelt (und warum)? Kaiserlicher Einfluss auf das kanonische Recht, in: DAVID VON MAYENBURG u. a. (Hgg.), Kirche in der Krise und die Antworten des Rechts (500–1500) (Studien zur europäischen Rechtsgeschichte 334), Frankfurt am Main 2024 (im Druck).

¹⁸⁴ Liber pontificalis, Vita Stephani III., cap. 96, 19, in: Le Liber Pontificalis 1 (wie Anm. 8), S. 475. In der Vita Stephans III. nimmt die minutiöse Darstellung des Laterankonzils vom Jahr 769, auf dem u. a. der Zugang von Laien zu geistlichen Ämtern untersagt wurde, breiten Raum ein: ebd. 96, cap. 16–24, S. 473–477. Vgl. dazu ROSAMOND MCKITTERICK, The Damnatio Memoriae of Pope Constantine II (767–768), in: ROSS BALZARETTI u. a. (Hgg.), Italy and Early Medieval Europe. Papers for Chris Wickham, Oxford 2018, S. 231–248. Zu beachten ist auch die strittige Wahl von Sergius’ Nachfolger im Ravennater Erzbischofsamt im selben Jahr 769, als erneut ein Laie mit Unterstützung Ostroms und der Langobarden gegen das Votum Roms zum Zuge kam. Vgl. dazu HALLENBECK, Pavia and Rome (wie Anm. 176), S. 117–119.

flussreichen Elite militärischer und ziviler Funktionsträger in Ravenna¹⁸⁵. Seine Wahl erfolgte offenbar alles andere als einmütig und spaltete den Domklerus. Dass Sergius sich in dieser Situation, als ihn der etablierte Domklerus sogar in der Ausübung der liturgischen Funktionen boykottierte, dazu entschied, eine Vielzahl neuer Kleriker zu weihen¹⁸⁶, spricht eine deutliche Sprache. Agnellus betonte die Arroganz der neu Geweihten:

Die neuen Glieder der Kirche aber glaubten hoch zu stehen; von den älteren Priestern in ihre Schranken gewiesen und eingeschüchtert, hielten sie (jedoch) ihren Mund. Der Bischof behandelte dann die früheren Priester sanft und freundlich und sprach milde Worte zu ihnen, um sie vom Zorn zur Sanftmut zurückzurufen. Da dachten diese viel bei sich nach. Endlich schlossen sie über die neue Weihe ein Friedensabkommen: Die Diakone sollen die ‚Dalmatika‘ ablegen und dafür ein Obergewand nach griechischer Sitte tragen und um den Altar stehen bleiben. Von jedem Tag an wurden die Diener zahlreicher, obwohl die Kanones dies unter Berufung auf die apostolische Autorität untersagen¹⁸⁷.

Der sich hier abzeichnende Konflikt zwischen griechischen und lateinischen liturgischen Praktiken, dem Agnellus später offenbar ablehnend gegenüberstand, ist zumeist darauf zurückgeführt worden, dass auch die beiden miteinander im Konflikt liegenden Klerikergruppen ihrer Herkunft nach Griechen und Ravennater waren¹⁸⁸. Es spricht demnach viel dafür, dass Sergius als gebürtiger Grieche auch einige Bräuche der östlichen Kirche in Ravenna zur Anwendung gebracht hatte. Besonders deutlich wird dies an Agnellus' Bemerkung zur Erhöhung der Zahl der Diakone, welche erkennen lässt, dass Sergius die Kanones des Concilium Quinisextum als verbindlich erachtet haben muss¹⁸⁹. Denn der 16. Kanon des Quinisextums erlaubte nach Bedarf eine höhere Anzahl an Diakonen als die bis dahin als normativ betrachtete, an den Bericht der

¹⁸⁵ Vgl. THOMAS S. BROWN, *Gentlemen and Officers. Imperial Administration and Aristocratic Power in Byzantine Italy A. D. 554–800*, Rom 1984, S. 184: „Before his election in 744 Archbishop Sergius was a layman and a member of the ruling elite of consuls, and later he was accused by the Roman see of having been appointed through secular influence.“ Zum Erhebungsdatum des Sergius siehe jedoch oben Anm. 167. WEST-HARLING, *Rome, Ravenna, and Venice* (wie Anm. 174), S. 197 sieht in Sergius ein frühes Beispiel dafür, wie die amtsbezogene Aristokratie Zugriff auf das Bischofsamt nahm (vgl. auch ebd., S. 217).

¹⁸⁶ Agnellus, *Liber pontificalis Ravennatae ecclesiae*, cap. 154 (wie Anm. 169), S. 332.

¹⁸⁷ Ebd., cap. 154, S. 332: *Nouellae uero oves, qui se putauerunt sublimiter stare, a ueteribus sacerdotibus repulsi sunt, et uerecundati oppilauerunt ora. Tunc pontifex blande et leniter priores refouens sacerdotes, blanda circa eos eloquia fundens, quosusque ab ira eos in mansuetudinem reuocaret. Tunc inter se multa uolentes, post foedus pacis statuerunt de nouella consecratione, ut diaconi relicta dalmatica superhumerali imponerent more Graecorum et circa altare resisterent. Et ex illo die coeperunt leuitae multiplicare, nam canones prohibent, apostolica auctoritate muniente.* Dt. Übersetzung NAUERTH, *Agnellus von Ravenna* (wie Anm. 169), S. 539 u. 541, leicht abgeändert.

¹⁸⁸ Vgl. ANDRÉ GUILLOU, *Régionalisme et indépendance dans l'empire byzantine au VII^e siècle. L'exemple de l'Exarchat et de la Pentapole d'Italie* (Studi storici 75–76), Rom 1969, S. 172 f.; JEAN-MARIE SANTERRE, *Monaci e monasteri greci a Ravenna*, in: ANTONIO CARILE (Hg.), *Storia di Ravenna*, Bd. 2, 2, Venedig 1992, S. 323–329.

¹⁸⁹ Diesen Hinweis und das Folgende verdanke ich Heinz Ohme.

Apostelgeschichte (Apg 6,1–7) anschließende Zahl von sieben¹⁹⁰. Interessanterweise scheint Agnellus, als er, sich in fränkischer Zeit auf das römische Kirchenrecht berufend, die Erhöhung der Zahl der Diakone als widerrechtlich ablehnte, die Kanones des Quinisextums nicht mehr gekannt zu haben.

Agnellus gab an, Sergius sei aufgrund einer Intrige von einigen seiner Ravennater Mitbürger (*a suis concivibus*) unter einem Vorwand (*fraude deceptus*) nach Rom gebracht worden (*deductus est*)¹⁹¹. Möglicherweise suchten sie eine sich nun aufgrund der römisch-fränkischen Verbindung bereits abzeichnende Machtverschiebung zugunsten des Papstes für sich zu nutzen, um sich mit dessen Hilfe ihres Erzbischofs durch eine Klage gegen die Rechtmäßigkeit seiner Wahl zu entledigen; aufgrund des Klagevorwurfs der unrechtmäßigen Wahl ist kaum daran zu zweifeln, dass letztlich die Sergius feindselig gesonnene Gruppe des Ravennater Domklerus hinter der Intrige steckte¹⁹².

Als Sergius dann um 755 nach Rom zitiert wurde, wurden ihm seitens des Papstes zahlreiche Vorhaltungen wegen seiner Wahl gemacht, die vermutlich auf einer Ravennater Klage beruhten und die der Erzbischof Punkt für Punkt zu widerlegen suchte:

Der apostolische Bischof [= Papst Stephan II.] verkündete gegen ihn [Sergius] folgenden Urteilspruch: ‚Du bist ein frisch Bekehrter (*neophytus*)! Du stammst nicht aus dem Stall, noch hast du den Kanones gemäß in der ravennatischen Kirche Dienst getan, sondern plötzlich hast du dich wie ein Räuber des Bischofsstuhls bemächtigt, und deine Priester, die in den Genuss der Kirchengaben zu kommen würdig waren, zurückgestoßen und den Bischofssitz durch die Gunst der Weltlichen, wenn auch mit großer Macht, erhalten.‘ Darauf antwortete der Bischof von Ravenna: ‚Nicht aus meiner Anmaßung heraus [habe ich den Bischofsstuhl erhalten], sondern der Klerus und das gesamte Volk haben mich gewählt. Du hast mich Punkt für Punkt nach kanonischem Brauch befragt, und alles über mich ist dir offengelegt worden, dass ich ein Laie gewesen bin und eine Ehefrau gehabt habe und dann zum Klerikerstand kam – das wurde euch bekannt gemacht, und du hast gesagt, dass dies kein Hindernis für mich sein könne. Nachdem du solches über mich dachtest, warum hast du mich dann geweiht?‘¹⁹³

Die Stephan II. in den Mund gelegten Worte, v. a. der polemische Vorwurf gegen Sergius, ein Neophyt, d. h. ein frisch Getaufte zu sein und das Amt durch Raub erlangt zu

¹⁹⁰ Concilium Quinisextum, can. 16, in: Concilium Constantinopolitanum a. 691/2 (wie Anm. 1), S. 31 f. Zu diesem Kanon und seinen Hintergründen vgl. insbesondere ОНМЕ, Einleitung (wie Anm. 2), S. 120 f. Das von Agnellus verwendete Wort *levitae* war die gängige lateinisch-römische Bezeichnung für Diakone im liturgischen Dienst.

¹⁹¹ Agnellus, Liber pontificalis Ravennatae ecclesiae, cap. 154 (wie Anm. 169), S. 332.

¹⁹² Vgl. auch WEST-HARLING, Rome, Ravenna, and Venice (wie Anm. 174), S. 217.

¹⁹³ Agnellus, Liber pontificalis Ravennatae ecclesiae, cap. 157 (wie Anm. 169), S. 334: *Apostolicum talem contra eum proferebat sententiam: ‘Neophytus es, non ex ovile fuisti nec secundum canones in Rauennensi ecclesia militasti, sed subito inuasisti cathedram quasi latro, et sacerdotes tuos, qui digni donis ecclesiae perfrui, reppulisti, et per saecularium fauorem, potenter tamen, sedem optinuisti. Ad haec Rauennae pontifex aiebat: ‘Et non mea praesumptione, sed elegerunt me clerus et plebs uniuersa. Interrogasti per ordinem canonico more, et de me omnia uobis patefacta sunt, quomodo laicus fui et sponsam habui et ad dericatum perueni, et cognitum uobis factum est, et dixisti, nullum obstaculum michi esse potest. Postquam talia de me sensisti, cur me consecrasti?‘ Dt. Übersetzung NAUERTH, Agnellus von Ravenna (wie Anm. 169), S. 545, leicht abgeändert.*

haben, sind nicht untypisch für die römische Sichtweise gegen die griechische Praxis, geeignete Laien in die höchsten geistlichen Ämter eines Bischofs oder Patriarchen zu berufen¹⁹⁴. Doch spricht Sergius' Rede dafür, dass sein Laienstatus, fehlender Indigenat, die Begleitumstände seiner Wahl und die Tatsache, dass er verheiratet war, bei der päpstlichen Bestätigung der Wahl, die im Jahr 752 offenbar nach einem persönlichen Gespräch mit dem Papst erfolgte, für Papst Stephan II. keine ernsthaften Hinderungsgründe dargestellt hatten, die Weihe zu vollziehen. In der Tat waren ja auch in der Vergangenheit wiederholt selbst Päpste Laien gewesen, bevor sie den apostolischen Stuhl einnahmen, und auch der auf dem Quinisextum federführende Patriarch von Konstantinopel Paulos III. war, wie gezeigt, Laie gewesen¹⁹⁵.

Nicht ganz klar wird in dem Text, welchen Charakter der römische Schuldspruch hatte und ob das beschriebene Urteil tatsächlich zunächst rechtskräftig und dann wieder aufgehoben wurde. Die Geschichte der allgemeinen Amnestie unter Papst Paul vernebelt diese Zusammenhänge etwas, und auch die dramatische Ausmalung, dass Stephan II. just in der Nacht, bevor er den Ravennater Erzbischof durch eigenhändiges Entreißen des Palliums absetzen wollte, das Zeitliche segnete, wirkt sehr konstruiert und sollte wohl an eine göttliche Fügung denken lassen.

Von besonderem Interesse für die Frage nach Zölibat und Enthaltensamkeit ist hier die – von allen Seiten unbestrittene – Tatsache, dass der Laie Sergius, als er das erzbischöfliche Amt in Ravenna antrat, verheiratet gewesen war. Da Agnellus dieses Thema gleich zu Beginn seiner Vita anklingen lässt, erscheint der tiefere innere Zwist, der über den Laienstatus des verheirateten Sergius und die von ihm offenbar aus dem Bischofsamt vorgenommene Weihe seiner Ehefrau Eufemia zur Diakonissin entbrannte, letztlich als die Wurzel allen späteren Übels, insofern dies den Ravennater Erzbischof gegenüber Rom letztlich korrumpierbar gemacht hätte¹⁹⁶. Tatsächlich erscheint das Vorgehen des Sergius, wenn man an dieses die normativen Maßstäbe seiner eigenen Zeit anlegt, weitaus weniger problematisch. Nicht nur, dass Sergius offenbar gewählt worden war und hierfür auch die notwendige Bestätigung

¹⁹⁴ Aussagekräftig ist hier v. a. die spätere Polemik Papst Nikolaus I. gegen die Weihe des gelehrten Laien Photios I. zum Patriarchen von Konstantinopel im Jahr 860, in der zahlreiche dieser Argumente wiederbegegnen. Vgl. dazu EVANGELOS K. CHRYSOS, *Rome and Constantinople in Confrontation. The Quarrel over the Validity of Photius's Ordination*, in: DANIELLE SLOOTJES (Hg.), *Byzantium in Dialogue with the Mediterranean (The Medieval Mediterranean 116)*, Leiden 2019, S.24–46.

¹⁹⁵ Siehe oben Anm. 102. Die Erhebung von als geeignet erachteten Personen aus dem Laienstand ins Bischofsamt des Patriarchen von Konstantinopel ist im 8. Jahrhundert auch im Fall des Tarasios beim Bilderkonzil von Nizäa (787) bezeugt. Zu ihm vgl. PmbZ, Nr. 7226, zu seiner Erhebung und dem römischen Widerstand dagegen vgl. CHIFAR NICOLAE, *Patriarch Tarasios. An Exponent of Byzantine Church Diplomacy in Relation to Rome and the Bishop of Constantinople*, in: HTS *Theological Studies/Theological Studies* 77, 2021, a6691: <https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.6691> [letzter Zugriff: 20.11.2023]. Im 9. Jahrhundert wurde im Fall des Photios (siehe oben Anm. 194) daraus ein großer Konflikt mit Rom.

¹⁹⁶ Vgl. auch HERRIN, *Ravenna* (wie Anm. 168), S. 411: „[...] die örtliche Bevölkerung [...] stellte aber schnell fest, dass ihr eigenes Kirchenoberhaupt nur noch eine Marionette Roms war.“

durch Papst Stephan II. erhalten hatte¹⁹⁷. Als er ins Amt gelangte, dürfte in Ravenna trotz der Herrschaftsübernahme durch die Langobarden weiterhin jenes Kirchenrecht gegolten haben, welches aufbauend auf die ‚staatskirchenrechtlichen‘ Regelungen des römischen Kaisers Justinian I. (527–565) im 7. Jahrhundert v. a. die Herrscher der herakleischen Dynastie, d. h. v. a. Herakleios (610–641), Konstantin IV. (668–685) und Justinian II. (685–695 u. 705–711), mit ihrer Autorität als zugleich kirchliches und weltliches Gesetz in Kraft gesetzt hatten.

Für die Weihevoraussetzungen und das Amtsverhalten eines jeden Bischofs waren dabei v. a. die Regelungen des Concilium Quinisextum maßgeblich. Ausdrücklich hatte man dort im Grundsatz bestimmt, dass ein Bischof nach erfolgter Weihe nicht mit seiner Ehefrau zusammenleben durfte:

Auch dies ist zu unserer Kenntnis gelangt, dass in Africa und Libyen und an anderen Orten die gottgeliebten Vorsitzenden mit ihren Ehefrauen zusammenleben und nach der an ihnen vollzogenen Ordination nicht davon ablassen und so bei den Leuten Anstoß erregen und einen Skandal (verursachen). Da wir nun große Anstrengungen unternehmen, alles zum Nutzen der uns unterstehenden Herden zu tun, haben wir entschieden, dass solches ab sofort zu unterlassen ist. Wir sagen dies nicht zur Abschaffung oder Überwindung des apostolisch Festgesetzten, sondern aus Fürsorge für das Heil und den Fortschritt der Leute zum Besseren, und um keinen (Anlass) zum Tadel gegen den priesterlichen Stand zu geben. Sagt doch der göttliche Apostel: ‚Tut alles zur Ehre Gottes. Gebt kein Ärgernis weder den Juden noch den Griechen noch der Kirche Gottes, wie auch ich jedermann in allem zu gefallen lebe und nicht suche, was mir nützt, sondern was vielen nützt, damit sie gerettet werden. Seid meine Nachahmer, wie auch ich Christi (Nachahmer bin)‘ (1 Kor 10,31–11,1). Wenn jemand dabei ertappt wird, dass er solches tut, soll er abgesetzt werden¹⁹⁸.

¹⁹⁷ Agnellus, *Liber pontificalis Ravennatae ecclesiae*, cap. 157 (wie Anm. 169), S. 337. Man muss hierin keinesfalls eine Schutzbehauptung erkennen. Für das Jahr 743 behauptet auch Bonifatius in einem Brief an Papst Zacharias, dass eheblicherische und unzüchtige Bischöfe und Priester, die im Amt Väter von Kindern geworden seien, behaupteten, ihnen sei dies in Rom aufgrund päpstlicher Erlaubnis verziehen worden, so dass sie weiterhin ihr Amt versehen durften: *Episcopi quoque et presbiteri generis Francorum, qui fuerunt adulteri vel fornicatores acerrimi, quos in gradu episcopatus vel presbiterii fornicationum filii nati arguunt revenientes ab apostolica sede dicunt sibi Romanum pontificem licentiam dedisse ministerium episcopale in aeclesia ministrare. Quos contra contendimus, quia apostolicam sedem contra decreta canonum nequaquam audivimus iudicasse.* (Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus, hg. von MICHAEL TANGL [MGH Epistolae selectae 1], Berlin 1916, Nr. 50, S. 80–86, hier S. 85). Bonifatius widersprach dieser Praxis und wurde in seinem Widerstand in der Antwort von Papst Zacharias (ebd., Nr. 51, S. 86–92, hier S. 91) bestärkt. Siehe dazu auch ULRICH NONN, *Castitas et vitae et fidei et doctrinae*. Bonifatius und die Reformkonzilien, in: FRANZ J. FELTEN u. a. (Hgg.), *Bonifatius. Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter* (Quellen und Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte 121), Mainz 2007, S. 271–280.

¹⁹⁸ Concilium Quinisextum, can. 12, in: Concilium Constantinopolitanum a. 691/2 (wie Anm. 1), S. 29 f.: *Καὶ τοῦτο δὲ εἰς γνῶσιν ἡμετέραν ἦλθεν, ὡς ἔν τε τῇ Ἀφρικῇ καὶ Λιβύῃ καὶ ἑτέροις τόποις οἱ τῶν ἐκεῖσε θεοφιλέστατοι πρόεδροι συνοικεῖν ταῖς ἰδίαις γαμεταῖς καὶ μετὰ τὴν ἐπ’ αὐτοῖς προελθοῦσαν χειροτονίαν οὐ παραιτοῦνται, πρόσκομμα τοῖς λαοῖς ἐντεῦθεν τιθέντες καὶ σκάνδαλον. πολλῆς οὖν ἡμῖν σπουδῆς οὕσης τοῦ πάντα πρὸς ὠφέλειαν τῶν ὑπὸ χεῖρα ποιμνίων διαπράττεσθαι ἔδοξεν, ὥστε μηδαμῶς τὸ τοιοῦτον ἀπὸ τοῦ νῦν γίνεσθαι. τοῦτο δὲ φαμεν οὐκ ἐπ’ ἀθετήσει ἡ ἀνατροπὴ τῶν ἀποστολικῶς νενομοθετημένων, ἀλλὰ τῆς σωτηρίας καὶ τῆς ἐπὶ τὸ κρεῖττον προκοπῆς τῶν λαῶν προμηθοῦμενοι καὶ τοῦ μὴ δοῦναι μῶμόν τινα κατὰ τῆς ἱερατικῆς καταστάσεως ἢ φησὶ γὰρ ὁ θεὸς ἀπόστολος ἢ πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε ἄπρόσκοποι γίνεσθε καὶ Ἰουδαίους καὶ Ἕλλησι καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ, καθὼς*

Die Bestimmung suchte demnach für Bischöfe eine Sonderregelung zu finden, die im Einklang mit den anderen Normen stand¹⁹⁹. Nicht weniger grundsätzlich hatte man jedoch aus Respekt vor der Gültigkeit des Ehesakramentes untersagt, dass ein Bischof sich von seiner Ehefrau scheiden lassen durfte. Tatsächlich entsprach, was Sergius tat, dem Ideal der ‚geistlichen Ehe‘²⁰⁰ und folgte weitestgehend einer weiteren Forderung des Quinisextums:

Dass die in beiderseitigem Einverständnis von dem geweihten Bischof getrennte Frau in ein Kloster eintreten soll. Die Ehefrau eines zum bischöflichen Vorsitz Beförderten soll, nachdem sie vorher in beiderseitigem Einverständnis von ihrem eigenen Mann getrennt wurde, nach dessen Ordination zum Bischof in ein Kloster eintreten, das weit entfernt vom bischöflichen Aufenthaltsort liegt; sie soll dort in den Genuss der bischöflichen Fürsorge kommen. Wenn sie sich würdig erweist, soll sie auch zur Würde des Diakonats aufsteigen²⁰¹.

Die ausdrücklich mitbedachte Möglichkeit, dass der Bischof seine Frau nach ihrem Eintritt in ein Kloster zur Diakonisse weihen durfte, verweist, wie Heinz Ohme betont hat, auf eine östliche Praxis, „die Klerikerfrau wegen der Ehegemeinschaft in einer besonderen Nähe zum Klerus zu sehen.“²⁰² Die zitierten quinisextischen Kanones 12 und 48 seien insofern von besonderer Bedeutung, als hier unter Verzicht auf eine Scheidung „die justinianischen Gesetze dahingehend korrigiert werden, dass nun die monastische Existenz nicht mehr die Voraussetzung für die Wahl zum Bischof ist, sondern nur noch deren Folge.“²⁰³ Die knappe Angabe des Agnellus, dass Sergius eine Ehefrau namens Eufemia gehabt habe, die er nach Übernahme der Kirchenleitung

κάγω πάντα πᾶσιν ἀρέσκω μὴ ζητῶν τὸ ἑαυτοῦ συμφέρον ἀλλὰ τὸ τῶν πολλῶν, ἵνα σωθῶσι· μιμηταί μου γίνεσθε καθὼς καὶ ὁ Χριστοῦ. εἰ δέ τις φωραθεῖ τὸ τοιοῦτον πράττων, καθαιρεῖσθω. Dt. Übersetzung OHME, Concilium Quinisextum (wie Anm. 2), S. 197 u. 199; englische Übers. PRICE, The Canons of the Quinisext Council (691/2) (wie Anm. 30), S. 93 f.

¹⁹⁹ Vgl. OHME, Einleitung (wie Anm. 2), S. 145 f.: „Die Synode muss sich hier etwas gewunden dem Problem stellen, dass der in Kanones 13.30 herangezogene Kanon 5 der *Canones Apostolorum*, der ja auch die Ehe des Bischofs schützen will, nun hinsichtlich der Bischöfe durch die Synode selbst außer Kraft gesetzt wird. [...] Die geforderte räumliche Trennung wird nicht als Scheidung zu verstehen sein, man wollte wohl keinen neuen Scheidungsgrund ins kanonische Recht einführen.“ Zu Kanon 13 des Quinisextums siehe oben Anm. 103.

²⁰⁰ Zum Konzept vgl. DYAN ELLIOTT, *Spiritual Marriage. Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*, Princeton (NJ) 1993.

²⁰¹ Concilium Quinisextum, can. 48, in: Concilium Constantinopolitanum a. 691/2 (wie Anm. 1), S. 44: Ἦ τοῦ πρὸς ἐπισκοπῆς προεδρίαν ἀναγομένου γυνὴ κατὰ κοινὴν συμφωνίαν τοῦ οἰκείου ἀνδρὸς προδιαξευχθεῖσα μετὰ τὴν ἐπ’ αὐτῆς ἐπισκοπῆς χειροτονίαν ἐν μοναστηρίῳ εἰσίτω πόρρω τῆς τοῦ ἐπισκόπου καταγωγῆς ὀκδομημένῳ καὶ τῆς ἐκ τοῦ ἐπισκόπου προνοίας ἀπολαυέτω· εἰ δὲ καὶ ἀξία φανείη, καὶ πρὸς τὸ τῆς διακονίας ἀναβιβαζέσθω ἀξίωμα. Dt. Übers. OHME, Concilium Quinisextum (wie Anm. 2), S. 243.

²⁰² OHME, Einleitung (wie Anm. 2), S. 156, Anm. 588 unter Verweis auf DERS., Frauen im niederen Klerus und als Ehefrauen von Klerikern in den östlichen Traditionen, in: CARL GEROLD FÜRST – RICHARD POTZ (Hgg.), *Mutter, Nonne, Diakonin. Frauenbilder im Recht der Ostkirchen* (Kanon. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen 16), Egling 2000, S. 167–189, hier S. 186–189.

²⁰³ OHME, Einleitung (wie Anm. 2), S. 156.

zur Diakonisse weihte, erlaubt uns zwar nicht, deren Klostereintritt nachzuvollziehen. Gleichwohl deutet ihr Name an, dass sie wie Sergius selbst griechischer Herkunft war. Insofern entsprach sein Vorgehen, sich nicht von ihr scheiden zu lassen, sondern sie zur Diakonisse zu weihen, im Grundsatz der Maßgabe des Quinisextums und folgte einem Usus der östlichen Kirchentradition – auch wenn dies Teilen des Ravennater Klerus als problematisch erscheinen mochte²⁰⁴.

War Sergius der erste, der in Ravenna dieser durch das Quinisextum vorgeschriebenen Praxis folgte? Neben der Weihe seiner Frau zur Diakonisse zeigt auch die von ihm betriebene Erhöhung der Zahl der Diakone wie gesehen seine Vertrautheit mit den Beschlüssen des Quinisextums. Doch erscheint es sehr wahrscheinlich, dass die Normen des Quinisextums bereits viel früher im ravennatischen Exarchat bekannt und auch in Geltung gewesen waren – wie die Kirchengesetzgebung der oströmischen Kaiser seit Justinian überhaupt²⁰⁵. Auch deren frühe Rezeption im langobardischen Pavia lässt sich womöglich leichter erklären, wenn man annimmt, dass diese im Exarchat bereits galten. Eine sichere Antwort auf die Frage, wann genau die Kanones des Quinisextums in Ravenna eingeführt wurden, lässt sich jedoch nicht geben.

Zuletzt ist auch hier danach zu fragen, wie der spätere Chronist diese Vorgänge mit einem Abstand von fast 100 Jahren schilderte und in welches größere Narrativ er sie einband. Agnellus' Bericht scheint u. a. auch auf einige Informationen zurückzugehen, die ihm als Priester und als Abt des Ravennater Klosters St. Bartholomäus zugekommen waren, sowie auf eigene familiäre Überlieferung²⁰⁶. Die von ihm hergestellte Kausalität erscheint freilich von karolingischen Wertungen beeinflusst, welche inzwischen für Kleriker und Bischöfe die ‚westliche‘ Tradition in der strengen Zölibatsauslegung sowie der Festlegung der Zahl der Diakone verbindlich gemacht hatten²⁰⁷.

Agnellus verurteilte zwar die griechischen Einflüsse nicht per se, sondern betonte die vergeblichen Bemühungen des Sergius um Eintracht mit dem Klerus. Für den von ihm beklagten Bedeutungsverlust Ravennas waren hingegen andere verantwortlich: Der betrügerische König Aistulf, dessen Reich zu seiner eigenen Zeit bereits

²⁰⁴ Zur Weihe von Diakonissen und zur historischen Entwicklung vgl. *Diakonia, diaconiae, diaconato. Semantica e storia nei padri nella Chiesa*. XXXVIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma, 7–9 maggio 2009, Rom 2010, darin besonders ROSA MARIA PARRINELLO, *Diaconesse a Bisanzio. Una messa a punto della questione* (S. 653–665) sowie MARY MARTINA SCHAEFER, *Evidence (5th to 12th Centuries) for Women's Official Ministries in Rome* (S. 677–684); DIETMAR W. WINKLER (Hg.), *Diakonat der Frau. Befunde aus biblischer, patristischer, ostkirchlicher, liturgischer und systematisch-theologischer Sicht* (*Orientalia – patristica – oecumenica* 2), Münster 2013.

²⁰⁵ Vgl. dazu SIMON CORCORAN, *Roman Law in Ravenna*, in: JUDITH HERRIN – JANET L. NELSON (Hgg.), *Ravenna. Its Role in Earlier Medieval Change and Exchange*, London 2016, S. 163–197.

²⁰⁶ Agnellus betont, das Uviliaris Abt dieses Klosters gewesen und er selbst in dieser Funktion dessen vierter Nachfolger sei.

²⁰⁷ Vgl. zu dieser PATZOLD, *Presbyter* (wie Anm. 50), S. 393–397. – Zur Stellung Ravennas im Karolingerreich vgl. grundsätzlich THOMAS S. BROWN, *A Byzantine Cuckoo in the Frankish Nest? The Exarchate of Ravenna and the Kingdom of Italy in the Long Ninth Century*, in: CLEMENS GANTNER – WALTER POHL (Hgg.), *After Charlemagne. Carolingian Italy and its Rulers*, Cambridge 2021, S. 185–197.

Geschichte war, und der wendehälsische Papst Stephan II., der aus dem neuen Bündnis mit den Franken und der Pippinischen Schenkung²⁰⁸ den Vorteil zog, einen Kurswechsel im Hinblick auf Ravenna durchzuführen und den Ravennater Erzbischof, dessen Erhebung er zuvor noch gebilligt hatte, nun aus dem Amt zu jagen. Dadurch unter Druck geraten, sah sich Sergius zu Zugeständnissen verpflichtet, die es dem neuen Papst Paul I. ermöglichten, auf den Ravennater Kirchenschatz zuzugreifen. Ja, Agnellus suggerierte mit seinem Bericht sogar, dass es die aus der erpressten Abmachung zwischen Sergius und Papst Stephan II. entfremdeten Schätze der Ravennater Kirche waren, die der Papst bei seinen Verhandlungen mit dem fränkischen König Pippin in die Waagschale werfen konnte.

Hiermit hing aus Agnellus' Sicht zusammen, dass im Gefolge der fränkischen Eroberung der Stadt und der Einverleibung Ravennas in den Kirchenstaat der Papst nun gleichsam als Nachfolger des Exarchen auftreten konnte:

Er [Stephan II.²⁰⁹] sprach Recht vom Gebiet um Persicetus über die ganze Pentapolis bis hin nach Etrurien und zum Bach Walani. Wie ein Exarch ordnete er alles, so wie die Römer es zu tun pflegen²¹⁰.

Dabei versäumte Agnellus nicht darauf hinzuweisen, dass Stephan II. zuvor noch eine Vereinbarung mit Erzbischof Sergius getroffen habe, derzufolge die Urheber des erwähnten geplanten Attentats auf ihn als Papst (unter ihnen auch Agnellus' Großvater) von den Verwaltern und Richtern nach Rom überstellt wurden, wo sie allesamt in Haft starben²¹¹. Soweit die spätere Ravennater Erklärung jener als verhängnisvoll und demütigend empfundenen Vorgänge, welche Ravenna unter die ‚Knote‘ Roms und des Kirchenstaates gebracht hätten.

3. POSITIONEN ZU KLERIKALER ENTHALTSAMKEIT IM FRÄNKISCHEN GALLIEN UND IM ANGELSÄCHSISCHEN BRITANNIEN UM 700

Dass das Thema Zölibat und Enthaltensamkeit auch im fränkischen Gallien seit dem 6. Jahrhundert immer wieder heiß diskutiert wurde, wird aus diversen Konzils-

²⁰⁸ Zur aktuellen Forschungsdiskussion vgl. FLORIAN HARTMANN, Nochmals zur sogenannten Pippinischen Schenkung und ihrer Erneuerung durch Karl den Großen, in: *Francia* 37, 2010, S. 25–47; SEBASTIAN SCHOLZ, Die ‚Pippinische Schenkung‘. Neue Lösungsansätze für ein altes Problem, in: *Historische Zeitschrift* 307, 2018, S. 635–654.

²⁰⁹ Darin, diesen Satz auf Papst Stephan II. zu beziehen, folge ich der Übersetzung und Interpretation des Passus durch NAUERTH, Agnellus von Ravenna (wie Anm. 169), S. 554. Dagegen identifizieren BROWN, Gentlemen and Officers (wie Anm. 185), S. 176, NOBLE, The Republic of St. Peter (wie Anm. 29), S. 60 und WEST HARLING, Rome, Ravenna, and Venice (wie Anm. 174), S. 220 das Subjekt dieses Satzes (*iste*) mit dem Ravennater Erzbischof Sergius.

²¹⁰ Agnellus, *Liber pontificalis Ravennatae ecclesiae*, cap. 159 (wie Anm. 169), S. 337: *Igitur indicavit iste [sc. Stephanus papa] a finibus Persiceti totum Pentapolim et usque Tusciam et usque ad amnem Walani, veluti exarchus sic omnia disponebat, ut soliti sunt modo Romani facere*. Dt. Übers.: NAUERTH, Agnellus von Ravenna (wie Anm. 169), S. 553.

²¹¹ Agnellus, *Liber pontificalis Ravennatae ecclesiae*, cap. 159 (wie Anm. 169), S. 337. Siehe auch oben Anm. 171.

beschließen sowie gelegentlich auch den Historien Gregors von Tours ersichtlich²¹². Zu den einflussreichsten Texten zur Keuschheitspflicht des Klerus²¹³ gehören drei Bestimmungen einer zu Ende des 6. Jahrhunderts in Auxerre abgehaltenen Diözesansynode²¹⁴. In ihnen wurde geweihten Klerikern der geschlechtliche Verkehr mit ihrer Ehefrau (*presbytera*) untersagt, im Fall der Zeugung von Kindern eine Meldepflicht des Erzpriesters gegenüber dem Bischof eingeschärft und der Klerikerwitwe das Eingehen einer zweiten Ehe verboten. Obwohl ‚lediglich‘ eine Diözesansynode, haben die Beschlüsse von Auxerre in merowingischer Zeit weite Verbreitung gefunden²¹⁵.

Explizit zustimmende oder ablehnende Reaktionen auf die Beschlüsse des Concilium Quinisextum sind indes für das fränkische Gallien der spätmerowingischen Epoche nicht belegbar. Für diese Zeit fehlen bekanntlich Konzilsakten ebenso wie königliche Erlasse, doch ist auch in den erhaltenen Geschichtswerken, der Fredegarfortsetzung und dem ‚Liber historiae Francorum‘, kaum einmal von Klerikern die Rede. Freilich ist aus dem Fehlen von Evidenz nicht ohne weiteres die Evidenz des Fehlens zu folgern. Die erwähnte Siricius-Dekretale etwa, die ebenso detailliert wie dezidiert das Gebot zur Keuschheit ab dem Moment der Priesterweihe verteidigte²¹⁶, gehörte seit dem 6. Jahrhundert zur Grundausrüstung der zahlreichen merowingischen Kanonensammlungen, was im Zweifelsfall als Affirmation der darin formulierten Rechtsätze verstanden werden kann²¹⁷.

Die Beteiligung der Kirchen der neustroburgundischen und austrasischen Teile des Frankenreiches an der das VI. Ökumenische Konzil vorbereitenden römischen

²¹² Vgl. überblicksweise GRYSON, *Les origines du célibat ecclésiastique* (wie Anm. 37), S. 194–196, sowie ausführlich ROBERT GODDING, *Prêtres en Gaule mérovingienne* (Subsidia hagiographica 82), Brüssel 2001, S. 111–154. Nunmehr auch SABRINA VOGT, *Coniugium und castitas*. Bischöfliche Ehekonzepte in Gallien (circa 400–600), Diss. phil. Universität Zürich 2024.

²¹³ Vgl. EDGAR LOENING, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, Bd. 2: *Das Kirchenrecht im Reiche der Merowinger*, Straßburg 1878, S. 316–325.

²¹⁴ Edition: *Concilia Galliae A. 511–A. 695*, hg. von CARLO DE CLERCQ (CC SL 148a), Turnhout 1963, S. 265–272; dazu PONTAL, *Die Synoden im Merowingerreich* (wie Anm. 48), S. 167 f.

²¹⁵ *Synodus dioecesis Autissiodorensis a. 561–605*, cap. 20–22, in: *Concilia Galliae* (wie Anm. 214), S. 267 f.: *Quod si presbyter, quod nefas est dicere, aut diaconus aut subdiaconus post accepta benedictione infantes procreauerint aut adulterium commiserint et archipresbyter hoc episcopo aut archidiacono non conuouerit, integro anno non communicet. Non licet presbytero post accepta benedictione in uno lecto cum presbytera dormire nec in peccato carnali miscere, nec diacono nec subdiacono. Non licet relicta presbyteri nec relicta diaconi nec subdiaconi post eius mortem maritum accipere.*

²¹⁶ Vgl. ZECHIEL-ECKES, *Die erste Dekretale* (wie Anm. 45), S. 94–102. Siehe oben Anm. 45.

²¹⁷ Zur weit überwiegend gallischen Überlieferung der Dekretale vgl. ZECHIEL-ECKES, *Die erste Dekretale* (wie Anm. 45), S. 24–58. Freilich lässt die im 6. Jahrhundert entstandene, in karolingerzeitlicher Überlieferung vorliegende ‚*Collectio canonum Laureshamensis*‘ (Vatikanstadt, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. Lat. 574, fol. 11v–13v) einen Großteil des relevanten Kapitels aus (freundlicher Hinweis von Michael Eber), und auch in der im 7. oder frühen 8. Jahrhundert bearbeiteten ‚*Collectio canonum Remensis*‘ (Berlin, Staatsbibliothek, Ms. Phill. 1743, fol. 79vb–85ra) sind Textpassagen der Siricius-Dekretale getilgt worden, in der die Verpflichtung des Klerus, keusch zu leben, stark betont worden war (freundlicher Hinweis von Till Stüber). Der Sachverhalt verdiente eine nähere Untersuchung.

Lateransynode im Frühjahr 680 ist durch die Unterschrift dreier Legaten Galliens gesichert, wobei der Vertreter des austrasischen Frankenreiches, Bischof Adeodatus von Toul, gemeinsam mit dem auf der Durchreise befindlichen Erzbischof Wilfried von York nach Rom kam²¹⁸. Eine Einbeziehung der Franken in das kurz zuvor von Kaiser Konstantin IV. organisierte Bündnisgeflecht mit den westlichen Königreichen ist aus diesem Grund äußerst wahrscheinlich²¹⁹. Auch zu möglichen ‚religionspolitischen‘ Auswirkungen des Sieges des Hausmeiers Pippin II. bei Tertry (687) sind begrenzte Aussagen möglich²²⁰. Zumindest scheint ein Bericht der Älteren Metzger Annalen, der Pippins Regierung anlässlich der Berichterstattung zum Jahr 692²²¹ resumierte, anzudeuten, dass dieser eine größere Synode veranstaltete und der merowingische Hof um 690 auch in regem diplomatischem Austausch mit den wichtigsten auswärtigen politischen Mächten der Zeit stand²²². Tatsächlich sind für die späten 680er und die

²¹⁸ Vgl. ESDERS, ‘Great Security Prevailed in both East and West’ (wie Anm. 32), S. 258 f.

²¹⁹ Vgl. ebd., S. 255–257.

²²⁰ Zu den personellen Netzwerken vgl. PAUL J. FOURACRE, Observations on the Outgrowth of Pippinid Influence in the Regnum Francorum after the Battle of Tertry (687–715), in: *Medieval Prosopography* 5/2, 1984, S. 1–31; zum politischen Hintergrund und zur Bedeutung der Klöster vgl. ANDREAS FISCHER, Karl Martell. Der Beginn karolingischer Herrschaft, Stuttgart 2012, S. 36–42. Zur Kirchenpolitik Pippins II. vgl. auch IAN WOOD, The Merovingian Kingdoms, 450–751, London 1993, S. 264 f. sowie ausführlich GREGORY I. HALFOND, Bishops and Politics of Patronage in Merovingian Gaul, Ithaca (N.Y.) 2019, S. 149–159. Vgl. außerdem HANS HUBERT ANTON, Liutwin – Bischof von Trier und Gründer von Mettlach († um 722). Zugleich ein Beitrag zu dem historischen Wandlungsprozess im ausgehenden 7. und frühen 8. Jahrhundert (1990/1991), in: DERS., Königtum – Kirche – Adel. Institutionen, Ideen, Räume von der Spätantike bis zum hohen Mittelalter, Trier 2002, S. 387–420, hier S. 389–396 und öfter.

²²¹ Die Jahresangaben sind nicht zuverlässig, ein Teil der in diesem Kapitel zusammengeführten Informationen scheint sich auf das Jahr 689 zu beziehen, während viele der getroffenen Aussagen so klingen, als würden sie sich auf Pippins gesamte Regierungszeit als Hausmeier nach der Schlacht bei Tertry (687) beziehen.

²²² *Annales Mettenses priores ad ann. DCXCII (= 689?)*, hg. von BERNHARD VON SIMSON (MGH SS rer. Germ. 10), Hannover 1905, S. 13–15: *His itaque peractis sinodum adunare precepit, in qua de utilitatibus ecclesiarum, orphanorum ac viduarum consideratis, sese [sc. Pippinus] in opinatissimis regni sui sedibus cum suis fidelibus ad hibernandum locavit. Singulis vero annis in Kalendis Martii generale cum omnibus Francis secundum priscorum consuetudinem concilium tenuit. [...] Ipse vero precinctus robore, comitante divino auxilio, regnum Francorum interius iusticia et paces, exterius prudentissimis consilii atque invictis armorum presidii, auxiliante Domino, gubernabat. Confluebant autem ad eum circumsitaram gentium legationes, Grecorum scilicet et Romanorum, Langobardorum, Hunorum quoque et Sclavorum atque Sarracenorum. Exierat enim fama victoriae et triumphorum eius in omnes gentes, ut merito propter virtutem et prudentiam eius cunctae circumsitae nationes amicitiam illius magnis oblatiis muneribus implorarent. Quos ille clementer suscipiens maioribus remuneratos donis ad propria dirigebat. Ipse quoque haud segnius oportuno tempore legatos suos pro utilitatibus imperii sui per diversas regiones dirigens pacem et amicitiam circumpositarum gentium cum maximo favore impetrabat.* Von Goten ist in diesem Zusammenhang auffälligerweise nicht die Rede. Die Chronik datiert die Ereignisse teilweise zwei bis drei Jahre zu spät, daher ist die mitgeteilte Zeitangabe 692 nicht zuverlässig. Zu der zitierten Passage und der Schwierigkeit, die Angaben zu Pippins Konzil anhand anderer zeitgenössischer Quellen zu verifizieren, vgl. GREGORY I. HALFOND, Caring for Churches, Orphans, and Widows in Late Merovingian Francia. Contemporary and Carolingian Perspectives, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 113, 2018, S. 544–575. Zur Quelle vgl. auch YITZHAK HEN,

690er Jahre mehrere Synoden in Gallien belegt²²³. So ist beispielsweise Ende der 680er Jahre eine Synode in Rouen unter dem dortigen Erzbischof Ansbert bezeugt und eine weitere Diözesansynode in Auxerre unter Bischof Tetricus (691–706) um 695. Im Jahr 695 oder 696 tagte eine Synode unter Beteiligung der Metroplitanbischöfe von Lyon, Sens und Bourges in Anwesenheit von zehn Bischöfen, von denen die meisten wohl aus Burgund stammten²²⁴; eine größere Synode zu Zeiten König Childeberts III. (694–711) und seines Hausmeiers Pippin II. (679/688/695–714) kam im Jahr 696 zusammen, d. h. ein Jahr nach des letzteren Herrschaftsübernahme in Neustrien (695)²²⁵, und zwar in Chatou (Dép. Yvelines, Île-de-France) mit Vertretern aus mehreren Kirchenprovinzen Neustroburgunds, unter ihnen die Metropolitanbischöfe von Sens, Rouen und Tours sowie zehn weitere Bischöfe, von denen sieben auch auf einem Placitum des folgenden Jahres bezeugt sind²²⁶. Angesichts der Zahl und geographischen Streuung der vertretenen Metropolitanverbände ist anzunehmen, dass diese Synoden nicht hauptsächlich zur Ausstellung jener Klosterprivilegien zusammengekommen waren, in welchen allein sie erwähnt werden; doch ist die weitergehende kirchenpolitische Agenda der 696 zusammengetretenen Synoden aufgrund des Fehlens von Synodalakten und weiterer historiographischer Texte heute nicht mehr zu erschließen²²⁷. Festzuhalten bleibt zumindest, dass unter dem Hausmeier Pippin und König Childebert III. um die Mitte der 690er Jahre umfassende synodale Aktivitäten stattgefunden haben, in welche über die Metropolitanbischöfe und ihre Suffragane das neustroburgundische Frankenreich einbezogen war²²⁸.

The Annals of Metz and the Merovingian Past, in: DERS. – MATTHEW J. INNES (Hgg.), *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, Cambridge 2000, S. 175–190.

²²³ Vgl. übersichtsweise PONTAL, *Die Synoden im Merowingerreich* (wie Anm. 48), S. 210.

²²⁴ Vgl. ebd., S. 210 mit Anm. 62 u. 63.

²²⁵ Zu den Machtverhältnissen in Neustrien unter Pippin vgl. treffend KARL FERDINAND WERNER, *Die Ursprünge Frankreichs bis zum Jahr 1000*, Stuttgart 1989, S. 358.

²²⁶ Bezeugt durch ein von Bischof Agerad von Chartres ausgestelltes, im Original erhaltenes Klosterprivileg vom 6. März 696, welches von 14 Bischöfen unterschrieben wurde, deren Zuständigkeit also den Metropolitanverband von Sens deutlich überschritt: *Monuments historiques (Cartons des rois)*, hg. von JULES TARDIF, Paris 1866, Nr. 36, S. 28–30. Vgl. dazu auch PONTAL, *Die Synoden im Merowingerreich* (wie Anm. 48), S. 210 mit Anm. 66.

²²⁷ Vgl. auch EUGEN EWIG, *Die Merowinger und das Frankenreich*, Stuttgart 42001, S. 187 f. Denkbar sind für die neustrischen Synoden in dieser Zeit auch Bezüge zur Mission des Willibrord, vgl. dazu JOSEF SEMMLER, *Per iussorium gloriosi principis Childerici regis*, in: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 107, 1999, S. 12–49, hier S. 13–15; ARNOLD ANGENENDT, *Willibrord als römischer Erzbischof*, in: GEORGES KIESEL – JEAN SCHROEDER (Hgg.), *Willibrord – Apostel der Niederlande, Gründer der Abtei Echternach. Gedenkgabe zum 1250. Todestag des angelsächsischen Missionars*, Luxemburg 21990, S. 31–41.

²²⁸ Die später, im Jahr 742 verfasste Polemik des Bonifatius, es hätten über 80 Jahre keine Synoden mehr stattgefunden, ist also unzutreffend und könnte allenfalls für die austrasischen Reichsteile eine gewisse Gültigkeit beanspruchen (*Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus* [wie Anm. 197], Nr. 38, S. 63). Vgl. EUGEN EWIG, *Milo et eiusmodi similes* (1953), in: DERS., *Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften* (1952–1973) (Beihefte der Francia 3), Bd. 2, Zürich u. a. 1979, S. 189–219, hier S. 189. –

Mit Ausnahme der Älteren Metzger Annalen hat die fränkische Geschichtsschreibung diesen Bemühungen keine allzugroße Beachtung geschenkt, so dass das Gesamtbild einstweilen unkonturiert bleiben muss²²⁹. Doch haben sich synodale Aktivitäten auch in anderen Quellen niedergeschlagen. Dabei ist es alles andere als selbstverständlich, wenn in einer der auf diese Zeit bezüglichen Bischofsviten neben der Keuschheit der Bischöfe selbst²³⁰ auch die Keuschheitsverpflichtung des Klerus thematisiert wird. In der schon bald nach dessen Tod entstandenen Lebensbeschreibung des rechtskundigen Bischofs Bonitus von Clermont (691–701), der vor seiner Bischofserhebung unter dem Hausmeier Pippin königlicher *referendarius* und Kanzler sowie Rector der Provence gewesen war, heißt es:

Während er in Liebe zu den Priestern und Brüdern erblühte, pflegte er den Priestern häufig im Gespräch die Vorschrift der Konzilsbeschlüsse zu übermitteln und sie immer wieder zu ermahnen, keusch und würdig zu leben. Dem übrigen Volk predigte er, indem er durch würdige Priester verkündigen ließ, das Jüngste Gericht zu fürchten und nach dem himmlischen Vaterland zu lechzen²³¹.

Aufgrund der politischen Bedeutung des Bonitus, der Spross einer Familie des gallorömischen Senatorenadels war und enge Verbindungen zum Königshof unterhielt, liegt es nahe, dessen Handeln auch mit den beschriebenen zeitgleichen synodalen Aktivitäten in Verbindung zu bringen. Die Passage lässt ein Insistieren auf der in Gallien vielfach belegten kanonischen Keuschheitspflicht erkennen. Natürlich ist es möglich, in ihr den Hinweis auf ein routinemäßiges Einschärfen kirchenrechtlicher Normen zu erblicken²³², die zwischenzeitlich außer Übung gekommen waren. Doch ist es ein Zufall, dass dies gerade in den 690er Jahren erfolgte und durch einen Bischof geschah, der über die Jahre in engsten Beziehungen zum merowingischen Königshof und seinem Hausmeier stand? Es erscheint m. E. naheliegender, das Verhalten des Bonitus als ostentative Abwehrreaktion gegenüber aktuellen ‚Neuerungen‘ zu inter-

Auch gegenüber der verbreiteten Annahme, in spätmerowingischer Zeit sei es zur vollkommenen Auflösung der Metropolitanverfassung gekommen, erscheint eine gewisse Skepsis angebracht.

²²⁹ Eine eingehendere Durchmusterung der spätmerowingischen Heiligenleben im Hinblick auf diese Thematik durchzuführen lag außerhalb der Möglichkeiten dieser auf die Historiographie fokussierten Studie.

²³⁰ Zum Lob der Keuschheit in merowingerzeitlichen Bischofsepitaphien vgl. MARTIN HEINZELMANN, Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte (Beihefte der Francia 5), München 1976, Sachregister S. 278 s. v. *castimonia, castitas* und *castus*.

²³¹ In der Vita heißt es in cap. 8: *Sacerdotum fratrumque flagrans amore, canonum sepe per conlacionem presbyteris normam tradebat, et ut caste digneque viverent, crebrius admonebat; plebem reliquam per dignos sacerdotes declamando predicabat, ut timerent supplicium, ad celestem patriam hanelarent.* (Vita Boniti episcopi Avernensis, hg. von BRUNO KRUSCH, in: *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici*, Bd. 4, hg. von DEMS. – WILHELM LEVISON [MGH SS rer. Mer. 6], Hannover – Leipzig 1913, S. 111–139, hier S. 123). Zu Bonitus' Bildung und Laufbahn, die mit seiner Abdankung als Bischof im Jahr 697 endete, vgl. insbesondere DETLEF LIEBS, *Römische Jurisprudenz in Gallien* (2. bis 8. Jahrhundert) (Freiburger Rechtsgeschichtliche Abhandlungen N.F. 38), Berlin 2002, S. 91–93.

²³² Siehe oben Anm. 212 u. 213.

pretieren, die in dieser Zeit diskutiert wurden, und möglicherweise auch als Reflex von zeitgleichen Bemühungen, an Bischofskirchen die kanonische Lebensform des Klerus durchzusetzen²³³. Letztlich hängt es also davon ab, wie intensiv und weiträumig man sich die kirchliche Kommunikation und den Streit über solche Themen wie den Zölibat vorzustellen geneigt ist²³⁴. Dass sich, wenn auch erst gute fünf Jahre später, Echos dieser Debatten sogar im westgotischen Spanien vernehmen lassen, wo sie in königliche Gesetzgebung mündeten, rät zumindest dazu, eine erhebliche Intensität der Diskussion anzunehmen und die Franken nicht in einem ‚Tal der Ahnungslosen‘ zu wähen, wo sie von alledem nichts mitbekommen hätten. Eine im frühen 8. Jahrhundert in Bourges entstandene, heute in Bern befindliche Handschrift enthält eine Kanonessammlung mit knapp 50 Bestimmungen, welche die Beschlüsse der oben erwähnten Diözesansynode von Auxerre²³⁵ umfassen und diese durch Kanones insularer Provenienz ergänzen²³⁶. Für die Annahme, dass sich Bischöfe wie Bonitus von Clermont oder Kompilatoren solcher Sammlungen mit ihrem Handeln in einer weiter ausgreifenden Diskussion bewusst positionierten, sprechen schließlich auch die unter dem Hausmeier Pippin dem Mittleren, v. a. zwischen 695 und 714 zu beobachtenden engen Verbindungen der fränkischen Kirche zur angelsächsischen²³⁷.

Ein ähnlicher, allerdings noch stärker monastisch geprägter Eindruck lässt sich nämlich für diese Zeit jenseits des Kanals gewinnen. Dass Britannien unter Theodor von Tarsus, der in Rom zum siebenten Erzbischof von Canterbury (669–690)

²³³ Wie es für Reims im letzten Dezennium des 7. Jahrhunderts etwa die *Vita Rigoberti* (cap. 2 u. 7) bezeugt: *Vita Rigoberti episcopi Remensis*, hg. von WILHELM LEVISON, in: *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici*, Bd. 5, hg. von DEMS. (MGH SS rer. Mer. 7), Hannover – Leipzig 1920, S. 58–78, hier S. 62 f. u. 66.

²³⁴ Eine eingehendere Untersuchung der Thematik anhand der handschriftlich überlieferten spätmerowingischen Kanonessammlungen, die z. T. auch insulares Material enthalten, ist ein Desideratum. Siehe oben Anm. 217.

²³⁵ Siehe oben Anm. 215.

²³⁶ Bern, Burgerbibliothek 611, fol. 140v–145v. Vgl. dazu demnächst STEFAN ESDERS – TILL STÜBER, Spätmerowingerzeitliche ‚Hybridisierungen‘ im Kirchenrecht. Die Beschlüsse der Diözesansynode von Auxerre (585/603) und ihre Ergänzungen im Codex Bernensis 611 (in Vorbereitung). Eine damit verwandte spätmerowingische Kanonessammlung behandelt ROB MEENS, *The Oldest Manuscript Witness of the Collectio Canonum Hibernensis*, in: *Peritia* 14, 2000, S. 1–19.

²³⁷ Wichtig ist hier der bereits kurz vor 700 nachweisbare Einfluss insularer Vorstellungen von der Lebensweise des Klerus. Vgl. dazu etwa MEENS, *The Oldest Manuscript Witness* (wie Anm. 236). Zu deren Rezeption in der Corbie-Redaktion der ‚*Collectio Vetus Gallica*‘ (früheres 8. Jahrhundert) vgl. HUBERT MORDEK, *Kirchenrecht und Reform im Frankenreich. Die Collectio vetus Gallica*, die älteste systematische Kanonessammlung des fränkischen Gallien. Studien und Edition (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 1), Berlin – New York 1975, S. 86–94, sowie ROB MEENS, *The Uses of the Old Testament in Early Medieval Canon Law. The Collectio vetus Gallica and the Collectio Hibernensis*, in: HEN – INNES (Hgg.), *The Uses of the Past* (wie Anm. 222), S. 67–77. – Allgemein zur Kirchenpolitik unter Pippin vgl. EWIG, *Die Merowinger und das Frankenreich* (wie Anm. 227), S. 190–192; IAN N. WOOD, *Reform and the Merovingian Church*, in: ROB MEENS u. a. (Hgg.), *Religious Franks. Religion and Power in the Frankish Kingdoms. Studies in Honour of Mayke de Jong*, Manchester 2016, S. 95–111, hier S. 106–110.

ernannt wurde, dem Einfluss griechischer Theologie weit offenstand, ist durch zahlreiche Quellenzeugnisse belegt²³⁸. Der angelsächsische Episkopat beteiligte sich an den Vorbereitungen der Lateransynode von 680 für das VI. Ökumenische Konzil durch Abhaltung einer Synode, die wohl im Jahr 679 in Hatfield stattfand²³⁹; auf der Lateransynode begegnet dann allerdings der sich zu diesem Zeitpunkt in einer anderen Gelegenheit in Rom aufhaltende Bischof Wilfrid von York, der am 29. März deren Akten als Gesandter Britanniens unterzeichnete²⁴⁰. Auch für die Zeit danach sind nicht nur intensive Beziehungen zwischen Rom und britannischen Klöstern durch päpstliche Privilegien²⁴¹, sondern auch griechische Einflüsse im Episkopat bezeugt, etwa bei Bischof Tobias von Rochester (693/706–726)²⁴² oder bei Aldhelm, der 705 bis zu seinem Tod (709/710) Bischof von Sherborne war. Aldhelm war in Canterbury unter Theodor von Tarsus und Hadrian von Canterbury ausgebildet worden und seit 675 Abt von Malmesbury gewesen. In seiner Dichtung und später entstandenen Prosaschrift über das ‚Lob der Jungfräulichkeit‘ (‚De laude virginitatis‘) behandelte er unter dem Einfluss Theodors von Canterbury das Thema der Keuschheit ausgehend von einem monastischen Standpunkt eingehend²⁴³. Aldhelm war zudem, was nicht ohne Bedeutung ist, im Jahr 688/689 mit König Ceadwalla nach Rom ge-

²³⁸ Vgl. dazu die Beiträge in MICHAEL LAPIDGE (Hg.), *Archbishop Theodore. Commemorative Studies on his Life and Influence*, Cambridge 1995; JAMES SIEMENS, *The Christology of Theodore of Tarsus. The Laterculus Malalianus and the Person and Work of Christ* (Studia Traditionis Theologiae. Explorations in Early and Medieval Theology 6), Turnhout 2010.

²³⁹ HENRY CHADWICK, *Theodore, the English Church and the Monothelite Controversy*, in: LAPIDGE (Hg.), *Archbishop Theodore* (wie Anm. 238), S. 88–95.

²⁴⁰ *Concilium Universale Constantinopolitanum* (wie Anm. 100), S. 149, Z. 4–6: *Uilfridus humilis episcopus sanctae ecclesiae Ebroicae insulae Britanniae, legatus ueneralibils sinodi per Britannia constituti [...]*. Interessanterweise wird Wilfrid, während man in Rom vergeblich auf das Eintreffen Theodors von Canterbury wartete, in den Akten nicht als apostolischer Legat Britanniens bezeichnet. Zum Hintergrund vgl. auch die Beiträge in NICHOLAS J. HIGHAM (Hg.), *Wilfrid. Abbot, Bishop, Saint. Papers from the 1300th Anniversary Conferences*, Donington 2013, bes. PAUL J. FOURACRE, *Wilfrid on the Continent* (S. 186–199), IAN N. WOOD, *The Continental Journeys of Wilfrid and Biscop* (S. 200–211) und ÉAMONN Ó CARRAGÁIN – ALAN T. THACKER, *Wilfrid in Rome* (S. 210–230).

²⁴¹ Zu den römisch-britannischen Beziehungen seit dieser Zeit vgl. BENJAMIN SAVILL, *England and the Papacy in the Early Middle Ages. Papal Privileges in European Perspective, c. 680–1073*, Oxford 2023, S. 111–148.

²⁴² Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, V, 8 u. 23, in: Bede’s *Ecclesiastical History of the English People*, hg. von BERTRAM COLGRAVE – ROGER A. B. MYNORS, Oxford 1969, S. 474 u. 556.

²⁴³ Aldhelmi Malmesbiriensis *Prosa de virginitate cum glosa latina atque anglosaxonica*, unter Verwendung der Edition Rudolf Ehwalds hg. von SCOTT GWARA (CC SL 124 u. 124A), Turnhout 2001. Zur Datierung der Schrift vgl. ebd., S. 47*–55*. Zur Anlage und Aussageabsicht des Werkes vgl. GEORGE T. DEMPSEY, *Aldhelm of Malmesbury’s Social Theology. The Barbaric Heroic Ideal Christianised*, in: *Peritia* 15, 2001, S. 58–80. Zu möglichen Zeitbezügen vgl. auch SINÉAD O’SULLIVAN, *Aldhelm’s De virginitate. Patristic Pastiche or Innovative Exposition?*, in: *Peritia* 12, 1998, S. 271–295. Zum Jungfräulichkeits- und Keuschheitsideal vgl. CAROL BRAUN PASTERNAK, *The Sexual Practices of Virginitate and Chastity in Aldhelm’s De virginitate*, in: DIES. – LISA M. C. WESTON (Hgg.), *Sex and Sexuality in Anglo-Saxon England. Essays in Memory of Daniel Gillmore Calder, Tempe (AZ) 2004*, S. 193–220.

reist²⁴⁴ und hatte dort an dessen Taufe durch Papst Sergius I. teilgenommen²⁴⁵; von Papst Sergius erhielt er auch ein Privileg für sein Kloster in Malmesbury²⁴⁶. Vielfältige römische Einflüsse lassen sich entsprechend auch in den von ihm verfassten Epitaphien und in ‚De virginitate‘ nachweisen, die über das Wirken angelsächsischer Missionare auch auf dem Kontinent früh verbreitet und glossiert wurden²⁴⁷.

Die Christianisierung des angelsächsischen Britannien und die Errichtung der Kirche waren stark vom asketisch geprägten irischen Mönchtum getragen, insbesondere, aber keineswegs allein in Northumbrien, so dass sich die Frage stellt, ob und wie sich griechischer Einfluss auf Fragen der Enthaltbarkeit des verheirateten Klerus überhaupt ausgewirkt haben könnte. Für das Theodor von Canterbury²⁴⁸ zugeschriebene Bußbuch wird zwar auch der Einfluss oströmischer Ideen diskutiert²⁴⁹, doch hat Catherine Cubitt gerade mit Blick auf die Zölibatsforderung überzeugend gezeigt, dass die Vorgaben der Texte aus dieser Zeit eher der ‚westlichen‘ Tradition folgten und sich im Strafmaß v. a. an der Buße orientierten: „Theodore’s Penitential [...] contains a number of rulings concerning clerical marriage. These rulings prescribe penance for sexual activity by bishops and priests, for priests and deacons who make unlawful marriages, or for any cleric who commits adultery. They reflect the canonical position that bishops and priests married before their higher consecration should not indulge in any sexual activity, but suggest that men who had entered into acceptable marriages (rather than certain types of union forbidden by the church) could be consecrated to the highest religious grades.“²⁵⁰

Beda Venerabilis († 735) berichtet über Theodor von Tarsus, dass Papst Vitalian ihm bei seiner Reise nach England (667) den aus Nordafrika stammenden und späteren Abt von Canterbury Hadrian an die Seite gegeben habe, damit Theodor nichts in die englische Kirche einfuhrte, was „nach der Sitte der Griechen der Wahrheit

²⁴⁴ Vgl. MICHAEL LAPIDGE, *The Career of Aldhelm*, in: *Anglo-Saxon England* 36, 2007, S. 15–69, hier S. 61.

²⁴⁵ Siehe oben Anm. 96.

²⁴⁶ Vgl. SAVILL, *England and the Papacy in the Early Middle Ages* (wie Anm. 241), S. 111 u. 152 f. Zu den zahlreichen päpstlichen Klosterprivilegien des ausgehenden 7. und frühen 8. Jahrhunderts für angelsächsische Klöster und zu ihren Berührungen mit Privilegien für andere Empfänger vgl. ferner HANS-HUBERT ANTON, *Studien zu den Klosterprivilegien der Päpste im frühen Mittelalter. Unter Berücksichtigung der Privilegierung von St. Maurice d’Agaune* (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 4), Berlin – New York 1975, S. 62–83.

²⁴⁷ Vgl. LAPIDGE, *The Career of Aldhelm* (wie Anm. 244), S. 52–64; JOANNA STORY, *Aldhelm and Old St Peter’s, Rome*, in: *Anglo-Saxon England* 39, 2010, S. 7–20.

²⁴⁸ Vgl. ROY FLECHNER, *The Making of the Canons of Theodore*, in: *Peritia* 17/18, 2003/2004, S. 121–143.

²⁴⁹ Vgl. THOMAS CHARLES-EDWARDS, *The Penitential of Theodore and the *Indicia Theodori**, in: LAPIDGE (Hg.), *Archbishop Theodore* (wie Anm. 238), S. 141–174 sowie ROB MEENS, *Penance in Medieval Europe, 600–1200*, Cambridge 2014, S. 89–96. Als Einzelstudie vgl. ERIK WADE, *The Beast with Two Backs. Bestiality, Sex Between Men, and Byzantine Theology in the *Paenitentiale Theodori**, in: *Journal of Medieval Worlds* 2, 2020, S. 11–26.

²⁵⁰ CATHERINE CUBITT, *The Clergy in Early Anglo-Saxon England*, in: *Historical Research* 78, 2005, S. 273–287, hier S. 285.

des Glaubens entgegenstünde.“²⁵¹ Wenn dies historisch ist, könnte es sich auf den Monotheletismus²⁵² bzw. auf eine mögliche von Vitalian erreichte Verständigung mit Konstantinopel beziehen, welche ihm durch die griechisch und monastisch geprägten theologischen Kreise Roms, mit denen Theodor kommunizierte, gefährdet scheinen mochte²⁵³. Doch lässt sich dies heute nicht mehr mit Gewissheit feststellen. Als umso sicherer darf hingegen gelten, dass dies später eine Sorge des northumbrischen Mönches ausdrückte²⁵⁴. Bedas eigenes Kloster Wearmouth-Jarrow hatte ebenfalls in engen Beziehungen zu Papst Sergius I. (687–701) gestanden und von diesem unter seinem Abt Ceolfrith in den 690er Jahren ein Privileg erhalten²⁵⁵. Auch Hwætberht, der im Jahr 716 Ceolfrith im Amt des Abtes nachfolgte und dem Beda seine Schrift ‚De temporum ratione‘ widmete, hatte sich unter Papst Sergius I., möglicherweise sogar auf dessen Einladung hin, über längere Zeit in Rom aufgehalten²⁵⁶. In seiner um 725 entstandenen Schrift lässt Beda erkennen, dass ihm die im ‚Liber pontificalis‘ überlieferte Weigerung des Papstes Sergius bekannt war, die Beschlüsse der von Justinian II. veranstalteten Synode gut zu heißen und sie zu unterschreiben. In diesem Zusammenhang spricht Beda von „Justinians Konzil“ und bezeichnet es als „umherirrende Synode“ (*aerratica sua synodus*), womit er das Quinisextum insgesamt in die Nähe zur Häresie rückte; folgerichtig wird Justinian in Bedas Geschichtstheologie wegen der Schuld seines Verrates am Glauben (*ob culpam perfidiae*) seiner Herrschaft beraubt und ins Exil geschickt²⁵⁷. Mitte der 720er Jahre, unmittelbar vor dem Ausbruch des Bilder-

²⁵¹ Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* IV, 1 (wie Anm. 242), S. 330: *et ut ei doctrinae cooperatores existens diligenter adtenderet, ne quid ille contrarium veritati fidei Graecorum more in ecclesiam, cui praeesset, introduceret.*

²⁵² Vgl. dazu CHADWICK, *The English Church and the Monothelete Controversy* (wie Anm. 239), S. 93 f. (der sogar das ‚Filioque‘ als möglichen Streitpunkt in Erwägung zieht).

²⁵³ Freundlicher Hinweis von Heinz Ohme.

²⁵⁴ Vgl. auch JENNIFER O'REILLY, *Beda and Monotheletism*, in: SCOTT DE GREGORIO – PAUL KERSHAW (Hgg.), *Cities, Saints, and Communities in Early Medieval Europe. Essays in Honour of Alan Thacker*, Turnhout 2020, S. 105–128. Bedas Griechischkenntnisse sind jüngst hinterfragt worden, vgl. KEVIN M. LYNCH, *The Venerable Bede's Knowledge of Greek*, in: *Traditio* 39, 2016, S. 432–439.

²⁵⁵ Zwischen 689 und 701, vgl. SAVILL, *England and the Papacy in the Early Middle Ages* (wie Anm. 241), S. 128 f.

²⁵⁶ Vgl. ALAN T. THACKER, *Pope Sergius' Letter to Abbot Ceolfrith. Wearmouth-Jarrow, Rome and the Papacy in the early Eighth Century*, in: JANE HAWKES – MEG BOULTON (Hgg.), *All Roads Lead to Rome. The Creation, Context and Transmission of the Codex Amiatinus* (*Studia traditionis theologiae* 31), Turnhout 2019, S. 115–128.

²⁵⁷ Beda, *De temporum ratione*, cap. 66, in: *Bedae Venerabilis opera*, Bd. 6: *Opera didascalica*, 2, nach der Edition Theodor Mommsens hg. von CHARLES W. JONES (CC SL 123B), Turnhout 1977, S. 529: *III DCXLVIII. Iustinianus minor filius Constantini an. X. Hic constituit pacem cum Sarracenis decennio terra marique. Sed et provincia Africa subingata est Romano imperio, quae fuerat tenta a Sarracenis, ipsa quoque Carthagine ab eis capta et destructa. Hic beatae memoriae pontificem Romanae ecclesiae Sergium, quia aerraticae suae synodo, quam Constantinopoli fecerat, fauere et subscribere noluisse, misso Zacharia protospatario suo iussit Constantinopolim deportari. Sed praenavit militia Rauennatae urbis nicinarumque partium iussa principis nefanda et eundem Zachariam contumeliosam et iniuriis ab urbe Roma pepulit. Idem papa Sergius ordinavit uenerabilem uirum Vifbrordum cognomine Clementem Fresonum genti episcopum, in qua usque hodie pro aeterna patria peregrinus (est enim de Britannia gentis Anglorum) innumera cottidie diabolo detrimenta et Christianae fidei facit augmenta. Iustinianus ob culpam perfidiae regni*

streites²⁵⁸, lässt sich also erstmals im äußersten Britannien eine Tendenz fassen, die dem quinisextischen Konzil als ganzem kritisch gegenüberstand.

4. PAPST GREGOR II. (715–731) UND DIE RÖMISCHE POLITIK GEGENÜBER DEM QUINISEXTUM SEIT 711

Vollkommen anders stellt sich dagegen die Situation dar, wenn wir für denselben Zeitraum nach Rom blicken, wo eine intensive inhaltliche Auseinandersetzung mit den Beschlüssen des Quinisextum greifbar wird, die alsbald auch nördlich der Alpen ausstrahlte. Die Schlüsselfigur ist auch hier Papst Gregor II., der im Jahr 710/711 maßgeblich an den Verhandlungen zwischen Papst Konstantin I. und Kaiser Justinian II. über die Annahme der Beschlüsse des Quinisextums durch Rom beteiligt gewesen war²⁵⁹. Ester Brunet hat dazu die These vertreten²⁶⁰, dass die im ‚Liber pontificalis‘ Gregor II. zugeschriebene Innovation im Bereich der Liturgie, am Gründonnerstag ein Klerikerfasten und eine Messfeier einzuführen²⁶¹, mit dem Ziel der Abgrenzung von der entgegengesetzten, womöglich antirömischen Regelung im Kanon 29 des Concilium Quinisextum inspiriert worden sein könnte²⁶². Als Gregor II. im Jahr 716 nach einem Besuch des Bayernherzogs Theodo in Rom (715/716)²⁶³ an die bayrischen

gloria priuatus exul Pontum secedit. Zur Quelle vgl. SÖREN KASCHKE, Mediterranean Lessons for Northumbrian Monks in Bede's *Chronica Maiora*, in: FISCHER – WOOD (Hgg.), *Western Perspectives on the Mediterranean* (wie Anm. 31), S. 87–100, der S. 98 die Bedeutung von Häresien und ihrer Beilegung in Bedas universalekklesiologischem Geschichtsverständnis hervorhebt. Vgl. auch BRUNET, *La ricezione del Concilio Quinisesto* (wie Anm. 60), S. 20–22, die auf die Nachwirkungen der Passage Bedas in späteren lateinischen Chroniken eingeht.

²⁵⁸ OHME, *Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste* (wie Anm. 10), S. 17 f., betont, dass Bedas Urteil (siehe letzte Anm.) noch nicht vom Streit um die Bilderverehrung beeinflusst gewesen sein kann.

²⁵⁹ Siehe oben bei Anm. 23.

²⁶⁰ Vgl. zum Folgenden BRUNET, *Il ruolo di Papa Gregorio II* (wie Anm. 21), S. 62–64.

²⁶¹ *Liber pontificalis, Vita Gregorii II.*, cap. 91,9 (wie Anm. 23), S. 402: *Hic quadragesimali tempore ut quintas ferias ieiunium atque missarum caelebritas fieret in ecclesias, quod nomen agebatur, instituit.*

²⁶² Concilium Quinisextum, can. 29, wo die Konzilsväter bestimmten, dass „wir den apostolischen und väterlichen Überlieferungen folgen, dass es nicht erlaubt ist, in der Quadragesima den Donnerstag in der letzten Woche herauszulösen und so die ganze Quadragesima zu entehren.“ Dt. Übers. OHME, *Concilium Quinisextum* (wie Anm. 2), S. 219; vgl. auch ebd., can. 52. OHME, ebd., S. 136 f. sieht die Regelung als Ausdruck einer beabsichtigten „Uniformisierung der gesamtkirchlichen Fastenpraxis nach dem östlichen Brauch“.

²⁶³ Zum historischen Zusammenhang vgl. STEPHAN FREUND, *Von den Agilolfingern zu den Karolingern. Bayerns Bischöfe zwischen Kirchenorganisation, Reichsintegration und karolingischer Reform (700–847)* (Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte 144), München 2004, S. 8–42, der sehr stark die von Herzog Theodo betriebene Einrichtung einer bayerischen Landeskirche hervorhebt; vgl. auch DERS., *Ein Bayer beim Papst zwischen Gebet und Politik. Herzog Theodo († ca. 718) und die Pläne einer bayerischen Kirchenorganisation*, in: HANS-MICHAEL KÖRNER – FLORIAN SCHULLER (Hgg.), *Bayern und Italien. Kontinuität und Wandel ihrer traditionellen Bindungen*, Lindenberg 2010, S. 54–71. LUDGER KÖRNTGEN, *Angelsächsische Franken und römische Bayern? Politische Loyalitäten und der Blick nach Rom im frühmittelalterlichen Bayern*, in: RAINALD BECKER – DIETER J. WEISS (Hgg.),

Bischöfe eine Gesandteninstruktion richtete²⁶⁴, schrieb er eine – wohl nicht zuletzt im Kontext der Missionssituation zu verstehende – ‚laxere‘ Haltung gegenüber dem Verzehr von Opferfleisch²⁶⁵ vor, was Brunet als Abgrenzung von c. 67 des Quinisextums interpretiert hat²⁶⁶. Anders als in jenen Bestimmungen des Quinisextums, die sich ausdrücklich gegenüber Rom abgrenzten²⁶⁷, sind die Bezugnahmen hier freilich nicht explizit, sondern können allenfalls aus einer kontrastierenden Lektüre heraus postuliert werden. Dass in diesen Jahren, d. h. nur kurz nach der von Gregor als apostolischem Gesandten und Begleiter Papst Konstantins I. in Konstantinopel ausgehandelten Einigung mit Justinian II., in Rom eine intensive Auseinandersetzung mit den Beschlüssen erfolgte, darf als sicher angenommen werden. Diese musste jedoch keinesfalls immer ablehnend oder abgrenzend verlaufen. Erinnert sei nur an die bereits herausgestellte Beobachtung Karl Ubls, dass die Inzestregelungen, die Gregor II. auf der römischen Synode von 721 beschließen ließ, in ihrer Einbeziehung der durch Taufpatenschaft geschaffenen ‚Verwandten‘ vom Quinisextum beeinflusst gewesen sein dürften und im Frankenreich verbreitet wurden²⁶⁸. Eine Bestimmung derselben römischen Synode, welche die Eheschließung mit einer Priesterwitwe, Diakonin und Nonne mit der Ex-

Bayerische Römer – römische Bayern. Lebensgeschichten aus Vor- und Frühmoderne (Bayerische Landesgeschichte und europäische Regionalgeschichte 2), St. Ottilien 2016, S. 19–43, betont, dass Gregors Schreiben einem Standardformular entsprochen haben und daher weniger ein situations- und ortsbezogener Text gewesen sein dürfte. Vgl. ferner UBL, Inzestverbot und Gesetzgebung (wie Anm. 155), S. 234.

²⁶⁴ Litterae Gregorii II. papae decretales. Leges Alamannorum, Baiuvariorum, Burgundiorum, Frisionum, hg. von JOHANNES MERKEL (MGH LL 3), Hannover 1863, S. 451–454. Zur Überlieferung des Textes vgl. LUDGER KÖRNTGEN, Bonifatius, Bayern und das fränkische Kirchenrecht. Zur Überlieferung des Capitulare Papst Gregors II. für Bayern (716), in: GORDON BLENNEMANN u. a. (Hgg.), Konstanz und Wandel. Religiöse Lebensformen im europäischen Mittelalter (Studien und Texte zur Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters 11), Affalterbach 2016, S. 33–56.

²⁶⁵ Litterae Gregorii II. papae decretales, cap. 7 (wie Anm. 264), S. 453: *Ut nihil in perceptione ciborum iudicetur immundum, nisi quae fuerit idolis immolatum, quia iuxta quod magisterio apostolice docetur: „Omnis creatura Dei bona, et nihil reiциendum quod cum gratiarum actione percipitur“.*

²⁶⁶ BRUNET, Il ruolo di Papa Gregorio II (wie Anm. 21), S. 64. Vgl. Concilium Quinisextum, can. 67: „Darüber, dass man sich des Blutes und des Erstickten enthalten soll. Die göttliche Schrift hat uns geboten, sich des Blutes, des Erstickten und der Unzucht zu enthalten“ (Apg 15,29). Denjenigen, die nun wegen ihres begehrliehen Magens Blut irgendeines Tieres mit entsprechender Zubereitungsart zu etwas Essbarem machen und dies so essen, belegen wir mit einer angemessenen Bußstrafe. Wenn jemand von jetzt an auf welche Art auch immer es unternehmen sollte, Blut eines Lebewesens zu essen, der soll als Kleriker abgesetzt und als Laie ausgeschlossen werden.“ Dt. Übers. OHME, Concilium Quinisextum (wie Anm. 2), S. 259 u. 261.

²⁶⁷ Vgl. dazu OHME, Die sogenannten ‚antirömischen Kanones‘ des Concilium Quinisextum (wie Anm. 105).

²⁶⁸ Siehe oben Anm. 155 u. 156. ROB MEENS, Aspekte der Christianisierung des Volkes, in: FRANZ-JOSEF FELTEN u. a. (Hgg.), Bonifatius – Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter (Quellen und Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte 121), Mainz 2007, S. 211–229, hier S. 223 f., betont im Anschluss an die Briefe 32, 33 u. 34 des Bonifatius, dass diese Regelungen nicht im angelsächsischen Britannien rezipiert worden seien.

kommunikation bedrohte, kann durchaus als Anwendung bzw. Weiterentwicklung des zitierten sechsten quinisextischen Kanons verstanden werden, der es Priestern und Diakonen verbot, nach der Ordination eine Ehe einzugehen²⁶⁹.

Im Jahr 722 legte Gregor II., wie einem Schreiben an nordalpine Empfänger zu entnehmen ist, dem zum Bischof ernannten Bonifatius auf, Bigamisten bzw. solche, die keine Jungfrau geheiratet hatten, nicht zu Klerikern zu weihen:

Weil wir Euren löblichen Wünschen keine Verzögerung bereitet haben, haben wir Euch bereits unseren Bruder und Mitbischof Bonifatius zum Priester geweiht. Ihm haben wir Auftrag gegeben, niemals unerlaubte Weihen vorzunehmen, keinen zur heiligen Weihe zuzulassen, der in Doppelehe lebt oder nicht eine Jungfrau geheiratet hat, keinen, der nicht lesen und schreiben kann oder an irgendeinem Körperteil bresthaft ist, keinen, der einer Kirchenbuße unterlag oder dem Hofdienst oder sonstwie verpflichtet und gezeichnet ist; vielmehr wenn er etwa welche dieser Art antrifft, soll er nicht wagen sie zu befördern²⁷⁰.

„Bigamie“ ist hier der polemische Begriff für das Eingehen einer zweiten Ehe durch einen Kleriker, dessen erste Frau verstorben war²⁷¹, und „keine Jungfrau“ bezieht sich auf die Praxis, eine Witwe zu heiraten. Es fällt auf, dass diese Vorgaben materialiter eine exakte Anwendung von Kanon 3 des Quinisextums darstellen, wo es zur Frage der „Digamie“²⁷² u. a. heißt:

Um nicht nachlässige Milde oder schroffe Schärfe zuzulassen, und ganz besonders, weil das Vergehen aus Unwissenheit sich auf eine nicht geringe Menge von Menschen erstreckt, setzen wir fest, diejenigen, die zwei Ehen eingegangen sind und sich nicht entschlossen haben, dem bis zum 15. des

²⁶⁹ Siehe oben Anm. 154 Dagegen hat REIMUND HAAS, *Si quis presbyteram, diaconam aut monacham in conjugium duxerit, anathema sit*. Das päpstliche Konzil vom 5. April 721 und die Dom-Handschrift 120, in: HEINZ FINGER (Hg.), *Mittelalterliche Handschriften der Kölner Dombibliothek. Fünftes Symposium der Diözesan- und Dombibliothek Köln zu den Dom-Manuskripten* (30. November bis 1. Dezember 2012) (Libelli Rhenani 51), Köln 2014, S. 123–142, hier S. 126 u. 139, die Regelung als Abkehr von Usancen gedeutet, die das Concilium Quinisextum voraussetzte, was mich nicht überzeugt hat. Vgl. ferner GEORG DENZLER, *Das Papsttum und der Amtszölibat*, Bd. 1: *Die Zeit bis zur Reformation* (Päpste und Papsttum 5, 1), Stuttgart 1973, S. 34: „Anscheinend galt es als selbstverständlich, dass die Frau eines höheren Klerikers dasselbe enthaltsame Leben führen müsste wie ihr Mann.“

²⁷⁰ Erteilung der bischöflichen Vollmacht für Bonifatius durch Papst Gregor II. vom 1. Dezember 722: *Probabilibus desiderii nihil attulimus tarditatis, fratrem iam et coepiscopum nostrum Bonifatium vobis ordinavimus sacerdotem. Cui dedimus in mandatis, ne umquam ordinationes praesumat illicitas; ne bigamum aut qui virginem non est sortitus uxorem neque illitteratum vel in qualibet corporis parte vitiatum aut ex penitente vel curiae aut cuilibet conditioni obnoxium notatumque ad scaros ordines permittat accedere, sed si quos huiusmodi forte reppererit, non audeat promovere*. (Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus [wie Anm. 197], Nr. 18, S. 31 f.; dt. Übersetzung: Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten, neu bearbeitet von REINHOLD RAU [Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 4b], Darmstadt 31994, S. 69). – Zu Bonifatius' späterem Umgang mit diesem Problem und zu etwaigen Auswirkungen auf die Gültigkeit der von solchen Klerikern gespendeten Sakramente vgl. ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität* (wie Anm. 42), S. 455 f.

²⁷¹ Vgl. JOMBART – HERMAN, *Célibat des clercs* (wie Anm. 35), Sp. 150 f.

²⁷² Vgl. dazu die Erläuterungen von OHME, *Einleitung* (wie Anm. 2), S. 137–139. Grundsätzlich BERNHARD KÖTTING, *Art. Digamus*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 3, 1957, Sp. 1016–1024 sowie HORNING, *Directa ad decessorem* (wie Anm. 45), S. 179–193.

vergangenen Januars der vergangenen vierten Indiktion des Jahres 6199 zu entsagen, der kanonischen Absetzung zu unterwerfen. [...] Diejenigen, die nur einer Ehefrau verbunden waren, die zur Frau Genommene aber eine Witwe gewesen ist, ebenso diejenigen, die nach der Ordination ungesetzlich eine Ehe eingegangen sind – seien es Presbyter, Diakone oder Subdiakone –, sollen, nachdem ihr ordnungswidriges Zusammenleben offenkundig aufgelöst wurde und sie einen gewissen kurzen Zeitraum vom heiligen Altardienst ausgeschlossen und einer Bußstrafe unterzogen worden waren, wieder in ihre ursprünglichen (eigenen) Weihegrade eingesetzt werden, keinesfalls jedoch in einen anderen höheren Weihegrad vorrücken²⁷³.

In diesem Fall ging es also darum, die Kanones des Quinisextums zur Anwendung zu bringen²⁷⁴. Es spricht somit einiges dafür, in Papst Gregor II. nicht nur diejenige Persönlichkeit zu sehen, welche seit 710 auf die römische bzw. ‚westliche‘ Auseinandersetzung mit dem Quinisextum maßgeblichen Einfluss nahm²⁷⁵, sondern auch diejenige, durch deren Aktivitäten dessen Beschlüsse wenigstens in Teilen auch nördlich der Alpen wirkmächtig wurden.

Ludger Körntgen hat auf einen in süddeutschen Handschriften des 8. und 9. Jahrhunderts greifbaren, wohl in den 720er oder 730er Jahren entstandenen Überlieferungsstrang der ‚Collectio vetus Gallica‘ aufmerksam gemacht²⁷⁶. Dort wird im Rahmen eines eherechtlichen Konvolutes der erwähnte, nach Bayern adressierte Brief (bzw. das *capitulare*) Papst Gregors II. vom Jahr 716²⁷⁷ zusammen mit sieben weiteren Texten tradiert. Unter ihnen befinden sich die Beschlüsse der römischen Synode von 721 mit dem am Quinisextum orientierten Einschluss der geistlichen Verwandtschaft in das Inzestverbot²⁷⁸, Gregors I. ‚Libellus responsionum‘, ein Exzerpt aus Augustinus’ Schrift ‚De adulterinis coniugiis‘ sowie Hieronymus-Briefe, in denen ausführlichst die Vorteile eines zölibatären Lebens gegenüber der lebenslangen Ehebindung sowie die eheliche Enthaltensamkeit erörtert werden; das Dossier biete „vertiefte, exegetische Erläuterungen, Reflexionen und Begründungszusammenhänge zur Unauflöslichkeit

²⁷³ Concilium Quinisextum, can. 3, in: Concilium Constantinopolitanum a. 691/2 (wie Anm. 1), S. 25 f.: ὡς μήτε τὸ πρῶτον ἔκλυτον μήτε στυφὸν τὸ ἀύστηρὸν καταλείψοιμεν, καὶ μάλιστα τοῦ ἐξ ἀγνοίας πτώματος εἰς οὐκ ὀλίγον ἀνδρῶν πλῆθος διήκοντος, συνροῶμεν, ὥστε τοὺς μὲν δυσὶ γάμοις περιπαρέντας καὶ μέχρι τῆς πεντεκαίδεκάτης τοῦ διελθόντος Ἰανουαρίου μηνὸς τῆς παρελθοῦσης τετάρτης ἰνδικτιῶνος ἔτους ἑξακισχιλιοστοῦ ἑκατοστοῦ ἑννενηκοστοῦ ἑννάτου δουλωθέντας τῇ ἀμαρτίᾳ καὶ μὴ ἐκνήψαι ταύτης προελομένους καθαιρέσει κανονικῇ ὑποβαλεῖν. [...] Τοὺς δὲ γαμετῆ μὲν μᾶ συναφθέντας, χήρα δὲ ἢ προσληφθεῖσα ἐτύγχανεν, ὡσαύτως δὲ καὶ τοὺς μετὰ τὴν χειροτονίαν γάμῳ ἐνὶ παρανόμῳ προσομιλήσαντας, τουτέστι πρεσβυτέρους καὶ διακόνους καὶ ὑποδιακόνους, ἤδη ἐπὶ βραχύν τινα χρόνον εἰρχθέντας τῆς ἱερᾶς λειτουργίας καὶ ἐπιτιμηθέντας, αὐθις αὐτοὺς ἐν τοῖς οἰκείοις ἀποκαταστήναι βαθμοῖς, μηδαμῶς ἐν ἐτέρῳ μείζονι προκόπτοντας βαθμῶ, προδῆλως διαλυθέντος αὐτοῖς τοῦ ἀθέσμου συνοικεσίου. Dt. Übersetzung OHME, Concilium Quinisextum (wie Anm. 2), S. 187 u. 189.

²⁷⁴ Freundlicher Hinweis von Heinz Ohme.

²⁷⁵ Vgl. BRUNET, Il ruolo di Papa Gregorio II (wie Anm. 21).

²⁷⁶ KÖRNTGEN, Bonifatius, Bayern und das fränkische Kirchenrecht (wie Anm. 264), S. 45–48. Vgl. auch MORDEK, Kirchenrecht und Reform (wie Anm. 237), S. 299.

²⁷⁷ Siehe oben Anm. 264.

²⁷⁸ Siehe oben Anm. 154. Dieser Text war bereits im Rahmen der Corbie-Redaktion in die ‚Collectio canonum vetus Gallica‘ aufgenommen worden.

der Ehe sowie zur grundsätzlichen Beurteilung menschlicher Zweigeschlechtlichkeit und Sexualität auf dem Hintergrund monastisch-asketischer Ideale.“²⁷⁹ Hieran wird nicht nur deutlich, wie rasch im früheren 8. Jahrhundert die von Rom ausgehenden Stellungnahmen in Kleriker wie Laien betreffenden eherechtlichen Fragen auch in Gallien und nördlich der Alpen rezipiert wurden. Zugleich zeigt die Anreicherung und Unterfütterung der päpstlichen Texte durch einschlägige patristische Zeugnisse, dass man in der Diskussion dieser Themen autoritative Argumente zur Hand haben und gegen anderslautende Auffassungen gewappnet sein wollte.

Wie es somit vollkommen falsch wäre, Gregor II. eine umfassende Ablehnung des Quinisextums zu unterstellen, so zeigt die Rezeption der römischen Maßgaben nördlich der Alpen, dass man sich auch weiterhin zu den im Quinisextum aufgeworfenen Fragen zu positionieren suchte²⁸⁰. Wie es scheint, war die Diskussion darüber, in welchem Umfang oströmisches Kirchenrecht zu rezipieren war, im Frankenreich noch in den 730er Jahren keineswegs abgeschlossen²⁸¹.

5. ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUSSÜBERLEGUNGEN

Die drei hier hauptsächlich behandelten narrativen Texte zeigen, dass die Themen, die in den Beschlüssen des Concilium Quinisextum eine rechtliche Regelung erfuhren, keineswegs nur im ‚Osten‘ bzw. zwischen Konstantinopel und Rom diskutiert wurden. Das mag zunächst überraschen vor dem Hintergrund, dass die quinisextischen Kanones wohl erst im 9. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt wurden²⁸² und noch aus dem 9. Jahrhundert Zeugnisse vorliegen, die vermuten lassen, dass die Verbreitung der Beschlüsse in ihrer Gesamtheit nicht die Regel war²⁸³. Es ist zwar seit langem bekannt, dass die meisten Päpste um 700 griechischer oder syrischer Herkunft waren und des

²⁷⁹ KÖRNTGEN, Bonifatius, Bayern und das fränkische Kirchenrecht (wie Anm. 264), S. 48.

²⁸⁰ Zu Gregors II. späteren Stellungnahmen gegenüber Bonifatius in eherechtlichen Fragen vgl. WILLIAM KELLY, Pope Gregory II on Divorce and Remarriage. A Canonical-Historical Investigation of the Letter *„Desiderabilem mihi“*, with Special Reference to the Response *„Quod proposuisti“* (Analecta Gregoriana 203), Rom 1976. Zur politischen Entwicklung vgl. MICHAEL GLATTHAAR, Gregor II. und Karl Martell im Jahr 729, in: OLIVER MÜNSCH – THOMAS ZOTZ (Hgg.), *Scientia veritatis*. Festschrift für Hubert Mordek zum 65. Geburtstag, Ostfildern 2004, S. 77–90.

²⁸¹ Vgl. dazu auch das von Ludger Körntgen (Mainz) geleitete Forschungsprojekt ‚Kirchenrecht und Historiographie als Verbreitungswege ostkirchlicher Normen im Frankenreich: ‚Collectio Vetus Gallica‘ und ‚Liber Historiae Francorum‘. – Zur Entwicklung im weiteren Verlauf des 8. Jahrhunderts vgl. JOSEF SEMMLER, Mönche und Kanoniker im Frankenreiche Pippins III. und Karls des Großen, in: Untersuchungen zu Kloster und Stift (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 68, Studien zur Germania Sacra 14), Göttingen 1980, S. 78–111, hier S. 78–95; MARTIN A. CLAUSSEN, *The Reform of the Frankish Church. Chrodegang of Metz and the Regula Canonorum in the Eighth Century*, Cambridge 2004.

²⁸² Vgl. OHME, Einleitung (wie Anm. 2), S. LXXXII–LXXXIV.

²⁸³ Vgl. dazu HEINZ OHME, Rezension des Buches von E. BRUNET, *La ricezione del Concilio Quinisesto (691–692) nelle fonti occidentali*, in: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 64, 2014, S. 289 f.

Griechischen entsprechend kundig – erinnert sei nur an das Erlebnis des Bischofs Wilfrid von York, bei dessen Gesprächen anlässlich einer Synode in Rom (wohl 703/704) die Vertreter der päpstlichen Seite plötzlich untereinander ins Griechische wechselten, Witze machten und ihn bewusst im Unklaren ließen²⁸⁴. Doch ist es weitaus schwieriger zu beurteilen, welche Kenntnisse der griechischen Sprache und Theologie in den klerikalen Eliten der westlichen Königreiche vorausgesetzt werden dürfen²⁸⁵. Die ‚Rezeption‘, die in den drei behandelten historiographischen Texten greifbar wird, muss jedenfalls ohne die Annahme des Vorhandenseins einer lateinischen Übersetzung erklärt werden, oder anders ausgedrückt: An der Vermittlung in den ‚Westen‘ müssen Akteure maßgeblich beteiligt gewesen sein, die des Griechischen kundig waren. Zugleich stellt sich die Frage, ob die behandelten Beispiele überhaupt eine ‚Vollrezeption‘ der gesamten Konzilsakten voraussetzen, oder ob sich die Phänomene auch anders erklären lassen – beispielsweise als partielle Rezeption einzelner Bestimmungen in Zuspitzung bereits vorher vorhandener Unterschiede.

Am einfachsten ist es vor diesem Hintergrund womöglich, die Aneignung des Quinisextums in Ravenna zu erklären, wo ein wesentlicher Teil der Administrationseliten des Exarchates in den 165 Jahren seines Bestehens angefangen mit den Exarchen selbst griechisch geprägt war, also entweder aus den griechischsprachigen Teilen des Imperiums kam oder vielleicht in zweiter Generation im Exarchat lebte. Dies galt offenbar auch für erhebliche Teile des Klerus, denen es um 752 sogar gelang, mit Sergius einen der ihren auf den Erzbischofsstuhl zu bringen. Angesichts dieses griechischen Einflusses in Ravenna wird man zudem annehmen dürfen, dass hier bestimmte ostkirchliche Traditionen bereits vor dem Concilium Quinisextum Fuß gefasst hatten. Überdies wird man sich, da die Beschlüsse des Quinisextums im römischen Imperium durch die kaiserliche Autorität umgesetzt wurden, gut vorstellen können, dass zumindest einige Mitglieder des Ravennater Domklerus sich deren Weisungen bereitwilliger anschlossen als etwaigen Bedenken des Bischofs von Rom, mit dem man sich ohnehin auf unterschiedlichsten Ebenen in Konkurrenz und Konflikt befand²⁸⁶. Um 750 frei-

²⁸⁴ Vita Wilfridi, cap. 53, in: The Life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus. Text, Translation, and Notes by BERTRAM COLGRAVE, Cambridge 1927, S. 112: *Tunc sancta synodus respondit: ‚Wilfrithus Deo amabilis episcopus canonice defensionis suae protectionem exposuit‘. Tunc inter se graecizantes et subridentes, nos autem celantes, multa loqui coeperunt.* Vgl. HAROLD STEINACKER, Die römische Kirche und die griechischen Sprachkenntnisse des Frühmittelalters, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 62, 1954, S. 28–66; WINTERHAGER, Migranten und Stadtgesellschaft im frühmittelalterlichen Rom (wie Anm. 31), S. 65–97 und öfter. Zur späteren Entwicklung vgl. auch THOMAS F. X. NOBLE, The Declining Knowledge of Greek in Eighth- and Ninth-Century Papal Rome, in: Byzantinische Zeitschrift 78, 1985, S. 56–62. – Zum griechischen Hintergrund vieler Päpste in dieser Zeit siehe auch oben Anm. 31.

²⁸⁵ Vgl. CYRIL MANGO, La culture grecque et l’occident au VIII^e siècle, in: I problemi dell’occidente nel secolo VIII (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull’alto Medioevo 20), Spoleto 1973, S. 683–721.

²⁸⁶ Mit Blick auf die spannungsreichen römisch-ravennatischen Beziehungen zu Beginn des 8. Jahrhunderts hat THOMAS S. BROWN, The Church of Ravenna and the Imperial Administration in the Seventh Century, in: English Historical Review 360, 1979, S. 1–28, hier S. 25 sogar eine Unterstützung der päpst-

lich zeichnete sich über dieser Frage, befeuert durch den politischen Machtwechsel, eine Spaltung des Ravennater Klerus ab. Auch wenn die Weihe des Sergius zum Erzbischof von Ravenna zeitlich wohl erst in das Jahr 752 datiert, spricht doch viel für die Annahme, dass die auf dem Quinisextum verfügbaren Bestimmungen bereits viel früher im Exarchat in Geltung gewesen sein müssen – vermutlich schon zu der Zeit, als der Papst noch zögerte, seine Unterschrift unter die Beschlüsse zu setzen.

Die im Langobardenreich ausgefochtene Kontroverse zwischen König Alahis und dem Paveser Klerus ist vor diesem Hintergrund gleich in mehreren Hinsichten aufschlussreich. Einmal ist sie zeitlich kurz vor oder nach dem Concilium Quinisextum anzusetzen, könnte also direkt auf dessen Beschlüsse Bezug genommen haben. In jedem Fall ist aus ihr zu schließen, dass die Debatte über die Enthaltensamkeit von Klerikern bereits um 690 die Grenzen des direkt von Konstantinopel aus beherrschten Gebietes des römischen Imperiums überschritten haben und auch in den ‚westlichen‘ Königreichen geführt worden sein muss. Dass Paulus Diaconus sie erst zu seinen Lebzeiten rezipiert und dann mit Alahis’ Revolte verbunden hätte, ist jedenfalls vollkommen unwahrscheinlich und widerspräche allem, was gemeinhin über Paulus’ Heranziehung von Quellen bekannt ist. Wenn dem vagen zeitlichen Ansatz der Alahis-Geschichte gefolgt werden kann, welchen Paulus Diaconus absteckt, muss die Frage der geschlechtlichen Enthaltensamkeit des verheirateten Klerus bereits in den ausgehenden 680er oder frühen 690er Jahren in der Hauptstadt des Langobardenreiches ein großes Thema gewesen sein. Unter der theologischen Führung Bischof Damians hatte man sich in Pavia eben nicht nur zum ‚römischen Katholizismus‘ bekehrt, sondern über der Vorbereitung der Beschlussfassung des VI. Ökumenischen Konzils auch mit dem Kaiser in Konstantinopel und seinen theologischen Beratern in direktem Austausch gestanden. Insofern mochte eine Übernahme einzelner als Ergänzung der ökumenischen Konzilien verstandener Beschlüsse des Quinisextums folgerichtig erscheinen – und zwar unabhängig davon, wie sich Rom in dieser Frage künftig zu positionieren gedachte. Offenbar konnten der erfolgreiche Usurpator Alahis und seine zu den Dreikapitelschismatikern zählende Anhängerschaft dem aus Attika stammenden Paveser Bischof Damian und einigen seiner griechisch geprägten klerikalen Mitstreiter leicht unterstellen, mit dem Zugehen auf Konstantinopel die ‚langobardischen Interessen‘ in theologischer Hinsicht verraten zu haben. Weiterhin betraf die in der Kritik des Alahis sichtbar werdende Rezeption oströmischer Zölibatsauffassungen mit dem Langobardenreich eine Region, in der diese Diskussion über die letzten mehr als 100 Jahre keine nennenswerte Rolle gespielt hatte, sondern erst durch die endgültige Konversion des langobardischen Königtums zum Katholizismus aktuell geworden sein kann. Entscheidend dürfte hierbei die mit der Annäherung an Konstantinopel

lichen Haltung gegenüber dem Trullanum durch Teile der laikalen und klerikalen Ravennater Elite in Erwägung gezogen. Vgl. auch DERS., Justinian II and Ravenna, in: RŮŽENA DOSTÁLOVÁ u. a. (Hgg.), Stephanos. *Studia Byzantina ac Slavica Vladimiro Vavrinek ad annum sexagesimum quintum dedicata*, Prag 1995 (= *Byzantinoslavica* 56 [1995]) S. 29–36.

verbundene griechische Prägung des Paveseer Klerus gewesen sein, für die v. a., jedoch keineswegs allein Bischof Damian steht. Es ist dann mehr als wahrscheinlich, dass der Paveseer Hof, d. h. v. a. König Cunincperht, sich dessen Position zu Eigen gemacht haben dürfte. Auch hier wird man nicht davon auszugehen haben, dass man etwaige Bedenken Roms ernster nahm als in der aktuellen Situation ratsam erschien.

In den behandelten Fällen Ravennas und Pavia lässt sich die Aneignung von Regelungen des Quinisextums jeweils mit einer Wertschätzung griechischer Traditionen und Sprache sowie dem griechischen Hintergrund versierter Theologen und exponierter Kirchenleute in Verbindung bringen. Umso bemerkenswerter sind vor diesem Hintergrund die Rezeptionsspuren im westgotischen Spanien. Die Aneignung und Durchsetzung der den Klerus betreffenden Beschlüsse des Quinisextums durch den westgotischen König Witiza, womöglich auf dem XVIII. Reichskonzil von Toledo 702/703, ist vor dem Hintergrund zu sehen, dass es unter König Ervig, dem Sohn eines byzantinischen Exilanten, unter der Führung des Erzbischofs Julian von Toledo im Jahr 684 zur Billigung der Beschlüsse des VI. Ökumenischen Konzils durch den westgotischen Episkopat gekommen war. Im Fall von Julian, der offenbar einer jüdischen Familie entstammte und der sich mit den ‚Drei Kapiteln‘ und dem Monothelismus intensiv auseinandergesetzt hatte, ist an seiner Vertrautheit mit der griechischen Theologie ebenso wenig zu zweifeln wie an seiner kritischen Reserve gegenüber theologischen Auffassungen, die aus Rom kommuniziert wurden. Inwieweit der Verratsprozess und die Absetzung seines Nachfolgers, des Erzbischofs Sisbert von Toledo, im Jahr 693 womöglich auch mit strittigen theologischen Positionen in Verbindung gebracht werden kann, entzieht sich unserer Kenntnis. Auch über vieles Weitere wird man hier nur spekulieren können, doch müssen – wie auch im Langobardenreich – die massive Einflussnahme des Königtums und des höchsten geistlichen Würdenträgers entscheidend gewesen sein in dem Bemühen, wenigstens einzelne Normen des Quinisextums für das westgotische Königreich zu adaptieren²⁸⁷. Für das späte Westgotenreich lässt sich eine gewisse Offenheit gegenüber oströmischen politischen Einflüssen nachweisen, doch bleibt quellenbedingt die Frage, wie sehr der Domklerus von Toledo um 700, ein Dezennium nach dem Tod Erzbischof Julians, griechisch geprägt war, letztlich unbeantwortbar. Während einmal zuvor in der Geschichte des Westgotenreiches, nämlich unter König Chindasvinth im Jahr 646, der Beschluss eines toletanischen Reichskonzils eine Art ‚Minderheitsvotum‘ war, bei dem zwei der sechs Kirchenprovinzen gar nicht vertreten und allenfalls ein Drittel des gesamten westgotischen Episkopates anwesend war, sind für das XVIII. Konzil von Toledo 702/703 etwas andere Mehrheitsverhältnisse anzunehmen – mit demselben spalterischen Ef-

²⁸⁷ Allerdings scheint im Langobardenreich anders als im Westgotenreich die Abhaltung einer Synode nicht das Instrument gewesen zu sein, mit dem diese Praktiken eingeführt wurden. Vielleicht ist hier eine Einführung auch einfach *via facti* geschehen. Die einzige im Langobardenreich nachweisbare größere Synode war diejenige von Pavia (698) zur Beendigung des Dreikapitelschismas.

fekt innerhalb des Episkopates²⁸⁸. König Witiza und seine bischöflichen Unterstützer, allen voran der Toletaner Erzbischof Sindered, suchten dem Widerstand offenbar zu entgehen, indem sie die Einberufung eines weiteren Reichskonzils hintertrieben. Das unerwartet plötzlich eingetretene Ende des Westgotenreiches verhinderte dann eine Revision der Beschlüsse des 18. Toletanums. Es ist in höchstem Maße bemerkenswert, dass die von Witiza getroffenen Regelungen in Asturien offenbar noch bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts in Geltung geblieben sind, also das politische Ende des Westgotenreiches mehr als eine Generation überdauerten.

Beim Versuch einer historischen Rekonstruktion liefern die drei behandelten Texte also neue Zeugnisse für die große mediterrane Resonanz und, wenn man so will, eine Art ‚Frührezeption‘ von Ideen, die rund um das Quinisextum diskutiert worden sein müssen – auch wenn wir nicht sicher sein können, ob es sich hier nur um eine ‚sektorale Rezeption‘ im Themenbereich der Lebensführung des Klerus gehandelt hat. Die im Zuge der Aneignung benutzten Texte und die Kommunikationswege bleiben dabei weitestgehend im Unklaren. Der Befund rät dazu, den Einfluss Roms im ausgehenden 7. und frühen 8. Jahrhundert nicht zu überschätzen, aber zugleich von einer großen mediterranen Resonanz der Diskussionen über die auf dem Quinisextum verhandelten Themen auszugehen. Auch wenn es nur polemische Echos in späteren Geschichtswerken sind, denen diese Rezeptionsspuren entnommen wurden, so lehren sie doch, dass es verfehlt wäre, die beobachtenden Phänomene unter einer allzu schematischen Gegenüberstellung von (griechischem) ‚Osten‘ und (lateinischem) ‚Westen‘ zu betrachten und letzteren um 700 bereits von den theologischen Positionierungen des Papsttums dominiert zu sehen. Schon für das östliche Illyricum und Italien ist diese Unterscheidung höchst fragwürdig, wie Richard Price betont hat²⁸⁹. Die Berechtigung seiner Zweifel wird durch die vorliegende Studie unterstrichen²⁹⁰. Wie es scheint, standen auch zahlreiche Bischöfe im Langobardenreich und im Exarchat von Ravenna

²⁸⁸ Vgl. dazu STEFAN ESDERS, Chindasvinth, the ‘Gothic Disease’, and the Monothelite crisis, in: Millennium-Jahrbuch 16, 2019, S.175–212, hier S.187. Zur Teilnehmerzahl auf dem XVIII. Konzil von Toledo siehe oben Anm. 146.

²⁸⁹ PRICE, Introduction (wie Anm. 30), S. 44: „Where in this context did the West end and the East begin? East Illyricum was theoretically subject to Roman jurisdiction, although in practice this was delegated to the bishop of Thessalonica as papal vicar, and the bishops of this region could not but experience the influence of an imperial capital much nearer to them than Rome. [...] [Justinian’s] subsequent imposition of Byzantine authority over this recovered territory will surely have included the imposition of the Quinisext canons, as part of Byzantine law. What of the mainly Greek-speaking region of Sicily and southern Italy, a region dear to Byzantium, as illustrated by Constans II’s move to this region near the end of his reign and its transfer to the patriarchate of Constantinople in around 730? We may surmise that these difficult questions of detail were left unanswered.“ Die Unterstellung der unteritalischen und sizilianischen Bistümer unter Konstantinopel könnte freilich erst in den 750er Jahren erfolgt sein, vgl. BRANDES, Das Schweigen des ‚Liber pontificalis‘ (wie Anm. 14), S.136–162.

²⁹⁰ Zu möglichen Erkenntnisgewinnen des Modells vgl. STEFAN ESDERS – YITZHAK HEN, Introduction, in: ESDERS u. a. (Hgg.), East and West in the Early Middle Ages (wie Anm. 32), S. 1–6; zu seinen Grenzen vgl. STEFAN ESDERS – YITZHAK HEN, Conclusion, in: STEFAN ESDERS u. a. (Hgg.), The Merovingian Kingdoms and the Mediterranean World. Revisiting the Sources, London u. a. 2019, S.159–161.

sowie die dortige politisch-militärische Führung einer Rezeption zumindest einzelner Konzilsbeschlüsse offen gegenüber. Die deutlichen Rezeptionsspuren auf der Iberischen Halbinsel führen ein ‚Ost-West-Erklärungsmodell‘ geradezu ad absurdum. Man wird die Bereitwilligkeit, mit der die politische und kirchliche Führung im Langobarden- und im Westgotenreich sich offenbar bestimmte Maßgaben des Quinisextums zu eigen machte, wohl auch damit zu erklären haben, dass die religiöse Autorität des Kaisertums in Konstantinopel, das hinter den Beschlüssen des Quinisextums stand, auch in den ‚westlichen‘ Reichen unter Umständen viel Einfluss ausüben konnte – insbesondere wenn das Papsttum zögerlich blieb und sich verweigerte. Im Fall des Westgotenreiches ist dies auch insofern bemerkenswert, als sich König Witiza und der hohe Klerus offenbar damit auch bewusst über lang etablierte Maßgaben der westgotischen Kirchenrechtstradition hinwegsetzten.

Ungeachtet der fehlenden Eignung des ‚Ost-West-Erklärungsmodells‘ für das Verständnis der Entwicklungen um 700 wird man sagen können, dass es hinsichtlich der Strenge des Zölibates seit der Spätantike unterschiedliche Einschätzungen gab, die sich in geographischer Hinsicht tendenziell eher dem ‚Osten‘ bzw. eher dem ‚Westen‘ zuordnen lassen – etwa wenn man die Apostolischen Konstitutionen einerseits und andererseits die Siricius-Dekretale sowie die gallischen und hispanischen Konzilsbeschlüsse betrachtet. Entscheidend ist jedoch aus meiner Sicht, dass der Meinungsbildungsprozess um 700 noch so offen gewesen sein muss, dass die Könige der Langobarden und Westgoten, jeweils in Verbindung mit ihrem hauptstädtischen Klerus, eine Annahme der diesbezüglichen Regelungen des Quinisextums anregen konnten – und dabei auch auf heftigen Widerstand stießen, der die Stimmung unter Umständen auch wieder umkippen lassen konnte. In den Reichen der Franken und der angelsächsischen Könige, so hat es den Anschein, könnte man sich dagegen sehr viel bewusster dagegen entschieden haben, sich die Vorgaben aus Konstantinopel zu Eigen zu machen. Im Fall der angelsächsischen Kirche, die zu dieser Zeit höchst intensive Beziehungen zu Rom unterhielt und zugleich eine in Teilen griechisch geprägte Kultur pflegte, gibt dies Anlass, auch auf die Begrenztheit des hier verwendeten Begriffes „mediterran“ hinzuweisen. Im 6. und 7. Jahrhundert scheint immer wieder eine Rolle gespielt zu haben, dass Britannien einst zum römischen Imperium gehört hatte²⁹¹ und auf Geheiß eines Papstes rechristianisiert worden war, der in engstem Kontakt zu Konstantinopel stand²⁹². Auch wenn die Rekonstruktion der diplomatischen Kontakte zwischen Britannien und Konstantinopel im 7. Jahrhundert schwierig bleibt²⁹³, so rät

²⁹¹ JOHN O. WARD, Procopius, *Bellum Gothicum* II.6.28. The Problem of Contacts between Justinian I and Britain, in: *Byzantion* 38, 1968, S. 460–471.

²⁹² EUGEN HEINRICH FISCHER, Gregor der Große und Byzanz. Ein Beitrag zur Geschichte der päpstlichen Politik, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung* 36, 1950, S. 15–144.

²⁹³ ROBERTO SABATINO LOPEZ, Le problème des relations anglo-byzantines du septième aux dixième siècle, in: *Byzantion* 18, 1948, S. 139–162; SIHONG LIN, Bede, the Papacy, and the Emperors of Constantinople, in: *English Historical Review* 136, 2001, S. 465–497.

die archäologische Evidenz doch dazu, diese Zusammenhänge im Blick zu behalten²⁹⁴. Berücksichtigt man überdies die vielfältigen Spuren der Diskussion um Zölibat und klerikale Enthaltensamkeit, so wird man weder Britannien noch das Frankenreich²⁹⁵ im 7. Jahrhundert zur ‚Peripherie‘ des skizzierten ‚poströmisch-mediterranen‘ Kommunikationsraumes rechnen dürfen. Die dort anzutreffende ablehnende Haltung gegenüber den Maßgaben des Quinisextum zur klerikalen Keuschheit sollte nicht den Blick dafür verstellen, dass fränkische und angelsächsische Bischöfe an den beschriebenen Debatten voll partizipiert zu haben scheinen.

Wie es scheint, hat der Anspruch der auf dem Quinisextum versammelten Bischöfe, die Frage klerikaler Enthaltensamkeit nun definitiv ökumenisch regeln zu wollen, dazu beigetragen, dass es aufgrund der unterschiedlichen Vorprägungen, aber auch angesichts der nicht mit Rom abgesprochenen ‚Alleingänge‘ einzelner Herrscher mit einigen ihrer höchsten geistlichen Würdenträger zu einer markanten Polarisierung der Diskussion über den Klerikerzölibat gekommen ist. Die Heftigkeit der Gegenreaktionen in jenen Reichen, welche die Forderungen des Quinisextums adaptierten, hat ihren Niederschlag in den hier behandelten Geschichtswerken gefunden. Sie zeigt, wie kontrovers zumindest das Thema der sexuellen Enthaltensamkeit verheirateter Kleriker diskutiert worden sein muss und welchen Anspannungen und Verwerfungen die jeweiligen ‚Landeskirchen‘ damit ausgesetzt wurden. Die Päpste hatten das Quinisextum ja keineswegs kategorisch verdammt, sondern ‚lediglich‘ einzelnen Bestimmungen widersprochen und ihre Unterschrift bis auf weiteres verweigert. Für die Kirchen in den westlichen Reichen und ihre Herrscher stellte sich daher die Frage, wie sie mit dem Anspruch auf Ökumenizität des Quinisextums umgehen sollten, wo sie doch nur wenige Jahre zuvor dem VI. Ökumenischen Konzil ausdrücklich ihre Zustimmung gegeben hatten und wo das Quinisextum doch v. a. als dessen Ergänzung verstanden werden wollte. Treffen die oben gemachten Beobachtungen zu, so dürfte um das Jahr 710/711 das Quinisextum nicht nur in Konstantinopel und dem ‚Osten‘, sondern auch im Exarchat von Ravenna, im langobardischen Italien, in Rom und auf der iberischen Halbinsel ganz oder in wesentlichen Teilen anerkannt worden sein, während für das Frankenreich und Britannien entsprechende Belege fehlen und die von dort auf uns gekommenen Zeugnisse eher auf eine bewusste Ablehnung der Zölibatsregelungen des Quinisextums schließen lassen. Die Wendung hin zu einer kritischeren Betrachtung einzelner seiner Beschlüsse erfolgte hier schon früh. Sie konnte vor dem Hintergrund erfolgen, dass in den ‚westlichen Reichen‘ althergebrachte kirchenrechtliche Traditionen den neuen Festlegungen des Quinisextums klar widersprachen. In Rom erfolgte jedoch v. a. unter Papst Gregor II., der die römische Anerkennung der

²⁹⁴ KAREN LOUISE JOLLY – BRITTON ELLIOTT BROOKS (Hgg.), *Global Perspectives on Early Medieval England* (Anglo-Saxon Studies 44), Martlesham – Suffolk 2022.

²⁹⁵ Vgl. STEFAN ESDERS, *The Merovingians and Byzantium. Diplomatic, Military and Religious Issues, 500–700*, in: BONNIE EFFROS – ISABEL MOREIRA (Hgg.), *The Oxford Handbook of the Merovingian World*, Oxford 2020, S. 347–369, hier S. 355–361.

Konzilsbeschlüsse mit ausgehandelt hatte, eine kritische Auseinandersetzung, die zur Bekräftigung und Ablehnung einzelner Kanones führte. Es ist auffällig, dass der erste und für lange Zeit einzige Beleg dafür, dass man das quinisexistische Konzil als ganzes in Frage stellte, aus Britannien stammt und in die Mitte der 720er Jahre datiert²⁹⁶. Das Verhältnis zwischen Rom und Konstantinopel sollte mit dem kurze Zeit später aufkeimenden Bilderkonflikt²⁹⁷ schon bald einer neuerlichen Belastungsprobe ausgesetzt sein, bei der die Franken früh eine wichtige Rolle spielten²⁹⁸ und sich auch die Langobarden unter ihrem König Liutprand (712–744) dieses Mal auf die Seite des Papstes schlugen, und zwar bereits um 730, wie wohl auch die angelsächsische Kirche um dieselbe Zeit²⁹⁹. Um 750 stellt sich das Panorama dann schon wieder vollkommen anders dar: Das Westgotenreich war inzwischen Geschichte, und die Gesetzgebung König Witizas wurde im christlichen Asturien aufgehoben. Das Exarchat von Ravenna brach zusammen und die Kirche von Ravenna sah sich immer stärker dem Einfluss Roms ausgesetzt.

Vor dem Hintergrund der weiteren Entwicklung ist zu betonen, welche starken Brechungen unsere Überlieferung im Laufe der Zeit unterlegen war. Die drei von Paulus Diaconus, Agnellus von Ravenna sowie Alfons III. von Asturien verfassten historiographischen Texte sind sämtlich mit großem zeitlichem Abstand zu den Ereignissen geschrieben. Natürlich haben ihre Autoren die Ereignisse und Geschichten nicht frei erfunden, sondern sich an ihren Quellen und im Fall von Paulus Diaconus und Agnellus gewiss auch an ihnen zugänglicher mündlicher Überlieferung orientiert. Doch dokumentieren ihre Geschichtswerke, was die behandelten Fälle anbetrifft, Verformungen von Erinnerung, die unter dem Eindruck einer späteren Zeit entstanden und den älteren Überlieferungen eine höhere Sinnstiftung verleihen sollten. Die ‚Echokammer‘ der Geschichtsschreibung, in der einem späteren Publikum der Sinn des Überlieferten nahegebracht werden und zur historischen Selbstvergewisserung dienen sollte, führte hier gleichsam zu einer geschichtstheologischen Verschärfung. In

²⁹⁶ Siehe oben Anm. 257.

²⁹⁷ Siehe dazu oben Anm. 28.

²⁹⁸ Vgl. dazu HUBERT MORDEK, Rom, Byzanz und die Franken im 8. Jahrhundert. Zur Überlieferung und kirchenpolitischen Bedeutung der *Synodus Romana* Papst Gregors III. vom Jahre 732 (mit Edition), in: GERD ALTHOFF u. a. (Hgg.), Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Karl Schmid zum fünfundsiebszigsten Geburtstag, Sigmaringen 1988, S. 123–156; HANS HUBERT ANTON, Beobachtungen zum fränkisch-byzantinischen Verhältnis in karolingischer Zeit, in: RUDOLF SCHIEFFER (Hg.), Beiträge zur Geschichte des *Regnum Francorum*. Referate beim wissenschaftlichen Colloquium zum 75. Geburtstag von Eugen Ewig (Beihefte der Francia 22), Sigmaringen 1990, S. 97–119, hier S. 97–99; GLATTHAAR, Gregor II. und Karl Martell im Jahr 729 (wie Anm. 280).

²⁹⁹ Zum Langobardenreich vgl. FRANCESCA DELL’ACQUA – CLEMENS GANTNER, Resenting Byzantine Iconoclasm. Its Early Reception in Italy through an Inscription from Cortelona, in: *Medieval Worlds* 9, 2019, S. 160–186; MARC D. LAUXTERMANN, A Lombard Epigram in Greek, in: DERS. – IDA TOTH (Hgg.), *Inscribing Texts in Byzantium. Continuities and Transformations*, London 2020, S. 365–376. Zum angelsächsischen Britannien vgl. PETER DARBY, Bede, Iconoclasm, and the Temple of Solomon, in: *Early Medieval Europe* 21, 2013, S. 390–421.

der historiographischen Deutung erklärten die Konflikte vieles: Bei Paulus Diaconus wurde die Geschichte des Alahis zu einem Exempel dafür, was geschehen würde, wenn ein Herrscher dem Klerus nicht den nötigen Respekt entgegenbrachte – die Folgen mussten daher Alahis selbst und die Opfer des langobardischen Bürgerkriegs tragen; als Paulus schrieb, hatte das Langobardenreich aufgehört zu existieren, aber das hatte, wie er wusste, mit der Revolte des Alahis nichts zu tun. Gegenüber diesem eher simplen Gerechtigkeitsnarrativ trägt Agnellus' eher nüchterne Darstellung des Konfliktes um den Erzbischof Sergius von Ravenna geradezu tragische Züge: Agnellus beklagt die tiefe Zwietracht, welche die Erhebung eines verheirateten Laien zum Bischof in den Domklerus brachte, verbindet dies erzählerisch über den langobardischen Machtwechsel und die päpstlich-fränkische Allianz mit dem aus seiner Sicht größten Unglück, dass Ravenna unter die Kontrolle des Papsttums geriet, einzelne Päpste Zugriff auf den Ravennater Kirchenschatz nehmen konnten und sogar ein Attentat auf den Papst geplant wurde. Zu der Zeit, als Agnellus schrieb und der päpstlich-fränkische Einfluss sich bereits fast ein Jahrhundert auf Ravenna ausgewirkt hatte, war die Wahl eines verheirateten Laien zum Erzbischof kein diskussionswürdiges Szenario mehr in Ravenna – wohl aber das Verhältnis zu Rom, wofür seine Kirchengeschichte beredtes Zeugnis ablegt. Bei Alfons III. von Asturien schließlich erfährt die Aneignung des Quinixentums bzw. einzelner Bestimmungen durch den vorletzten westgotischen König Witiza eine Aufladung und Sinnstiftung von geradezu atemberaubender Dimension: Für ihn, der über die Pelayo-Legende das asturische Königtum als legitimen Nachfolger des westgotischen zu propagieren suchte, hatten Witiza selbst wie auch später dessen ‚Söhne‘ den Untergang des Westgotenreiches zu verantworten – was freilich nicht ausschloss, dass man auch die Schuld des Klerus ins Licht rückte. Vor allem aber erklärte das religiöse und kirchenpolitische Fehlverhalten des Herrschers, warum Gott ihm seine Unterstützung entzogen und sein Reich den Feinden preisgegeben hatte. Um das zu untermauern, steigerte Alfons den an Witiza gerichteten Vorwurf noch einmal, indem er ihm unterstellte, sämtliche Kleriker zur Ehe gezwungen zu haben.

Die geschichtstheologische Idee, den Untergang des Westgotenreiches mit den Entscheidungen Witzas kausal zu verbinden, war freilich nicht erst Alfons' Erfindung, sondern erscheint bereits wesentlich früher angelegt. In einem Brief an König Aethelbald von Mercien, verfasst um 746/747, malte Bonifatius die fatalen welthistorischen Folgen von Unzucht bzw. Ehebruch (*fornicatio, adulterium*) in geradezu biologischer Denkweise aus:

Wenn nämlich das Volk der Angeln, wie in diesen Provinzen das Gerücht verbreitet ist und uns in Francien und Italien zum Vorwurf gemacht wird und selbst bei den Heiden ein Schimpf ist, unter Missachtung gesetzlicher Ehen in Ehebruch und Ausschweifung wie das Volk von Sodom ein schändliches Leben führt, so werden, wie sich abschätzen lässt, aus solcher Vermischung mit Huren entartete, ruhmlose und von Sinnelust rasende Menschen gezeugt werden und zuletzt das ganze Volk dem Schlimmeren und Unrühmlicheren zugeneigt und am Ende weder in einem weltlichen Krieg stark noch im Glauben standhaft, weder bei Menschen geehrt noch von Gott geliebt sein. Wie das bei anderen Völkern Spaniens und der Provence sowie bei den Burgundern der Fall gewesen ist, die sich von Gott abwandten und in Hurerei lebten, bis der allmächtige Richter Strafen zur Buße für

solche Verbrechen durch die Unkenntnis des Gesetzes Gottes und durch die Sarazenen kommen und wüten ließ³⁰⁰.

Die arabische Eroberung der iberischen Halbinsel galt zu diesem Zeitpunkt bereits als für unabsehbare Zeit irreversibel und konnte als Erklärung dienen, um exemplarisch die Depravierung, Gottverlassenheit und Untauglichkeit der gegen das Eherecht aus reiner Libido gezeugten Menschen zu behaupten und Gottes furchtbares Gericht über als Abstammungsgemeinschaften verstandene Völker walten zu lassen³⁰¹. Die in Gallien seit dem frühen 8. Jahrhundert nachweisbare rasche Verbreitung apokalyptischer Texte³⁰² dürfte die in christlichen Texten bereits früher anzutreffende Erklärung, die arabischen Eroberungen seien die gottgewollte Strafe für die Sündhaftigkeit der Christen³⁰³, noch mehr in eine Richtung gelenkt haben, dass man bei diesen Sünden v. a. an sexuelle Verfehlungen von Klerikern zu denken geneigt war.

Die beschriebene Einbindung der Konflikte um Zölibat und Enthaltensamkeit verheirateter Kleriker in neue Narrative erklärt auch, warum die viel später schreibenden Autoren möglicherweise keine Kenntnis mehr besaßen, in jedem Fall aber kein Interesse mehr daran haben konnten, die Phänomene in einer mediterranen Perspektive darzustellen und sie als direkte Folge der Diskussionen um die Bestimmungen des Concilium Quinisextum zu begreifen. Übrig blieben am Ende mehr oder weniger ana-

³⁰⁰ Bonifatius, Brief an Aethelbald von Mercien (746–747): *Si enim gens Anglorum, sicut per istas provincias divulgatum est et nobis in Francia et in Italia inproperatur et ab ipsis paganis inproperium est, spretis legalibus conubiis adulterando et luxoriando ad instar Sodomitae gentis foedam vitam vixerit, de tali commixtione meretricum aestimandum est degeneres populos et ignobiles et furentes libidine fore procreandos et ad extremum universam plebem ad deteriora et ignobiliora vergentem et novissime nec in bello saeculari fortem nec in fide stabilem et nec honorabilem hominibus nec Deo ambilem esse venturam. Sicut aliis gentibus Hispaniae et Provinciae et Burgundionum populis contigit; quae sic a Deo recedentes fornicatae sunt, donec iudex omnipotens talium criminum ultrices poenas per ignorantiam legis Dei et per Sarracenos venire et saevire permisit.* (Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus [wie Anm. 197], Nr. 73, S. 146–155, hier S. 151; dt. Übersetzung: Briefe des Bonifatius [wie Anm. 270], S. 221 u. 223). Vgl. dazu bereits GÖRRES, Charakter und Religionspolitik (wie Anm. 128), S. 103 f. – Zum historischen Hintergrund dieser Korrespondenz vgl. MICHAEL GLATTHAAR, Bonifatius und das Sakrileg. Zur politischen Dimension eines Rechtsbegriffs (Freiburger Beiträge zur Mittelalterlichen Geschichte 17), Frankfurt am Main u. a. 2004, S. 45–82. – Zu Bonifatius' Keuschheitsideal, seiner beißenden Kritik an der Unkeuschheit des Klerus, die er 742 gegenüber Papst Zacharias äußerte (Briefe Nr. 50 u. 51), sowie zu deren Niederschlag in der Reformgesetzgebung der 740er Jahre, vgl. NONN, *Castitas et vitae et fidei et doctrinae* (wie Anm. 197).

³⁰¹ Zum ethnographischen Diskurs in der frühmittelalterlichen Historiographie, die immer wieder auf die Idee des Volkes als Abstammungsgemeinschaft rekurriert, vgl. KARL UBL, Rasse und Rassismus im Mittelalter. Potential und Grenzen eines aktuellen Forschungsparadigmas, in: *Historische Zeitschrift* 316, 2023, S. 306–341, hier S. 314–319.

³⁰² Zur Herkunft des Motivs vgl. etwa SUERMANN, Die geschichtstheologische Reaktion (wie Anm. 73); zur Rezeption im ‚Westen‘ vgl. insbesondere JAMES T. PALMER, *The Apocalypse in the Early Middle Ages*, Cambridge 2014, S. 107–129; IAN N. WOOD, Contact with the Eastern Mediterranean in the Late Merovingian Period, in: ESDERS u. a. (Hgg.), *East and West in the Early Middle Ages* (wie Anm. 32), S. 281–296, hier S. 283–290.

³⁰³ Vgl. etwa WALTER EMIL KAEGLI, Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest, in: *Church History* 38, 1969, S. 139–149.

chronistische, überwuchernde Geschichtsnarrative, aus deren Entstellungen moderne Wissenschaft versuchen muss, einen ‚historischen Kern‘ herauszuschälen. Die erhaltenen Beschlüsse des Quinisextums und die darauf bezüglichen, nicht selten polemischen Quellen zählen daher zu den wichtigsten historischen Zeugnissen jener Zeit um 700, welche aufgrund ihrer Quellenarmut allgemein und der ungleichmäßigen Verteilung und Qualität des Überlieferten hohe Ansprüche an einen methodologisch fundierten, konstruktiven Umgang mit der vorhandenen Evidenz stellt. Gerade die Diversität der Zeugnisse und die Verkoppelung der Konzilsbeschlüsse mit großen Narrativen sprechen dafür, in letzteren nur die Spitze eines Eisberges zu sehen – um Überreste einer einstmals weitaus umfassenderen, höchst konträr und mit großer Leidenschaft im gesamten Mittelmeerraum geführten Diskussion, deren weitaus größter Teil heutiger Betrachtung nicht mehr unmittelbar zugänglich ist.

Auch wenn der Schwerpunkt dieser Studie auf historiographischen Texten lag, war doch deutlich zu erkennen, dass das relevante Quellenmaterial, welches uns die breite Diskussion dieser Themen bezeugt, damit selbst in dieser quellenarmen Zeit keinesfalls ausgeschöpft ist: hagiographische Texte, theologische Traktate und die Anlage kanonistischer Dossiers, die in der handschriftlichen Überlieferung noch greifbar sind, zeigen, dass diese Diskussion weitaus breiter geführt worden sein muss und dass von einer nachlassenden Kommunikationsintensität innerhalb des Mittelmeerraumes kaum die Rede sein kann. Dafür war das Thema wohl auch viel zu grundlegend und folgenreich. Um diese Nuancen herauszuarbeiten, ist es methodisch unerlässlich, genau auf die jeweiligen Zeiträume zu achten, in denen sich Veränderungen und Diskussionsprozesse in unseren Quellen fassen lassen – und zwar in ihrer mediterranen Zeitgleichheit, häufig innerhalb weniger Jahre³⁰⁴. Hierin liegt zugleich die Chance der Historie begründet, nicht den etablierten, häufig a priori formulierten Narrativen einer längerfristigen Entwicklung aufzusitzen, sondern für die Offenheit der historischen Prozesse selbst offen zu bleiben.

Überblickt man vor diesem Hintergrund abschließend noch einmal das hier ausgedehnte Quellenmaterial, so wird man angesichts der demonstrativen Betonung der Pentarchie der fünf Patriarchate in den Beschlüssen des Quinisextums betonen müssen, dass sich in der ‚westlichen‘, d. h. sich innerhalb des Patriarchats von Rom vollziehenden Rezeption und Aneignung der Beschlüsse des Quinisextums zwei Phasen unterscheiden lassen:

Die erste Phase einer vom Papsttum bestenfalls partiell kontrollierten Rezeption im Westen reichte dabei bis etwa 710. In dieser Zeit wurden im Langobarden- und im Westgotenreich, vermutlich auch im Exarchat von Ravenna mindestens einzelne ‚ostkirchlich‘ geprägte Bestimmungen des Quinisextums zu Ehe und Sexualität des

³⁰⁴ Zur Methodik vgl. STEFAN ESDERS, ‚Kingdoms of the Empire, AD 608–616‘. Mediterrane Konnektivität, Synchronität und Kausalität als analytisches und darstellerisches Problem der Frühmittelalterforschung, in: WALTER POHL u. a. (Hgg.), *Neue Wege der Frühmittelalterforschung. Bilanz und Perspektiven* (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 22), Wien 2018, S. 93–135, bes. S. 95–99.

Klerus übernommen, sofern der König und die höchsten geistlichen Würdenträger dies mittragen bzw. letztere es initiierten. In dieser Phase scheint das Papsttum, indem es sich weigerte, die Akten des Quinisextums zu unterschreiben, die Kontrolle über dessen Aneignung in verschiedenen Regionen seines Patriarchates verloren zu haben. Das bedeutet freilich nicht, dass man die Konzilsbeschlüsse deswegen außerhalb Roms sofort angenommen hätte. Vielmehr scheint die Rezeption im Langobarden- und Westgotenreich v. a. vom König und einigen führenden Prälaten ausgegangen zu sein, wohingegen in dieser Phase die gallische und die angelsächsische Kirche offenbar eigene Wege gingen, die mehr der ablehnenden Haltung Roms entsprachen. Die Positionierung des fränkischen Episkopates ist dabei quellenbedingt weitaus schwieriger zu beurteilen, doch erscheint auf der Grundlage des bisher gesichteten Quellenmaterials gut denkbar, dass unter Pippin II. die engen Verbindungen der nordfränkischen zur angelsächsischen Kirche eher eine ablehnende Haltung begründet haben. In jedem Fall haben die Kirchen im merowingischen Gallien und im angelsächsischen Britannien in der Frage des Klerikerzölibates bzw. der Keuschheit des verheirateten Klerus bewusst auf älteren Positionierungen beharrt und diese mit neuen Argumenten gestützt. Die engen Verbindungen namentlich der monastisch geprägten Kirche im angelsächsischen Britannien zum Papsttum, die unter dem Pontifikat Sergius I. (687–701) erkennbar werden und bis in die Zeit Bedas nicht abrissen, legen den Schluss nahe, dass im Fall Britanniens auch der direkte Einfluss des Papsttums eine Rolle gespielt haben könnte. Möglicherweise schlossen sich Bischöfe und Äbte im nördlichen Gallien, die zu dieser Zeit in Fragen des Kirchenrechts insularen Einflüssen aufgeschlossen gegenüberstanden, der in Britannien formulierten Skepsis an.

Eine zweite Phase begann im Jahr 711, als Papst Konstantin I. anlässlich seines Besuchs in Konstantinopel die zu diesem Zeitpunkt bereits fast 20 Jahre alten quinisextischen Kanones verhandelte und sie in einem heute nicht mehr genau erkennbaren Umfang billigte. Erst damit gewann das Papsttum, wie es scheint, größeren Einfluss auf die Modalitäten und auch den Umfang der Rezeption des Quinisextums in weiteren Regionen seines Patriarchates. Dies wird v. a. am Wirken Papst Gregors II. erkennbar³⁰⁵, der an den Verhandlungen in Konstantinopel federführend beteiligt gewesen war und der nach seiner Erhebung auf den römischen Stuhl (715) eine breitere, aber durchaus selektive Rezeption der Beschlüsse des Quinisextums anregte und diese in der transalpinen Kommunikation mit dem Frankenreich zu verbreiten begann.

Vor diesem Hintergrund darf darüber spekuliert werden, ob neben den bisher diskutierten Interessen und Motivationen, die Kaiser und Papst im Jahr 710/711 zusammenführten³⁰⁶, nicht auch die Entwicklungen in den poströmischen Königreichen des Westens einen wichtigen Grund für die Entscheidung Papst Konstantins I. gebildet haben könnten, der kaiserlichen Einladung nach Konstantinopel zu folgen, mit

³⁰⁵ Zu ihm vgl. NOBLE, *The Republic of St. Peter* (wie Anm. 29), S. 26 f., sowie zusammenfassend GRABOWSKY, *Gregor II.* (wie Anm. 153).

³⁰⁶ Vgl. dazu die oben Anm. 20 aufgeführte Literatur.

dem Patriarchen von Konstantinopel sowie Kaiser Justinian II. in Verhandlungen einzutreten und wenigstens den größeren Teil der Beschlüsse des Concilium Quinisextum endlich zu billigen. Dass der Besuch des Papstes in Konstantinopel und Nikomedia aufgrund der bald folgenden Ermordung des Kaisers folgenlos geblieben wäre³⁰⁷, wird man jedenfalls nicht mehr behaupten dürfen³⁰⁸. Das umtriebige und folgenreiche, weit über Italien hinausgreifende kirchenrechtliche Wirken des diplomatisch versierten Papstes Gregor II. (715–731), Konstantins einstigen Beraters und direkten Nachfolgers auf dem römischen Stuhl, bliebe sonst zu erheblichen Teilen unerklärt.

³⁰⁷ So TODT, *Die letzte Papstreise nach Byzanz* (wie Anm. 20), S. 49 f.: „Da es [...] nie eine aktive Rezeption der Trullanischen Kanones durch die römische Kirche gab, sondern bestenfalls eine Tolerierung ihrer Geltung im Bereich der byzantinischen Kirche, hatte die letzte Papstreise nach Konstantinopel gar keine Konsequenz. Selbst wenn der Papst die Konzilsakten mit den Kanones während seines Aufenthaltes in Konstantinopel unterschrieben oder auch nur die für die römische Kirche akzeptablen Kanones rezipiert hätte, so ersparte ihm die weitere historische Entwicklung, diese Entscheidung in Rom und Italien umsetzen zu müssen. Schon kurze Zeit nach der Abreise des Papstes und seiner Gefolgschaft verlor Justinian II. endgültig Herrschaft und Leben (4. November 711).“

³⁰⁸ Eine wesentlich optimistischere Einschätzung auch bei BRUNET, *Il ruolo di Papa Gregorio II* (wie Anm. 21).