

DE GRUYTER

*Andrea Riedl*

# KIRCHENBILD UND KIRCHENEINHEIT

DER DOMINIKANISCHE »TRACTATUS CONTRA GRAECOS«  
(1252) IN SEINEM THEOLOGISCHEN UND HISTORISCHEN  
KONTEXT

VERÖFFENTLICHUNGEN DES GRABMANN-INSTITUTES



Andrea Riedl

**Kirchenbild und Kircheneinheit**

# **Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie**

---

Münchener Universitätsschriften  
Katholisch-Theologische Fakultät

Begründet von  
Michael Schmaus †, Werner Dettloff †  
und Richard Heinzmann  
Fortgeführt unter Mitwirkung von Ulrich Horst

Herausgegeben von  
Isabelle Mandrella und Martin Thurner

## **Band 69**

Andrea Riedl

# **Kirchenbild und Kircheneinheit**



Der dominikanische „Tractatus contra Graecos“ (1252) in  
seinem theologischen und historischen Kontext

**DE GRUYTER**

Veröffentlicht mit Unterstützung des Austrian Science Fund (FWF): PUB 774-Z.

ISBN 978-3-11-069683-7  
e-ISBN (PDF) 978-3-11-069766-7  
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-069767-4  
ISSN 0580-2091



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.  
Weitere Informationen finden Sie unter <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>.

**Library of Congress Publication Number: 2020948248**

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2020 Andrea Riedl, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston  
Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über [www.degruyter.com](http://www.degruyter.com).

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

# Inhalt

## Vorwort — XI

### Einleitung: Ost-westliche Kontroverstheologie im 13. Jahrhundert — 1

- 1 Erste Vorbemerkung: Polemik — 5
- 2 Zweite Vorbemerkung: Methodik — 8
- 3 Dritte Vorbemerkung: Das Motiv des Kirchenbildes — 11
- 4 Zum Aufbau der vorliegenden Studie — 14

### 1 Rahmenbedingungen — 16

- 1.1 Der Vierte Kreuzzug (1202–1204) und die Etablierung des Lateinischen Kaiserreichs (1204–1261) — 16
  - 1.1.1 Der vierte Kreuzzug (1202–1204) — 16
  - 1.1.2 Die Etablierung des Lateinischen Kaiserreichs (1204–1261) und die byzantinischen Exilreiche — 20
  - 1.1.3 Das Lateinische Patriarchat von Konstantinopel und die griechischen (Exil-)Patriarchen — 24
  - 1.1.4 Der Zeitraum 1204–1261 aus west- bzw. ostkirchlicher Perspektive: Schlaglichter — 27
- 1.2 Stationen der Unionsbemühungen und -verhandlungen — 29
  - 1.2.1 Petrus Capuanus und Ioannes Mesarites (1204) — 29
  - 1.2.2 Nikaia/Nymphaion 1234 — 30
  - 1.2.3 Manuel II. und Innozenz IV. (1250–1254) — 39
- 1.3 Die ‚Griechenfrage‘ auf den Konzilien des 13. Jahrhunderts — 43
  - 1.3.1 IV. Lateranum (1215) — 43
  - 1.3.2 I. Konzil von Lyon (1245) — 48
  - 1.3.3 II. Konzil von Lyon (1274) — 50
- 1.4 Kontroverstheologische Motive: Der Primat Roms als bestimmendes Vorzeichen? — 57
  - 1.4.1 Der Briefwechsel zwischen Papst Innozenz III. und Patriarch Johannes X. Kamateros über die Vorrangstellung Roms und die Bedeutung von *ecclesia universalis* — 58
  - 1.4.2 *plenitudo potestatis* und *vicarius Christi*: Schlagworte päpstlicher Souveränität im 13. Jahrhundert — 63

### 2 Dominikaner im Osten — 66

- 2.1 Die Präsenz des Dominikanerordens im Lateinischen Kaiserreich — 66

2.2	Frühe dominikanische Studienrichtlinien und ordensinterne Ausbildungskultur — 70
2.2.1	<i>Schola, studia provincialia</i> und <i>studium generale</i> — 71
2.2.2	„ <i>Studia linguarum</i> “ — 74
2.3	Die Sonderstellung des <i>Tractatus contra Graecos</i> (1252) innerhalb der literarisch-theologischen Auseinandersetzungen zwischen Ost- und Westkirche — 75
2.3.1	Autor — 76
2.3.2	Verbreitung und Einfluss — 84
<b>3</b>	<b>Der anonyme <i>Tractatus contra Graecos</i> (1252) — 92</b>
3.1	Aufbau und Methode — 92
3.2	Inhalte, Argumente und theologischer Ertrag — 94
3.2.1	<i>Tractatus maior</i> — 94
3.2.2	Appendix — 130
3.3	Analyse der Argumentation und Veranschaulichung anhand des Mo- tives des Kirchenbildes im <i>Tractatus contra Graecos</i> — 148
3.3.1	Basis der Argumentation: Die Väterzitate im <i>Tractatus contra Graecos</i> — 149
3.3.2	Das Kirchenbild des <i>Tractatus contra Graecos</i> — 150
<b>4</b>	<b>Analyse lateinischer und griechischer Werke — 163</b>
4.1	Lateinische Werke — 163
4.1.1	Nikolaos von Cotrone und Thomas von Aquin — 163
4.1.2	Humbert von Romans: <i>De schismate Graecorum</i> — 178
4.1.3	Bonacursius von Bologna: <i>Thesaurus veritatis fidei</i> und <i>Contra Graecos</i> — 192
4.1.4	Bartholomeus Constantinopolitanus: <i>Libellus contra precipuos er- rores Greorum</i> — 200
4.2	Griechische Werke — 208
4.2.1	Anonymus: Περὶ τῶν Φράγκων καὶ τῶν λοιπῶν Λατίνων bzw. <i>Opus- culum contra Francos</i> — 208
4.2.2	Niketas Choniates: Θεσαυρὸς τῆς Ὁρθοδοξίας / <i>Thesaurus or- thodoxae fidei</i> — 211
4.2.3	Konstantinos Stilbes: Τὰ αἰτιάματα τῆς λατινικῆς ἐκκλησίας — 217
4.2.4	Meletios der Bekenner (Homologetes bzw. Galesiotes): Über die Gewohnheiten der Lateiner — 221
4.2.5	Anonymus: Πανοπλία κατὰ τῶν Λατίνων — 223
<b>5</b>	<b>Beobachtungen und Ergebnisse — 228</b>
	<b>Abkürzungsverzeichnis — 234</b>



**Literaturverzeichnis — 235**

- 1 Lateinische und griechische Quellen — 235
- 2 Literatur — 238

**Namens- und Sachindex — 252**



---

*Sed numquid ista sufficiunt ad excusationem tanti scismatis et tantarum perditionem animarum? Minime. Sed occasiones querit, qui uult recedere ab amico.*  
(TcG V, 33–35 (p. 113)).

Genügt denn all dies, um ein derartiges Schisma, ja den Verlust so vieler Seelen zu rechtfertigen? Wohl kaum. Aber nach Gründen sucht, wer den Freund verlassen will.



# Vorwort

„Ökumene im Mittelalter“ – was dem Begriff nach wie ein Anachronismus, für manche sogar wie ein Widerspruch in sich klingt, ist der Sache nach ein hochspannender Teilbereich der Theologischen Mediävistik, dessen Schätze für die Wissenschaft lange noch nicht gehoben sind. Mein persönlicher Zugang, ja meine Motivation für die jahrelange Forschungstätigkeit, deren Ertrag nun in dieser Studie vorliegt, ist das Interesse an der Ökumene/Ostkirchenkunde wie an der Kirchen- und Theologiegeschichte des Mittelalters gleichermaßen. An den vielen kleinen und großen Schritten in den heutigen ökumenischen Bemühungen, an dem, was bisweilen aussichtslos, nicht mehr zeitgemäß oder relevant erscheint, bisweilen ökumenische Annäherung erst möglich macht – an all dem fasziniert mich in erster Linie der historische Fragehorizont. Die Kenntnis der Geschichte der Beziehungen zwischen den christlichen Kirchen – hier zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche – ist für jeden ökumenisch motivierten Schritt nicht nur wünschens- oder erstrebenswert, sondern konstitutiv.

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2016/17 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien als Dissertation angenommen. Ihre Publikation in der Münchener Reihe „Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie“ erfolgt jetzt zeitgleich mit der Veröffentlichung meines zweiten und inhaltlich eng verflochtenen Forschungsprojektes, der kritischen Edition des im Fokus stehenden anonymen *Tractatus contra Graecos* (1252) in der Reihe „Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis (CCCM 303)“ im Verlag Brepols Publishers und seiner deutschen Übersetzung. Beide Publikationen sind aufeinander bezogen und ergänzen einander mit den jeweiligen theologischen bzw. theologiegeschichtlichen und philologischen bzw. editorischen Schwerpunktsetzungen.

Ein wissenschaftliches Forschungsprojekt, zumal eine Dissertation bedeutet, einen langen Weg zu beschreiten. Mein besonderer Dank gilt an dieser Stelle all jenen, die auf unterschiedliche Weise zu ihrem Gelingen beigetragen haben:

An erster Stelle sei mein Doktorvater, Univ.-Prof. Dr. Thomas Prügl, genannt. Durch seinen fachlichen Anspruch und das Wohlwollen, das er mir entgegengebracht hat, war das Arbeiten in einem motivierenden und produktiven Umfeld möglich. Ihm danke ich dafür, mich durch seinen Handschriftenfund in einem Codex der Österreichischen Nationalbibliothek auf dieses so ertragreiche Thema aufmerksam gemacht zu haben, für jede Förderung, für sein großes Interesse am Thema und am Vorankommen der Arbeit und für die finanzielle Unterstützung aus den Mitteln seines Forschungsetats.

Dem Fachbereich „Theologie und Geschichte des christlichen Ostens“ – allen voran Univ.-Prof. Dr. Rudolf Prokschi – danke ich für die Möglichkeit, in den wissenschaftlichen Betrieb in Forschung und Lehre einzutauchen. Die Zeit meiner Anstellung als wissenschaftliche Mitarbeiterin ermöglichte mir gerade im Hinblick auf

das Entstehen der Dissertation zahlreiche Austausch- und Vernetzungsmöglichkeiten, die der Fachbereich immer befürwortet und gefördert hat.

Herrn Prof. Dr. Yuri Avvakumov danke ich in seiner Funktion als Zweitgutachter, darüber hinaus für wertvolle Anregungen und Hilfestellungen bzgl. der Fortführung meiner Forschungen im Rahmen des Folgeprojektes an der University of Notre Dame, Indiana/USA.

Ich danke den drei Fachgremien bzw. Gutachterinnen und Gutachtern, die im Rahmen von Ausschreibungen akademischer Auszeichnungen meine Dissertation als preiswürdig beurteilt haben (Arbeitsgemeinschaft der Kirchenhistoriker und Kirchenhistorikerinnen im deutschen Sprachraum (AGKG), Verleihung im Mai 2018; Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien, Verleihung im Oktober 2017; Gesellschaft zum Studium des Christlichen Ostens (GSCO), Verleihung im Mai 2017).

Finanzielle Unterstützung für Forschungsaufenthalte, Konferenzteilnahmen, Handschriftenreproduktionen und schließlich für die Schlussphase der Arbeit an der Dissertation erhielt ich dankenswerterweise durch folgende Fördereinrichtungen (in chronologischer Reihung): Kurzforschungsaufenthalt am Centro Tedesco di Studi Veneziani (Juni 2017); ÖAW-Stipendium am Österreichischen Historischen Institut Rom (Apr. bis Juni 2016); Abschlussstipendium der Universität Wien (Okt. 2015 bis März 2016); Stipendium des Forschungsförderungsprogramms „Internationale Kommunikation“ der Österreichischen Forschungsgemeinschaft (ÖFG) und Stipendium des Förderprogramms „Dissemination – Unterstützung von Konferenzteilnahmen im Ausland“ der Universität Wien (beide Sept 2015); Forschungsstipendium der Monumenta Germaniae Historica (MGH) München (Mai 2015); Stipendium für kurzfristige Aufenthalte der Aktion Österreich – Slowakei der Österreichischen Austauschdienst-GmbH (Mai 2014); Kurzfristiges wissenschaftliches Auslandsstipendium (KWA) der Universität Wien (Jan. bis Feb. 2014); Institut für Historische Theologie (Fachbereiche Kirchengeschichte und Theologie und Geschichte des christlichen Ostens) an der Katholisch-Theologischen Fakultät Wien; Reisekostenzuschüsse der Stiftung PRO ORIENTE.

Prof. Dr. Isabelle Mandrella und Prof. Dr. Dr.<sup>h.c.</sup> Martin Thurner danke ich für die Aufnahme in die Reihe „Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie“ sowie für die freundliche und unkomplizierte Zusammenarbeit. Frau Mag.<sup>a</sup> Johanna Weber verdanke ich das aufmerksame und sorgfältige Lektorat des Manuskriptes (<http://www.lektorat-weber.at/>). Den Verantwortlichen und Gutachtern des Verlags Walter de Gruyter, allen voran Herrn Dr. Albrecht Döhnert, danke ich für die kompetente Unterstützung im Publikationsprozess. Durch die großzügige finanzielle Förderung des österreichischen Wissenschaftsfonds FWF wurde mir die Veröffentlichung des Buches in der vorliegenden Form ermöglicht.

Am Wegrand stehen viele Menschen, die im privaten Bereich den Entstehungsprozess dieser Arbeit mitverfolgt und begleitet haben. Ihnen danke ich aus ganzem Herzen: Meinen Eltern und meiner Familie, meinen Freundinnen und Freunden – bei Euch konnte ich gerade im Hinblick auf die wechselvollen Phasen wissenschaftlicher

Arbeit auf uneingeschränktem Rückhalt und echte Freundschaft zählen. Gewidmet sei dieses Buch meiner Mutter Pauline Riedl – als kleine Entschädigung dafür, dass ich auch nach Abschluss der beiden Buchprojekte ihre Frage immer noch nicht beantworten kann, wie der anonyme dominikanische Autor des *Tractatus contra Graecos* denn nun wirklich geheißen hat. Auf dass es zukünftiger Forschung gelingen möge, ihr diese Frage zu beantworten.

Wien im Juni 2020  
Andrea Riedl





# Einleitung: Ost-westliche Kontroverstheologie im 13. Jahrhundert

Im ökumenischen Fokus der Kirchengeschichtsschreibung werden die Ereignisse des Jahres 1054 längst als ein symbolisches Datum des Schismas zwischen Ost- und Westkirche angesehen. Was noch in vielen kirchengeschichtlichen Studien der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als Bruchstelle, ja als ausschlaggebendes Moment oder jedenfalls als Wendepunkt im Auseinanderdriften derjenigen beiden Kirchen gesehen und gelehrt wurde, die wir heute als katholische und orthodoxe Kirche konfessionell voneinander unterscheiden,<sup>1</sup> weicht mittlerweile in der historischen Beurteilung vielerorts und zu Recht dem vierten Kreuzzug, der Einnahme Konstantinopels und dem Lateinischen Kaiserreich als Brennpunkte des Schismas. Sooft das Datum der gegenseitigen Exkommunikationen von 1054 nun als ‚symbolisches‘ betont wird, womit nicht selten seine Relevanz im Kontext der (kirchen-)politischen lateinisch-griechischen Beziehungen geschmälert wird, sooft wird gleichzeitig übersehen, dass die Akteure von 1054 eben nicht nur Kirchenpolitik betrieben und kirchenrechtlich agierten: Sie waren Theologen, die literarisch-theologisch über den Konfliktstoff reflektierten – ein Konfliktstoff, der sie in ihren Argumentationen und Handlungen antrieb, wie in den Quellen nachvollziehbar ist. Und obwohl – oder vielleicht gerade weil – der kirchenpolitische/-rechtliche Aspekt in der Rezeption von 1054 eindeutig den Vorrang erhalten hat, eröffnet die literarisch-theologische Tätigkeit der Akteure als Initialzündung kontroverstheologischer Auseinandersetzungen den Blick in eine ganz andere Dimension der ost-westlichen Beziehungen, die exemplarisch nachzuvollziehen und zu analysieren Gegenstand der vorliegenden Studie ist.

Mit dem Brief des Patriarchen von Konstantinopel Michael Kerullarios an den Patriarchen Petros von Antiochia<sup>2</sup>, verfasst im Jahr 1054, beginnt eine Tradition sogenannter Irrtumslisten oder Irrtumskataloge auf Seiten der Byzantiner gegen die Lateiner. Der im selben Jahr entstandene Brief *Adversus Graecorum calumnias*<sup>3</sup> des Kardinallegaten Humbert von Silva Candida reiht sich ein in eine bereits bestehende Tradition polemischer Werke unterschiedlicher Gattungen gegen die Byzantiner auf Seiten der Lateiner. Diese beiden Werke sind Beispiel und Modell des Umgangs mit dem jeweils Anderen bzw. mit der anderen Kirche im Spiegel der eigenen Rechtgläubigkeit. Dabei spielt der Rekurs auf den griechischen Patriarchen Photius, jene schillernde Gestalt der ost-westlichen Kontroverse des 9. Jahrhunderts, eine für die Entstehung der polemischen Textgattungen maßgebliche, weil konstitutive Rolle: Die theologische Kritik des Photius in Bezug auf das Filioque und der Appell des Papstes

---

1 Vgl. die bibliographischen Angaben bei BAYER <sup>2</sup>2004, 2–7 et passim. Im Bereich *research to public* findet sich sogar aktuell die inzwischen überholte These von 1054 als entscheidender Bruch zwischen Ost- und Westkirche: vgl. dazu den Beitrag von KIRCHSCHLÄGER 2020, 31–33, hier: 33.

2 Vgl. PG 120, col. 781B–796 A bzw. WILL 1861, 172–184.

3 Vgl. PL 143, col. 929–974 A bzw. WILL 1861, 93–126.

Nikolaus I. an die westlichen Theologen, entsprechende Gegenentwürfe zu erstellen, gilt allgemein als die „Geburtsstunde der polemischen Schriftgattung *De erroribus Graecorum* im Westen bzw. *Κατὰ τῶν Λατίνων* im Osten.“<sup>4</sup> Die Werke *contra Graecos* und *κατὰ τῶν Λατίνων*, die diese Linie in unterschiedlichen Stilen, Absichten und Entstehungszusammenhängen jahrhundertlang fortführen, kennen und prägen eine Reihe von Kontroversfragen, die sie je nach Gewichtung und je nach theologischem, ekklesiologischem oder kirchenpolitischem Hintergrund besonders ins Licht rücken. Unter ihnen ragen Themenkomplexe hervor, die zum einen immer wiederkehrende Elemente derartiger Schriften sind, deren Lösung zum anderen in vielen Fällen zur Grundbedingung jedes weiteren Gesprächs oder Austausches gemacht wird: Die richtige, weil rechtgläubige und die kirchliche Tradition seit jeher bewahrende Auslegung jener Themenbereiche ist also konstitutiv für die zu suchende, wiederzufindende oder zu heilende Kircheneinheit. Es sind vor allem vier Themengebiete, die kontroverstheologisches Konfliktpotential bargen und dies zum Teil bis heute im ost-westlichen ökumenischen Dialog tun: Den Bereich der Dogmatik, näherhin den Bereich der Trinitätstheologie wie auch der Pneumatologie berührt die Frage nach dem Ausgang des Heiligen Geistes. Insbesondere die von der Westkirche einseitig vollzogene Einfügung des Filioque in den Wortlaut des nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses und ihre Implikationen gehören zu den brennendsten und konfliktreichsten Streitpunkten der theologischen Kontroversliteratur spätestens seit dem 11. Jahrhundert. Nicht weniger belastet ist die Frage nach der eucharistischen Zelebration mit gesäuertem oder ungesäuertem Brot, die sogenannte Azymenfrage, womit der Bereich des Ritus und damit der Liturgie betroffen ist. Ein interessanter und in der Analyse ausgewählter Werke zu zeigender Befund ist, dass aber nicht nur die Stellung der Azymenfrage, sondern durchaus auch die im liturgischen Credo gesungene Einfügung des Filioque im Grunde Konfliktstoff ist, der dem Bereich der Liturgie zuzurechnen und von daher sensiblen, weil religiöse Identität stiftenden Parametern unterworfen ist. Auch der dritte Themenkomplex, nämlich der ab dem 13. Jahrhundert aufkommende eschatologische Streit um die Vorstellung des Aufenthaltsortes der Seelen zwischen dem individuellen Tod und dem Jüngsten Gericht (in verkürzter Form oft als Konflikt um das Purgatorium dargestellt) macht deutlich, dass es in den ost-westlichen Auseinandersetzungen in erster Linie Konflikte in Ritusfragen waren, die virulent ausgetragen wurden:<sup>5</sup> Gerade das in der Liturgie verankerte Gebet für die Verstorbenen wird neben den biblisch-theologischen und patristischen Belegen aus westlicher Perspektive zum Hauptargument für die Existenz eines Reinigungsortes der Seelen der Verstorbenen. Als vierter und besonders in den lateinischen Werken umfassend präsenter Streitpunkt erweist sich die Ekklesiologie, konkretisiert an der

<sup>4</sup> CAPIZZI 1999, 267–273, hier: 270 (Hervorhebungen im Original).

<sup>5</sup> Y. Avvakumov macht in seiner Studie über Entstehung und Verlauf des Azymenstreits deutlich, dass sich „die gesamten kirchenpolitischen und theologischen Beziehungen zwischen Ost und West im Hochmittelalter in gewisser Hinsicht stets um die Streitfragen des Ritus drehen.“ (AVVAKUMOV 2002, 16).

heiklen Frage nach der Vormachtstellung der römischen Kirche innerhalb der oder *gar als* Universalkirche – ein Konflikt, der die Frage nach der Stellung, den Rechten und dem Vorrang des römischen Papstes inkludiert. Das Thema des päpstlichen Primats ist in vielen Fällen zudem nicht reduziert auf einen Konfliktpunkt unter mehreren, sondern stellt gewissermaßen die Folie aller anderen Divergenzen – seien sie liturgisch, dogmatisch, praktisch usw. – dar: Aus lateinischer Sicht ist die Anerkennung der Vormachtstellung Roms vonseiten der ganzen Kirche, das heißt Lateiner wie Byzantiner, die Bedingung dafür, dass die Einheit der Kirche entweder wiederhergestellt werden kann, sofern sie in den betreffenden Schriften als verloren erachtet wird, oder dass sie sichtbar gemacht werden kann, sofern sie als bestehend, aber gefährdet angesehen wird. So sehr aus lateinischer Perspektive in beiden genannten Fällen das Papsttum an sich der Garant der Einheit der Kirche ist, so wenig herausgehoben ist es aus Sicht der Byzantiner, die dem apostolischen Gleichheitsgedanken bzw. dem Prinzip der Pentarchie folgen, in der es der Theorie und Theologie nach keine Vorrangstellung mit Ausnahme des Ehrenprimats gibt.

Das 13. Jahrhundert stellt nicht nur in kirchenpolitischer Hinsicht eine Ausnahmesituation für die lateinisch-griechischen Beziehungen dar. In vielen Studien, die sich mit den Verhältnissen zwischen den Kirchen im Hoch- und Spätmittelalter befassen, gilt das 13. Jahrhundert im Vergleich zum geradezu irenischen 12. Jahrhundert als die Zeit des endgültigen Bruches, des beginnend-bleibenden Risses zwischen Ost- und Westkirche, zum Teil sogar mit scholastisch-offensiver Prägung.<sup>6</sup> Die vorliegende Studie hat sich vor diesem Hintergrund zum Ziel gesetzt, die diesbezügliche Brisanz des 13. Jahrhunderts und darin vor allem die Zeit des Lateinischen Kaiserreichs von Konstantinopel (1204–1261) unter einem bestimmten, der heutigen ökumenischen Theologie Rechnung tragenden Aspekt zum Thema zu machen: Gegenstand der Untersuchung sind die Beziehungen zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche zur Zeit und im geographischen Rahmen des Lateinischen Kaiserreichs (1204–1261) bis zum II. Konzil von Lyon 1274 (und in begründeten Einzelfällen darüber hinaus). Dabei stehen nicht die kirchenpolitisch-diplomatischen Kontakte im Mittelpunkt, sondern die facettenreiche Darstellung des ost-westlichen theologischen Verhältnisses, wie es im polemischen Schrifttum des 13. Jahrhunderts zum Ausdruck kommt. Im Zentrum der Untersuchung stehen daher ausgewählte literarisch-theologische Werke, die im genannten Zeitraum innerhalb der Reichsgrenzen des Lateinischen Kaiserreichs bzw. des griechischen Exilreichs Nikaia sowohl von lateinischsprachigen als auch von griechischsprachigen Autoren verfasst wurden, aber auch Schriften, die direkten Bezug auf erstgenannte Werke aufweisen. Zeitlich am Beginn des 13. Jahrhunderts anzusetzen und den eingrenzenden Rahmen bis zum II. Lugdunense als dem ersten konziliaren Unionsversuch des Mittelalters zu spannen, bietet sich für das Konzept der vorliegenden Studie aus mehreren Gründen an: Bedingt

---

<sup>6</sup> Zur Haltung der Lateiner gegenüber den Griechen im langen 12. Jahrhundert mit Schwerpunkt auf die kirchenpolitisch-diplomatischen Kontakte vgl. jüngst NEOCLEOUS 2019.

durch die Ereignisse rund um die Einnahme Konstantinopels 1204 und ihre Implikationen, die wohl am deutlichsten und folgeträftigsten in der Etablierung des Lateinischen Kaiserreichs zum Ausdruck kamen, ist der „Sitz im Leben“ der betreffenden Schriften ein wichtiger Faktor dafür, was ihnen an theologischem Gehalt entnommen werden kann. Vor dem Hintergrund dessen, dass die Autoren ihre Werke in einer kirchenpolitisch hochbrisanten Zeit verfassten, stellt sich die Frage, ob und inwieweit sich eine derartige Ausnahmesituation auch auf den theologischen Dialog zwischen Ost- und Westkirche übertrug und damit Einfluss auf die theologischen Argumentations- und Begründungsschemata ausübte. Mit anderen Worten: Das Forschungsinteresse der vorliegenden Studie wird von der Frage geleitet, ob und inwiefern sich die kirchenpolitische Ausnahmesituation auch auf die theologischen – heute würde man sagen: ökumenischen – Beziehungen zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche, auf ihre Einheitsvorstellungen und -bedingungen sowie auf das Bild auswirkte, das man von der jeweils anderen Kirche hatte.

Im Zentrum der Auswahl literarisch-theologischer Werke, die in der vorliegenden Studie behandelt werden, steht ein herausragendes Werk lateinischer Kontroverstheologie des 13. Jahrhunderts, das nicht nur bestimmend und prägend für eine ganze Reihe nachfolgender Schriften unterschiedlicher Genera wurde, sondern das nach heutigem Wissensstand als erste lateinische Quelle jene Viererstruktur theologischer Kontroverspunkte aufweist, wie sie später prominent auf der Agenda der Konzilien von Lyon 1274 und Ferrara-Florenz 1438/39 zu finden sind: Filioque – Eschatologie/Purgatorium – Azymen – Primat Roms. Es handelt sich um den anonymen *Tractatus contra Graecos*, der im Jahr 1252 im Dominikanerkonvent von Konstantinopel verfasst wurde und der bisherigen Forschung in Form eines unvollständigen Druckes von zum Teil geringer sprachlicher Qualität in Mignes *Patrologia Graeca* zur Verfügung stand (PG 140, col. 487–574). In mehr als einer Hinsicht stellt dieses umfangreiche dominikanische Dossier – gleichzeitig Handbuch für lateinische Akteure im Diskurs mit den Byzantinern und Aushängeschild der sprachlichen wie (kontrovers-)theologischen Kenntnisse seines Verfassers – einen Kristallisationspunkt lateinischer Kontroverstheologie dar, die zu entfalten Gegenstand des zentralen dritten Kapitels der vorliegenden Studie ist. Basierend auf der wertvollen und detailreichen Vorstudie von Antoine Dondaine aus dem Jahr 1951<sup>7</sup> liegt jetzt die kritische Edition des *Tractatus contra Graecos* in der Reihe CCCM (Band 303)<sup>8</sup> vor, die es ermöglicht, den Traktat solide und in seinen theologischen und historischen Kontext eingebunden darzustellen, wofür wiederum griechisch- und lateinischsprachige Werke des zeitgenössischen theologischen Diskurses exemplarisch ausgewählt und im vierten Kapitel dargestellt wurden.

<sup>7</sup> Vgl. DONDAINE 1951.

<sup>8</sup> Vgl. Anonymus: *Tractatus contra Graecos*, ed. Andrea Riedl, Turnhout 2020 (= CCCM 303). Sofern nicht anders angegeben, beziehen sich alle Quellenangaben des Traktats auf diese Edition und werden im Folgenden mit TcG abgekürzt.

Bevor der Aufbau der Studie vorgestellt wird, seien im Hinblick auf die zentrale Analyse der ausgewählten lateinischen und griechischen Werke drei Leitmotive vorangestellt, die das Forschungsinteresse an den Texten leiten:

## 1 Erste Vorbemerkung: Polemik

Die Eingliederung der im Fokus stehenden Werke unter das Stichwort „Polemik“ bzw. „Kontroverstheologie“, wie sie in der Sekundärliteratur durchgehend stattfindet, verlangt zunächst nach einer genaueren Präzisierung dessen, was im jeweiligen Kontext unter Polemik zu verstehen ist. Der Textanalyse vorzuschalten ist daher eine Krieriologie bzw. Charakterisierung von ost-westlicher Polemik anhand der Auswahl repräsentativer Werke für den gewählten Zeitrahmen. Dies dient in weiterer Folge dazu, einen Leitfaden für die Zuordnung der ausgewählten Werke zum Genre der Polemik zur Hand zu haben und damit ein Prüfinstrument, ob und inwieweit als Polemik geltende Schriften den Kriterien dieses Genres entsprechen. Daran anschließend sollen im Zuge der einzelnen Werkanalyse die Auswirkungen berücksichtigt werden können, die das „Gewand der Polemik“ auf die transportierten theologischen Inhalte hat.

H. Smolinsky stellt in seinem Artikel über „Kontroverstheologie“ im *Lexikon für Theologie und Kirche* kritisch fest, dass zu klären sei, ob und inwieweit die „Auseinandersetzungen mit der Ostkirche, die oft auf eine Kirchenunion zielten“<sup>9</sup>, als Kontroverstheologie zu qualifizieren seien. Seine kritische Anfrage impliziert, dass das Streben nach der Kircheneinheit ein Ausschließungsgrund polemischer Intentionen sei. Oder, umgekehrt und allgemeiner formuliert: Polemische Methoden verfolgen vielmehr *eo ipso* nicht das Ziel einer Einigung in der diskutierten Angelegenheit. Gerade vor dem Hintergrund dieses am Einzelfall zu klärenden Verständnisses von Polemik in der ost-westlichen Kontroverse lohnt der Blick auf eine Auswahl repräsentativer Sekundärliteratur, die sich mit ost-westlicher Kontroverstheologie des Mittelalters befasst und entweder in Randbemerkungen erwähnt oder – seltener – eine klare Definition dessen voranstellt, was sie im jeweiligen Kontext unter Polemik versteht:

H. G. Beck vertrat in der Mitte des 20. Jahrhunderts in seinem vielzitierten Standardwerk *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Erstauflage 1959) die Sichtweise, dass die Dogmengeschichte der byzantinischen Kirche „in erster Linie die Geschichte der byzantinischen Polemik“<sup>10</sup> sei, dass die byzantinische Dogmatik „sich in einem hohen Maße in der Polemik erschöpft.“<sup>11</sup> Aus diesem Blickwinkel betrachtet entsteht die Dogmatik als Lehrgebäude der Kirche aus dem polemischen

---

<sup>9</sup> SMOLINSKY 1997, 333–335, hier: 335.

<sup>10</sup> BECK 1959, 279. Als explizite Reaktion auf diese Sichtweise vgl. den Sammelband RIGO/ERMILOV 2009.

<sup>11</sup> BECK 1959, 279.

Diskurs bzw. kann – radikal formuliert – als dessen Produkt gesehen werden. Beck gesteht allerdings auch „Lücken [ein], welche die Polemik offenlässt“<sup>12</sup>, die zu finden und zu überbrücken sind. Ohne an dieser Stelle auf die Implikationen jener Sichtweise für die byzantinische Dogmatik einzugehen, ergibt sich als Indiz seines Verständnisses von theologischer Polemik, dass polemisches Agieren ein Profilierungsinstrumentarium darstellt, mittels dessen man in Abgrenzung von und Schärfung an einem Gegenüber das artikulieren kann, was das Eigene ist, was als das zu Vertretende angesehen wird und entsprechend argumentiert bzw. verteidigt werden muss. Nach der Definition von Ch. Schabel dagegen ist ein Text dann als polemisch zu charakterisieren, wenn der Autor Thema und Agenda seines Werkes mit dem Ziel wählt, entweder dem Gegner inhaltlich und verbal überlegen zu sein oder dem eigenen Kreis Argumente für die Debatte mit dem Gegner zu liefern.<sup>13</sup> Y. Avvakumov grenzt in seiner Studie *Die Entstehung des Unionsgedankens* polemische Literatur von Werken ab, die sich mit der kirchenrechtlichen Dimension (Dekretalien und Konzilsdokumente) und der Lehre bzw. Theologie der Kirche (systematisch-theologische Abhandlungen) befassen, da diese nicht in Abgrenzung, sondern in positiver Darstellung „den allgemeingültigen Fundus des theologischen Wissens und Könnens“<sup>14</sup> vermitteln. Er unterteilt zudem die Schriften, die sich mit den Kontroversthemata zwischen Byzantinern und Lateinern beschäftigen, in zwei Kategorien: zum einen Schriften, „deren Hauptzweck ein bewusst polemischer ist“<sup>15</sup>, worunter *contra-/κατὰ*-Werke zu verstehen sind, außerdem Berichte über mündliche Disputationen, Briefe als Handreichung und Zitatensammlung sowie Abhandlungen, die als direkte Reaktion auf Polemik entstanden sind. Zur zweiten Kategorie zählt Avvakumov Werke, deren Absicht „primär unpolemisch“<sup>16</sup> ist und die die Frage nach der Beziehung untereinander „vor allem illustrativ, aber auch argumentativ“<sup>17</sup> berühren. C. Delacroix-Besnier, die sich in ihren Studien hauptsächlich den im Osten angesiedelten Mendikantenorden in der Auseinandersetzung mit der griechischen Kirche widmet, stellt die beiden Begriffe Polemik und Dialog einander gegenüber und definiert damit Polemik nicht als Methode, sondern als Medium der Kommunikation: Während der Dialog mündlich und in direktem Zusammentreffen stattfindet, handle es sich bei Polemik um die einseitige Positionierung in der Auseinandersetzung mit dem Gegenüber in verschriftlichter Form.<sup>18</sup> Insofern spricht sie an vielen Stellen von der Ausbildung und Etablierung

---

12 Ebd.

13 Vgl. SCHABEL 2011, 85–128, hier: 89.

14 AVVAKUMOV 2002, 18.

15 Ebd., 117. Avvakumov zählt auch Humbert von Romans zu den Polemikern.

16 Ebd.

17 Ebd.

18 DELACROIX-BESNIER 2011, 151–168, hier: 151.

einer „tradition polémique“<sup>19</sup> der Dominikaner bzw. generell der Mendikanten im Osten. M.-H. Blanchet bietet eine umfangreiche und methodenfokussierte Definition von Polemik in Bezug auf kontroverstheologische Literatur, die sie am Beispiel des *Dialogue avec un Moine contre les Latins* (1442) des Théodore Agallianos illustriert: Instrumente bzw. Stilmittel der Polemik seien die bewusste Vermischung von Themen und Zugangsweisen, die missbräuchliche Verallgemeinerung, Böswilligkeit und Unaufrichtigkeit in der Argumentation, Wortspiele und bewusste Sinnentstellungen, Schmähung und Beschimpfung sowie die Belustigung auf Kosten des Gegenübers.<sup>20</sup> A. Riebe versteht in ihrer Studie über Johannes XI. Bekkos *Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel* eine „scharf und profiliert kontroverstheologisch[e]“ Ausrichtung eines Textes als Gegenteil eines Tons, der „vermittelnd-versöhnlich ist“<sup>21</sup>. A. Dondaine schließlich benennt in seiner zum Standardwerk gewordenen Studie *Contra Graecos* ein polemisches Werk klassisch als ein „oeuvre apologétique“<sup>22</sup>.

Vor dem Hintergrund dieser Sammlung von Merkmalen der Polemik innerhalb der Ost-West-Kontroverse sind es vor allem drei Elemente, die als Gemeinsamkeit herausgefiltert werden können: Erstens setzen sich polemische Werke auf unterschiedliche Weise mit einem – realen oder fiktiven – Gegenüber auseinander und sind in Abgrenzung zu diesem verfasst. Zweitens zielen polemische Werke nicht auf einen Konsens oder auf Kompromisslösungen, sondern konzentrieren sich auf die Verteidigung und/oder Vermittlung des Eigenen, wobei die Methoden entsprechend angepasst werden. Dies führt dazu, dass es nicht das Ziel eines Disputs mit dem Gegenüber ist, seine inhaltlichen Entfaltungsmöglichkeiten im Sinne eines konstruktiven Dialogs zu fördern, sondern dass das Ziel einer solchen Auseinandersetzung von vornherein festgelegt ist. Anders als bei einer Darstellung des „allgemeingültigen Fundus des theologischen Wissens und Könnens“<sup>23</sup> in positiver Weise, wie Y. Avvakumov formuliert, geht es darum, siegreich aus einer Debatte hervorzugehen und die Mittel an die bestmögliche Erreichung dieses Erfolges anzupassen. Ein drittes Merkmal zur Charakterisierung von Polemik ist das bewusste Einsetzen des Argumentum ad hominem, das heißt die Diffamierung bzw. Abwertung der Meinung, der Expertise oder allgemein der Person des Gegenübers, die damit als gegenstandslos, belächelnswert oder gar frevlerisch dargestellt wird und deren Meinung auf diesem Hintergrund umso mehr einer Korrektur und Rückführung bedarf. Entsprechende Stilmittel in der Argumentation und abwertende Zuschreibungen bis hin zu Beleidigungen kreieren damit ein Ungleichgewicht der am Disput – auch wenn nur fiktiv – Beteiligten, das

---

<sup>19</sup> Vgl. den Titel des fünften Kapitels (et passim) der unveröffentlichten Habilitationsschrift von DELACROIX-BESNIER 2007. Ich danke Chris Schabel, dass er mir das Manuskript zur Verfügung gestellt hat.

<sup>20</sup> BLANCHET 2013, 114–115.

<sup>21</sup> RIEBE 2005, 293.

<sup>22</sup> DONDAINE 1951, 428.

<sup>23</sup> AVVAKUMOV 2002, 18.

analog zum zweiten Charakteristikum auf eine Stärkung und Unterfütterung der eigenen Position zielt.

Merkmale von Polemik sind demnach: a) Auseinandersetzung in Form von Abgrenzung; b) kein/e Konsens/Konvergenz/Kompromiss, sondern Orientierung daraufhin, sieg- bzw. erfolgreich aus einer Debatte oder einer Konfrontation hervorzugehen; c) Anpassung der Mittel zur Erreichung dieses Zieles. Die Analyse der im Fokus der vorliegenden Studie stehenden Schriften wird jedoch zeigen, dass die Rede von einer „polemischen Methode“ im Sinne einer Tonart jeglicher Kommunikation der differenzierten Herangehensweise von Autoren, deren Werke als Polemik gelten, nur zum Teil gerecht wird. Oder anders formuliert: Dass sich die Auseinandersetzung der Autoren mit ihrem Gegenüber unter dem Mantel der Polemik als erstaunlich vielfältig und einfallsreich erweist, wird bei einer ersten Qualifizierung als Polemik oft übersehen. Es wird daher für das Konzept der vorliegenden Studie notwendig sein, das jeweils hinter den (polemischen) Methoden stehende Kirchenbild und die mit ihm korrespondierenden kirchlichen Einheitsvorstellungen der Autoren herauszufiltern und so ein dezidiert theologisches Motiv freizulegen, das zusätzlich zum theologiegeschichtlichen Interesse das Anschlusspotential an die heutige ökumenische Theologie bzw. an den gegenwärtigen ökumenisch-theologischen Dialog gewährleisten kann.

## 2 Zweite Vorbemerkung: Methodik

Besonders mit den Namen J. Meyendorff und A. Papadakis ist die These verbunden, dass die Methodik der mittelalterlichen Autoren im sichtbaren Niederschlag ihrer Werke im kontroverstheologischen lateinisch-griechischen Kontext wesentlich dafür verantwortlich war, dass die Kommunikation nicht gelingen konnte oder sogar scheitern musste – eine These, der M. Pledsted prominent in seiner Studie *Orthodox Readings of Aquinas* widersprochen hat. Das Scheitern, so die These, sei darin ersichtlich, dass das Ziel einer Kirchenunion nicht erreicht wurde bzw. dass man einander erst gar nicht verstand, weil die Herangehensweise an theologische Debatten – und damit der theologische Bildungshintergrund – grundlegend verschieden war.<sup>24</sup> Ausgehend von der Feststellung, dass der diesbezügliche Kontrast zwischen Ost und

---

<sup>24</sup> Vgl. PAPADAKIS 1994, 151–198, hier: 167–187 und bes. 181–187; vgl. MEYENDORFF 1984; vgl. MEYENDORFF 1988, 395–407, hier: 396–397; vgl. PLESTED 2012. Es ist auffällig, dass Meyendorff gerade zu den Verhandlungen von Nikaia/Nymphaion bzw. zum neuen Verhandlungsthema des Purgatoriums in Lyon 1274 die neuen Erkenntnisse A. Dondaines nicht zitiert. Die Studie von Dondaine muss er dennoch gekannt haben, da er sie als Beleg dafür heranzieht, dass Thomas von Aquin den Auftrag erhalten habe „ein anti-griechisches Dossier für das Konzil von Lyon vorzubereiten“ (406), womit er den Ausführungen Dondaines allerdings nicht gerecht wird.



West geradezu eklatant war<sup>25</sup>, sieht A. Papadakis den ausschlaggebenden methodischen Unterschied darin, dass der Westen sich mit dem Aufkommen und Erstarken der Scholastik und generell des schulgebundenen – und damit systematischen – wissenschaftlichen Arbeitens und Denkens sukzessive von der Väter-Theologie (*ad mentem patrum*) distanzierte, während der Osten weiterhin daran festhielt, im Geiste und in den Spuren der Väter Theologie zu betreiben. Die byzantinische Theologie habe sich im Kontrast zur westlichen aus Patristik und Gebet gespeist und wurde nicht durch Schule und Lehre, sondern in erster Linie durch Predigt vermittelt.<sup>26</sup> Für A. Papadakis ist (unter Bezugnahme auf die Forschungen J. Meyendorffs) der bildungstheoretische und damit die Methodik der Werke beeinflussende Unterschied derart dominant, dass er ihn zusammen mit den päpstlichen Primatsansprüchen zum hauptsächlichen Grund des Bruchs zwischen Ost- und Westkirche stilisiert.<sup>27</sup> Seinen Niederschlag findet dieser postulierte Unterschied, so die These, in Stil und Methode der kontroverstheologischen Werke: Während die im Westen ausgebildeten und in der lateinischen Theologie versierten Autoren argumentative Traktate zur Verteidigung oder Erläuterung der lateinischen Positionen im Sinne einer Handreichung, eines Gutachtens oder schlicht einer theologischen Abhandlung verfassten, seien die Werke der griechischen Autoren zu einem großen Teil Katalog- oder Listenschriften, die – gegebenenfalls, aber keineswegs immer unter Rückgriff auf patristische Autoritäten – schlicht die Irrtümer der Lateiner aufzählen, ohne dabei Interesse an deren Wider-

---

25 S. Ebbesen nennt die westlichen Theologen „scientists“, die geprägt von der scholastischen Methode aus dem Fundus eines theologischen Studiums schöpften, das die Aktualität und den Stand der Wissenschaft der neu gegründeten Bildungseinrichtungen im Westen spiegelte. Die Griechen bezeichnet er als „humanists“, die mehr auf die Bewahrung und Fortführung althergebrachter, klassischer Methoden und weniger darauf bedacht waren, kohärente Argumentationsgänge zu entwickeln; vgl. EBBESEN 2011, 169–182, hier: 170. J. Meyendorff hingegen stellt wenig differenziert die „professional ‚scholastics‘ of the West“ den „old-fashioned sophisticated scholars of Byzantium“ gegenüber (MEYENDORFF 1988, 406); vgl. auch PODSKALSKY 2003; vgl. HUSSEY 1986, 4.

26 Vgl. PAPANAKIS 1994, 181–183; „Byzantine theology was a continuation of the patristic legacy, and a[s] such, was learned primarily by the reading and hearing of Scripture and of course by praying. It was never at any rate pursued as a purely rationalistic activity. [...] This theology could only be ‘preached’ or ‘proclaimed’, and not be simply ‘taught’ in a school manner.“ (Ebd., 182–183; Papadakis paraphrasiert MEYENDORFF 1984, 68).

27 „The change in methodology introduced in the West by scholasticism was to make theological exchange with the East rather difficult. Time and again the western complaint was to be that the Orthodox East was incapable of theologizing professionally or argumentatively. On the other hand, Byzantine churchmen could not understand how theology could be viewed as a rational discipline; [...] To be short, the fundamental reorientation of western theology in the twelfth century, along with the papal Petrine claims, must be viewed as factors contributing to the disruption of Christendom. Both scholasticism and the Roman primacy, in a sense, changed the rules of the game and, as a consequence, destroyed ‘living continuity with the common past of the Church universal’. The synchronous development of Latin scholasticism and schism at any rate was not a purely historical accident.“ (PAPANAKIS 1994, 184).

legung oder Korrektur zu haben.<sup>28</sup> Dass die methodischen – und dadurch begründet auch die stilistischen – Unterschiede der *contra-/κατὰ*-Werke derart dominant waren, dass sie das gegenseitige Verstehen beeinträchtigten oder gar verunmöglichten, biete außerdem eine Grundlage für die Annahme, dass es den jeweiligen Autoren ohnehin nicht darum ging bzw. dass gelingende Kommunikation – anders als etwa in den diplomatischen Verhandlungen – ohnehin nicht intendiert gewesen sei.<sup>29</sup>

Die vorliegende Studie folgt in der Analyse und unterschiedlichen Gewichtung ausgewählter Quellen des 13. Jahrhunderts dem von M. Plested eingeschlagenen Weg: Zunächst soll gerade die Frage nach dem methodischen Unterschied zwischen Werken lateinischer und byzantinischer Herkunft und – sofern ein solcher Unterschied tatsächlich oder tendenziell besteht – nach seinen Implikationen auf das gegenseitige Verstehen mittels einer Analyse des Stils und der Methodik des betreffenden Schriftencorpus erhellt werden, um zu quellenfundierte Aussagen zu kommen. Es sei vorweggenommen, dass die Grenzen dieses postulierten Unterschiedes oft ineinander verschwimmen: Gerade hinsichtlich der Argumentationsweisen finden sich prominente Beispiele dafür (so etwa der im Fokus der vorliegenden Studie stehende dominikanische *Tractatus contra Graecos* aus dem Jahr 1252), dass geradezu bewusst die Methode des Gegners angewandt wurde, um in den Verstehenshorizont des Gegenübers eindringen und ihm so die Plausibilität der eigenen Argumente aufzeigen zu können. Das Gelingen oder Scheitern der theologischen Debatten kann daher weder ausschließlich noch vorrangig auf stilistische und methodische Unterschiede gemünzt werden. Dass der päpstliche Primatsanspruch zum Stein des Anstoßes in den theologischen lateinisch-griechischen Beziehungen wurde bzw. welchen Rang jener Konfliktpunkt in der theologischen Agenda des 13. Jahrhunderts einnahm, soll für die betreffenden Texte eingehend anhand des Motives des Kirchenbildes untersucht werden. Dazu bedarf es einiger Vorverständnisse und Klärungen von Begrifflichkeiten – kurz: es bedarf der Koordinaten des Kirchenbildes –, die als Vorzeichen für die folgenden, auf das gewählte Schriftencorpus bezogenen Ausführungen über deren jeweiliges Kirchenbild Geltung haben und allgemein für die Leitfrage der vorliegenden Studie grundlegend sind.

---

<sup>28</sup> Für einen Überblick über die (quantitativ gelisteten) Inhalte griechischer Irrtumslisten vgl. KOLBABA 2000.

<sup>29</sup> Vgl. etwa die Ansicht S. Burkhardts, dass es „das Hauptproblem der Kirchenunion war, dass sie von einem Großteil der orthodoxen Kirche und der orthodoxen Christen nicht gewünscht wurde.“ (BURKHARDT 2014, 266).

### 3 Dritte Vorbemerkung: Das Motiv des Kirchenbildes

Das Motiv des Kirchenbildes ist generell ein weit gefasstes und berührt zunächst hauptsächlich ekklesiologische Fragestellungen<sup>30</sup>, ohne darauf beschränkt zu bleiben. Es sei mit einem systematischen Zugang begonnen: Mit dem Thema des Kirchenbildes in Geschichte und Gegenwart bzw. in unterschiedlichen Zugängen beschäftigte sich der Dogmatiker W. Beinert gemeinsam mit Kollegen der Fakultät für Katholische Theologie in Regensburg: Als Herausgeber verpackt er sowohl die Ausgangsfrage nach der Kirche als auch den Grundtenor einer vielgestaltigen Antwort in den prägnanten Titel des Sammelbandes: *Kirchenbilder – Kirchengvisionen. Variationen über eine Wirklichkeit* und stellt das Thema der darauffolgenden Beiträge folgendermaßen vor: „Die Frage nach der Kirche: Variationen über eine Wirklichkeit erhalten wir anstelle der einen Antwort.“<sup>31</sup> Wenn von Kirchenbildern die Rede ist, sei zunächst zu klären, welche Wirklichkeit das jeweilige Bild abbilden will und soll: Soll die Frage nach dem Wesen der Kirche, nach dem „Verhältnis von Mysterium und Institution“ beantwortet werden (Was ist die Kirche?), geht es um die Frage nach „ihren Strukturen, ihrer Verfassung und dem Zusammenleben ihrer Mitglieder“ (Wie lebt die Kirche in der Zeit?) oder steht die „Plausibilität von Leben und Verkündigung der Kirche“<sup>32</sup> im Vordergrund (Wie präsentiert sich Kirche?)? Da es das verbindende Ziel aller in der vorliegenden Studie zu analysierenden Werke ist, *in Abgrenzung* zu einem Gegenüber das zum Ausdruck zu bringen, was als das *Proprium* und Charakteristikum der wahren Kirche angesehen wird, können und müssen sowohl die Grenzen als auch die Spielräume des Kirchenbildes von dorthin definiert werden: Wo die Texte Einblick in das *Wesensbild* der Kirche geben, soll dies zur Darstellung gebracht werden. Wo das Wesen der Kirche nicht im Brennpunkt steht, sondern mehr das theologische Gerüst für die Argumentation der Kirchenstrukturen bildet, soll der Fokus auf letzteren liegen. E. von Ivánka formuliert mutig, dass es bezüglich des Kirchenbegriffs, das heißt hier konkret bzgl. der Frage nach dem Wesen der Kirche, zwischen östlicher und westlicher Tradition keine Uneinigigkeiten oder Unterschiede gegeben habe. Die Vorwürfe auf beiden Seiten würden „keineswegs vom Standpunkt einer anderen Ekklesiologie“ herrühren, sondern hätten „mit kirchenrechtlich-hierarchischen Argumenten“<sup>33</sup> zu tun. Für die folgende Darstellung des Kirchenbildes der ausgewählten Werke

---

**30** Vgl. die traditionelle, zweifache Zuordnung der Ekklesiologie innerhalb des theologischen Fächerkanons: Zum einen der Fundamentaltheologie insofern, als ihr „die kritische Frage nach der Wahrheit der Kirche im Dienst der Vermittlung des Offenbarungsgeschehens [obliegt]: Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, dass die Kirche mit Recht den Anspruch auf wahre und verbindliche Weitergabe des geoffenbarten und geglaubten Wortes Gottes erheben kann?“; zum anderen der Dogmatik insofern, als es ihr um das „Geschehen der vom Heiligen Geist ermöglichten Annahme und Vergegenwärtigung des in Jesus Christus mitgeteilten Lebens Gottes durch die Gemeinschaft der Glaubenden“ geht; beide Zitate aus KEHL 1995, 568–573, hier: 569.

**31** BEINERT 1995, 10 (Vorwort).

**32** Alle Zitate aus BEINERT 1995a, 58–127, hier: 62.

**33** Beide Zitate aus VON IVÁNKA 1961, 407–429, hier: 412.

wird zu prüfen sein, inwieweit es tatsächlich auf den zweiten der drei Aspekte, die W. Beinert anführt, zu beschränken bleibt: Auf das Kirchenbild der „Kirche in der Zeit“, auf Struktur, Verfassung und Zusammenleben und somit auf das, was W. Beinert das „ekklesiologische Zentralthema des Mittelalters“<sup>34</sup>, was E. von Ivánka die „hierarchisch-autoritative Kirchauffassung“<sup>35</sup> nennt.

In den im Fokus stehenden Werken kann durchgehend beobachtet werden, dass die *Einheit der Kirche* bildlich gesprochen der Schauplatz der Auseinandersetzungen ist. Sie bildet je nach Gewichtung des einzelnen Textes gleichzeitig den Rahmen und den Gegenstand des ost-westlichen Konflikts: den Rahmen insofern, als unter dem Postulat der Einheit der Kirche die je eigene Tradition als die richtige, die traditionsbewahrende ins Feld geführt wird, die somit als *die* Repräsentantin der kirchlichen Einheit von allen anzuerkennen ist (= die Kirche *ist* ja *eine Kirche*). In diesem Zusammenhang spielt das Stichwort ‚Wahrheit‘ bzw. die wahre Kirche – geknüpft an die Einheit, die die Wahrheit garantiert – eine präzise Rolle in den Auseinandersetzungen. Gegenstand des Konflikts ist die kirchliche Einheit insofern, als es letztlich das Ziel der Akteure ist, für eine solche kirchliche Einheit zu argumentieren, die im 13. Jahrhundert mit den Implikationen des Pontifikats Innozenz III. erstmals als verloren angesehen wurde<sup>36</sup> (= die Kirche *soll* ja *eine Kirche* sein). Eine derartige Argumentation für die kirchliche Einheit findet sich allerdings – anders als z. B. in den Werken des Patriarchen von Konstantinopel Johannes XI. Bekkos<sup>37</sup> – seltener in offenkundiger und ausgewiesener Art, sondern darin, das der Einheit entsprechende ‚Richtige‘ im Vergleich zum ‚Falschen‘ des Anderen herauszustellen und die Einheit auf diese Weise plausibel, ja zwingend zu machen. Anders formuliert läuft es letztlich darauf hinaus, dass die Einheit dann verwirklicht und garantiert ist, wenn das sie bedrohende Schisma entlarvt und seine Protagonisten vor die Wahl gestellt sind, zur Einheit zurückzukehren oder – wegen unnachgiebigen Festhaltens am Falschen – der Häresie anheimzufallen, was den Ausschluss aus der kirchlichen Einheit zur Folge hat. Einheit bedeutet also in keinem der Fälle eine Summe, einen Zusammenschluss aus vorher eigenständigen oder eigenständig gewordenen Elementen, sondern das

---

34 BEINERT 1995a, 62.

35 VON IVÁNKA 1961, 412.

36 Vgl. AVVAKUMOV 2002, 86; vgl. SCHABEL 2008, 320–335, hier: 320. – Eine These, die im Einzelnen zu prüfen ist: Die literarisch-theologischen Schriften, die in der vorliegenden Studie im Fokus stehen, sollen daraufhin untersucht werden, ob und wenn ja, mit welcher Begründung sie die kirchliche Einheit als verloren ansehen. In Bezug auf die lateinischen Schriften ist diese Frage insofern von besonderem Interesse, als der Westen bzw. Innozenz III. ja gerade das Vierte Laterankonzil (1215) als Bestätigung der ost-westlichen Einheit der Kirchen verstanden hat. In Bezug auf die griechischen Schriften findet sich in der Sekundärliteratur immer wieder der Schluss, die Byzantiner hätten kein Interesse bzw. keinen Leidensdruck an den Tag gelegt, der als Motor einer solchen Suche nach der kirchlichen Einheit fungieren würde.

37 Vgl. die ausgezeichnete Studie von A. Riebe über Johannes XI. Bekkos als Verteidiger der Kirchenunion von Lyon 1274 (RIEBE 2005).

Bleiben in einer oder Zurückkehren in eine Wirklichkeit, die nach den jeweils eigenen Kriterien als eine solche Einheit betrachtet wird.<sup>38</sup>

Die Koordinaten der zu analysierenden Kirchenbilder sind zusammenfassend folgende: Im Fokus stehen die kirchlichen Strukturen (sowohl Leitungs- als auch generelle Legitimationsstrukturen von kirchlicher Wirklichkeit), die der jeweilige Autor als Kennzeichen der einen und deswegen wahren Kirche ansieht. In der Regel wird die Darstellung dieser Strukturen von dem genährt, was nach dem eigenen kirchlichen Verständnis als Defizit des Gegenübers gewertet wird, was diesem also fehlt oder gar falsch ist.<sup>39</sup> Auf diese Weise wird nicht nur das Bild der eigenen Kirche deutlich, sondern – *ex negativo* oder in seltenen Fällen ausdrücklich – auch das Kirchenbild des Gegenübers. Die Rolle, die die ekklesiologische Folie, das heißt die vorherrschende lehramtliche Kirchen- und/oder Primatsauffassung, dabei jeweils spielt, soll ebenso veranschaulicht werden wie die Argumentationsstrategien des Autors zur Verteidigung dieses bzw. des eigenen Kirchenbildes.

Da die zu analysierenden Werke zwar allesamt den Entstehungshintergrund der ost-westlichen theologischen Kontroverse aufweisen, da sie zu einem Großteil dem Genre der Kontroverstheologie bzw. der Polemik zuzuordnen sind, aber dennoch verschiedenen unmittelbaren Kontexten entspringen und vielgestaltige Absichten verfolgen bzw. Verwendungszwecke widerspiegeln, behält sich die Verfasserin der vorliegenden Studie vor, die Struktur der Werkanalyse gelegentlich den individuellen Inhalten anzupassen.<sup>40</sup> In Grundzügen aber erfolgt die Darstellung in drei Schritten: Nach einem einleitenden Inhaltsüberblick zur Verortung der Kontroversthemata im jeweiligen Werk liegt der Fokus zunächst auf der Basis der Argumentation, das heißt auf den Verfahren, die die Autoren zur Erreichung ihrer Ziele anwenden, die auf diese Weise ebenfalls zur Darstellung gelangen. Im Anschluss daran soll anhand dreier Leitfragen auf das Motiv des Kirchenbildes eingegangen werden, wie es oben vorgestellt wurde:

- 1) Welches Kirchenbild bringt der Autor mit und macht es zum Gegenstand seiner Verteidigung?

---

**38** Th. Hofmann polarisiert zwei exklusive Modelle der Kircheneinheit: „Während Rom als entscheidenden Akt [einer Kirchenunion] die Rückkehr der Griechen in den Schoß der *einen* Kirche, die natürlich durch Rom repräsentiert wurde, ansah, betonte Byzanz das Nebeneinander von *zwei* Kirchen, die trotz Abweichungen beide als rechthgläubig zu bezeichnen sind“ (HOFMANN 1995, 103. Hervorhebungen im Original.). A. Riebe hingegen streicht die „bemerkenswerte Richtung“ heraus, nach der für Johannes XI. Bekkos als Repräsentant der griechischen Seite die Wiederherstellung der Einheit funktioniert: „Es ist die östliche Kirche des neuen Rom, die Gemeinschaft aufnimmt mit der Kirche Altroms. Bekkos redet nie anders. Immer ist es die eigene Kirche, die die römische Kirche als nicht häretisch akzeptiert und mit ihr – wieder – Gemeinschaft hält.“ (RIEBE 2005, 146).

**39** Vgl. dazu H. Petri, der diese Vorgehensweise für heutiges ökumenisch-kirchliches Handeln als Negativfolie anführt (PETRI 1995, 128 – 157, hier: 151).

**40** In manchen, besonders die griechischen Werke betreffenden Fällen ist die Wahl dieses Vorgehens auch dem mangelhaften Text- bzw. Editionsbestand geschuldet. Wo dies der Fall ist, wird eigens darauf hingewiesen.

- 2) Mit welchen Argumentationsstrategien verteidigt er dieses Kirchenbild?
- 3) Was sagt die Analyse von 1) und 2) über das Bild des Autors von der jeweils anderen Kirche aus?

#### 4 Zum Aufbau der vorliegenden Studie

Um die im Fokus stehenden lateinischen und griechischen Werke entsprechend zu kontextualisieren und sie, soweit rekonstruierbar, ihrem „Sitz im Leben“ zuordnen zu können, sollen zu Beginn die kirchenpolitischen Rahmenbedingungen und Entstehungszusammenhänge dargelegt werden: Das erste Kapitel befasst sich vor diesem Hintergrund mit dem Vierten Kreuzzug (1202–1204), der Einnahme Konstantinopels (1204) und der Etablierung lateinischer – weltlicher wie kirchlicher – Herrschaftsstrukturen in Gestalt des Lateinischen Kaiserreichs von Konstantinopel (1204–1261). Die Haltung des kirchlichen Westens, die Geburt der byzantinischen Exilreiche und das Lateinische Patriarchat von Konstantinopel stellen erste Schwerpunkte der Ausführungen in diesem Kapitel dar, die so gewichtet sind, dass sie auf die Einbettung der literarisch-theologischen Werke in ihren Zeitkontext zielen. Im Sinne einer Kanalisierung auf die theologischen Konfliktpunkte hin folgt die Darstellung der Stationen der Unionsbemühungen des 13. Jahrhunderts: Darunter sind die diplomatischen Kontakte subsumiert, das heißt die Gesandtschaften in beide Richtungen mit dem Ziel, Einigkeit und Klärung zu schaffen, außerdem die großen konziliaren Etappen, das heißt die Thematisierung der Griechenfrage auf den Konzilien des 13. Jahrhunderts, und schließlich eine theologisch-inhaltliche Hinführung zu den im Fokus stehenden literarisch-theologischen Werken.

Das zweite Kapitel trägt der Schwerpunktsetzung auf den anonymen *Tractatus contra Graecos* (1252) Rechnung, indem es der Präsenz des Dominikanerordens im Osten in lokaler, edukativer und literarischer Hinsicht gewidmet ist. Erste Notizen zu diesem kontroverstheologischen Dossier als Produkt dominikanischer Präsenz in der Provinz *Graecia* bzw. zu dessen Sonderstellung in der lateinisch-griechischen literarischen Kontroverse leiten über zu den beiden folgenden Kapiteln, die die konkrete Werkanalyse zum Gegenstand haben.

Das dritte und vierte Kapitel sind der eigentliche Schwerpunkt der Studie, nämlich die Analyse der betreffenden Werke – zunächst der lateinischen, dann der griechischen – nach den in den Vorbemerkungen thematisierten Kriterien. Ein in vielerlei Hinsicht aufschlussreicher Briefwechsel zwischen dem griechischen Patriarchen im Exil, Johannes X. Kamateros, und Papst Innozenz III. in den Jahren 1198 und 1199 stellt gewissermaßen die Folie dar, auf die die Inhalte der lateinischen und griechischen Schriften gelegt und nach Kontinuität oder Innovation hin geprüft werden sollen. Für die lateinische Seite fällt die Analyse des *Tractatus contra Graecos* des anonymen Dominikaners im dritten Kapitel am umfassendsten aus, weil dieses Dossier als lateinisches Modell und Veranschaulichung einer Arbeitsweise dient, die – zumindest in der polemischen Tradition der Dominikaner des Ostens – als eine sich bewährende

vielfach aufgegriffen wurde. Es folgen im vierten Kapitel die Analyse des *Libellus* des Nikolaos von Cotrone, des Gutachtens *Contra errores Graecorum* des Thomas von Aquin sowie ein Exkurs auf seine kurze Schrift *De rationibus fidei ad cantorem Antiochenum*, des *Opus tripartitum* des Humbert von Romans, der beiden Werke *Thesaurus veritatis fidei* und *Contra Graecos* des Bonacursius von Bologna und der Revision des *Tractatus contra Graecos* durch Bartholomeus Constantinopolitanus. Auf griechischer Seite steht die anonyme Katalogschrift *Περὶ τῶν Φράγκων καὶ τῶν λοιπῶν Λατίνων* bzw. *Opusculum contra Francos* chronologisch am Beginn der Werkanalysen. Ihr folgt die Analyse des Werkes *Θησαυρὸς τῆς Ὁρθοδοξίας* des Niketas Choniates, dann der Schrift *Τὰ αἰτιώματα τῆς λατινικῆς ἐκκλησίας* des Konstantinos Stilbes, einer ebenfalls klassischen Katalogschrift. Nach der Analyse der Gewohnheiten der Lateiner – *Τρίτος ὁ λόγος κατ’ Ἰταλῶν ἦγουν κατὰ Λατίνων* – bei Meletios Homologetes bildet das anonyme Werk *Πανοπλία κατὰ τῶν Λατίνων* den Abschluss der griechischen Auswahl.

Ein fünftes und abschließendes Kapitel bringt die Ergebnisse der Werkanalysen in eine Synthese, prüft sie anhand der eingangs gestellten Kriterien und formuliert ihre Implikationen auf die literarisch-theologischen Beziehungen zwischen Ost- und Westkirche zur hochbrisanten Zeit des Lateinischen Kaiserreichs in Konstantinopel.

# 1 Rahmenbedingungen

## 1.1 Der Vierte Kreuzzug (1202 – 1204) und die Etablierung des Lateinischen Kaiserreichs (1204 – 1261)

Dass sich im Jahr 2004 die Einnahme Konstantinopels durch die Kreuzfahrer und die Etablierung lateinischer – weltlicher wie kirchlicher – Herrschaftsstrukturen zum 800. Mal jährt, wurde in der Forschungslandschaft durch die Durchführung mehrerer, darunter vier herausragender wissenschaftlicher Symposien<sup>41</sup> gewürdigt: „Von den Einführungen, Vor- und Geleitworten abgesehen sind auf diese Weise 79 Beiträge auf ca. 1.800 Seiten zusammengekommen“<sup>42</sup>, schreibt R. Pokorny in seiner umfassenden Rezension des durch die Tagungsbände vorliegenden Forschungsstandes. Mit den so dokumentierten Forschungsergebnissen liegt eine fundierte Basis vor, auf die jede Darstellung der Ereignisse von 1204 und danach zurückgreifen kann und muss. Im Folgenden sollen aus dieser Fülle an Herangehensweisen an den betreffenden Zeitraum und seine Implikationen, die von den verschiedenen Fachrichtungen geleistet werden, diejenigen als Bezugsquelle herangezogen werden, die dem Fokus der vorliegenden Studie dienen: Das Lateinische Kaiserreich soll als Rahmengenommenheit und -bedingung der – zunächst diplomatischen – ost-westlichen kirchlichen Beziehungen zur Darstellung kommen, um damit in einem zweiten Schritt die literarisch-theologische Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche anhand des gewählten und eingangs skizzierten Textcorpus zu kontextualisieren, das den Kern der vorliegenden Studie bildet.

### 1.1.1 Der vierte Kreuzzug (1202 – 1204)

„The Fourth Crusade had brought the two Churches into closer contact than ever before, closer but not necessarily more friendly.“<sup>43</sup> Diese Prämisse, die J. Gill seinen Ausführungen über die Beziehungen zwischen dem Papsttum und Byzanz voranstellt, markiert zwei Gegebenheiten, die für die Darstellung des Lateinischen Kaiserreichs als Rahmenbedingung ost-westlicher Kommunikation relevant sind: Erstens stellt das Konstrukt des Lateinischen Kaiserreichs als Folge des Vierten Kreuzzuges die Folie dar, auf der der Westen nun unter anderen Vorzeichen zu agieren bestrebt war. Aus westlicher Perspektive wurde die Etablierung lateinischer Leitungsstrukturen<sup>44</sup> als der

---

<sup>41</sup> Die vier Tagungsbände in chronologischer Reihenfolge ihres Erscheinens: LAIOU 2005; ORTALLI/RAVEGNANI/SCHREINER 2006; PIATTI 2008; MADDEN 2008.

<sup>42</sup> POKORNY 2010, 569 – 592, hier: 570.

<sup>43</sup> GILL 1979a, 1.

<sup>44</sup> In diesem Zusammenhang betont E. Suttner wiederholt, dass die Formulierung „Errichtung des Lateinischen Patriarchats“, wie sie mehrfach in der Literatur anzutreffen ist, inkorrekt und zudem



erste, wenn nicht gar der entscheidende Schritt in Richtung einer Kirchenunion angesehen bzw. als solcher instrumentalisiert.<sup>45</sup> Der Osten hingegen musste mit einer zweifachen Konfrontation umgehen: mit der theologischen Konfrontation einerseits, die sich um das Ausloten theologischer Hindernisse der Kircheneinheit und um deren mögliche Bewältigung drehte, und mit der prekären Situation andererseits, im Exil und damit in ungewohntem Umfeld und aus benachteiligter Position heraus agieren und reagieren zu müssen.<sup>46</sup>

Die Geschichte jenes Fremdkörpers<sup>47</sup>, den das Lateinische Kaiserreich – die *Romania*<sup>48</sup> bzw. das *Imperium Constantinopolitanum*<sup>49</sup> – in mehrfacher Hinsicht darstellte, nimmt ihren Ausgang mit dem Vierten Kreuzzug ins Heilige Land, zu dem Papst Innozenz III. im Jahr 1198 wenige Monate nach Beginn seines Pontifikats aufgerufen hatte.<sup>50</sup> Was die Reiseroute betraf, so entschied man sich für den Seeweg, womit Venedig als „mächtige[r] Gläubiger der Kreuzfahrer“<sup>51</sup> ins Spiel gebracht war. Dies hatte zur Folge, dass Venedig durch die Organisation des Schiffstransports eine entsprechend vorteilhafte Verhandlungsbasis bzw. ein entscheidungsmächtiges Druckmittel auf das Kreuzfahrerheer hatte und dieses entsprechend einsetzte. Als die Kreuzfahrer im Jahr 1202 auf Betreiben Venedigs die Küstenstadt Zara (heute Zadar) in der Provinz Dalmatien im heutigen Süden Kroatiens erobert hatten, war die politische Lenkung des Kreuzzuges bereits den Händen Innozenz' III. entglitten<sup>52</sup>, was sich später besonders deutlich an den Ereignissen der Eroberung Konstantinopels zeigen

---

ahistorisch sei, da sich lediglich die Provenienz der Wählenden und der Gewählten änderte, während die patriarchale Sedes nicht neu errichtet wurde, sondern weithin Bestand hatte (vgl. SUTTNER 2010, 3 (Anm. 5) et passim).

**45** Als kontraproduktive Diskrepanz zwischen Mittel und Ziel beurteilt A. Pichler diesen westlichen Standpunkt: „Es war eine kaum erklärbare Selbsttäuschung, wenn Innozenz III. mit der Aufrichtung des lateinischen Kaiserthums in Constantinopel die kirchliche Trennung zwischen Orient und Occident beendet, und die Einheit wiederhergestellt glaubte. Noch viel unbegreiflicher aber wäre es gewesen, wenn dies wirklich geschehen wäre, die Diskrepanz zwischen Mittel und Zweck einerseits und dem Erfolg andererseits wäre doch zu groß gewesen. Noch nie war es bisher, und noch nie ist es auch seither erhört worden, daß ein Beleidigter durch fortgesetzte neue Kränkungen und zuletzt gänzliche Vernichtung und Zertretung versöhnt worden wäre.“ (PICHLER 1864, 316).

**46** Vgl. dazu den Beitrag von JACOBY 2008, 53–73; vgl. NEOCLEOUS 2019, 132–162.

**47** M. Angold bezeichnet jenen Fremdkörper als „a turning-point in Byzantine history: The very existence of Byzantium hung in the balance.“ (vgl. ANGOLD 1975, 1).

**48** Zur Bezeichnung *Romania* vgl. BURKHARDT 2014, 234–235; vgl. dazu auch die Rezension von VAN TRICHT 2015.

**49** Zu beiden Bezeichnungen vgl. WOLFF 1948, 1–34 und die weiterführenden Literaturangaben.

**50** Für Details zur Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer sei auf ein beachtliches Ausmaß an Literatur hingewiesen, das besonders in den letzten Jahrzehnten zu diesem Thema veröffentlicht wurde. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit sollen einige wichtige Publikationen hier genannt werden: LAIOU/MORRISON 2011; PHILLIPS 2004; MADDEN 2008; VAN TRICHT 2011; CARILE<sup>2</sup>1978.

**51** CARILE 1991, 1735–1738, hier: 1736.

**52** Vgl. ebd.

sollte.<sup>53</sup> Angebahnt wurde die Eroberung der Hauptstadt des Byzantinischen Reiches durch den Aufruf des Thronprätendenten Alexios Angelos in Zara, das Kreuzfahrerheer möge ihn auf dem Weg nach Jerusalem gegen den regierenden byzantinischen Kaiser Alexios III. unterstützen und ihm – durch eine militärische Intervention gegen Konstantinopel – auf den Thron verhelfen. Im Gegenzug werde er, einmal den Thron innehabend, zu großzügiger finanzieller Unterstützung bereit sein, außerdem zur vehementen Forcierung der Kirchenunion von Ost- und Westkirche sowie zu längerfristiger militärischer und finanzieller Hilfestellung für das Kreuzfahrerheer im Heiligen Land.<sup>54</sup> Die Führer des Kreuzfahrerheeres gingen auf das Angebot ein, akzeptierten die Bedingungen und setzten den Papst in Kenntnis der geplanten, von der ursprünglichen Route abweichenden Fahrt nach Konstantinopel. Die Haltung des Papstes, die im Folgenden exkursartig thematisiert wird, trug – aus späterer Perspektive betrachtet – nicht dazu bei, das ‚Getriebe der Abweichung‘ und die Verkettung der nachfolgenden Ereignisse in wesentlichen Zügen zu lenken oder zu unterbrechen. Konstantinopel wurde schließlich zur Station des Kreuzfahrerheeres, das vor und in der Hauptstadt mehr als zwei politisch bewegte Jahre lang präsent war. Während dieses Zeitraums wurden die Stadt und das Umland zum Spielfeld der konkurrierenden Parteien im Ringen um die jeweils günstigste Verhandlungsbasis in Bezug auf Herrschafts- und Machtansprüche.<sup>55</sup> Die Gründe dafür, dass der Kreuzzug entgegen der ursprünglichen Reiseroute überhaupt nach Konstantinopel geführt wurde, sind in der Forschung eine kontrovers diskutierte Frage, die – weil andernorts bereits ausführlich dokumentiert<sup>56</sup> – hier nicht im Detail aufgerollt wird.

### **Exkurs: Die Haltung Innozenz' III. gegenüber der Eroberung Konstantinopels und der Etablierung des Lateinischen Kaiserreichs<sup>57</sup>**

Die Reaktion Innozenz' III. auf das Vorhaben des Kreuzfahrerheeres noch vor dem Wendepunkt der Einnahme Konstantinopels, wie sie aus den Quellen rekonstruiert werden kann, und seine Haltung bzw. der Charakter seiner Stellungnahmen nach dem gewalttätigen Ereignis weichen in mehrerer Hinsicht voneinander ab: In einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang stellt Innozenz III. zunächst die Eroberung Konstantinopels und die – in den Augen Roms – damit angebahnte Union der beiden Kirchen, wenn er die Ereignisse in einem Brief, geschrieben im November 1204, mit

<sup>53</sup> Die Einnahme und teilweise Zerstörung Zaras durch die Kreuzfahrer wird vielfach als Vorspann der gewalttätigen Einnahme Konstantinopels 1204 gesehen; vgl. RAUKAR 1998, 438–440, hier: 439.

<sup>54</sup> Vgl. BALARD 2007, 172–173.

<sup>55</sup> Vgl. dazu u. a. LONGNON 1949; WOLFF 1976; vgl. BURKHARDT 2014.

<sup>56</sup> Für einen Überblick über die diesbezügliche Forschungslage vgl. VAN TRICHT 2011, 18–24; vgl. NEOCLEOUS 2019.

<sup>57</sup> Vgl. MALECZEK 2006, 381–422; vgl. AVVAKUMOV 2002, 249–259; vgl. MOORE 2003, 102–134; vgl. DE VRIES 1965, 87–126; vgl. HAGEDORN 1974, 3–20; vgl. GILL 1977, 95–108; vgl. außerdem die Analyse der päpstlichen Haltung bei SIEBEN 1995/96, 249–274, bes. 252–255.

einem Psalmenvers kommentiert: „In der Tat vom Herrn gemacht ist dies, und es ist wunderbar in unseren Augen“ (*Sane a Domino factum est istud et est mirabile in oculis nostris*. Ps 118(117), 23).<sup>58</sup> Ähnlich enthusiastisch und von der Aussicht auf die Rückkehr der Byzantiner zur (lateinischen) Kirche bewogen bekundet der Papst dem neu installierten Kaiser Balduin I. von Flandern seine Glückwünsche und bezeichnet ihn als Werkzeug des göttlichen Heils.<sup>59</sup> Die ersehnte und jetzt konkret gewordene Anbahnung der Kirchenunion betont Innozenz III. erneut in einem Brief an den lateinischen Klerus von Konstantinopel.<sup>60</sup> Es ist derselbe Brief, der in Ansätzen den Wendepunkt hin zu einer Haltung des Papstes dokumentiert, die sich grundlegend von diesem ersten Enthusiasmus unterscheiden wird, indem er die unkanonische Wahl des Thomas Morosini zum lateinischen Patriarchen von Konstantinopel hinsichtlich ihrer Verfahrensweise für nicht rechtmäßig erklärt.<sup>61</sup> Rund ein halbes Jahr später übt der Papst gerade an jenen Gegebenheiten scharfe Kritik, die er zuvor noch mit Aussicht auf freudige Zukunftsperspektiven begrüßt hatte: In einem Brief, geschrieben im Juli 1205 und adressiert an den Kardinallegaten Petrus Capuanus, beklagt der Papst, dass mit einem derartigen Vorgehen, wie es die lateinischen Eroberer an den Tag gelegt hätten, im Hinblick auf die Beziehungen mit Byzanz mehr zerstört als erreicht worden sei:

*Quomodo enim Graecorum ecclesia, quantumcumque persecutionibus affligatur, ad unitatem ecclesiasticam et devotionem sedis apostolice revertetur, que in Latinis non nisi perditionis exemplum et opera tenebrarum aspexit, ut iam merito illos abhorreat plus quam canes?*<sup>62</sup>

Wie aber soll die griechische Kirche, so sehr auch immer sie von Verfolgungen getroffen ist, zur kirchlichen Einheit und Ergebenheit gegenüber dem Apostolischen Thron zurückkehren, wenn sie doch bei den Lateinern nichts als ein Beispiel der Verkommenheit und das Werk der Finsternis gesehen hat, sodass sie die Lateiner zu Recht mehr verabscheut als Hunde?

Ein derartiger Wandel in der Haltung des Papstes<sup>63</sup>, dessen Gründe und Auslöser in der Forschung ausführlich behandelt sind, kann – so W. Maleczek<sup>64</sup> – auf die Rolle des Papstes beim Vierten Kreuzzug insgesamt und bei der Etablierung des Lateinischen Kaiserreichs übertragen werden: Obwohl anfänglich die Quellen Begeisterung und

<sup>58</sup> Reg. Inn. III., Bd. 7 (1204/1205), nr. 154, ed. cit. 264–270, hier: 264 (18–19).

<sup>59</sup> Vgl. Reg. Inn. III., Bd. 7 (1204/1205), nr. 153, ed. cit. 262–263, hier: 262 (29–31).

<sup>60</sup> Vgl. Reg. Inn. III., Bd. 7 (1204/1205), nr. 203, ed. cit. 354–359.

<sup>61</sup> Die Wahl Morosinis beanstandet der Papst als Produkt des rechtswidrig zustande gekommenen Domkapitels von St. Sophia und seiner Verträge mit den Kreuzfahrern, die die Venezianer unter Verstoß gegen die kanonischen Vorschriften und ohne Wissen, geschweige denn Zustimmung des Papstes geschlossen hatten; vgl. dazu SANTIFALLER 1938, 110–167.

<sup>62</sup> Reg. Inn. III., Bd. 8 (1205/1206), nr. 127(126), ed. cit. 230–233, hier: 232.

<sup>63</sup> W. Maleczek charakterisiert diesen Wandel beinahe poetisch „dall’entusiasmo alla delusione, dalla fede nell’opera divina all’orrore di una strage, dall’approvazione felice alla critica senza illusioni.“ (vgl. MALECZEK 2006, 391–392).

<sup>64</sup> Vgl. MALECZEK 2006, bes. 421–422.

päpstliche Unterstützung des Kreuzfahrerheeres erkennen lassen, stand Innozenz III. besonders dem Unternehmen der Einnahme Konstantinopels – und bereits davor der Stadt Zara – als Angriff gegen Christen weitgehend skeptisch und ablehnend gegenüber und drohte mit oder griff zum Mittel der Exkommunikation. Dennoch wurde er mehr und mehr in die Rolle des Reagierenden, des Zusehers und desjenigen gedrängt, der den Ereignissen vielmehr hinterhereilte, als sie konzeptuell im Vorfeld zu bestimmen. Auch im Hinblick auf die Übernahme griechisch-kirchlicher Strukturen durch die Lateiner kann Innozenz III. im Grunde als Reagierender charakterisiert werden (so etwa in der nachträglichen Anerkennung der Wahl Morosinis zum lateinischen Patriarchen, wenn auch durch diesen Schachzug des Papstes die Strategie des venezianischen Domkapitels gebrochen war), der allerdings die Gegebenheiten *ex post* akzeptierte, indem er das Lateinische Patriarchat als Mittel zur angestrebten Kirchenunion im Sinne einer Rückführung der griechischen Kirche anerkannte bzw. instrumentalisierte.<sup>65</sup>

### 1.1.2 Die Etablierung des Lateinischen Kaiserreichs (1204–1261) und die byzantinischen Exilreiche

Mit und nach der lateinischen Eroberung Konstantinopels 1204 existierte erstmals in der Geschichte des Byzantinischen Reiches *de facto* keine byzantinische Zentralregierung mehr: Kurze Zeit vor der Einnahme Konstantinopels wurde ein Vertrag aufgesetzt, der mit Zustimmung aller beteiligten Parteien – Venezianer und Nichtvenezianer/Franken – bereits im Vorfeld der geplanten Inbesitznahme der byzantinischen Territorien die Besitzverhältnisse klären und die lateinische Neustrukturierung institutionell verankern sollte.<sup>66</sup> Diese erste vertragliche *partitio terrarum imperii Romaniae*<sup>67</sup> wurde im Oktober 1205 um einige Zusatzbestimmungen ergänzt, die den ursprünglichen Text aus der nunmehr einjährigen Erfahrung konkretisierten, und bildete in dieser erweiterten Form die Grundlage dessen, worauf die lateinische Herrschaftsübernahme und -aufrechterhaltung auf byzantischem Boden fußte. Die Intention der vertraglichen Regelung, die sich allerdings nicht in der Realität widerspiegeln sollte, war es durchaus, dass das Byzantinische Reich auch unter lateinischer Herrschaft ein ungeteiltes Ganzes und von individuellen Machtinteressen verschont bleibe. Zu den entsprechenden schriftlich fixierten Maßnahmen gehörten zum einen die Regelung der Wahl des Kaisers, die anteilige Splittung des Gebiets unter vene-

<sup>65</sup> Vgl. dazu MALECZEK 1988, 194–196; vgl. TILLMANN 1954, 215; vgl. SETTON 1976, 1–26.

<sup>66</sup> F. van Tricht bezeichnet den Pakt von 1204 als „conceptual framework, the blueprint for the further Latin administration in Byzantium“ (VAN TRICHT 2011, 41); allgemein zum Pakt von 1204 und seinen Erweiterungen 1205 vgl. ebd., 41–59.

<sup>67</sup> Edition und Kommentar der *partitio* von CARILE 1965, 125–305.

zianischen und nichtvenezianischen Kreuzfahrern<sup>68</sup> und die Klärung der jeweiligen Machtverhältnisse<sup>69</sup>. Zum anderen waren auch die kirchlichen Strukturen Gegenstand der vertraglich festgelegten Vereinbarungen: Zur Vermeidung von Einseitigkeit und allzu großer Macht einer Partei durfte der – nunmehr lateinische – Patriarch von Konstantinopel nicht derselben Partei angehören wie der Kaiser, sondern musste Venezianer sein, wenn die Nichtvenezianer den Kaiser stellten und umgekehrt. Die jeweilige Partei hatte, so die Vorstellung der Kreuzfahrer, außerdem Mitspracherecht bei den Bischofsernennungen innerhalb ihrer Gebietsgrenzen sowie bei der Verteilung kirchlicher Besitzungen.

Das Lateinische Kaiserreich umfasste gemäß der in der *partitio* verankerten vertraglichen Regelung nur einen von vier Teilen des ehemaligen Byzantinischen Reiches bzw. der eroberten Gebiete und beschränkte sich im Wesentlichen auf die Hauptstadt, während der Rest ebenfalls nach den entsprechenden Vorgaben unter den verschiedenen Parteien der am Kreuzzug Beteiligten aufgeteilt werden sollte.<sup>70</sup> De facto stellte sich die flächendeckende Kontrolle der ehemals byzantinischen Gebiete außerhalb der Hauptstadt jedoch als schwieriges Unterfangen dar, womit „autonomistische[n] Tendenzen“<sup>71</sup>, die sich zum Teil bereits unter byzantinischer Herrschaft vor 1204 bemerkbar gemacht hatten, Tür und Tor geöffnet waren: Die Eroberung Konstantinopels und der Reichsgebiete war demnach wenn auch nicht der Grund, so doch der Anlass dafür, dass sich im 13. Jahrhundert auf ehemals byzantinischem Boden im Wesentlichen drei Herrschaftsgebiete neben dem Lateinischen Kaiserreich etablieren konnten, die allesamt – jeweils für sich – den Anspruch des Byzantinischen Nachfolgereiches erhoben.<sup>72</sup>

Das bedeutendste unter den Nachfolgereichen war das Kaiserreich von Nikaia, das mit der Person des Theodoros I. Laskaris, des Schwiegersohnes Kaiser Alexios' III. Angelos, seinen Ausgang nahm, sich schließlich als mächtigste byzantinische Herr-

---

**68** Die Aufteilung zu gleichen Teilen an venezianische und nicht-venezianische Kreuzfahrer geht zurück auf die ursprüngliche Vereinbarung der Kreuzfahrer mit Venedig, das als Gegenleistung für den Transport des Kreuzfahrerheeres jeweils die Hälfte jeder Eroberung für sich beanspruchte.

**69** F. van Tricht betont, dass die Etablierung eines feudalistischen Herrschaftssystems eine der wesentlichen Neuerungen – „a fundamental break“ – im Vergleich zum Kaiser-zentrierten byzantinischen System darstellte bzw. dass unter lateinischer Herrschaft eine Dezentralisierung stattfand, die das Byzantinische Reich in „a conglomerate of autonomous principalities“ verwandelte; vgl. VAN TRICHT 2011, 42–44, hier: 42.

**70** Aus der Vielzahl an grundlegender Literatur zum Lateinischen Kaiserreich seien zwei Autoren genannt: Die Forschungsbeiträge von David Jacoby, darunter besonders: JACOBY 1973, 873–906; JACOBY 1993, 141–201; JACOBY 1989, 1–44; und die Forschungsbeiträge von Benjamin Hendrickx, darunter besonders: HENDRICKX 1974, 85–154; HENDRICKX 2000, 223–242.

**71** PRINZING 1992, 129–183, hier: 130.

**72** Zum Folgenden vgl. PRINZING 1992, 130–132; vgl. PICHLER 1864, 318–321. Niketas Choniates bezeichnet die ‚Exilierung‘ des Byzantinischen Reiches nach Nikaia als Gefangenschaft (αἰχμαλωσία) und vergleicht seinen Appell zur Befreiung mit der biblischen Befreiung Zions; vgl. dazu PAPADOPOULOU 2012, 87–97, hier: 88 (Anm. 8); D. Jacoby spricht von nur zwei byzantinischen Nachfolgestaaten, Epeiros und Nikaia; vgl. JACOBY 1999, 525–542, hier: 528–529; vgl. PATLAGEAN 1994, 716–753.

schaftsinstanz behaupten und Konstantinopel 1261 unter der Führung des nizänischen Kaisers Michael VIII. Palaiologos aus den Händen der Lateiner zurückerobern sollte.<sup>73</sup> Das griechische Patriarchat, das mit der Eroberung Konstantinopels seiner angestammten Beheimatung in der Hauptstadt beraubt worden war, sollte im Kaiserreich Nikaia schließlich wieder Fuß fassen.<sup>74</sup> Der griechische Patriarch Johannes X. Kamateros, der wenige Jahre zuvor einen für die ost-westliche Kontroverse programmatischen Briefwechsel mit Papst Innozenz III. über die päpstlich-römische Vormachtstellung geführt hatte,<sup>75</sup> war im Zuge der Eroberung von 1204 nach Thrakien geflüchtet, wo er zwei Jahre später in Didymoteichos im Exil verstarb.<sup>76</sup> Da für die Legitimation des byzantinischen Herrschers der griechische Patriarch immer schon eine entscheidende Rolle gespielt hatte, und da ohne die „patriarchale Anbindung [...] jeder Anspruch auf die Kaiserwürde leer geblieben wäre“<sup>77</sup>, waren die Rahmenbedingungen und nicht zuletzt der Ort der Neuetablierung des Patriarchats von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Nach einer kurzen, den Turbulenzen geschuldeten Vakanz der patriarchalen Sedes nach dem Tod des Johannes X. Kamateros<sup>78</sup> kam im Jahr 1207 eine von Theodoros I. Laskaris autorisierte Synode in Nikaia zusammen und wählte Michael IV. Autoreianos zu dessen Nachfolger auf den Thron des griechischen Patriarchats. Michael IV. Autoreianos bestieg den Thron im März 1208<sup>79</sup> und vollzog als eine seiner ersten Amtshandlungen die Krönung des Theodoros, die zu vollziehen sein Vorgänger Johannes X. Kamateros sich geweigert hatte. Damit profilierte sich das Kaiserreich Nikaia im Vergleich zu den anderen Herrschaftsansprüchen deutlich, da mit dem wiederbesetzten Thron des griechischen Patriarchen und der unmittelbar folgenden Kaiserkrönung die Legitimation des byzantinischen Herrschers gegeben war, worin letztlich auch die wichtige und lenkende Rolle der griechischen Kirche im machtpolitischen Kräftespiel deutlich wird. Hinsichtlich der kirchlichen ost-westlichen Beziehungen war nun jene patriarchale Parallelstruktur entstanden, die zu vielen Schwierigkeiten zum einen in der kirchlichen Administration, zum anderen konkret in der pastoralen Arbeit der Kleriker führen sollte: Auf der einen Seite stand der lateinische Patriarch in Konstantinopel, der ja in den Augen Roms den Platz des griechischen Patriarchen eingenommen bzw. die griechischen diözesanen Strukturen unter sich vereinigt hatte, während auf der anderen Seite der griechische, sich im nizänischen Exil befindende Patriarch stand, der für sich beanspruchte, die Kontinuität des ökumenischen Patriarchats – wenn auch unter den gegebenen Umständen im Exil – zu wahren und aktiv fortzuführen. Mehr noch als für die griechischen

73 Vgl. dazu grundlegend ANGOLD 1975; zum Niedergang des Lateinischen Kaiserreichs vgl. jetzt VAN TRICHT 2019.

74 Vgl. dazu PRINZING 1992, 133–134; vgl. CONGOURDEAU 2011, 203–227.

75 Vgl. dazu ausführlicher die Seiten 58–65 der vorliegenden Studie.

76 Zu Johannes X. Kamateros vgl. WIRTH 1972, 239–252; vgl. SCHREINER 1991, 550.

77 PATLAGEAN 1994, 725.

78 Vgl. dazu HUSSEY 1986, 189.

79 Zur Datierung in den Patriarchatslisten vgl. LAURENT 1969, 129–150, hier: 131–133.

Gläubigen bedeutete diese Situation für den griechischen Klerus den Zwang zu einer Entscheidung, die allerdings unausgewogene und zum Teil alternativenlose Bedingungen zur Grundlage hatte:<sup>80</sup> Entschieden sich die Priester dafür, vor Ort zu bleiben und ihre Gemeinden wie bisher seelsorglich zu betreuen, unterstanden sie dem lateinischen Patriarchen und waren daher verpflichtet, diesem Umstand in der Nennung des Papstes in den Diptychen während der Liturgie Ausdruck zu verleihen. Kamen sie dieser Verpflichtung nach, brachte ihnen dies die Exkommunikation von Seiten des griechischen Patriarchen im Exil ein. Widersetzten sie sich der Verpflichtung zur liturgischen und damit dogmatischen Einheitsbekundung mit dem Papst, drohten ihnen kirchenrechtliche oder praktische Sanktionen von lateinischer Seite.<sup>81</sup> Der Sitz des griechischen Patriarchats in Nikaia gab u. a. vor diesem Hintergrund für viele gebildete griechische Kleriker und Theologen im Umkreis des Patriarchen und des Kaiserhofes den Ausschlag, ebenfalls ins Exil zu gehen und von dort aus sowohl die byzantinischen Belange zu vertreten als auch als hauptsächliche Gesprächspartner des Westens in Unionsbelangen zur Zeit des Lateinischen Kaiserreichs zu fungieren.

Das zweite eigenständige Nachfolgereich, das die byzantinische Herrschaftsgewalt beanspruchte, etablierte sich mit dem Einmarsch Michaels I. Komnenos Dukas in Epeiros im Westen Griechenlands und umfasste ab ca. 1209 sukzessive auch Thessalien, Teile Makedoniens und Thrakiens. Das Zentrum war zunächst in Arta, später – neben Ioannina, „als dessen Gründer sich Michael stolz bezeichnete“<sup>82</sup> – das im Jahr 1224 eingenommene Thessaloniki, wo es bis zum Untergang des epirotischen Kaiserreichs bzw. bis zu seiner ‚Absorption‘ durch die „erfolgreicheren nicaenischen Konkurrenten“<sup>83</sup> um die Mitte des 13. Jahrhunderts angesiedelt blieb.<sup>84</sup>

Die dritte auf dem Boden des ehemaligen Byzantinischen Reiches befindliche Neugründung von Belang war das Kaiserreich Trapezunt, das von den beiden Enkeln Andronikos' I. Komnenos – Alexios und David – ausgerufen wurde und das aufgrund seiner geographischen Randlage im Osten des Südufers des Schwarzen Meeres auch über das Jahr 1261 hinaus bis in die Mitte des 15. Jahrhunderts politisch unabhängigen Bestand hatte.<sup>85</sup>

Die Bedeutung dessen, dass sich das Kaiserreich Nikaia mit der Rückeroberung Konstantinopels schließlich behaupten konnte, muss vor dem Hintergrund gesehen

---

<sup>80</sup> Vgl. dazu CONGOURDEAU 2011, 219–221.

<sup>81</sup> M.-H. Congourdeau verkürzt hier auf Kerker (CONGOURDEAU 2011, 220), F. van Tricht ist detaillierter in seinen Ausführungen und weist v. a. Quellen nach (VAN TRICHT 2011, 312–322, bes. 312–313). R. L. Wolff betont die Exkommunikation als letztgereichte Sanktion, die erst dann aktuell wurde, wenn mildere Vorgehensweisen keinen Erfolg zeigten (vgl. WOLFF 1976a, (VIII) 33–60, hier: 34–35).

<sup>82</sup> NICOL 1995, 2043–2047, hier: 2044.

<sup>83</sup> Ebd., 2045.

<sup>84</sup> Vgl. weiterführende Literaturangaben bei PRINZING 1992, 131 (Anm. 5); vgl. NICOL 1995, 2043–2047.

<sup>85</sup> Vgl. PRINZING 1992, 131–132 und weiterführende Literaturangaben in Anmerkung 7. Prinzing spricht von dem „Sonderfall des Regional-Kaisertums“ Trapezunts nach 1261; vgl. PATLAGEAN 1994, 716–719; vgl. KARPOV 1997, 957–959.

werden, dass die genannten nunmehrigen ‚Splitter-Herrschaften‘ des ehemaligen Byzantinischen Reiches jeweils für sich den Anspruch erhoben, dessen Kontinuität in der Person ihres jeweiligen Kaisers zu wahren. Von daher war für den neuen byzantinischen Herrscher Michael VIII. Palaiologos auch die Phase unmittelbar nach Ende der lateinischen Herrschaft und darüber hinaus eine durchaus turbulente, was den Umgang mit den innerbyzantinischen „separatistischen Tendenzen“<sup>86</sup> betrifft.

### 1.1.3 Das Lateinische Patriarchat von Konstantinopel und die griechischen (Exil-) Patriarchen

Rund einen Monat nach der Eroberung Konstantinopels im Mai 1204 wählte nach dem von den Eroberern in der *partitio* vorgelegten Schema ein Rat von zwölf Mitgliedern, jeweils sechs Venezianer und sechs Nichtvenezianer, den ersten lateinischen Kaiser der *Romania*: Balduin I., vormals Graf von Flandern und dem Hennegau. Als Nichtvenezianer wurde ihm der erste lateinische Patriarch Thomas Morosini durch den Wahlvorgang des – päpstlich nicht autorisierten<sup>87</sup> – venezianischen Domkapitels von St. Sophia beigelegt, dessen Wahl von Papst Innozenz III. als unkanonisch qualifiziert und mit vollem Recht annulliert wurde. Der Papst ernannte Thomas Morosini anschließend selbst zum Lateinischen Patriarchen, womit er de facto den venezianischen Absolutheitsanspruch brach und den Patriarchen – richtungsweisend auch für die nächsten Besetzungen – selbst designierte.<sup>88</sup> Im Zeitraum seines Bestehens von 1204–1261 zählte das Lateinische Patriarchat von Konstantinopel, beginnend mit dem Venezianer Thomas Morosini, sechs aktive und insgesamt sieben gewählte oder vom Papst providierte Patriarchen, von denen einer die Wahl nicht angenommen und das Amt daher nicht angetreten hat.<sup>89</sup> Bereits im Jahr 1211 blieb der Sitz des Patriarchen – Wahl- und Nachfolgestreitigkeiten geschuldet – für vier Jahre vakant, bis Innozenz III. von sich aus im Jahr 1215 Gervasius, Erzbischof von Herakleia, zum Nachfolger Morosinis providierte.<sup>90</sup> Damit initiierte der Papst eine mehrmals nachgeahmte Situation, in der der lateinische Patriarch von Konstantinopel nicht nach den kanonischen Regeln gewählt, sondern vom Papst direkt ernannt wurde. Ebenso ereignete es sich bei Gervasius’ Nachfolger Matthäus, den der Papst nach einer knapp zweijährigen Se-

---

**86** PRINZING 1992, 132.

**87** Zur Frage, inwieweit das Domkapitel päpstlicher Einsetzung oder Autorisierung bedurfte, vgl. SANTIFALLER 1938, 110–122.

**88** Vgl. PATLAGEAN 1994, 732–733. Zur Haltung Innozenz’ III. vgl. ausführlicher die Seiten 18–20 der vorliegenden Studie.

**89** Vgl. dazu die grundlegende Studie von SANTIFALLER 1938, hier: 17–45; zum Lateinischen Patriarchat vgl. außerdem BROWN 1958, 63–120, bes. 96–107; vgl. FEDALTO <sup>2</sup>1981; vgl. DUBA 2008, 63–91.

**90** Die Behandlung der Sedisvakanz des Lateinischen Patriarchates von Konstantinopel stellte einen Beratungspunkt der zweiten Session des IV. Laterankonzils (1215) dar; vgl. dazu ausführlicher die Seiten 43–48 der vorliegenden Studie.



disvakanz 1221 zum Patriarchen ernannte, sowie bei Johannes Halgrin, der 1226 zwar ernannt wurde, das Amt allerdings nicht annahm. Eine teils mehrjährige Vakanz geht ab diesem Zeitpunkt jeder nachfolgenden Installierung voraus: Simon von Tyros im Jahr 1227, Nicolò di Castro Arquato im Jahr 1234 und Pantaleon Giustiniani im Jahr 1253.

Aus dem erhaltenen Briefwechsel zwischen dem Papst und dem lateinischen Patriarchen von Konstantinopel bzw. den päpstlichen Legaten gerade in den Anfangsjahren des Lateinischen Patriarchats sowie aus den zeitgenössischen Katalogen der Rom unterstehenden Bistümer<sup>91</sup> geht hervor, dass einige fundamentale Änderungen in der Übernahme byzantinisch-kirchlicher Strukturen – wie etwa die Reduktion der Zahl der bestehenden Bistümer bzw. die Unterstellung mehrerer Bistümer unter einen einzigen Vorsteher oder die Zusammenführung bzw. Splittung von Pfarrgebieten – durchgeführt wurden. Es handelte sich also nicht um einen bloßen Wechsel der Kirchenleitung bei gleichbleibenden strukturellen Rahmenbedingungen.<sup>92</sup> In Ansätzen macht dieser Gegensatz – passive Übernahme versus aktives Eingreifen in die vorgefundenen kirchlichen Strukturen – deutlich, worin das Spannungsfeld des sich neu etablierenden Lateinischen Patriarchats bestand: Neben den andauernden, politisch motivierten Interessen der Venezianer an der patriarchalen Einrichtung „as their private reserve“<sup>93</sup> befand sich der lateinische Patriarch an der Schnittstelle lateinisch-päpstlicher Ansprüche bzw. Direktiven bezüglich des Umgangs mit der griechischen Kirche und ihrem Verhältnis zur lateinischen einerseits und andererseits der Herausforderung durch strukturelle und administrative Angelegenheiten, die seinem Handeln und seinem Entschluss oblagen. Was aber die theologischen ost-westlichen Kontroversangelegenheiten betrifft, die es hier für die Zeitspanne des Lateinischen Kaiserreichs zu untersuchen gilt und die – auf diplomatischer wie auch auf literarisch-theologischer Ebene – gerade in dieser Epoche vermehrt aufkamen, findet sich das lateinische Patriarchat zwar als rahmengebendes Forum, nie aber als aktiver Gesprächspartner oder theologisch versierter Repräsentant der lateinischen Kirche.

Ähnliches gilt auch für das griechische (Exil-)Patriarchat: Während der Dauer des Lateinischen Kaiserreichs bzw. des Bestehens des byzantinischen Exilreichs Nikaia folgten – nach Johannes X. Kamateros, der die Eroberung Konstantinopels, nicht aber die Re-Etablierung des griechischen Patriarchats miterlebte – elf griechische Patriarchen aufeinander:<sup>94</sup> Mit Michael IV. Autoreianos erstand 1208 das Patriarchat neu in Nikaia, ihm folgte 1214 Theodoros II. Eirenikos auf den Patriarchenthron und hatte diesen bis zu seinem Tod zu Beginn des Jahres 1216 inne. Nur sieben Monate dauerte die Amtszeit seines Nachfolgers, des vormaligen Mönches Maximos II. Ihm folgend

<sup>91</sup> Zum *Provinciale Romanum* vgl. WOLFF 1976a, 44–60.

<sup>92</sup> So etwa MILLER 1964, 77; vgl. RICHARD 1989, 45–62.

<sup>93</sup> DUBA 2008, 63–91, hier: 63.

<sup>94</sup> Vgl. dazu LAURENT 1969, 129–150.

war Manuel I. Sarantenos mehr als fünf Jahre im Amt, bis Anfang des Jahres 1223<sup>95</sup> Germanos II. zum griechischen Patriarchen gewählt wurde, der sich gerade in den lateinisch-griechischen Beziehungen wesentlich hervortat und mehrere Schriften zur Verteidigung der griechischen Positionen verfasste. Der Amtszeit des Germanos II., die mit 18 Jahren aktiver Herrschaft die längste innerhalb der betreffenden Epoche war, folgte 1240 die kürzeste des Patriarchen Methodos, der den Patriarchenthron nur wenige Monate innehatte und diesen mit seinem Tod im Jahr 1241 einer rund zwei-jährigen Vakanz überließ.<sup>96</sup> Patriarch Manuel II. Charitopoulos regierte von 1243 bis 1254 elf Jahre lang, ihm folgte der Mönch Arsenios Autoreianos zunächst bis 1260 und damit bis kurz vor das Jahr der Rückeroberung Konstantinopels durch die Byzantiner. Nikephoros II. wurde zum nachfolgenden griechischen Patriarchen gewählt, starb allerdings noch im Jahr 1261, womit Arsenios Autoreianos erneut Patriarch wurde und bis 1264 im Amt blieb, während das Patriarchat wieder an seinen angestammten Ort in der Hauptstadt unter neuen Rahmenbedingungen zurückverlegt wurde.<sup>97</sup> Um das II. Konzil von Lyon 1274 ragen besonders die Namen der Patriarchen Joseph I. (1266–1275) und seines Nachfolgers Johannes XI. Bekkos heraus, wobei letzterer die theologischen Gespräche wesentlich mitbestimmte und maßgeblich lenkte.<sup>98</sup> Mit der Auslagerung des Kaiserreichs nach Nikaia verlagerten sich auch die vormals in der Hauptstadt etablierten (Aus-)Bildungsstrukturen, worin einmal mehr der „Wille zur Wiederherstellung der Tradition“<sup>99</sup> unter den Bedingungen des Exils erkennbar wird: Unter den Kaisern Johannes III. Dukas Vatatzes und Theodoros II. Laskaris war der Theologe und selbst an Unionsgesprächen beteiligte Nikephoros Blemmydes, der anlässlich der Patriarchenwahl 1254 als Kandidat der Synode beinahe selbst den Patriarchenthron errungen hätte<sup>100</sup>, hauptsächlich mit der Leitung und dem Angebot der philosophischen Hofschule betraut. Diese Aufgabe war mit reger Reisetätigkeit des Nikephoros Blemmydes im Dienst der Wissensvermittlung verbunden, die ihn in Gebiete unter byzantinischer Herrschaft führte, um dort Literatur zu konsultieren oder entsprechende Aufzeichnungen zum Nutzen seiner eigenen Bildungseinrichtung anzufertigen.<sup>101</sup>

Bevor zur entsprechenden Kontextualisierung der im Fokus stehenden Werke die Stationen der Unionsbemühungen und -verhandlungen zwischen lateinischer und griechischer Kirche sowie die Beschlüsse der westlichen Konzilien während des be-

<sup>95</sup> Das Jahr 1223 ist bei V. Laurent verzeichnet; E. Patlagean übernimmt von BECK 1959, 668, die Jahresangabe 1222 (PATLAGEAN 1994, 722).

<sup>96</sup> Vgl. dazu PATLAGEAN 1994, 727–728.

<sup>97</sup> Zu Arsenios Autoreianos vgl. PATLAGEAN 1994, 728, wo sie außerdem – unter Verweis auf CONGOURDEAU 2010, 305–311 – anmerkt, dass Arsenios „Anlass zu einem ersten Schisma [gab], das bis 1310 dauerte“. Zum Schisma vgl. PATLAGEAN 1994, 728–730.

<sup>98</sup> Vgl. dazu die Studie von RIEBE 2005.

<sup>99</sup> PATLAGEAN 1994, 724.

<sup>100</sup> Theodoros II. Laskaris stellte ihm Arsenios Autoreianos als Kandidat entgegen.

<sup>101</sup> Vgl. PATLAGEAN 1994, 723.

treffenden Zeitraums (IV Lateran 1215, I Lyon 1245, II Lyon 1274) dargestellt werden, sollen nach Art eines ersten Resümees Schlaglichter auf die Einrichtung des Lateinischen Kaiserreichs und, innerhalb seiner Grenzen, des Lateinischen Patriarchats jeweils aus kirchlich-theologischer West- und Ost-Perspektive geworfen werden.

#### **1.1.4 Der Zeitraum 1204 – 1261 aus west- bzw. ostkirchlicher Perspektive: Schlaglichter**

##### **1.1.4.1 Im Westen**

Wenn auch nicht als solcher geplant und konzipiert, so sind die Ereignisse rund um das Jahr 1204 in Konstantinopel dennoch der Anstoß dafür, die Kircheneinheit als wiedergefunden oder zumindest als angebahnt zu betrachten. Mit der päpstlichen Bestätigung des lateinischen auf der Sedes des griechischen Patriarchen sind die Grundlagen dafür geschaffen, die griechische Kirche in das Corpus der lateinischen zu reintegrieren, deren Haupt und Vorsteher der römische Papst ist: eine Gegebenheit, die es liturgisch und kirchenpolitisch zum Ausdruck zu bringen galt. Eine Änderung der Vorzeichen trat erstmals mit der sich entwickelnden Etablierung des Exilreichs Nikaia ein, das als das erste aller selbsternannten byzantinischen Nachfolgereiche Fuß fassen konnte, indem es sich besonders im Widerstand gegen die lateinische Herrschaft im weltlichen wie im kirchlichen Bereich profilierte und schließlich die Protagonisten der griechischen Rückeroberung der Hauptstadt Konstantinopel stellte. Die Initiative zu theologischen Verhandlungen und Gesprächen – oft beidseitig gekoppelt mit politischen Schachzügen – ging in den meisten Fällen vom Osten aus: ein Instrument, um die Bedingungen einer tatsächlichen Kirchenunion auf beiden Seiten zu eruieren, darzustellen und – im Falle – zu verteidigen. Dabei ist zu beobachten, dass sich die lateinische Herrschaft im Byzantinischen Reich ab dem Zeitpunkt, an dem die theologischen Verhandlungen intensiviert wurden (das heißt spätestens ab den Verhandlungen des Jahres 1234 in Nikaia/Nymphaion, wie noch zu zeigen sein wird<sup>102</sup>), nicht mehr als Instrument der Kircheneinheit, ja nicht einmal als Verhandlungspartner auf lateinischer Seite, sondern schlicht als formale Besitzstandsicherung erweist.

Das II. Konzil von Lyon stellt einen ersten Schlusspunkt der Unionsverhandlungen und Unionsbemühungen dar. Die Kircheneinheit wurde unter von beiden (anwesenden!) Seiten akzeptierten Bedingungen geschlossen und unterschrieben, womit sich für den Westen der Rahmen für die Union änderte: Die Etablierung des Lateinischen Kaiserreichs 1204 hatte – in der Rückschau und einseitig – für den Westen zunächst die kirchliche Einheit auf kirchenpolitischer Ebene gebracht. Mit der Inkorporierung der Byzantiner und mit der Einforderung der Anerkennung des Papstes als Oberhaupt der neuen bzw. ‚geheilten‘ Gesamtkirche war die Einheit im Prinzip

---

**102** Vgl. dazu ausführlicher die Seiten 30 – 39 der vorliegenden Studie.

vollzogen. Über etwaige theologische, liturgische, rechtliche oder praktische Differenzen konnten vor diesem Hintergrund und unter diesen Vorzeichen sekundär Bestimmungen festgelegt werden. Diese Union von Lyon brachte zwar ebenfalls keine theologischen Diskussionen im unmittelbaren Vorfeld und Prozedere des Konzils, das explizit als Unionskonzil geplant war, bestimmte allerdings die Einigkeit in den vier klassisch gewordenen Kontroversthemata, die als konstitutiv für das Gelingen und Bestehen der kirchlichen Einheit angesehen wurden: Filioque, Purgatorium/Eschatologie, Azymen und Primat der römischen Kirche bzw. des Papstes.<sup>103</sup>

#### 1.1.4.2 Im Osten

Mit der Eroberung Konstantinopels und der Etablierung des Lateinischen Kaiserreichs wandelten sich zunächst die leitenden Kirchenstrukturen des Byzantinischen Reiches: Begleitet von päpstlichen Direktiven bezüglich der pastoralen Zuständigkeiten, der Appellationsinstanzen und der jeweils einzuhaltenden Riten der Weihe und generell der Sakramentenspendung ersetzte der lateinische Patriarch die griechische Kirchenleitung, indem er als oberste Instanz über lateinischem wie byzantinischem Klerus eingesetzt war. Diese Veränderungen trafen zwar vermutlich nur kaum merklich die Basis der griechischen Kirche, die Hierarchie war allerdings durchgehend mit lateinischen Vertretern besetzt. Dass für den Osten die Herrschaft der Lateiner keineswegs einen Schritt in Richtung Kircheneinheit bedeutete, dass sie auch nicht – unter Hinnehmen der Gegebenheiten – als Anlass zur Wiederannäherung der beiden Kirchen nach westlichen Spielregeln akzeptiert wurde, wird vor allem an den Implikationen des Exilreiches Nikaia deutlich: Die Re-Etablierung der byzantinischen Regierung mitsamt der griechischen Kirchenleitung und den theologischen Beratern in Nikaia im Südosten Konstantinopels – angrenzend an das Lateinische Kaiserreich – bedeutete für den Westen einen neuen Gegenpart in politischen und theologischen Verhandlungen. Spätestens mit der Einsetzung des griechischen Patriarchen Michael IV. Autoreianos 1207/1208 und den Aktivitäten seiner Nachfolger, darunter besonders Germanos II. (1223–1240), stand den Akteuren der ost-westlichen Kommunikation vor Augen, dass „the Greek oecumenical patriarch of Constantinople reigning in Nicaea was obviously not just titular“<sup>104</sup>.

---

**103** Bedingt durch die Rückeroberung Konstantinopels durch Michael VIII. Palaiologos im Jahr 1261 stand die Beziehung zum christlichen Osten – und damit verknüpft die immer wieder neu aktualisierte Idee der Befreiung des Heiligen Landes von muslimischer Herrschaft – an erster Stelle der Agenda des II. Konzils von Lyon 1274: Neben dem Aufruf zur Reform der Kirche, der „zur Tradition der mittelalterlichen Konzilien gehörte“ (COD/DÖK II 304), standen somit die Vereinigung mit den Byzantinern und der Kreuzzug im Mittelpunkt.

**104** SCHABEL 2008, 320–335, hier: 320.

## 1.2 Stationen der Unionsbemühungen und -verhandlungen<sup>105</sup>

J.-L. van Dieten beschreibt die Ziele, die beide Seiten – Lateiner und Byzantiner – jeweils mit den Unionsverhandlungen verfolgten, folgendermaßen: „Auf byzantinischer Seite – und von ihr gingen die offiziellen Unionsgespräche meistens aus – war das Ziel: kampflose Beseitigung des Lateinischen Kaiserreichs mit Hilfe des Papstes, auf päpstlicher Seite war es Machterweiterung durch Unterwerfung der byzantinischen Kirche und Stärkung des Papsttums gegen seine Widersacher in der lateinischen Welt.“<sup>106</sup> Nuancierter werden im Folgenden die wichtigsten Stationen und Ergebnisse der Unionsverhandlungen zwischen Vertretern der lateinischen und der griechischen Kirche nachgezeichnet, um vor diesem Hintergrund die Einbettung der literarisch-theologischen Werke sowohl in ihren zeitlichen als auch – gegebenenfalls – in ihren inhaltlichen Kontexten aufzuzeigen. Die Frage, inwieweit die betreffenden Werke den Status quo der diplomatischen Verhandlungen oder, weil anhand der Quellen eindeutiger nachzuvollziehen, der konziliaren Beschlüsse hinsichtlich der Beziehungen zwischen Ost- und Westkirche aufgreifen, wird an späterer Stelle jeweils im Zuge der Werkanalyse eigens thematisiert werden.

### 1.2.1 Petrus Capuanus und Ioannes Mesarites (1204)

Bereits unmittelbar nach der Eroberung Konstantinopels durch die Lateiner fanden erste Verhandlungen zwischen Vertretern beider Kirchen statt, die – indem sie die Standpunkte klarstellten – Zeugnis für das Kräfteressen der neu zu bestimmenden, kirchlich-hierarchischen Positionen geben.<sup>107</sup> Der lateinische Kardinallegat Petrus Capuanus, bereits weitgehend in die Ereignisse vor und um 1204 involviert,<sup>108</sup> war der Akteur auf lateinischer Seite, der bei den ersten Verhandlungen noch im Dezember 1204 Papst Innozenz III. vertrat. Ihm gegenüber stand eine Gruppe byzantinischer Kleriker, als deren Wortführer sich Ioannes Mesarites hervortat, der – seinen Stellungnahmen zufolge – für den griechischen Patriarchen Johannes X. Kamateros sprach.<sup>109</sup> Petrus Capuanus verlangte die Obödienz der Byzantiner gegenüber dem Papst und der lateinischen Kirche, wobei das Quellenmaterial weniger ausführlich auf den Inhalt des Verlangten Bezug nimmt, sondern Befindlichkeiten wiedergibt – so

**105** Vgl. dazu STAVROU 2013, 41–56; vgl. RIEBE 2005, 49–59; vgl. VAN DIETEN 1990, 93–125.

**106** VAN DIETEN 1990, 93.

**107** J.-L. van Dieten betont, dass diese ersten Gespräche von 1204 und 1206 „gelegentlich nicht ganz korrekt auch als Unionsgespräche bezeichnet werden“, obwohl es ihrem Inhalt nach ausschließlich darum ging, dass der byzantinische Klerus die Unterwerfung unter Rom anerkenne (vgl. VAN DIETEN 1990, 93).

**108** Vgl. dazu die Studie von MALECZEK 1988.

**109** Der Gang der Verhandlungen ist dokumentiert in HEISENBERG 1923, 48–50; vgl. dazu MALECZEK 1988, 197–198.

etwa die allzu große und aus byzantinischer Sicht beleidigende Arroganz des Kardinallegaten. Als Angelpunkt der lateinischen Argumentation bot sich die auf den Apostel Petrus gründende apostolische Sukzession an, in deren direkter Linie der römische Papst stehe und dem daher die Fülle der Macht (*plenitudo potestatis*) innerhalb der und für die Gesamtkirche zukomme. Unter Rückgriff auf die apokryphe Linus-Tradition als erster, von den Aposteln selbst eingesetzter Bischof in Rom erwiderte ihm Ioannes Mesarites, es müsse keineswegs als gegeben angenommen werden, dass Petrus der erste Inhaber des römischen Thrones gewesen sei. Von daher lasse sich auch die lateinische Vorstellung vom Papst als Inhaber der *plenitudo potestatis* und ihrer Implikationen auf kirchlich-hierarchische Strukturen nicht begründet argumentieren. Mit dieser Gegenposition befindet sich Ioannes Mesarites in einer Linie mit der Argumentation des Patriarchen Johannes X. Kamateros, die dieser bereits im Briefwechsel mit Papst Innozenz III. vertreten hatte, wie an späterer Stelle ausführlicher zu zeigen sein wird.<sup>110</sup> Der Ehrenprimat stehe Rom zu, der – durch die Stellung als Reichshauptstadt – historisch gewachsen und daraufhin in den Konzilien festgeschrieben worden war. Daher ließe sich lediglich dieser Aspekt des von lateinischer Seite geforderten Gehorsams gegenüber Rom verwirklichen, nämlich in Form einer Anerkennung des römischen Ehrenprimats. Was aber die ekklesiologischen Grundstrukturen der griechischen Kirche hinsichtlich ihrer Leitung – also den geistigen Gehorsam – betrifft, so gelte dieser ausschließlich dem griechischen Patriarchen, dem die griechische Kirche mitsamt Klerus und Volk verpflichtet sei. Die Gespräche, die den Quellen zufolge in eine tumultartige Situation mündeten, wurden daraufhin ohne weitere Diskussion oder Spezifizierung abgebrochen. Erst rund zwei Jahre später wurden die Verhandlungen von Benedikt von S. Susanna wieder aufgenommen, der Petrus Capuanus im Amt des Kardinallegaten in Konstantinopel gefolgt war und der in den Gesprächssituationen offenbar gemäßigttere Charakter- bzw. Verhandlungseigenschaften als sein Vorgänger zutage förderte, ohne deswegen jedoch größere Erfolge erwirken zu können.

### 1.2.2 Nikaia/Nymphaion 1234

Zu den wichtigsten und methodisch richtungsweisenden Unionsverhandlungen des 13. Jahrhunderts zählen die Gespräche von Nikaia und Nymphaion des Jahres 1234 zwischen einer Gesandtschaft des Papstes und dem griechischen Patriarchen Germanos II., der seinerseits unter Anwesenheit des Kaisers mit einer Gruppe von Experten und theologischen Beratern die byzantinische Position vertrat.<sup>111</sup> In dreierlei Hinsicht kommt jenen Unionsgesprächen – trotz ihres letztlich erfolglosen Ausgangs –

<sup>110</sup> Vgl. dazu ausführlicher die Seiten 58–65 der vorliegenden Studie.

<sup>111</sup> Vgl. dazu grundlegend AVVAKUMOV 2007, 129–142; vgl. AVVAKUMOV 2002, 263–281; vgl. SIEBEN 1996, 261–268; vgl. RONCAGLIA 1954, 43–84.

eine herausragende Bedeutung im Kontext der Ost-West-Beziehungen des 13. Jahrhunderts zu: Zum einen zeigt die Aufnahme von vergleichsweise ausführlichen Gesprächen mit den byzantinischen Theologen von Nikaia, dass sich die Vorzeichen der päpstlichen Unionspolitik wandelten. Weder Innozenz III. noch sein Nachfolger Honorius III.<sup>112</sup> hatten seit der Etablierung des Lateinischen Kaiserreichs in Konstantinopel das Exilreich Nikaia als geeigneten Gesprächspartner betrachtet, geschweige denn aktiv gesucht.<sup>113</sup> Das politische Gewicht dessen, dass sich gerade in Nikaia die intellektuelle theologische Elite gesammelt hatte, die die Anliegen der griechischen Kirche gegen die kirchenpolitischen Interessen des Westens in Form der lateinischen Herrschaft vertrat und durchzusetzen versuchte, wird spätestens seit den Verhandlungen von 1234 deutlich. Die Wahl der nizänischen Theologen als Verhandlungspartner deutet schließlich auch auf den zweiten wichtigen Aspekt hin, der zur Bedeutung der Unionsgespräche von Nikaia und Nymphaion wesentlich beitrug: Intendiert war ein genuin theologischer Dialog, durch den mithilfe von Sondierungen die strittigen Punkte herausgestellt und deren Klärung mittels Diskussionen erreicht werden sollte. Diese theologische Agenda unterschied die Gespräche von Nikaia/Nymphaion wesentlich von der Vorgehensweise des II. Konzils von Lyon 1274, in dessen Vorbereitung und Durchführung „keine echte theologische Begegnung“<sup>114</sup>, keine theologischen Sondierungsgespräche stattfanden. Schließlich – drittens – ist der erhaltene Bericht über die Gespräche von Nikaia/Nymphaion, den die päpstliche Delegation verfasst hatte, im stellvertretenden Urteil Daniel Stiernons „le document le plus vivant, le plus pittoresque et le plus détaillé au sujet d’une discussion doctrinale officielle entre Grecs et Latins“<sup>115</sup>.

### 1.2.2.1 Hintergrund

Die Initiative für klärende Gespräche, das heißt konkret für persönliche Verhandlungen zwischen Vertretern der östlichen und der westlichen Kirche, setzte der in Nikaia residierende griechische Patriarch Germanos II. im Jahr 1232, indem er zwei Briefe, jeweils einen an Papst Gregor IX. und an die römischen Kardinäle, sandte.<sup>116</sup> Dass diese beiden Briefe und die römische Reaktion darauf als die unmittelbare Folge eines Zwischenfalls 1231 in Nikosia zu sehen sind, der den Tiefpunkt der lateinisch-byzantinisch Beziehungen auf Zypern während der lateinischen Herrschaft dar-

---

**112** Zur Haltung des Honorius gegenüber dem christlichen Osten vgl. die Studie von CLAVERIE 2013; vgl. DUBA/ SCHABEL 2014.

**113** Vgl. AVVAKUMOV 2007, 133.

**114** AVVAKUMOV 2007, 131.

**115** STIERNON 1977, 139 – 166, hier: 145.

**116** Der Text der Briefe findet sich in CICO Fontes. Series III. Bd. 3. Acta Honorii III (1216 – 1227) et Gregorii IX (1227 – 1241), 240 – 252 (Nr. 179a und 179b). Zu den beiden Briefen des Germanos II. vgl. auch STIERNON 1977, 140 – 148.

stellt<sup>117</sup>, weisen Ch. Schabel und A. Beihammer vordergründig anhand der Briefkorrespondenz zwischen Papst und Patriarch nach:<sup>118</sup> Dreizehn griechische Mönche waren 1231 in Nikosia verhaftet, gefoltert und schließlich öffentlich hingerichtet worden, weil sie sich geweigert hatten, das ungesäuerte Brot als Materie des eucharistischen Sakramentes – und damit die im Westen praktizierte Art der Eucharistiefeyer mit Azymen – als gültig anzuerkennen.<sup>119</sup> Dass sich nur wenige Monate nach diesem gewalttätigen Zwischenfall die Kontaktaufnahme der beiden Kirchen ereignete, die außerdem zum ersten Mal seit der Etablierung des Lateinischen Kaiserreichs in Konstantinopel konkrete und sichtbare Konsequenzen in Form der Gespräche von Nikaia/Nymphaion nach sich zog, führen Schabel und Beihammer auf den Charakter des zypriotischen Martyriums als ‚internationales Event‘ zurück, das nicht unbeachtet bleiben konnte und, mehr noch, zur leitenden Motivation einer als notwendig erachteten theologischen wie kirchlichen Einigung wurde.<sup>120</sup> Germanos II. nimmt in seinem Brief an den Papst auf jene *novos martyres* [...] *et milites Christi* [νέους μάρτυρας [...] καὶ στρατιώτας Χριστοῦ]<sup>121</sup> Bezug, die das Martyrium durch das Feuer erlitten hatten, und erinnert den Papst in einem Atemzug mit Bitterkeit an die aktuelle Lage vor Ort und die daraus resultierenden massiven (Dialog-)Hindernisse zwischen den beiden Kirchen: Krieg und Verbrechen gegeneinander, Verwüstung und Zerstörung, religiöse Repression und Intoleranz.<sup>122</sup> Vor diesem Hintergrund hebt sich der unmittelbare Anlass der Abfassung der Briefe als ein versöhnlicher und hoffnungsvoller ab:<sup>123</sup> Fünf namentlich nicht genannte Franziskaner hatten auf ihrer Reise aus dem Heiligen Land<sup>124</sup> zurück nach Rom in Nikaia Station gemacht, um mit dem griechischen Patriarchen über die Beziehung der beiden Kirchen zu sprechen. Germanos II. würdigt das dialogfreundliche und lösungsorientierte Auftreten der Mendikanten und legt die neu erwachte Hoffnung auf *unitas et concordia* [...] *inter quinque patriarchatus* [τῆς τῶν πέντε πατριαρχείων [...] ἐνώσεως καὶ ὁμονοίας] seinen Ausführungen zugrunde.<sup>125</sup> Die Antwort von Papst Gregor IX. erfolgt in zwei Schritten: Mit einem Brief vom 26. Juli 1232 kündigte er eine lateinische Gesandtschaft an, die zum

---

117 Vgl. SCHABEL 2011, 85–86.

118 Vgl. BEIHAMMER/ SCHABEL 2008, 69–81.

119 Seit den Editionen des hauptsächlichen Quellentextes, des sogenannten Μαρτύριον Κυπρίων, aus den Jahren 1972 und 1975 erhält das Martyrium der dreizehn Mönche neue Aufmerksamkeit in der Forschung zur lokalen Geschichtsschreibung; vgl. dazu die Quellenangaben in BEIHAMMER/SCHABEL 2008, 69 (Anm. 2) und SCHABEL 2011, 85–86.

120 Vgl. BEIHAMMER/SCHABEL 2008, 69–70.

121 CICO Fontes. Series III. Bd. 3, 246 (Nr. 179a).

122 Vgl. ebd.

123 Vgl. dazu RONCAGLIA 1954, 29–42.

124 So in der Einleitung zur Edition von GOLUBOVICH 1919, 418–470, hier: 419. M. Roncaglia betont dagegen, dass keine präzise Aussage über die Reiseroute der fünf Ordensmänner – weder über den Start noch das genaue Ziel – gemacht werden könne; vgl. RONCAGLIA 1954, 29.

125 CICO Fontes. Series III. Bd. 3, 242 (Nr. 179a).



Zweck der Klärung schwieriger Fragen nach Nikaia kommen werde.<sup>126</sup> Bereits hier, in der Vorankündigung der Gespräche, werden Haltung und Auftrag deutlich, mit denen die „kundigen und untadeligen Ordensmänner“<sup>127</sup> als beauftragte Gesandte von Gregor IX. in die Verhandlungen geschickt wurden: Sie sollten „Überbringer der Worte des Lebens“ sein (*verba vitae deferent*) und in aller Ausführlichkeit den Willen des Papstes und seiner Brüder im Bischofsamt erläutern (*nostram et fratrum nostrorum plenius voluntatem exponent*).<sup>128</sup> Nach dieser Ankündigung einer lateinischen Gesandtschaft nutzt Gregor IX. zunächst den überwiegenden Rest des Antwortbriefes für eine prinzipielle Feststellung des Primats Roms als Reaktion auf die Andeutung von Germanos II. bezüglich des aus byzantinischer Sicht zu favorisierenden Pentarchie-modells.<sup>129</sup> Es folgt der Befund des Papstes, dass der Riss (*scissura*) zwischen den beiden Kirchen ausschließlich in der Verantwortlichkeit der griechischen Kirche liege, da sie es vorgezogen habe, sich von der Einheit mit der römischen Sedes zu distanzieren, was schließlich – so die Analyse des Papstes – den Verlust ihrer kirchlichen Freiheit und die Degradierung zur „Magd säkularer Herrscher“ zur Folge hatte (*privilegio caruit ecclesiasticae libertatis et [...] facta est saecularis potestatis ancilla*).<sup>130</sup> Der Primat Roms wird später zwar nicht in die Agenda der in Nikaia/Nymphaion zu verhandelnden Themen aufgenommen, stellt allerdings gerade durch diesen Sendungsauftrag des Papstes die Hintergrundfolie der Gespräche dar. Am 18. Mai 1233, beinahe ein Jahr später, adressiert Gregor IX. einen weiteren Brief an Germanos II. und spricht diesen – erneut – mit *archiepiscopus Graecorum* ohne weitere Ehrentitel an:<sup>131</sup> Der Papst kündigt nun namentlich die Mitglieder der Gesandtschaft an, die er nach Nikaia senden wird, damit der Patriarch mit diesen alle in Frage stehenden Angelegenheiten zuverlässig und auf freundschaftliche Art klären könne (*cum eis de omnibus, quae in questionem veniunt, tractare fideliter et socialiter conferre*).<sup>132</sup> Die vier Gesandten führten den zweiten Brief Gregors IX. mit sich nach Nikaia und übergaben ihn dem Patriarchen als Sendschreiben.

### 1.2.2.2 Verlauf

Über die Gespräche in Nikaia/Nymphaion, die als Folge der Korrespondenz zwischen Papst und Patriarch zu sehen sind, existiert ein ausführlicher lateinischer Bericht (im Folgenden *Relatio* genannt), durch den der Gang der stattfindenden Klärungsversuche ebenso wie ihr Scheitern aus der Sicht der westlichen Akteure nachvollzogen werden

<sup>126</sup> CICO Fontes. Series III. Bd. 3, 235–239 (Nr. 179), hier: 235.

<sup>127</sup> Ebd.

<sup>128</sup> Ebd.

<sup>129</sup> Vgl. ebd., 236–239.

<sup>130</sup> Ebd., 237.

<sup>131</sup> Vgl. CICO Fontes. Series III. Bd. 3, 266–268 (Nr. 193).

<sup>132</sup> Ebd., 267.

kann.<sup>133</sup> Zwei weitere griechische Textzeugen bestätigen zunächst die Gewichtung der beiden Themenkreise, die man auf die Agenda der Verhandlungen gesetzt hatte<sup>134</sup>: Einen Großteil der zur Verfügung stehenden Zeit nahm die Diskussion der Filioque-Thematik in Anspruch, während die Azymenproblematik – immerhin der Auslöser für die gewalttätigen Ereignisse in Nikosia – verhältnismäßig kurz und unmittelbar vor Abbruch der Gespräche thematisiert wurde.<sup>135</sup>

Die beiden Verhandlungsorte Nikaia und Nymphaion zeigen, dass man die Verhandlungen aufgeteilt auf zwei Etappen führen musste: Die erste Zusammenkunft beider Gesandtschaften fand von 15. bis 27. Januar 1234 in Nikaia statt. Für die byzantinische Seite sind in den Quellen neben dem Patriarchen Germanos II. und dem byzantinischen Kaiser Johannes III. Dukas Vatatzes noch drei Männer namentlich genannt, die als Experten bzw. Wortführer der Gruppe an den Gesprächen teilnahmen: Nikephoros Blemmydes, der in seiner Autobiographie von diesem ersten Gesprächsverlauf in Nikaia berichtet; der Erzbischof von Samastrien, der sich – der *Relatio* zufolge – mehrmals als Sprecher hervortat; und schließlich ein gewisser Demetrios Karykes, der als Ranghöchster der Philosophen (ὑπάτος τῶν φιλοσόφων) zunächst die Gespräche leitete, allerdings – Nikephoros Blemmydes zufolge aus Scham und Verlegenheit – den Schauplatz des Geschehens verließ, nachdem er sich in einer ersten Diskussion mit den Lateinern als der Unterlegene erwiesen hatte.<sup>136</sup> Nikephoros Blemmydes nahm in Folge dessen Platz ein (τὰ τῆς ἀπολογίας [...] χωρεῖ πρὸς ἡμᾶς).<sup>137</sup> Die offizielle Gesandtschaft der lateinischen Kirche bestand aus vier bereits im Brief des Papstes Gregor IX. namentlich genannten Mendikanten: die aus England stammenden Franziskaner Haymo von Faversham – der später *magister generalis* des Ordens werden sollte – und Rodolphus von Remis, sowie die beiden Dominikaner Petrus von Sézanne aus Frankreich und ein gewisser Hugo, dessen Herkunft nicht bekannt ist. Im genannten Brief von Papst Gregor IX., den sie mit sich führten, bezeichnet

**133** GOLUBOVICH 1919, 418–470.

**134** Der byzantinische Theologe Nikephoros Blemmydes, der nach eigenen Angaben als Experte zu den Verhandlungen bestellt wurde, berichtet im zweiten Buch seiner Autobiographie (II, 25–40) von den Gesprächen in Nikaia: *Nicephori Blemmydae Autobiographia sive curriculum vitae necnon epistula universalior*, ed. Joseph A. Munitiz, Turnhout: Brepols 1984 (= CCSG 13), 57–63. Es existiert eine englische Übersetzung des Editors in MUNITIZ 1988, 106–114. H. J. Sieben hält es für wahrscheinlich, dass der Engländer Rodolphus von Remis der Verfasser dieses Berichts ist (vgl. SIEBEN 1996, 262). Der zweite griechische (anonyme) Bericht ist in einer Sammelschrift gegen die Lateiner aus dem Jahr 1698 gedruckt: Dositheos, Patriarch von Jerusalem (Hg.): *Τόμος ἀγάπης κατὰ Λατίνων*, 1698, 367–378. Der Prolog stellt den Bericht als einen Dialog zwischen Gregor IX. persönlich und Germanos II. in Nikaia zur Zeit des Kaisers Johannes III. Dukas Vatatzes dar. Wie im Bericht des Nikephoros Blemmydes sind auch hier nur die Gespräche in Nikaia über das Filioque dokumentiert, wobei die Argumentation der Byzantiner und die angeführten patristischen Quellen zur Untermauerung den größten Raum einnehmen.

**135** Für die folgenden Ausführungen vgl. – wenn nicht anders vermerkt – AVVAKUMOV 2007, 133–142.

**136** Vgl. *Nicephori Blemmydae Autobiographia*, CCSG 13, 58 (II, 28) bzw. MUNITIZ 1988, 108. Vgl. dazu auch STAVROU 2013, 45.

**137** Vgl. *Nicephori Blemmydae Autobiographia*, CCSG 13, 58 (II, 29) bzw. MUNITIZ 1988, 108.

dieser die vier Legaten als die für die Aufgabe geeignetsten – sowohl aufgrund ihres Wissens und ihrer Bildung als auch wegen ihrer persönlichen Haltung und Lebensführung.<sup>138</sup> Der Papst erwähnt in diesem Sendschreiben nun auch die Problematik des gesäuerten oder ungesäuerten eucharistischen Brotes und betont vorab, dass es die Haltung der römischen Kirche sei, beide Bräuche nebeneinander als legitim und zulässig anzuerkennen.<sup>139</sup> Die *Relatio* erwähnt außerdem einen der griechischen Sprachkundigen Mann, der als Mitglied der Gesandtschaft wohl die Aufgabe des Dolmetschers und Übersetzers übernahm (*unus de fratribus nostris, cui Dominus dederat gratiam in litteratura Graecorum, [...] incepit grece legere*<sup>140</sup>). Ob der betreffende Mitbruder einer der vier offiziellen Gesandten war<sup>141</sup> oder ob es sich um einen in den Quellen anonym gebliebenen Begleiter der Gruppe handelt, wird besonders seit der Annahme A. Dondaines kontrovers diskutiert, dass der Dolmetscher mit dem anonymen Autor des *Tractatus contra Graecos* (1252) ident sei.<sup>142</sup>

Nach beinahe vierzehn Verhandlungstagen in Nikaia, an denen man sich nach der Festlegung der Methodik und der Klärung organisatorischer Fragen dem Filioque gewidmet hatte, wurde eine Unterbrechung der Gespräche beschlossen, da Germanos II. sich weder in der Lage sah noch willens war, die schwierige Azymenfrage allein, das heißt ohne Beteiligung der übrigen Patriarchen des Ostens zu diskutieren. Die Wiederaufnahme der Gespräche fand daher am 12. April in Form eines Kirchenkonzils in Nymphaion<sup>143</sup> statt, wobei sich die gewünschte Anwesenheit der übrigen Patriarchen auf den griechischen Patriarchen von Antiochia beschränkte. Obwohl auch die Frage des Filioque in Nikaia ungeklärt geblieben war, entzündeten sich die Schwierigkeiten und letztlich das Scheitern des Verständigungsversuches vor allem an der divergierenden Auffassung über die Azymen: In einem Positionspapier der Byzantiner, der sogenannten *Charta Graecorum*, die im Übrigen „das einzige heute bekannte Konzilsdokument der Griechen zum Problem des eucharistischen Brotes aus

---

**138** Vgl. CICO Fontes. Series III. Bd. 3, 266–268, hier: 266–267 (Nr. 193).

**139** Als bemerkenswertes und neues Element hebt Y. Avvakumov in seiner Analyse der Briefkorrespondenz die bisher in diesem Zusammenhang nicht gebräuchliche biblische Referenz auf Joh 20, 2–10 (Auffindung des leeren Grabes) hervor, die der Papst zur Argumentation des Entstehens zweier verschiedener Bräuche heranzieht und zudem daraus schließt, dass dieser Unterschied „als eine historisch gewachsene Bevorzugung eines konkreten Brauchs durch die jeweilige Kirche“ (AVVAKUMOV 2002, 268) zu sehen sei. Dies impliziert, dass in der Auffassung des Papstes sowohl der lateinische als auch der griechische Brauch auf biblischer Grundlage theologisch zu rechtfertigen ist, obwohl die Tendenz zur höheren Würdigung des ungesäuerten Brotes und damit des lateinischen Brauches zu erkennen ist (vgl. AVVAKUMOV 2002, 268–269; vgl. auch DE VRIES 1963, 185).

**140** GOLUBOVICH 1919, 443.

**141** So die Annahme des Editors GOLUBOVICH 1919, 426.

**142** DONDAINE 1951, 340–345. Zur Diskussion über die Identität des griechischsprachigen Mitbruders bzw. zur Gleichsetzung mit dem anonymen Dominikaner von 1252 vgl. auch STIERNON 1962, 319–385, hier: 382 und TSOUGARAKIS 2012, 209.

**143** Die mittelalterliche Stadt Nymphaion entspricht dem heutigen Kemalpaşa in der türkischen Provinz Izmir, rund 400 km südöstlich von Nikaia gelegen; vgl. KAZHDAN 1991, 1505–1506.

der Zeit vor dem Konzil von Ferrara/Florenz 1439 darstellt<sup>144</sup>, weist die griechische Seite die Legitimität der Verwendung von Azymen in der Eucharistiefeyer ausdrücklich zurück.<sup>145</sup> Ebenso ausdrücklich bestehen die Lateiner in ihrer von den Byzantinern letztlich geforderten Stellungnahme auf das theologische Konzept des Filioque, sie gestehen ihnen allerdings zu, das Glaubensbekenntnis in der Liturgie weiterhin ohne diesen Zusatz zu beten bzw. zu singen, sofern alle dem Filioque widersprechenden Lehrbücher aus dem Verkehr gezogen werden. Trotz vorangegangenen theologischen Dialogs, trotz der Absicht beider Seiten, so eine Klärung der abweichenden Position zu erarbeiten, und trotz der Intervention des Kaisers Johannes III. Dukas Vatatzes, der sich in einer Vermittlerrolle sah, endeten die Gespräche von Nikaia/Nymphaion am 4. Mai 1234 mit der gegenseitigen Beschuldigung der Häresie und dem Abbruch der Verhandlungen.

### 1.2.2.3 Die Vorrangstellung Roms als Verhandlungspunkt?

Bei den Gesprächen von Nikaia/Nymphaion 1234 stellt, wie bereits angedeutet, der Primat Roms bzw. sogar des römischen Papstes nicht einen Verhandlungspunkt unter mehreren dar, sondern ist gleichzeitig Hintergrundfolie und Ziel der Verhandlungen: Folie deswegen, weil aus der Diskussion der Methodik zu Beginn der Gespräche ersichtlich wird, dass die Lateiner zu einem freundschaftlichen Gespräch über die Zweifel der Byzantiner hinsichtlich einiger Glaubensinhalte gekommen und bereit sind (*vobiscum amicabilem collationem habeamus super dubitabilibus vestris*), nicht aber dazu, die lateinische Position zu diskutieren oder gar in Frage stellen zu lassen.<sup>146</sup> Der Auftrag Gregors IX., die lateinische Gesandtschaft möge zum Zweck der *Erläuterung* der päpstlichen bzw. westlichen Position in den Osten reisen, findet hier bereits seinen richtunggebenden Niederschlag. Die allgemeine Anerkennung des Primats Roms kann aber durchaus auch als Ziel der Verhandlungen – wenn auch nur aus lateinischer Sicht – gesehen werden, weil dem Bericht der lateinischen Gesandtschaft zufolge eine solche Anerkennung im Grunde gleichgesetzt wurde mit dem Vollzug der Einheit der Kirchen: Die Grundfrage, die am Beginn stand, war nicht die Frage nach den Bedingungen einer möglichen Wiedervereinigung der beiden Kirchen, sondern die Frage danach, mit welcher Begründung sich die Griechen aus dem Gehorsam gegenüber der römischen Kirche (*obedientia Ecclesie Romane*) gelöst hatten.<sup>147</sup> Nachdem die Gründe der Byzantiner, das Filioque und die Materie des eucharistischen Brotes, zum Thema der Gespräche erhoben worden waren, erachtete es die lateinische Gesandtschaft als ihre Aufgabe, zu prüfen, ob diese Gründe für eine so schwerwiegende Konsequenz der Gehorsamsaufkündigung ausreichend seien (*videamus si [...]*)

<sup>144</sup> AVVAKUMOV 2002, 277–278.

<sup>145</sup> Munitiz geht davon aus, dass der Autor des griechischen Positionspapiers Nikephoros Blemmydes ist (vgl. MUNITIZ 1988, 104); vgl. dazu auch CANART 1959, 310–325.

<sup>146</sup> GOLUBOVICH 1919, 429.

<sup>147</sup> Ebd.

*debeant esse sufficientes cause tante inobedientie*<sup>148</sup>). Der Schlüssel zum Unionsverständnis der westlichen Delegation findet sich genau im Umbruch zwischen Nikaia und Nymphaion, zwischen der zuerst verhandelten Filioque-Thematik und der Diskussion um die Azymen im 14. Kapitel des Berichts der Lateiner: Auf die Frage des Kaisers, in welcher Form sich der Westen die Wiedervereinigung des griechischen Patriarchen und der griechischen Kirche mit der lateinischen Kirche vorstelle, antwortete die Gesandtschaft mit zwei Bedingungen:<sup>149</sup> Die Byzantiner müssten erstens dasselbe glauben und predigen wie die Lateiner, wobei es von untergeordneter Bedeutung sei, ob die griechische Kirche diesem Glauben wörtlich (*verbatim*) in der Liturgie Ausdruck verleihe oder nicht. Die Byzantiner müssten außerdem zweitens der römischen Kirche auf dieselbe Art und dieselben Inhalte betreffend Gehorsam leisten, wie sie es vor dem Schisma zu tun gewohnt waren.<sup>150</sup>

Aus dieser Antwort der Lateiner lassen sich zwei Grundaussagen westlichen Einheitsverständnisses in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts ableiten: Im Kontrast zur Ostkirche, die den Zusatz des Filioque und den Gebrauch der Azymen vorrangig als „adulteration“<sup>151</sup>, als Verfälschung, Beeinträchtigung bzw. Befleckung des Glaubensbekenntnisses und der Liturgie ansah, ging es den Lateinern erstens um die doktrinären Implikationen beider Themen: Wichtig sei – vor historisch-theologischem Hintergrund – die *theologische* Anerkennung des Ausgangs des Heiligen Geistes aus dem Vater *und dem Sohn* bzw. die Anerkennung dessen, dass sowohl gesäuertes als auch ungesäuertes Brot als Symbol des (inkarnierten) Leibes Christi für die Feier des eucharistischen Sakraments zulässig sei. Dass sich das Geglaubte auch in der ostkirchlichen Liturgie widerspiegeln müsse (und dass der Osten damit das Filioque in das griechische Symbolum einzufügen habe), forderte der Westen deswegen nicht, weil die Gewähr dessen, was mit dem Grundsatz *lex orandi – lex credendi* bezeichnet wird<sup>152</sup>, nicht in der Liturgie selbst gesehen wurde, sondern in der Anerkennung der Vorrangstellung des römischen Papstes. Der Bericht der lateinischen Gesandtschaft spiegelt damit – zweitens – eine bereits zu Beginn des 12. Jahrhunderts aufkommende Haltung wider<sup>153</sup> und intensiviert diese, nämlich den „theologischen Verständigungen

---

148 Ebd., 430.

149 Ebd., 445 (Kap. 14): *Hoc modo posset reconciliari, si crederet hoc quod credit Ecclesia Romana et predicaret (utrum cantaret vel non, non faceret magnam vim, credimus, Ecclesia Romana), et obediret ei eodem modo, et in illis in quibus obedivit ante scisma.*

150 Ein Indiz dafür, welches Datum bzw. Ereignis die *Relatio* als Ausbruch des Schismas ansieht, findet sich in GOLUBOVICH 1919, 453 (Kap. 21) dem Kaiser in den Mund gelegt: *Duravit cisma iam fere CCC annis, et quod diu duravit, non poterit in tam brevi tempore dissolvi.* Vgl. auch die Charakterisierung des Schismas bei Germanos II. in seinem Brief an Papst Gregor IX. als μέγα καὶ πολυχρόνιον (CICO Fontes. Series III. Bd. 3, 243 (Nr. 179a).

151 SILVANO 2013, 117–150, hier: 118.

152 Vgl. SCHILSON 1997, 871–872.

153 Das diesbezüglich zunehmende Streben der Päpste (bes. Paschalis II. (1099–1118) und Hadrian IV. (1154–1159, unter dessen Pontifikat die Unionsgespräche des Anselm von Havelberg fallen) nach Sicherung und Ausbau ihrer Macht ist skizziert bei GEMEINHARDT 2002, 531–536.

eine ‚papalistische‘ ekklesiologische Schranke<sup>154</sup> vorzuschalten: Der geforderte Gehorsam der griechischen Kirche gegenüber dem Papst ist gewissermaßen gedacht als eine Pauschale, ein Rahmen, der für den rechten und irrtumsfreien Glauben und dessen Vollzug bürgt. In praktischen Detailfragen wie dem liturgischen Platz des Filioque oder der Verwendung unterschiedlichen Brotes für die Eucharistiefeier kann sich die lateinische Kirche daher entsprechend kulant zeigen. Dies allerdings ist nicht zu verwechseln mit Kompromissoffenheit, wie die vehement ablehnende Reaktion auf den Vorschlag des Kaisers, dass jede Kirche gleichermaßen ‚zurückstecken‘ solle und so ein gemeinsamer Nenner gefunden werden könne<sup>155</sup>, zeigt. Mit der Verschriftlichung der Positionen auf beiden Seiten, die die Byzantiner forderten und die Lateiner zunächst ablehnten und der mündlichen Aussprache nachreichten<sup>156</sup>, verhärteten sich schließlich die Fronten, womit das Scheitern der Verhandlungen bereits vorgezeichnet war.

Der Bericht der Lateiner lässt über das Kirchenbild der Byzantiner bzw. über deren Verständnis der Kircheneinheit nur den Rückschluss zu, dass in der griechischen Ansicht alles, was der Westen im Lauf der Geschichte verändert hat – in Nikaia/Nymphaion kristallisiert in den beiden Vorwürfen des Filioque-Zusatzes und der Verwendung der Azymen zur Eucharistiefeier –, eine Verletzung des ursprünglichen Pentarchie-Modelles darstellt.<sup>157</sup> Während die vier *ecclesiae patriarchales* – Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem – als in der Tradition der Apostel stehend gezeichnet werden, sei die Kirche des älteren bzw. ehrwürdigeren Roms (*diocesis antiquioris Rome*) von dieser Tradition abgewichen und ihre eigenen Wege gegangen. Die Kircheneinheit könne dann wiederhergestellt werden, wenn Rom zurückkehre in diese ursprünglichen kirchlichen Strukturen, die nach Auffassung der Byzantiner die authentische Tradition des überkommenen Glaubensgutes garantieren. Zu den Quellen sei allerdings angemerkt, dass beide erhaltenen griechischen Berichte sich nicht explizit zu einer möglichen Kircheneinigung äußern bzw. diese nicht als eigentliches Ziel der Gespräche erwähnen. Der Bericht des Nikephoros Blemmydes beschränkt sich diesbezüglich auf die Erwähnung, dass der Grund der Zusammenkunft beider Parteien in Nikaia die Diskussion des umstrittenen Dogmas (τὸ ἀμφήχιστον δόγμα (II, 25)) gewesen sei und hebt die Absicht der Verhandlungen

---

154 Ebd., 533.

155 Der vorgeschlagene und von den Lateinern vehement bekämpfte Kompromiss lautet folgendermaßen: Die Byzantiner erkennen die Art und Weise an, wie die Lateiner Eucharistie feiern, während im Gegenzug dafür die Lateiner das Filioque aus dem Glaubensbekenntnis streichen (vgl. GOLUBOVICH 1919, 461–462 (Kap. 26)).

156 Vgl. GOLUBOVICH 1919, 448–450 (Kap. 19)).

157 Vgl. GOLUBOVICH 1919, 453–454 (Kap. 22): *Et [Graeci] responderunt [...]: Petrus et ceteri Apostoli, sicut acceperunt [erg.: arton] a Domino, et in eadem forma quattuor ecclesiis patriarchalibus tradiderunt. Unde Petrus ita tradidit [...], et ita fuit primo celebratum in Ecclesia Romana, ut credimus.* Vgl. ebd., 454–455 (Kap. 23): *Quia ergo sic et nos accepimus a bone fame Apostolis, sicut et ipsi acceperunt a Christo, et sic tenent quattuor ecclesiasticæ dioceses orbis usque et nunc, estimamus autem quod et diocesis antiquioris Rome sic et accepit et tenebit.*

nicht auf die Ebene der Frage nach den Bedingungen einer möglichen Kirchenunion. Der zweite, anonym erhaltene Bericht gibt lediglich die theologische Diskussion und patristische Argumentation des Filioque wieder und bietet keine Informationen über die Rahmenhandlungen und -aussagen des Gesprächs in Nikaia.

### 1.2.3 Manuel II. und Innozenz IV. (1250 – 1254)

Nach den Gesprächen von Nikaia/Nymphaion dauerte es über ein Jahrzehnt, bis der byzantinische Kaiser, unterstützt durch den griechischen Patriarchen Manuel II., wieder in Verhandlungen mit Rom trat.

#### 1.2.3.1 Hintergrund und Verlauf

Das Pontifikat Innozenz' IV., das er nach einer zweijährigen Sedisvakanz (1241–1243) antrat, zeigte sich hinsichtlich der ‚Griechenfrage‘ zunächst geprägt von deutlich größerer Offenheit für den Kontakt mit dem Osten. Während die Beziehung des Westens zu den Byzantinern und der Ostkirche am I. Konzil von Lyon, das Innozenz IV. im Jahr 1245 einberief, nicht Gegenstand der Tagesordnung war, setzte Innozenz IV. ein Jahr später eine diplomatische Initiative, die schließlich in neue Unionsverhandlungen in den Jahren 1249 und 1250 mündete.<sup>158</sup> Er beauftragte mit einem am 7. Juli 1246 verfassten Brief seinen neu designierten Legaten im Osten, den Franziskaner Laurentius, die Byzantiner in dessen Kompetenzbereich (im Vorderen Orient inklusive die Gebiete unter den lateinischen Patriarchaten von Antiochien und Jerusalem sowie auf Zypern) mit apostolischer Autorität (*auctoritate apostolica*) unter seinen Schutz zu stellen, wenn diese Unterdrückung oder Kränkungen – auch und besonders von Seiten der Lateiner – erlitten.<sup>159</sup> Bereits ein Jahr später und kurz vor der Abberufung des Laurentius<sup>160</sup> verlangte Innozenz IV. von seinem Legaten allerdings Mäßigung der offenbar großzügigen Interpretation des verlangten Schutzes und unbedingte Wahrung der Rechte der jeweiligen lateinischen Patriarchen.<sup>161</sup> Im selben Jahr, in dem die Bestellung des Legaten Odo de Castro Radulfi als Nachfolger des Laurentius stattfand, zeigte sich die grundsätzlich positive Aufnahme der päpstlichen Einstellung zum Dialog mit dem Osten auf griechischer Seite: Der byzantinische Kaiser Johannes III. Dukas Vatatzes sandte gegen Ende des Jahres 1248 je einen Brief an Papst Innozenz IV. und an den Generalminister des Franziskanerordens, Johannes Buralli von Parma, um

<sup>158</sup> Vgl. dazu grundlegend STIERNON 1977, 148–151; vgl. STAVROU 2013, 46–51; vgl. FRANCHI 1981; vgl. GILL 1979, 78–104.

<sup>159</sup> Vgl. die Gebietsumschreibung von Innozenz IV. in CICO Fontes. Series III. Bd. 4/1, 73–74 (Nr. 31), hier: 73.

<sup>160</sup> Vgl. AVVAKUMOV 2002, 281–282.

<sup>161</sup> Vgl. den Brief von Innozenz IV. vom 4. Juli 1247 an Laurentius in CICO Fontes. Series III. Bd. 4/1, 78–79 (Nr. 35).

erneute theologische Gespräche in die Wege zu leiten, zu denen Johannes von Parma als Vertreter des Westens vom Kaiser geladen und schließlich von Papst Innozenz IV. 1249 gesandt wurde.<sup>162</sup> Mittels einer päpstlichen Instruktion wurden Johannes von Parma und seine franziskanische Delegation beauftragt, mit dem Kaiser und den Vertretern der griechischen Kirche über eine Rückkehr zum Gehorsam gegenüber der heiligen römischen Kirche (*de reditu ad Sanctae Ecclesiae Romanae oboedientiam*) zu verhandeln.<sup>163</sup> Die griechische Kirche zur Einheit des Glaubens zurückzurufen und zurückzuführen unter die achtsame Fürsorge eines einzigen Hirten: des römischen Papstes – dies war das explizite, von Rom intendierte Ziel der bevorstehenden Unionsbemühungen.<sup>164</sup> Es ist bemerkenswert und eine deutliche Verschärfung der Voraussetzungen gegenüber der Haltung der Lateiner bei den Verhandlungen von Nikaia/Nymphaion 1234, dass Innozenz IV. seinem Gesandten ausdrückliche Anweisungen gibt, wie eine solche *reductio Graecorum* zustande kommen müsse: Der Glaube und die Haltung der Griechen bezüglich des Ausgangs des Heiligen Geistes dürfe in keiner Weise von Glaube und Haltung der römischen Kirche abweichen. Dies impliziert für Innozenz IV. die Bedingung, dass die Byzantiner nunmehr das Filioque als Zusatz zum Wortlaut ihres Glaubensbekenntnisses hinzuzufügen und es so in ihrer Liturgie zu verwenden hatten.<sup>165</sup> Zur Umsetzung dieses Vorhabens war Johannes von Parma mit der päpstlichen Vollmacht ausgestattet, im Osten ein Konzil einzuberufen und zu feiern, in dessen Rahmen die Byzantiner das Filioque annehmen und dem griechischen Symbolum einfügen sollten.<sup>166</sup> Die Gesandtschaft<sup>167</sup> reiste im Mai 1249 unter der Führung des Johannes von Parma nach Nymphaion, um dort die Gespräche mit dem griechischen Patriarchen Manuel II.<sup>168</sup>, dem Kaiser Johannes III. Dukas Vatatzes und

---

**162** Beide Briefe sind nicht erhalten; vgl. dazu HOFMANN 1953, 59–70, hier: 60–65. Johannes von Parmas Biografie weist im Jahr 1288 eine zweite Gesandtschaft nach Konstantinopel zum Zweck der Unionsverhandlungen auf. Er starb am Weg dorthin. Vgl. SCHLAGETER 1996, 955–956.

**163** Vgl. die Briefe von Innozenz IV. an Johannes von Parma in CICO Fontes. Series III. Bd. 4/1, 122–126 (Nr. 70 und Nr. 71), hier: 122. Vgl. auch 123: [...] *cum Graecis ipsis et specialiter cum nobili viro Vatacio et Praelatis diligenter tractare procures, ut ad Ecclesiae Romanae, matris fidelium omnium et magistrae, oboedientiam et devotionem, a qua de diutius subtraxerunt, provide revertantur* [...].

**164** Ebd., 122.

**165** Vgl. CICO Fontes. Series III. Bd. 4/1, 125–126 (Nr. 71), hier: 125: *volumus et tibi auctoritate praesentium mandamus, quatenus eos efficaciter, iuxta traditam tibi a Domino gratiam, moneas et hortaris, ut de ipsius Sancti Spiritus processione idem omnia sentiant, credant et teneant ac ore confiteantur et in Symbolo suo scribant, quod eadem Ecclesia sentit, credit et servat et expresse in suo Symbolo profitetur.*

**166** Ebd.: [...] *discretionis Tuae convocandi et celebrandi propter hoc in illis partibus, si oportuerit, Concilium et auctoritatem in illo vice nostra tribuendi, ut in praefato Graecorum Symbolo scribatur ad observantiam perpetuam de processione ipsius Spiritus Sancti sicut in praedicto Ecclesiae Romanae Symbolo continetur.*

**167** Nach J. Gill wählte Johannes von Parma zwei seiner Begleiter – Dreux von Bourgogne und Bonaventura von Iseo – wegen ihrer Griechischkenntnisse und Vertrautheit mit der griechischen Mentalität aus; vgl. GILL 1979, 89.

**168** Nach vierjähriger Vakanz des Patriarchenthrons (1240–1244) wurde Manuel II. Nachfolger von Germanos II. und des nur wenige Monate im Amt gewesenen Methodios II.



dessen Sohn und späteren Thronfolger Theodor II. Laskaris sowie den übrigen Vertretern und Theologen der griechischen Kirche – unter ihnen erneut Nikephoros Blemmydes, der schon bei den Verhandlungen in Nikaia 1234 anwesend war – aufzunehmen.<sup>169</sup>

Die erste Phase der Verhandlungen in Nymphaion, die – Nikephoros Blemmydes zufolge – das Filioque zum Thema hatten, mündete in die Reaktion von Seiten der Byzantiner, einen in den Unionsverhandlungen bereits etablierten Vorschlag erneut anzuführen: Die Initiative Roms mit seiner Gesandtschaft positiv aufgreifend und würdigend schlägt Manuel II. in einem Brief an Innozenz IV. vor, drei brennende Themen auf die Agenda der Ost-West-Gespräche zu setzen: zunächst die Thematik eines Ökumenischen Konzils als Instrument der Wiedervereinigung der Kirchen, mithilfe dessen die Klärung der strittigen Punkte stattfinden könne und müsse; danach die Frage nach dem päpstlichen Primat<sup>170</sup>; und schließlich die Klärung der (Vor-) Rechte der östlichen Patriarchen.<sup>171</sup> Dieser Vorschlag und die daraufhin initiierte byzantinische Gesandtschaft unter der Führung des Metropoliten Andronikos von Sardes deuten darauf hin, dass der Legat Johannes von Parma von der päpstlichen Vollmacht zur Einberufung und Abhaltung eines Konzils entweder keinen Gebrauch gemacht hatte, oder dass die gesetzten Vorzeichen eines solchen Konzils – die bereits vorher einseitig bestimmte Agenda sowie der festgelegte Vorsitz – von Seiten der Byzantiner nicht akzeptiert wurden.<sup>172</sup> Die byzantinische Gesandtschaft wurde mit dem entsprechenden Brief des Patriarchen Manuel II.<sup>173</sup> und der Beauftragung zur Verhandlung nach Lyon geschickt, wo sich Papst Innozenz IV. seit 1244 aufhielt. Mit einer politisch begründeten Verzögerung von mehr als einem Jahr<sup>174</sup> traf die byzantinische Gesandtschaft schließlich in der italienischen Stadt Perugia auf den Papst, um von dort mit einer mündlichen Antwort des Papstes wieder zurück nach Nikaia zu reisen.

---

**169** Ein unvollständiger Bericht des Nikephoros Blemmydes über die Verhandlungen von 1249/1250 findet sich in seiner Autobiographie: *Nicephori Blemmydae Autobiographia sive curriculum vitae necnon epistula universalior*, ed. Joseph A. Munitiz, Turnhout: Brepols 1984 (= CCSG 13), 67–73; engl. Übersetzung des Editors in MUNITIZ 1988, 119–125. Anders als bei den Verhandlungen von Nikaia/Nymphaion existiert von den Gesprächen 1249/1250 kein lateinischer Bericht.

**170** Manuel II. bezeichnet den Papst in seiner Anrede mit „Papst des Alten Rom und Vorsteher des höchsten apostolischen Thrones“ (τῷ πάπᾳ τῆς πρεσβυτέρας ῥώμης κυρίῳ Ἰνοκεντίῳ τῷ προέδρῳ τοῦ ὑψηλοτάτου ἀποστολικοῦ θρόνου); vgl. HOFMANN 1953, 67.

**171** Vgl. STIERNON 1977, 149.

**172** Ebd.

**173** Der griechische Text des Briefes wurde ediert von HOFMANN 1953, 67–70. Eine deutsche Teilübersetzung findet sich im Anhang zu NORDEN 1903, 757–759.

**174** Zu den Hintergründen vgl. STAVROU 2013, 49–51. G. Hofmann geht davon aus, dass Johannes von Parma und dessen Delegation gemeinsam mit der griechischen Gesandtschaft 1251 in den Westen zurückgekehrt war, womit sein Aufenthalt im Osten weniger als ein Jahr dauerte; vgl. HOFMANN 1953, 65.

Aus den entsprechenden Entscheidungen Innozenz' IV. in den darauffolgenden Monaten kann der Ton der mündlichen Antwort erahnt werden: Er verstärkte die Verteidigung Konstantinopels gegen die Ansprüche der Byzantiner in Nikaia und bestellte Pantaleon Giustiniani im Februar 1253 zum neuen Patriarchen von Konstantinopel, nachdem der Sitz seit dem Tod des Patriarchen Nicholas I. im Sommer 1251 fast zwei Jahre lang vakant geblieben war.<sup>175</sup> Er verzichtete darauf, erneut eine Gesandtschaft zu Verhandlungen nach Nikaia zu schicken. Kaiser Johannes III. Dukas Vatatzes sah sich aus diesem Grund veranlasst, wegen der politischen Beziehungen für die Umsetzung seines Projektes der *restitutio urbis* einen gänzlich neuen Schritt auf Rom zuzugehen: Ebenfalls im Jahr 1253 sandte er eine Delegation zu Innozenz IV., die ihm einen Handel unterbreitete, der teilweise das Selbstverständnis der griechischen Kirche empfindlich ignorierte. Der Brief des Kaisers ist nicht erhalten, dessen Inhalt kann allerdings mithilfe zweier Dokumente aus der päpstlichen Kanzlei von Alexander IV., des Nachfolgers Innozenz IV., nachgezeichnet werden.<sup>176</sup> Die ersten acht von insgesamt neun kurzen Artikeln des kaiserlichen Briefes bezeichnet Alexander IV. als *capitula recognitionis*, während sich der Ausdruck *capitul[um] petitionis* auf den neunten Artikel bezieht. Entsprechend bietet der Kaiser Papst Innozenz IV. in den ersten acht Artikeln zunächst an, dass die Byzantiner die päpstliche Jurisdiktion über ihre Kirche und damit den päpstlichen Primat anerkennen. Dies beinhaltet in der detaillierten Ausführung des kaiserlichen Dokuments unter anderem die Anerkennung des Vorrangs (*principatus*) der römischen Sedes und ihrer Inhaber, das heißt des Papstes und seiner kanonischen Nachfolger, vor den Sitzen der übrigen Patriarchen; zudem die Anerkennung des kanonischen Gehorsams (*canonicam oboedientiam*) gegenüber dem Papst und seinen Nachfolgern sowie der Inanspruchnahme des Appellationsrechtes an die römische Sedes und damit die Anerkennung des Papstes als letzte Appellationsinstanz; schließlich die Anerkennung des Vorsitzes und Erstunterschriftsrechtes des Papstes bei Konzilsbeschlüssen sowie der ersten Meinungsäußerung in Glaubensfragen und Gehorsam gegenüber dem diesbezüglichen Urteil des Papstes. Als Gegenleistung verlangte Kaiser Johannes III. Dukas Vatatzes – ausgeführt im neunten Kapitel – den Rückzug der Lateiner aus der Stadt Konstantinopel und aus den dazugehörigen Reichsgebieten sowie die Rückgabe der Territorien an den byzantinischen Kaiser und Patriarchen. A. Riebe fasst den Duktus der letztgenannten Verhandlungsinhalte zwischen Kaiser und Papst unter dem Schlagwort „Konstantinopel gegen Rom“<sup>177</sup> zusammen: Das Filioque wurde explizit nicht zum Gegenstand gemacht, den die Byzantiner willens waren, mit den Lateinern zu verhandeln, worin

---

175 Vgl. GILL 1979, 92.

176 Vgl. die kritische Edition bei SCHILLMANN 1908, 108–131, lateinischer Text ab 113; Schillmann weist anhand dieser beiden Dokumente nach, dass die Anregung zur Gesandtschaft vom byzantinischen Kaiser, nicht vom Papst ausging. Vgl. auch CICO Fontes. Series III. Bd. 4/2, 39–44 (Nr. 28). Vgl. zum Folgenden STAVROU 2013, 50–51 und GILL 1979, 92–96 (Gill bietet eine englische Übersetzung des Briefes in Auszügen).

177 RIEBE 2005, 54.

sie eventuell zu einem Zugeständnis bereit sein müssten; und auch andere, die Liturgie bzw. den Ritus betreffende Themen wurden nicht angesprochen. Unter diesen Vorzeichen markieren die Verhandlungen von 1253/54 „das Alternativprogramm zu dem Modell, das eine Einigung über die Kontroversfragen auf einem Ökumenischen Konzil vorsah.“<sup>178</sup> Bevor der grundsätzlich kompromissbereite Innozenz IV. aktiv reagieren hätte können, fanden die Verhandlungen ein vorzeitiges Ende durch den Tod beider Protagonisten.

### 1.3 Die ‚Griechenfrage‘ auf den Konzilien des 13. Jahrhunderts

Die westliche Kirchengeschichte des 13. Jahrhunderts kennt drei Stationen konziliaren Befassens mit den Themen der lateinisch-griechischen Kontroverse, die für den Fortgang sowohl der diplomatischen als auch – interessant für den Fokus der vorliegenden Studie – der theologischen Verständigungsversuche rahmen- und ausschlaggebend sind, Konzilien, deren Einberufung zumindest zum Teil mit dem Drang zur Lösung der ‚Griechenfrage‘ zusammenhängt<sup>179</sup>: das IV. Laterankonzil (1215), einberufen von Papst Innozenz III. nach siebzehnjähriger Amtszeit; das I. Konzil von Lyon (1245), das von Papst Gregor IX. in erster Linie zur Beilegung des Konflikts mit dem Kaiser einberufen worden war, das am Rande aber auch die ‚Griechenfrage‘ thematisiert; und das II. Konzil von Lyon (1274), das gleichsam den ersten Höhepunkt der Unionsbemühungen widerspiegelt und als erstes ‚Unionskonzil‘<sup>180</sup> eine entscheidende Wegmarke ost-westlicher Beziehungen darstellt.<sup>181</sup> Gewichtet nach Anteil an und Rolle in der „orientalischen Frage“<sup>182</sup> werden im Folgenden die Vorzeichen und Errungenschaften dieser drei Stationen skizziert.

#### 1.3.1 IV. Lateranum (1215)

Einen Zeitraum von zwei Jahren veranschlagte Papst Innozenz III. für die Vorbereitung des IV. Laterankonzils, das er in der Bulle *Vineam Domini Sabaoth* am 19. April 1213

---

**178** Ebd.

**179** Über die Lösung der ost-westlichen Konflikte als Mittel zum Zweck des Vorantreibens der Kreuzzugsidee und der Kirchenreform vgl. PARAVICINI-BAGLIANI 1994, 581–595; vgl. BÂRLEA 1989, hier: 13–15.

**180** Roberg wendet sich ausdrücklich gegen die Bezeichnung von Lyon II als Unionskonzil: vgl. ROBERG 2008, 320; vgl. ROBERG 1990, 59–87.

**181** Umso interessanter ist die Tatsache, dass die Ergebnisse von Lyon II keine Erwähnung in den literarisch-theologischen Schriften finden, dass sie also auch keine Rolle für den argumentativen Fortgang lateinischer Begründungsschemata nach 1274 spielen. Zur Rezeption des II. Lugdunense im Rahmen der Vorbereitungen der lateinisch-griechischen Debatten auf den Konzilien des 15. Jahrhunderts vgl. RIEDL 2020.

**182** PARAVICINI-BAGLIANI 1994, 581.

ankündigte und dessen thematischen Rahmen er ganz unter das Zeichen der kirchlichen Reformbestrebungen stellte: Die Reform der Kirche (und die Umsetzung des anspruchsvollen Kreuzzugsunternehmens) sei das Ziel aller konziliaren Bestrebungen, das nur durch die Lösung aktueller politischer, pastoraler und spiritueller Herausforderungen erreicht werden könne.<sup>183</sup> In diesem Sinn stellte der Umgang mit der griechischen Kirche eine unter vielen Herausforderungen dar, die zu bewältigen dem Unterfangen diene, „die Hauptprobleme der christlichen Gesellschaft in ihrer Gesamtheit anzugehen“<sup>184</sup>. Von daher war die Ausrichtung des Konzils im Konzept des Papstes eine gesamtkirchliche, für die er sich an das Vorbild der Ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends hielt. Konkret wurde der gesamtkirchliche Horizont des Konzils dadurch, dass dem Aufruf des Papstes zu einer möglichst breiten Beteiligung am Konzil Folge geleistet wurde.<sup>185</sup> Von 11. bis 30. November 1215 nahmen über 400 Kardinäle, Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe der Westkirche und der lateinischen Ostkirche aus insgesamt 80 Kirchenprovinzen und weitere rund 800 Kleriker und Würdenträger, zu einem beträchtlichen Teil auch aus monastischem Kontext, sowie Vertreter der weltlichen Herrscher an den Sitzungen des IV. Lateranums teil und sprengten somit weit die bisher übliche Zahl an Konzilsbeteiligten.<sup>186</sup> Trotz dieser regen Beteiligung von – (fast)<sup>187</sup> ausschließlich lateinischen – Klerikern und Theologen war das IV. Lateranum nicht nur im Vorfeld stark durch den zugrunde gelegten Plan Innozenz' III. dominiert, sondern es erwies sich auch in seinen Ergebnissen bzw. in der konziliaren Gesetzgebung als *opus papae*, wie bereits Thomas von Aquin einige Jahrzehnte nach dem Konzil feststellte<sup>188</sup>: Als Quellen der 71 Canones, die der Papst auf der letzten Plenarsitzung verlesen ließ, dienten nicht nur die überlieferte konziliare Tradition und die Instrumentarien des noch jungen kanonischen Rechts (darunter vor allem das *Decretum Gratiani*), sondern auch frühere Schriften von Innozenz III. selbst, die an vielen Stellen wörtlich in die Konzilsdekrete übernommen worden waren.<sup>189</sup> Die „Handschrift des Papstes ist in ihnen deutlich erkennbar.“<sup>190</sup>

Was nun – aus westlicher Perspektive – die ungeklärte Griechenfrage betrifft, so konstatiert M. Ohst den „einschlägigen Kundgaben auf dem Vierten Laterankonzil“, dass sie „ganz auf die konsequente Durchsetzung des römischen Primatsan-

---

**183** Vgl. SENSÍ 2014, 227–256 und die Bibliografie auf den Seiten 256–257; vgl. die Literaturangaben in Anmerkung 264 auf Seite 62 der vorliegenden Studie.

**184** PARAVICINI-BAGLIANI 1994, 582.

**185** Vgl. ebd., 582–584; A. García y García legt die „Zahl der teilnehmenden Bischöfe und Äbte [...] bei etwa 800“ fest (vgl. GARCÍA Y GARCÍA 1997, 666–670, hier: 668).

**186** Zu den (in der Sekundärliteratur teils variierenden) Zahlenangaben vgl. FOREVILLE 1965, 251–255 sowie die Edition der Liste der Konzilsväter unter Angabe ihrer Herkunftsprovinzen auf den Seiten 391–395.

**187** Anwesend waren ein Gesandter des Patriarchen von Alexandrien und der maronitische Patriarch; vgl. dazu COD/DÖK II 227–228.

**188** Zitiert nach PARAVICINI-BAGLIANI 1994, 586 (Anm. 194).

**189** Vgl. dazu PARAVICINI-BAGLIANI 1994, 586.

**190** COD/DÖK II 228.

spruchs“<sup>191</sup> bei der griechischen Kirche bedacht waren. Dass man zunächst in der zweiten von insgesamt drei Plenarsitzungen über den Sitz des Lateinischen Patriarchen beratschlagte, der seit dem Tod des ersten Patriarchen Thomas Morosini im Jahr 1211 vakant geblieben war<sup>192</sup>, fügte sich in die päpstliche „Leitidee einer unter dem Nachfolger Petri geeinten Gesamtkirche“<sup>193</sup>, als deren Werkzeug im Osten der Lateinische Patriarch eingesetzt war. Diese Leitidee, als deren Schlagwort die ‚Rückführung zum Gehorsam‘ (*reductio ad oboedientiam*) gilt<sup>194</sup> und die im Wesentlichen auch das Profil des II. Konzils von Lyon als ‚Unionskonzil‘ prägen wird<sup>195</sup>, formte sich nicht erst im Zuge der Vorbereitungen des IV. Laterankonzils, sondern war bereits im Briefwechsel präsent, den Innozenz III. mit dem griechischen Patriarchen Johannes X. Kamateros an der Wende zum 13. Jahrhundert geführt hatte. Adressiert an die griechische Kirche als Ganze gibt der Papst dem Patriarchen zu verstehen, dass eine Beteiligung am Konzil – und damit de facto die Anteilhabe an der Gesamtkirche und ihren Entscheidungsprozessen – allein unter der Bedingung des Gehorsams gegenüber Rom denkbar sei, dass sich die griechische Kirche daher dem lateinischen Patriarchen von Konstantinopel unterordnen und damit ihrer Rückkehr zum Gehorsam gegenüber Rom Ausdruck verleihen solle. Der erste und wohl augenscheinlichste Niederschlag dieser Leitlinie des Papstes in den Dokumenten des IV. Laterankonzils findet sich im Glaubensbekenntnis, das den Konstitutionen programmatisch vorangestellt wurde und das das Filioque als nunmehr obligatorische Konzilsentscheidung mit gesamtkirchlicher Gültigkeit beinhaltete<sup>196</sup>, was wiederum all jene aus dieser Gesamtkirche ausschloss, die sich dem Zusatz des Filioque widersetzen. Da sowohl aus den diplomatischen wie auch aus den literarisch-theologischen Quellen des 13. Jahrhunderts und darüber hinaus ersichtlich wird, dass das Filioque weiterhin zu den großen Konflikt- oder sogar Scheidepunkten zwischen lateinischer und griechischer Kirche zählte, muss das IV. Laterankonzil als Brennpunkt gelten, an dem sich die Charakterisierung der Byzantiner als Häretiker entzündete und an das das II. Konzil von Lyon unmittelbar anschloss, wenn es jeden mit dem Anathem belegte, der den Hervorgang des Heiligen Geistes aus dem Vater *und dem Sohn* leugnete.<sup>197</sup> Abgesehen von diesem programmatischen Vorspann sind nur wenige der insgesamt 71 Kapitel der griechischen Kirche gewidmet: Artikel 4 handelt vom Hochmut der Griechen gegen die Lateiner<sup>198</sup> (*De superbia Graecorum contra Latinos*), Artikel 5 von

---

**191** OHST 2008, 63–119, hier: 100.

**192** Vgl. dazu ausführlicher die Seiten 24–27 der vorliegenden Studie.

**193** OHST 2008, 100.

**194** Vgl. dazu auch AVVAKUMOV 2002, 287–294.

**195** Avvakumov plädiert dafür, das Ziel des II. Konzils von Lyon als Zurückführung bzw. ‚Reduktion‘ der Griechen anstelle von Union zu benennen (vgl. AVVAKUMOV 2002, 292–293).

**196** *Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod [...] Pater a nullo, Filius autem a solo Patre ac Spiritus sanctus ab utroque pariter, absque initio semper et fine* (COD/DÖK II 230 bzw. DH 800).

**197** Vgl. AVVAKUMOV 2002, 313 (Anm. 22).

**198** Vgl. COD/DÖK II 235–236 (= Kap. 4) bzw. DH 810.

der Würde der Patriarchen<sup>199</sup> (*De dignitate patriarcharum*) und Artikel 9 von den verschiedenen Riten im selben Glauben<sup>200</sup> (*De diversis ritibus in eadem fide*).

### 1.3.1.1 Artikel 4: Über den Hochmut der Griechen gegen die Lateiner

Das Konzil betont zunächst, dass es willens sei, die Lebensweisen bzw. Sitten und Riten (*mores ac ritus*) der Griechen mitzutragen und wertzuschätzen, soweit es das eigene Kirchenbild<sup>201</sup> erlaube. Unmittelbar im Anschluss ist die Rede vom Hochmut der Griechen gegen die Lateiner, wie auch das ganze Kapitel überschrieben ist: Dieser rühre vom Gehorsamsabfall der Griechen gegenüber der Apostolischen Sedes her.<sup>202</sup> Aus dieser Verselbständigung heraus hätten sich heikle Situationen ergeben, die das Einschreiten des Konzils verlangen, wobei sich die entsprechenden konziliar festgeschriebenen Konsequenzen erstaunlicherweise auf ein zweifaches Verbot beschränken: Niemand von den Byzantinern dürfe mehr einen Altar mit der Begründung abwaschen, ihn deswegen für unrein zu erachten, weil zuvor ein Lateiner auf ihm zelebriert hat. Und niemand von den Byzantinern dürfe jemanden im griechischen Ritus wiedertaufen, der zuvor im lateinischen Ritus getauft worden war. Sollte sich jemand diesen Verböten widersetzen, werde er mit der Exkommunikation bestraft. Auf den ersten Blick und im Duktus des Kapitels scheinen sich diese beiden Verböte auf byzantinische Lebensweisen und Riten – wie zu Beginn des Kapitels erwähnt – zu beziehen, die das Konzil als nicht duldbar erachtet und damit untersagt. Dem widersprechend betont Y. Avvakumov, dass „der Gesetzgeber [...] anscheinend die Widersprüchlichkeit seiner Anordnungen“<sup>203</sup> nicht bemerkt habe: Diejenigen Byzantiner, die derartige Handlungen wie das Reinigen des Altares oder die Wiedertaufe praktizieren, entziehen sich gerade dadurch der Jurisdiktion des Papstes, dass sie Akte „bewusste[r] Abgrenzung gegenüber der lateinischen Kirche“<sup>204</sup> vollziehen. Das Verbot bezieht sich damit auf byzantinische Kleriker, die sich ohnehin nicht der lateinischen Jurisdiktion zugehörig fühlten und für die das Verbot des Konzils damit hinfällig war. Y. Avvakumov zieht im Hinblick auf die Intention der Ausführungen des Konzils über den Hochmut der Griechen gegen die Lateiner den Schluss, dass sie „ein totales Scheitern der päpstlichen Politik gegenüber der griechischen Kirche im lateinischen Orient“<sup>205</sup> markieren, da das päpstliche Einschreiten mitsamt der Androhung der Exkommunikation bezeugt, dass es derartige Abgrenzungshandlungen vonseiten

199 Vgl. COD/DÖK II 236 (= Kap. 5) bzw. DH 811.

200 Vgl. COD/DÖK II 239 (= 9); DH enthält das betreffende Kapitel nicht.

201 Dies ist die freie Übersetzung der Formulierung *quantum cum Domino possumus* („soweit wir es im Herrn vermögen“).

202 *Postquam enim Graecorum ecclesia [...] ab oboedientia sedis apostolicae se subtraxit [...] (COD/DÖK II 235 bzw. DH 810.*

203 AVVAKUMOV 2002, 256.

204 Ebd.

205 Ebd.

der griechischen Kirche dort gab, wo beide Machtbereiche auf engem Raum aufeinandertrafen. Der Text des genannten vierten Artikels lässt allerdings noch einen anderen Deutungsaspekt zu: Zwar betont das Konzil, dass es sich bei den betreffenden Akteuren der zu verbietenden Handlungen um byzantinische Kleriker handle, die sich „aus der Obödienz des Apostolischen Stuhls gelöst hatte[n]“<sup>206</sup>. Dadurch aber, dass das Konzil die betreffenden Handlungen, das heißt das Reinigen des Altars und die Wiedertaufe, als Folgen, ja als *Produkte* dieser Loslösung qualifiziert und dagegen vorgeht, betreibt es – bildlich gesprochen – Symptombekämpfung: Die sichtbaren Zeichen der inneren Überzeugung sollen eingedämmt werden, und in diesem Zusammenhang ist es interessant, dass es in der Strafandrohung des Konzils eben jene sichtbaren Zeichen sind, die das Schwert der Exkommunikation auf den Plan rufen. Dies alles impliziert ein Zweifaches: Zunächst, dass der Ungehorsam gegenüber Rom seinen sichtbaren und ‚sich widersetzenden‘ Ausdruck in rituell-sakramentalen Handlungen suchte und nicht etwa still praktiziert wurde. Der Frage nachzugehen, wie und ob der Ungehorsam gegenüber Rom bewusst zum Ausdruck gebracht wurde, ist eine eigene Nachverfolgung wert. Dass das Konzil die griechische Kirche in das Corpus der Gesamtkirche miteinrechnet, deren institutionelles Haupt der römische Papst sei und der deswegen auch gemeinsam mit dem Konzil über eine Exkommunikation zu entscheiden habe, ist schließlich der zweite Schluss aus den Restriktionen des Konzils, der im neunten Kapitel über die verschiedenen Riten unter ein und demselben Glauben erneut zum Ausdruck kommt. Dass das griechische Patriarchat inzwischen seine Kontinuität im Exilreich gefunden hatte und von dort aus agierte, spiegelt sich nicht in den die Byzantiner betreffenden Texten des IV. Lateranums.

### 1.3.1.2 Artikel 5: Über die Würde der Patriarchen

Das Bemühen Innozenz' III. um die Anknüpfung an bzw. Kontinuität von altkirchlicher Theologie und Vorstellung wird besonders im fünften Artikel über die Würde der Patriarchen ersichtlich. In aller Kürze legt das Konzil unter Berufung auf „die alten Privilegien der Patriarchenstühle“<sup>207</sup> deren Rangfolge dar: Nach der römischen Kirche nehmen in der entsprechenden Reihenfolge Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem ihre Plätze ein. Als „Mutter und Lehrerin aller Christusgläubigen“<sup>208</sup> (*mater universorum Christi fidelium et magistra*) ist es die römische Kirche, die den übrigen ihre Berechtigung durch die Verleihung des Palliums zugesteht und die die letzte, das heißt höchste Appellationsinstanz darstellt.

<sup>206</sup> COD/DÖK II 235 bzw. „aus dem Gehorsam gegenüber dem Apostolischen Stuhl entzogen hatte[n]“ (DH 810).

<sup>207</sup> COD/DÖK II 236.

<sup>208</sup> Ebd.

### 1.3.1.3 Artikel 9: Über die verschiedenen Riten im selben Glauben

Auf die in Kapitel 4 bereits erwähnten *ritus et mores* geht nun das neunte Kapitel insofern ein, als es die Existenz verschiedener Riten innerhalb einer Diözese zum Präzedenzfall dafür macht, die kirchliche Hierarchie auf lokaler Ebene festzulegen: Wo mehrere Riten unter dem Dach ein und desselben Glaubens nebeneinander praktiziert werden, soll es dennoch nicht mehrere, sondern nur einen Bischof geben, der für alle zuständig ist und unter dessen Leitung die verschiedenen Instanzen agieren. Dass es sich dabei um einen Bischof römischer Obödienz handelt, geht zwar nicht aus dem Wortlaut, wohl aber aus dem Kontext hervor: Mit dem biblischen Bild des „Leib[es] mit mehreren Köpfen, gleichsam eine Missgeburt“ (*tanquam unum corpus diversa capita, quasi monstrum*) soll die Widersinnigkeit, ja die Gefahr jeglicher Parallelstruktur der kirchlichen Leitung verdeutlicht werden.

Vor dem Hintergrund der vorherigen Ausführungen muss mit O. Bârlea hinsichtlich der Folgen des IV. Lateranums für die lateinisch-griechischen Beziehungen geurteilt werden, dass „die Beschlüsse des 4. Laterankonzils mehr zur Verhärtung der Spaltung zwischen Ost und West als zur Versöhnung beitrugen.“<sup>209</sup> Aus der Abwesenheit der griechischen Kirche, die doch in den Dekreten des Konzils eindeutig als dem Gesamtcorpus der Kirche Jesu Christi zugehörig und von daher unter der Führung der römischen Kirche in ihrem Wesen als *mater et magistra* stehend gesehen wird, können Schlüsse dahingehend gezogen werden, dass die lateinische Bedingung der römischen Obödienz nicht auf Akzeptanz gestoßen ist. Zwar ist der Briefwechsel zwischen Papst und Patriarch zwei Jahrzehnte vor dem IV. Lateranum aufschlussreich, wenn es darum geht, die byzantinische Position gegen die Gehorsamsforderung des Westens zu erschließen. Dennoch muss bei einer möglichen und vorsichtigen Übertragung auf den Kontext des Konzils berücksichtigt werden, dass gerade die lateinische Herrschaft in Konstantinopel wenn auch nicht die beiden konträren Positionen, so doch die praktische Durchführbarkeit von Machtansprüchen deutlich verändert hat.

### 1.3.2 I. Konzil von Lyon (1245)

Das erste Lugdunense, das im Jahr 1245 gefeiert wurde, kann für die Zwecke der vorliegenden Studie vergleichsweise knapp dargestellt werden, da sich das Konzil im Wesentlichen dem heiklen Verhältnis zwischen Papst und Kaiser – konkretisiert an Kaiser Friedrich II. und seinem Sohn König Heinrich VII., die beide im Jahr 1239 durch eine Bulle Gregors IX. exkommuniziert worden waren – widmete.<sup>210</sup> Das Schisma mit der griechischen Kirche sei einer der ‚fünf Schmerzen des Papstes‘ und wurde als zu

<sup>209</sup> BÂRLEA 1989, 21.

<sup>210</sup> Vgl. PIATTI 2014, 259–270 und die Bibliografie auf den Seiten 271–272.



behandelndes Thema in dessen Eröffnungsrede angekündigt<sup>211</sup>, de facto dann allerdings nur am Rande thematisiert – ein Befund, der sich in den Stillstand diplomatischer ost-westlicher Verhandlungen zum Zeitpunkt des Konzils fügt.<sup>212</sup>

Nach dem gescheiterten Versuch des Zustandekommens eines Konzils für das Jahr 1241<sup>213</sup>, das der Vorgänger Innozenz IV., Papst Gregor IX., einberufen hatte und das vor allem aufgrund kaiserlicher Intervention und schließlich aufgrund des Ablebens des Papstes nicht noch im selben Jahr stattfinden konnte, berief Innozenz IV. zwei Jahre nach seiner Wahl zum Papst ein neues Konzil nach Lyon<sup>214</sup> ein. Das Thema der Gewaltenregelung zwischen weltlicher und geistlicher Macht dominierte die Konzilsarbeit und spiegelt sich schließlich in den insgesamt 22 Konstitutionen<sup>215</sup> wider, die ausschließlich der kanonischen Gesetzgebung gewidmet sind. Die ‚Griechenfrage‘, die Innozenz IV. als regelungsbedürftig angekündigt hatte, findet ihren Niederschlag darin, dass das Konzil „Maßnahmen zur Verteidigung des lateinischen Kaiserreichs von Konstantinopel“<sup>216</sup> ergreift: Nicht zuletzt dem Heiligen Land komme es zugute, wenn die römische Kirche ihre Aufmerksamkeit auf die Erhaltung und Verteidigung des Lateinischen Kaiserreichs richtet und „die starke Hand ausstreckt“<sup>217</sup>, um den eigenen Gläubigen vor Ort Beistand in diesem größeren Unterfangen, zu dem sie berufen sind, zu leisten. Der vom Konzil festgelegte Beistand ist materieller und vor allem finanzieller Natur, indem es Einkommens- und Pfründeregelungen zugunsten des Lateinischen Kaiserreichs erließ und Ablass für entsprechende Unterstützungen in Aussicht stellte, da „die Hilfe für dieses Reich vor allem auch Hilfe für das Heilige Land bedeutet.“<sup>218</sup>

Die Ankündigung der Behandlung des Schismas mit den Griechen steht also ganz unter dem Zeichen der Hilfe für das Heilige Land und konkretisiert sich nicht in der direkten Auseinandersetzung mit der griechischen Kirche, die als Thema oder Institution der Auseinandersetzung völlig außer Acht bleibt.

---

**211** Diese Eingangsrede findet sich bei Mathaeus Parisiensis, einem Chronisten des Konzils, bezeugt. Die ‚fünf Schmerzen‘ des Papstes, die dieser rhetorisch mit den fünf Wundmalen Christi vergleicht, sind gemäß dieser Quelle „die Sittenverderbnis bei Klerus und Laien, die verzweifelte Notlage des Heiligen Landes wegen der ‚Unverschämtheit‘ der Sarrazenen, das Schisma mit der griechischen Kirche, wie es sich in den Problemen des Lateinischen Kaiserreichs widerspiegelte, die Bedrohung von seiten [sic] der Tartaren und [...] die Verfolgung der Kirche durch Friedrich II.“ (zitiert nach PARAVICINI-BAGLIANI 1994a, 590 – 591)

**212** Zu den Stationen der Unionsbemühungen bis zum II. Konzil von Lyon vgl. ausführlicher die Seiten 29 – 57 der vorliegenden Studie.

**213** Vgl. dazu ROBERG 1992, 296 – 319.

**214** Zur Wahl des Ortes, an dem das Konzil tagen sollte, als „fern von den italienischen Konflikten und für Anreisende leicht erreichbar, zudem ein sicherer Ort mit einer befestigten Kathedrale“ vgl. PARAVICINI-BAGLIANI 1994a, 573); vgl. auch SCHATZ <sup>2</sup>2008, 113 – 114.

**215** Zur schwierigen Überlieferungssituation der Quellen vgl. DÖK/COD 273 – 277.

**216** ALBERT 1997, 1157.

**217** DÖK/COD 295.

**218** DÖK/COD 296.

### 1.3.3 II. Konzil von Lyon (1274)

Da das II. Konzil von Lyon den ersten Flucht- und Höhepunkt vor allem der politischen, aber auch bis zu einem gewissen (nämlich dem rezeptionsabhängigen) Grad der theologischen Unionsbemühungen darstellt, wurde es für die vorliegende Studie als zeitlich abschließender Bezugsrahmen gewählt, innerhalb dessen die Entstehungsgründe und -anlässe der ost-westlichen kontroverstheologischen Schriften zu lokalisieren sind. Vor dem Hintergrund der Fülle an Forschungsliteratur<sup>219</sup>, die zum II. Lugdunense existiert, konzentriert sich die folgende Darstellung auf das ‚orientalische Problem‘, wie es der Titel eines Beitrags von B. Roberg ausdrückt<sup>220</sup>, allerdings – und das im Unterschied zu Robergs Ansatz der Union als „ein beinahe ausschließlich (kirchen)politischer Vorgang“<sup>221</sup> – auf den theologischen Aspekt der ‚Griechenfrage‘ in den Verhandlungen am II. Konzil von Lyon (1274). Es sollen die Grundzüge ost-westlicher theologischer Beziehungen in der Form dargestellt werden, wie sie das Konzil unter neue Vorgaben und Richtlinien gestellt hat. Eine solche Darstellung dient der späteren Frage, inwiefern diese Vorgaben bereits in den literarisch-theologischen Schriften vorbereitet oder gar vorweggenommen sind bzw. ob und inwiefern die Beschlüsse des Konzils auch in jene Schriften, die nach dem Konzil entstanden sind und sich auf ihre jeweiligen Vorgängerwerke beziehen, Eingang gefunden haben.

#### 1.3.3.1 Vorzeichen und Vorbedingungen

Nach den aktiven Jahren der ost-westlichen Kommunikation unmittelbar nach der Rückeroberung Konstantinopels durch die Byzantiner unter Kaiser Michael VIII. Palaiologos, in denen sich „griechische und römische Gesandtschaften überkreuzten“<sup>222</sup> und mehrfach dem Wunsch nach Union Ausdruck verliehen worden war,<sup>223</sup> berief Papst Gregor X. zum 1. Mai 1274 ein Konzil wiederum nach Lyon ein. Der Zweck dieses Zweiten Generalkonzils<sup>224</sup> von Lyon, wie der Papst ihn in seiner Ankündigung zum Ausdruck brachte, war ein dreifacher: die Kirchenreform, der Kreuzzug und die Union mit der griechischen Kirche. Letzteres war bereits längere Zeit vor dem definitiven Konzilsplan erneut in der Geschichte der Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel angebahnt worden, wobei die wichtigste und richtunggebende Station dieser

<sup>219</sup> Zur Union am II. Konzil von Lyon vgl. die Standardwerke NORDEN 1903; vgl. SETTON 1976; vgl. GEANAKOPOLOS 1959; vgl. ROBERG 1990; vgl. RIEBE 2005, für einen Forschungsüberblick zur Union von Lyon vgl. bes. 24–33; vgl. PIATTI 2014, 273–287 und die Bibliografie auf den Seiten 288–290.

<sup>220</sup> Vgl. ROBERG 1977, 43–66.

<sup>221</sup> Ebd., 63.

<sup>222</sup> PATLAGEAN 1994, 716–753, hier: 752.

<sup>223</sup> Zu den Stationen der ost-westlichen Unionsbemühungen und -verhandlungen vgl. auch die Ausführungen der vorliegenden Studie auf den Seiten 29–57.

<sup>224</sup> Zum Begriff ‚Ökumenizität‘, insofern er auf beide Konzilien von Lyon 1245 und 1274 angewandt werden kann, vgl. ROBERG 2008, 289–322.

Anbahnung im Jahr 1267 zu sehen ist: Nachdem nicht nur der byzantinische Kaiser aus politischen Motiven, sondern auch der griechische Patriarch Joseph I. seinen Willen zur Verwirklichung der Union dem Papst kundgetan hatte, brachte sich Papst Clemens IV. in einem Brief vom 4. März 1267<sup>225</sup> auf eine Weise ins Spiel, die „einen Markstein und in gewisser Weise sogar einen Wendepunkt in der päpstlichen Unionspolitik gegenüber Byzanz“<sup>226</sup> darstellte: Durch die Vorlage eines Bekenntnisses, das der Papst nicht nur vom Kaiser, sondern auch von Klerus und Volk der Griechen bestätigt zu wissen verlangte<sup>227</sup>, legte er die Bedingungen einer Kirchenunion fest, die die Griechen zu erfüllen hatten:<sup>228</sup> Anzuerkennen seien

- der Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohn und der entsprechende Zusatz des Filioque im Glaubensbekenntnis
- die Siebenzahl der Sakramente
- die Vorstellung einer Reinigung der Seelen mittels reinigender Strafen (*poenis purgatoriis*) nach dem individuellen Tod des Menschen
- die Verwendung des ungesäuerten eucharistischen Brotes (Azymen), und dass darin die Transsubstantiation wahrhaft stattfindet
- das Verbot von Polygamie sowie die Zulässigkeit weiterer Eheschließungen beim Tod des Ehepartners
- die Vorrangstellung der römischen Kirche als Haupt aller anderen Kirchen

Ein Konzil könne nur dann stattfinden, wenn der Kaiser und die griechische Kirche dieses Glaubensbekenntnis annehmen, das die „reinste, sicherste und solideste Wahrheit des orthodoxen Glaubens“ (*purissima, certissima et solidissima orthodoxae fidei veritas*) sei.<sup>229</sup>

Was sich im Brief Clemens’ IV. bereits vorab in scharfen Forderungen als Uni- onsbedingungen herauskristallisiert hatte und wegen mehrerer Umstände (so etwa der Tod des Papstes und die folgende dreijährige Sedisvakanz) zum Zeitpunkt der Briefkorrespondenz und darüber hinaus zunächst nicht weiterverfolgt werden konnte, findet sich unter neuen, nämlich konziliaren Geltungsanspruch erhebenden Bedingungen am II. Konzil von Lyon im Jahr 1274 wieder. Mit dem von Clemens IV. dem Osten vorgelegten Glaubensbekenntnis ist „der Weg vorgezeichnet, der nach Lyon

<sup>225</sup> Acta Clementis IV, CICO Fontes. Series III, Bd. 5/I, 61–69 (Nr. 23).

<sup>226</sup> RIEBE 2005, 55.

<sup>227</sup> Verhandlungspartner der Päpste war seit der Rückeroberung Konstantinopels im Jahr 1261 durchgehend Kaiser Michael VIII. Palaiologos, dennoch wird zum ersten Mal ausdrücklich nicht nur seine Zustimmung verlangt (vgl. dazu Tautu, Acta I 23, 65: *Quam [scil. fidem] a te, clero et populo praedicis exigimus, ut eandem tu et ipsi profiteamini [...]*).

<sup>228</sup> Vgl. die Analyse bei GILL 1979, 113–115. Die nachfolgenden Zitate stammen aus CICO Fontes. Series III, Bd. 5/I, 61–69 (Nr. 23).

<sup>229</sup> Bonacursius von Bologna übernimmt, wie noch zu zeigen sein wird, die Inhalte dieses geforderten Glaubensbekenntnisses als Gerüst seiner beiden Hauptwerke *Thesaurus veritatis fidei* und *Contra Graecos*; vgl. dazu ausführlicher die Seiten 192–200 der vorliegenden Studie.

führen wird<sup>230</sup>: In seinem Einladungsschreiben zum Konzil, das eine Gesandtschaft an Kaiser Michael VIII. Palaiologos im Jahr 1272 überbrachte, wiederholte Papst Gregor X. zunächst die Bedingungen seines Vorgängers und wies den Kaiser an, mittels eines vorformulierten (aber in der Formulierung dennoch kompromissfähigen<sup>231</sup>) Eides seine „Absichtserklärung“<sup>232</sup> zu geben, dass bis zum Zeitpunkt des einberufenen Konzils im Mai 1274 der Klerus und das Volk der griechischen Kirche zur Anerkennung des von Rom vorgelegten Glaubensbekenntnisses bewegt werden sollten.

### 1.3.3.2 Am Konzils-Schauplatz

Rund zwei Monate nach der offiziellen Eröffnung des Konzils, nämlich am 29. Juni 1274, fand dieser Anlass (aber noch nicht die Kirchenunion) seinen liturgischen Ausdruck im feierlichen Vollzug einer heiligen Messe, der der Papst vorstand. Erst wenige Tage zuvor war die Gesandtschaft aus Konstantinopel<sup>233</sup> in Lyon eingetroffen, die den Brief des Kaisers mit sich führte, der sie als Verhandlungsführer der Byzantiner bevollmächtigte. Was als der „eigentliche Rechtsakt“<sup>234</sup> der Kirchenunion bezeichnet werden kann und sich de facto in der Rückkehrerklärung der Byzantiner unter die lateinische Obödienz sowie der Annahme des betreffenden Glaubensbekenntnisses äußerte, ereignete sich eine Woche später: Dies aber nicht als liturgischer Vollzug, sondern als Unterwerfungserklärung des byzantinischen Kaisers durch seine Bevollmächtigten, begleitet durch zwei Ansprachen des Papstes sowie das feierliche Bekennen des Credo auf Lateinisch und Griechisch, wobei beide Male der Zusatz des Filioque mitgesungen wurde.

Die geschilderten Vorgänge, das heißt das liturgische Credo mit dem Filioque am 29. Juni sowie die darauffolgende Unterwerfung des Kaisers unter den Papst, werden in einem kirchenpolitisch orientierten Rückblick auf das Konzil in der Regel als unionskonstituierend bewertet. An dieser Bewertung hängt schließlich auch die Beurteilung des gesamten Konzils als ‚Unionskonzil‘, wie sie in der Forschung rege Aufmerksamkeit findet.<sup>235</sup> Seinen dogmatischen Niederschlag fand dieser politische Akt somit nicht in einer theologischen Aufarbeitung der kontroversen Themen zwischen lateinischer und griechischer Kirche, sondern darin, dass Kaiser Michael VIII. Palaiologos – vertreten durch seine Bevollmächtigten – die betreffenden Lehren als

---

230 RIEBE 2005, 57.

231 Zu den Zugeständnissen in der Formulierung, die Gregor X. dem Kaiser machte, vgl. RIEBE 2005, 58–59.

232 RIEBE 2005, 59.

233 Darunter der vormalige Patriarch Germanos III., der Großlogothet Georgios Akropolites und Theophanes, der Metropolit von Nikaia (dazu und für weiterführende Literaturangaben vgl. RIEBE 2005, 45–47).

234 RIEBE 2005, 47.

235 Vgl. dazu ROBERG 1990, 59–87.

Glaubensgut der griechischen Kirche annahm und somit auch die theologische Übereinkunft mit seinem Bekenntnis besiegelte.<sup>236</sup>

### 1.3.3.3 *Confessio generalis* (DH 851–861)

Das von Clemens IV. bereits vorgelegte und in Lyon 1274 wieder aufgegriffene Bekenntnis, das dem Kaiser und der griechischen Kirche zur Bedingung gemacht wurde, enthält zunächst das gemeinsame nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis, das allerdings als Merkmal lateinischer Prägung das Filioque beinhaltet. Dem Glaubensbekenntnis folgt ein Nachtrag unter dem Titel *additio specialis contra errores Orientalium*, der nun die Form der kaiserlichen Zustimmung zu allen von Clemens IV. wenige Jahre zuvor aufgelisteten Punkten trägt, die vorher noch die Funktion von anzunehmenden Bedingungen erfüllten. Im Folgenden sollen diese lateinischen Positionen – Purgatorium, Sakramente, Azymen und Primat – in ihrem Kontext dargestellt werden:

#### Das Los der Verstorbenen

In einem Brief von Papst Innozenz IV. aus dem Jahr 1254 findet sich eine erste päpstliche Definition dessen, was die lateinische Kirche unter dem ‚Los der Verstorbenen‘ vor dem Tag des Jüngsten Gerichts versteht.<sup>237</sup> Ausgehend von den biblischen Referenzen zur Existenz eines Fegefeuers<sup>238</sup> entfaltet Innozenz IV. die Vorstellung einer Reinigung von verzeihlichen und geringfügigen Sünden nach dem individuellen Tod und die Möglichkeit der Lebenden, die Verstorbenen in diesem Reinigungsstadium durch Fürbitten bzw. Werke der Nächstenliebe (*suffragia*) zu unterstützen. Der Papst macht deutlich, dass die Positionen der Byzantiner und der Lateiner bis zu diesem Punkt übereinstimmen und nur dahingehend variieren, dass erstere sich gegen eine Lokalisierung des Fegefeuers als *Ort* und damit gegen seine Benennung als *Purgatorium* im Sinne eines *Reinigungsortes* verwehren.<sup>239</sup> Daraus folgt die Auffor-

---

**236** Die Texte der *confessio generalis* des Kaisers finden sich in DH 851–861, die im Folgenden als Grundlage herangezogen werden. Es soll jedoch die Problematik der Rekonstruktion des authentischen, d. h. *conciliariter* und ohne die späteren Zusätze verabschiedeten Konzilstextes erwähnt und auf die Unterschiede in den maßgeblichen Editionen hingewiesen werden: Während COD/DÖK II 314 zwar den Text aus DH 850, d. h. den Artikel über den Ausgang des Heiligen Geistes, anführt, das Glaubensbekenntnis des Kaisers (DH 851–861) aber auslässt, scheidet die neue Edition von Burkard Roberg, in: COGD II/1 247–286 die unter DH 850–861 angeführten Texte gänzlich aus, da sie – so Roberg – nicht Bestandteil des authentischen Konzilstextes im oben genannten Sinn seien.

**237** Vgl. den Brief von Papst Innozenz IV. *Sub catholicae professione* an den Legaten des Apostolischen Stuhles bei den Griechen, 6. März 1254 (DH 830–839, zum Los der Verstorbenen DH 838–839).

**238** Innozenz IV. führt Mt 12,32 (par) und 1 Kor 3, 11–15 an.

**239** J. Le Goff betont, dass erst das Ende des 13. Jahrhunderts das Fegefeuer als *purgatorium*, als grammatikalisches *Neutrum* etabliert, das zum ersten Mal und von da an sukzessive das Fegefeuer als einen Raum, einen Ort kennzeichnet, der eigenständig neben dem Paradies und der Hölle existiert.

derung des Papstes an die Byzantiner, sie mögen um der Verständigung willen die in der lateinischen Tradition bekannte und offenbar bereits gängige Bezeichnung *purgatorium* übernehmen (*quod de cetero apud ipsos isto nomine [purgatorium] appellatur*<sup>240</sup>). Am Schluss bekräftigt Innozenz IV. den sofortigen Abstieg derjenigen in die Hölle, die ohne vorherige Beichte mit einer Todsünde behaftet sterben (*absque paenitentia in peccato mortali*), bzw. die sofortige Aufnahme der Seelen der getauften Kinder und derjenigen in den Himmel, die ohne Sünde gestorben sind. Die lehramtliche Definition über das Los der Verstorbenen (*de sorte defunctorum*) auf dem II. Konzil von Lyon erweist sich in mancher Hinsicht zurückhaltender in der theologischen Konzeption, aber ausführlicher in der praktischen Handlungsanleitung<sup>241</sup>: Anders als im Brief von Papst Innozenz IV. ist nicht mehr die Rede von einem Ort bzw. von dessen Bezeichnung und auch nicht von einem Feuer, sondern vom Vorgang der Reinigung nach dem individuellen Tod mittels Reinigungs- oder Läuterungsstrafen (*poenis purgatoriis seu catharteriis*<sup>242</sup>). Die Lebenden haben die Möglichkeit – ja die Pflicht im Hinblick auf ihre eigene zukünftige Angewiesenheit auf derartige Unterstützung –, den Läuterungsprozess der Verstorbenen durch Messopfer, Gebete, Almosen und andere Werke der Frömmigkeit (*sacrificia, orationes et eleemosynae et alia pietatis officia*<sup>243</sup>) zu verkürzen bzw. zu beschleunigen.<sup>244</sup> Das Konzil – und mit ihm der byzantinische Kaiser für die griechische Kirche – bekennt außerdem die unmittelbar nach ihrem Tod erfolgende Aufnahme der Gerechten in den Himmel (DH 857) sowie der Verdammten in die Hölle (DH 858), ohne dabei den Urteilspruch über alle Menschen vor dem Richterstuhl Christi (*ante tribunal Christi*) am Tag des Gerichts vor-

---

Während vor dem 13. Jahrhundert zwar die Vorstellung von Aufbewahrungsstätten (*receptacula*) oder Schlupfwinkeln (*abditia*) der Seelen im Stadium zwischen Tod und Wiederauferstehung existiert, kennt man bis dahin noch keine Lokalisierung, keine Geographie oder gar Architektur des Fegefeuers (vgl. LE GOFF<sup>2</sup>1991, passim). Mit dem Hinweis darauf, dass J. Le Goff das Purgatorium zu Unrecht als ein „Kind’ des Mittelalters“ (9) behandle und mit einer „mediävistisch verengte[n] Definition“ (10) des Fegefeuers arbeite, widmet sich Andreas Merkt in seiner Studie den Fegefeuer-Vorstellungen der Antike und den „Väter[n] des Fegefeuers im Sinne eines Ortes“ (9) (vgl. MERKT 2005); vgl. dazu auch RIEDL 2014.

**240** DH 838.

**241** In H. Chadwicks Urteil kam weder am II. Konzil von Lyon 1274 noch auf den späteren relevanten Konzilien von Ferrara-Florenz (1438/39) und Trient (1545–1563) eine exakte Definition des Fegefeuers zustande (vgl. CHADWICK 2003, 244); vgl. VORDERMAYER 2006, 128–131, der allerdings nur unzureichend Inhalt und Gründe der unterschiedlichen Auffassungen über das Purgatorium als ost-westliches Konfliktthema im Vorfeld der beiden Konzilien von Lyon und Ferrara-Florenz benennt; L. Scheffczyk merkt an, dass die Lehre vom Purgatorium, wie sie auf den Konzilien von Lyon II und Ferrara-Florenz definiert worden war, „die Divergenzen zwischen Lateinern und Griechen auf Dauer nicht beheben konnte.“ (SCHEFFCZYK 1999, 328–330, hier: 330).

**242** DH 856.

**243** Ebd.

**244** Die Annahme, dass die Formulierung einer Unterstützungsmöglichkeit der Verstorbenen durch Messopfer, Gebete, Almosen und andere Werke der Frömmigkeit (DH 856) ein „besonderes Anliegen der griechischen Kirche“ gewesen sei und auf ihr Betreiben hin in den Konzilstext aufgenommen wurde, findet sich m. E. ohne ausreichende Begründung bei PAUL 2011, 109.

wegzunehmen oder entkräften zu wollen (DH 859). Mit diesen drei Punkten – Läuterungsprozess, Unterstützung der Seelen der Verstorbenen durch die Lebenden und sofortige Aufnahme der Gerechten in den Himmel bzw. der Verdammten in die Hölle noch vor dem Jüngsten Gericht – sind die hauptsächlichen Themen benannt, um die die ost-westliche Auseinandersetzung vom Aufkommen der Streitfrage in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts bis hin zur ersten päpstlichen Definition durch Innozenz IV. und zum vorläufigen Höhepunkt der konziliaren Festlegung am Lugdunense kreist.<sup>245</sup> Dass das Los der Verstorbenen und mit ihm das Purgatorium als Konfliktpunkt zwischen Lateinern und Byzantinern erstmals auf die Agenda eines Konzils gesetzt wurde, stellt bei aller Zurückhaltung in seiner Formulierung über das Purgatorium als Reinigungsort<sup>246</sup> das eigentliche Novum der Ost-West-Kontroverse dar, das entsprechende literarisch-theologische Vorläufer hat, deren Analyse auch in dieser Hinsicht zum Fokus der vorliegenden Studie zählt.

### Sakramentenlehre

Unter dem Stichwort der Siebenzahl der Sakramente bekräftigt das Bekenntnis zunächst die Lehre von Taufe, Firmung, Buße, Eucharistie, Weihe, Ehe und Letzter Ölung als Sakramente der Kirche, wobei zum einen die bischöfliche Handauflegung bei der Firmung betont hervorgehoben wird (*sacramentum confirmationis, quod per manuum impositionem episcopi conferunt*), zum anderen das Verbot der Wiedertaufe zum Zweck der Sündenvergebung. Dass die römische Kirche das Sakrament der Eucharistie mit ungesäuertem Brot darbringt, und dass diese Materie gewandelt wird zum Leib Christi, fällt im Duktus des kaiserlichen Bekenntnisses ebenfalls unter die zu bekräftigende Sakramentenlehre. Ein kanonischer Aspekt des Ehesakraments wird schließlich gesondert behandelt, indem Mehrfachehen sowohl für den Mann als auch für die Frau untersagt werden. Wenn der Ehepartner stirbt, ist eine zweite und maximal eine dritte Eheschließung zulässig (*secundas et tertias<sup>247</sup> deinde nuptias successive licitas esse*).

<sup>245</sup> Die Bulle des Konzils von Ferrara-Florenz über die Union mit den Griechen *Laetentur caeli* vom 6. Juli 1439 übernimmt die entsprechenden Formulierungen des Lugdunense zu einem großen Teil; vgl. DH 1304–1306.

<sup>246</sup> D. G. Mirsanu vermutet den Grund der Zurückhaltung des Konzilsdokuments darin, dass damit dem Gelingen der geplanten Union und der Akzeptanz von Seiten der Byzantiner bessere Chancen zugerechnet wurden; vgl. MIRSANU 2008, 179–193, hier: 187.

<sup>247</sup> Im Wortlaut des Clemensbriefes sind „zweite, dritte und folgende“ Eheschließungen erlaubt – *secundas et tertias et deinceps nuptias successive licitas esse* (vgl. CICO Fontes. Series III, Bd. 5/1, 67 (Nr. 23) und die betreffende Anmerkung 1 in DH 860). Auch Bonacursius von Bologna übernimmt diese inhaltliche Erweiterung; vgl. dazu die Seiten 192–200 der vorliegenden Studie zu Bonacursius von Bologna.

### Primat

Mit allen Geschützen fährt das Bekenntnis schließlich hinsichtlich des Primats der römischen Kirche auf, indem der Text alle Schlagworte beinhaltet und zum Teil verstärkt, die das Souveränitätskonzept des Papsttums im 13. Jahrhundert kennzeichnen:<sup>248</sup>

*Ipsa quoque sacrosancta Romana Ecclesia summum et plenum primatum et principatum super universam Catholicam Ecclesiam obtinens, quem se ab ipso Domino in beato Petro Apostolorum principe sive vertice, cuius Romanus Pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit sicut prae ceteris tenetur fidei veritatem defendere, sic et si quae de fide subortae fuerint quaestiones, suo debet iudicio definire.*<sup>249</sup>

Die hochheilige römische Kirche hat auch den höchsten und vollen Primat und die Vormacht über die universale katholische Kirche inne; sie ist sich in Wahrheit und Demut bewusst, dass sie dies vom Herrn selbst im seligen Petrus, dem Fürsten bzw. Haupt der Apostel, dessen Nachfolger der römische Pontifex ist, zusammen mit der Fülle der Macht empfangen hat. Und wie sie vor den Anderen gehalten ist, die Wahrheit des Glaubens zu verteidigen, so müssen auch eventuell auftauchende Fragen bezüglich des Glaubens durch ihr Urteil entschieden werden.<sup>250</sup>

Dass die römische Kirche den höchsten und vollen Primat und die Vormacht über die Gesamtkirche innehat, womit das Verhältnis zu den anderen Kirchen bereits bezeichnet ist, kommt wenig später an einer zweiten Stelle zum Ausdruck:

*Et eidem [scil. Romanae Ecclesiae] omnes ecclesiae sunt subiectae, ipsarum praelati oboedientiam et reverentiam sibi dant. Ad hanc autem sic potestatis plenitudinis consistit, quod ecclesias ceteras ad sollicitudinis partem admittit.*

Und ihr sind alle Kirchen unterstellt, ihre Vorsteher erweisen ihr Gehorsam und Ehrfurcht. Die Fülle der Macht kommt ihr aber in dieser Weise zu, dass sie den übrigen Kirchen Teilverantwortung zugesteht.<sup>251</sup>

In Glaubensfragen ist die römische Kirche die entscheidende, in Fragen der kanonischen Rangordnung die Privilegien verleihende Instanz, wobei in beiden Ansprüchen sowie im Selbstverständnis als letzte Appellationsinstanz der Vorrang Roms deutlich zum Ausdruck kommt. Bei einem vergleichenden Blick auf den Briefwechsel zwischen Papst und Patriarch am Beginn des 13. Jahrhunderts, der den Weg gewiesen hat in ein thematisches Aufrollen der Primatsfrage, kann festgestellt werden, dass die Grundzüge der Argumentation dieselben bleiben, dass allerdings im Kontext des Konzils bzw. des Bekenntnisses, das der Kaiser unterzeichnet, keine näheren Erklärungen oder gar Verteidigungen der Positionen erfolgen. Dass im Zuge des II. Konzils von Lyon keinerlei „theologische Aufarbeitung der Kontroverslehren“<sup>252</sup> stattgefunden hat, dass

<sup>248</sup> Vgl. dazu ausführlicher die Seiten 63–65 der vorliegenden Studie.

<sup>249</sup> CICO Fontes. Series III, Bd. 5/I, 67 (Nr. 23).

<sup>250</sup> Übersetzung der Verfasserin; dt. Übersetzung auch in DH 861.

<sup>251</sup> Ebd.

<sup>252</sup> ROBERG 1990, 87.



vielmehr jeweils die lateinische Lehre über die großen kontroversen Themen zwischen Lateinern und Byzantinern – Filioque, Los der Verstorbenen, Azymen, Primat und die Sakramente betreffende (kanonische) Regelungen – in Form eines Bekenntnisses durch den Kaiser angenommen worden war, erklärt den theologischen ‚Stand der Dinge‘ für die Zeit nach dem Konzil:<sup>253</sup> Die Schriften des Johannes XI. Bekkos, des unmittelbar von den Nachwirkungen des II. Lugdunense betroffenen Patriarchen von Konstantinopel, sind aufschlussreich dahingehend, dass der byzantinische Theologe sich zwar „an keiner Stelle auf die Vorgänge des Jahres 1274“<sup>254</sup> bezieht, dass also weder der Akt der Union in Liturgie und Bekenntnisformel noch das die lateinischen Positionen annehmende Bekenntnis des Kaisers in seiner Argumentation eine Rolle spielen. Was allerdings ausschlaggebend ist und – im Fall des Johannes XI. Bekkos – für einen ‚Klimawandel‘ zwischen Lateinern und Byzantinern verantwortlich zeichnet, ist, „dass nunmehr zwischen den Kirchen Alt- und Neuroms ‚Friede‘ herrsche“<sup>255</sup>. Was eine ausdrückliche Bezugnahme auf Lyon II betrifft, so ist es bemerkenswert, dass eine solche nicht nur in den kontroverstheologischen Schriften auf byzantinischer Seite, sondern auch in jenen der Lateiner mit nachkonziliarem Entstehungsdatum fehlt. Darin wird deutlich, dass das II. Konzil von Lyon hinsichtlich der ‚orientalischen Frage‘ bei den Zeitgenossen nicht als Beitrag zur Ost-West-Kontroverse gesehen oder verhandelt wurde, ja dass sein theologisches Erbe unmittelbar danach praktisch inexistent bzw. irrelevant war, was sich bei den substantiellen Unionsverhandlungen auf den Konzilien im 15. Jahrhundert ändern sollte.<sup>256</sup>

#### 1.4 Kontroverstheologische Motive: Der Primat Roms als bestimmendes Vorzeichen?

Im Sinne einer ersten theologisch-inhaltlichen Hinführung zu den Motiven und Themen der im Fokus stehenden literarisch-theologischen Werke sei im Folgenden nun an den bereits mehrfach erwähnten Briefwechsel zwischen Papst und Patriarch an der Wende zum 13. Jahrhundert erinnert – ein Briefwechsel, der in zweierlei Hinsicht aufschlussreich für die ost-westliche Kontroverse zur Zeit des Lateinischen Kaiserreichs ist: Erstens handelt es sich dabei um ein Zeugnis direkten Austausches, das heißt direkten Dialogs zwischen prominenten Vertretern beider Seiten, die auf die jeweiligen (Gegen-)Argumente unmittelbar reagieren und so die Positionen als Ausgangspunkt der theologischen Debatte schärfen – für die eigenen Zwecke, aber auch, wie zu zeigen sein wird, als Vorlage für nachfolgende literarische, wenn auch nur fiktiv geführte Debatten. Zweitens stellt dieser Briefwechsel, dessen Hauptthema die Vorrangstellung des Papstes ist, gewissermaßen einen Spiegel dessen dar, inwieweit der

<sup>253</sup> Zur byzantinischen Reaktion auf Lyon II vgl. NICOL 1989, 321–339.

<sup>254</sup> RIEBE 2005, 45.

<sup>255</sup> Ebd.

<sup>256</sup> Vgl. dazu auch die Ausführungen der vorliegenden Studie auf den Seiten 43–58 und RIEDL 2020.

römische Primat schließlich auch als theologisches Motiv Eingang in die literarisch-theologischen Werke des 13. Jahrhunderts gefunden hat und welcher Stellenwert diesem Thema zukommt, das derart prominent am Beginn des gesteckten Zeitrahmens auf hoher Ebene verhandelt wird. Dieses Kapitel abschließend wird, auch als inhaltlicher Vorspann zur Analyse der literarisch-theologischen Kontroverse, das Konzept päpstlicher Souveränität im 13. Jahrhundert anhand seiner einflussreichsten Schlagwörter umrissen.

#### **1.4.1 Der Briefwechsel zwischen Papst Innozenz III. und Patriarch Johannes X. Kamateros über die Vorrangstellung Roms und die Bedeutung von *ecclesia universalis***

Ein Briefwechsel zwischen Papst und Patriarch am Vorabend der Ereignisse um 1204 ist aufschlussreich dahingehend, das Bild der Ausgangspositionen beider beteiligten Seiten bezüglich der römischen Vorrangstellung deutlicher zu umreißen. Neben der prominenten Rolle des Vierten Laterankonzils 1215 zum Beleg des an die Person von Innozenz III. geknüpften Wandels der Ekklesiologie<sup>257</sup> ist es mitunter dieser Briefwechsel, der von jener Haltung des Papstes gegenüber den Griechen zeugt, die in der Sekundärliteratur durchwegs als in der Griechenfrage rigoros und noch nie dagewesen bezeichnet wird. Als ein Baustein zum besseren Verständnis der lateinisch-griechischen Beziehungen zur Zeit des Lateinischen Kaiserreichs in Konstantinopel sollen die in der vorliegenden Studie folgenden Werkanalysen griechischer und lateinischer kontroverstheologischer Texte der Frage nachgehen, inwieweit sie das Thema des päpstlich-patriarchalen Briefwechsels aufgreifen, ob die Argumentationslinien weiterverfolgt oder geändert werden und welcher Stellenwert den Themenkreisen des päpstlichen Primats, der Vorrangstellung der Kirche Roms und vor allem der Einheitsvorstellungen zukommt.

##### **1.4.1.1 Anlass und Ausgangspositionen**

Ein auf August 1198 datierter Brief Innozenz' III. an Johannes X. Kamateros, Patriarch von Konstantinopel, unter dem Titel *Über die Einheit der Kirche Christi und über ihr Lehramt, das Petrus und seinen Nachfolgern anvertraut wurde*<sup>258</sup> stellt den Ausgangspunkt einer dialogisch motivierten Abhandlung des Papstes dar, die letztlich auf das Einheitsverständnis der Kirche zielt, das für die lateinisch-griechischen Beziehungen jener Epoche von herausragender Bedeutung und von besonderer Brisanz hinsichtlich der ekklesiologischen Grundstrukturen war. Nachdem Innozenz III. im ersten Teil des

<sup>257</sup> Zu den Stationen der Unionsbemühungen vgl. ausführlicher die Seiten 29–57 der vorliegenden Studie.

<sup>258</sup> Ep. *De ecclesiae Christi unitate et de magisterio eius b. Petro eiusque successoribus concesso*, in: *Acta Innocentii PP. III* (1198–1216), CICO Fontes. Series III. Bd. 2, 180–182.

Briefes unter Bezugnahme auf eine Reihe biblischer Referenzen auf das Lehramt (*magisterium*) Petri und seiner Nachfolger hingewiesen hat, das in Christus gegründet und von ihm übertragen worden war, nachdem er des Weiteren die Sorge um die Herde Christi (*cura ovium Christi*) herausgestellt hat, die Petrus und seinen Nachfolgern von Christus anvertraut worden war, lässt er diesen Vorspann mit scharfen Worten in Tadel und Ermahnung des Patriarchen münden:

*Hoc autem Graecorum populus non attendens, aliam sibi confinxit Ecclesiam, – si tamen quae praeter unam est, Ecclesia sit dicenda – et ab Apostolicae sedis unitate recessit [...].*<sup>259</sup>

Dies aber achtet das Volk der Griechen nicht, es hat sich eine andere Kirche erdichtet, – wenn überhaupt das, was außerhalb der *einen* Kirche ist, Kirche genannt werden kann – und ist von der Einheit mit der Apostolischen Sedes abgefallen.

Der Papst erachtet es als seine Aufgabe, ja seine Pflicht, diesem Ärgernis (*scandalum*) für ihn und die ganze Christenheit entgegenzuwirken und die von der Einheit abgefallenen Byzantiner zurückzurufen, da nur innerhalb der Kirche Heil sei, was er mit dem alttestamentlichen Beispiel der Arche veranschaulicht. Um dem Zerren der Griechen am nahtlosen Gewand Christi – wie Innozenz III. das einheitsgefährdende Handeln der Griechen biblisch-bildhaft ausdrückt – Einhalt zu gebieten, solle der Patriarch dafür Sorge tragen,

*ut Graecorum universitas redeat ad Ecclesiae unitatem, et ad matrem filia revertatur, et fiat iuxta verbum Domini unum ovile et unus pastor.*<sup>260</sup>

dass die Gesamtheit der Griechen zur Einheit der Kirche zurückkehre, dass die Tochter sich der Mutter wieder zuwende, damit gemäß dem Wort des Herrn *ein* Schafstall und *ein* Hirte sei.

#### 1.4.1.2 Antwort des Patriarchen

In einem auf Februar 1199 datierten Antwortschreiben<sup>261</sup> reagiert Johannes X. Kamateros auf die Direktiven des Papstes, indem er einige Grundbedingungen in Frage stellt. Es sind vor allem zwei Elemente, die den Widerspruch des Patriarchen provozieren und das Einfordern einer päpstlichen Erläuterung zur Folge haben: Dass ers-

<sup>259</sup> Ebd., 181. Es sei vorweggenommen, dass die Aberkennung des Kirche-Seins, wie Innozenz III. sie formuliert, keine Entsprechung und keine Wiederholung in den hier zu analysierenden griechischen und lateinischen Schriften findet. Innozenz III. verwendet demgemäß nicht die Bezeichnung *ecclesia Graecorum*, wie sie in den literarisch-theologischen Schriften in Varianten vorkommt, sondern spricht in dieser Korrespondenz mit einer Ausnahme (siehe Anmerkung 263 auf Seite 62 der vorliegenden Studie) durchgehend vom *populus* bzw. von der *universitas Graecorum*.

<sup>260</sup> Ebd., 181.

<sup>261</sup> Zur Frage der Datierung vgl. GASTGEBER 1996, 85–127, hier: 87–88. Eine griech. und lat. Edition des Briefes findet sich in ebd., 118–127; vgl. auch die lateinische Fassung Ep. *Constantinopolitanus Patriarcha, Ioannes Camaterus, ambiguitates dubitationesque suas de Romanae Ecclesiae primatu ac de Ecclesiarum unitate exponit*, in: CICO Fontes. Series III, Bd. 2, Appendix 2, 547–549.

tens Innozenz III. in seinem Schreiben die römische Kirche an mehreren Stellen mit ‚universal‘ (*universalis*) und ‚die eine‘ (*una*) attribuiert habe, bedürfe vor dem Hintergrund der Vielfalt an bestehenden Kirchen und einer Klärung ihres Verhältnisses zueinander weiterer Erläuterung. Dass er zweitens die römische Kirche als ‚Mutter aller anderen Kirchen‘ (*mater aliarum ecclesiarum*) bezeichnet habe, sei ebenfalls fragwürdig, weil eine solche Ehrenbekundung wenn, dann nur der Kirche Jerusalems als Geburts- und Wirkungsstätte des Herrn Jesus Christus und daher als Quelle der kirchlichen Sakramente zukomme. Dass es nach Innozenz III. die Byzantiner sind, die das nahtlose Gewand Christi – das heißt die Kircheneinheit – massiv gefährden, weist der Patriarch unter Bezug auf die Lehre vom Hervorgang des Heiligen Geistes *allein* aus dem Vater deutlich zurück, da es gerade die griechische Kirche sei, die seit jeher an dieser Lehre und damit an der rechtgläubigen kirchlichen Tradition festgehalten habe.

#### 1.4.1.3 Antwort und Darlegung des Papstes

Höchst aufschlussreich im Hinblick auf die Positionen des Papstes ist schließlich das letzte Dokument des betreffenden Briefwechsels, das Innozenz III. als Antwortschreiben auf die konkreten Anfragen und Widersprüche des Patriarchen unter dem Titel *Über den Primat der Apostolischen Sedes und über die volle und höchste Gewalt des römischen Papstes in der Universalkirche* im November 1199 aufsetzt.<sup>262</sup> Noch bevor sich der Papst der Beantwortung der Fragen widmet, beginnt er diesen umfangreichsten Brief der Korrespondenz mit dem Patriarchen mit einer ausführlichen Begründung des päpstlichen Primats, die er auf alt- und neutestamentliche Belegstellen stützt: Die hochheilige römische Kirche sei gleichsam die Lehrerin und Mutter, die als solche die anderen Kirchen überrage (*quasi magistram et matrem ceteris praeminere*). Dies sei durch Petrus gewährleistet, über den die biblischen Quellen berichten, dass er in Schlüsselsituationen in der Begegnung mit dem Herrn oder in der Ausführung von dessen Weisungen eine vorrangige Position eingenommen und so den Auftrag des Herrn anerkannt und angenommen habe, sich sogar bis in den Tod verantwortlich für Kirche und Welt zu zeigen. Auf die erste Anfrage des Patriarchen, mit welcher Begründung die römische Kirche *una* und *universalis* genannt werden dürfe, antwortet Innozenz III., indem er zunächst den Begriff der Universalkirche klärt:

#### 1.4.1.4 Inwiefern ist die römische Kirche *universalis* und *una*?

Der Brief von Innozenz III. ist eines der raren Dokumente im Fundus der ost-westlichen Auseinandersetzungen, das eine Definition bzw. eine Darlegung des Verständnisses von *Universalkirche* bietet: Während die Bezeichnung *universalis ecclesia* – bzw.

<sup>262</sup> Ep. *De Apostolicae Sedis primat ac Romani Pontificis in Ecclesiam universam plena et suprema potestate*, in: *Acta Innocentii PP. III* (1198–1216), CICO Fontes. Series III, Bd. 2, 187–195.

in weiterer Folge auch *generalis ecclesia* – häufig und wie selbstverständlich in den lateinischen Texten im Zuge der Argumentation des Vorranges Roms vorkommt, bleiben diese Texte dennoch zumeist eine Klärung ihres Verständnisses schuldig. Zwar könnte dies daran liegen, dass die Einigkeit im Verstehen dieses Begriffes bei allen Beteiligten hinreichend vorausgesetzt wird, aber gerade die Korrespondenz zwischen Innozenz III. und Johannes X. Kamateros stellt ein sprechendes Gegenbeispiel dar. Deutlich herauszustreichen ist zunächst die Tatsache, dass Innozenz III. die Einheit der Kirche (*una ecclesia*) als das entscheidende Kriterium ins Spiel bringt, das die Universalität der römischen Kirche begründet und zum Ausdruck bringt: Versteht man unter der Bezeichnung *Universalkirche* die Summe der bestehenden Kirchen, deren Haupt und erste zwar die römische Kirche ist, die aber davon abgesehen unverbunden nebeneinander stehen und in ihrer Summe die Universalkirche ausmachen, dann sei der Einwand gegen eine Gleichsetzung von römischer und universaler Kirche notwendig und berechtigt. Ein solches Verständnis hieße die an der Realität nicht verifizierbare Negierung aller anderen außer der römischen Kirche. Versteht man unter *Universalkirche* aber mehr als die – wenn auch hierarchische – Summe der einzelnen Teile, nämlich ihre *Einheit* untereinander, dann ist die römische Kirche – und *nur* sie – diejenige, die diese Einheit sowohl konstituiert als auch garantiert: Sie ist es, die die einzelnen Kirchen unter sich vereint (*sub se continet*) und so erst die Universalität der Kirche ausmacht. Umgekehrt formuliert: Erst dadurch, dass die römische Kirche als Haupt und erste aller Kirchen diese einheitsstiftende Funktion ernst und wahrnimmt, wird die Kirche universal, denn die Bezeichnung *universalis* ist erst dann zutreffend, wenn sie *una* beinhaltet. In Bezug auf die römische Kirche heißt Universalität also nicht, eine herausragende Position unter *Geteiltem* einzunehmen, sondern unter *Zusammengehörendem*. Auch den Begriff der *ecclesia generalis* erklärt der Papst im Folgenden, wenn er das Verhältnis der so verstandenen *einen* Kirche zu allen Kirchen vergleicht mit dem Verhältnis der *ecclesia generalis* zu den *ecclesiae particulares*: Wie die römische Kirche auf Universalebene, ist das einheitsstiftende Element der Teilkirchen die *ecclesia generalis*. Der nachgezeichnete argumentative Schwerpunkt auf *una ecclesia* schließlich erlaubt es dem Papst, die unmittelbare Forderung gegenüber den Byzantinern – nämlich die Rückkehr zur Einheit der Kirche – und die harsche Kritik an ihrem einheitsgefährdenden Handeln zu akzentuieren.

#### 1.4.1.5 Inwiefern ist die römische Kirche *mater aliarum ecclesiarum*?

Dass die römische Kirche die Mutter aller Kirchen sei, sei – so der Papst – keine Frage des ‚früher-später‘: Nicht die Zeit (*tempus*) sei der Maßstab des Vorranges, sondern die Würde (*dignitas*). Begründete man den Vorrang einer Kirche nach Maßstäben der Zeit bzw. der zeitlichen Nähe zu Christus selbst und zu den Anfängen des Christentums, dann müsse zu Recht die Kirche Jerusalems vor allen anderen stehen und ‚Mutter‘ genannt werden. Man müsse sich allerdings der verschiedenen Wortbedeutungen bewusst sein: Zwar werde die Kirche Jerusalems ‚Mutter des Glaubens‘ (*mater fidei*) in

dem Sinn genannt, dass sie die Quelle der kirchlichen Sakramente ist. Die Kirche Roms aber sei ‚Mutter der Gläubigen‘ (*mater fidelium*), weil sie gründend auf Petrus, der dem biblischen Befund gemäß ‚der Erste der Würde nach‘ (*prior dignitate*) sei, den Vorrang vor allen Kirchen durch das Privileg der Würde innehat und deswegen *mater generalis* genannt zu werden verdiene. Weil die römische Kirche, so der Papst weiter, das Haupt und die Mutter aller Kirchen sei, schuldeten ebendiese anderen Kirchen und damit auch und besonders der Patriarch von Konstantinopel ihr Gehorsam. Eben jene Gehorsamsbekundung müsse die Basis und Bedingung einer von Rom initiierten, gesamtkirchlich-konziliaren Verhandlung der Stolpersteine darstellen, weil – so die Schlussfolgerung aus dem vorher Entfalteten – die Sorge um die Einheit der Kirche (*sollicitudo super unione Latinorum et Graecorum ecclesiae*<sup>263</sup>) der Apostolischen Sedes und damit dem Papst und der römischen Kirche vorrangig anvertraut sei.

Die Initiative zu einem solchen Konzil, das sich der Problemkreise zwischen lateinischer und griechischer Kirche annahm, ergriff Innozenz III. – wie im vorhergehenden Abschnitt bereits dargelegt – schließlich zwei Jahrzehnte später, indem er im Frühjahr 1213 den Auftakt zum IV. Lateranum gab und die Gesamtkirche dazu aufforderte, sich daran zu beteiligen.<sup>264</sup> Adressiert an die griechische Kirche stand eine Beteiligung an diesem einberufenen Konzil allerdings unter der Bedingung des Gehorsams gegenüber Rom, wie Innozenz III. in aller Deutlichkeit dem Patriarchen Johannes X. Kamateros zu verstehen gibt. Von daher lassen sich die klaren Vorzeichen ablesen, die die päpstliche Herangehensweise an die ost-westlichen Beziehungen vorherbestimmen: Die Dekrete des IV. Laterankonzils, die explizit die griechische Kirche behandeln, qualifizieren die zu erstrebende Einheit der Kirche als Unterordnung der griechischen Kirche unter den Lateinischen Patriarchen von Konstantinopel als dem Vertreter des Papstes, womit die *reductio ad oboedientiam*, das heißt die Rückkehr der Byzantiner zum Gehorsam gegenüber der Apostolischen Sedes vollzogen und die Gesamtkirche unter römischer Leitung vereint wäre.

---

**263** In Referenz zu Anmerkung 259 auf Seite 59 der vorliegenden Studie sei ergänzt, dass Innozenz III. – trotz der vorhergehenden Aberkennung des Kirche-Seins in Richtung der Griechen – hier von der *ecclesia Latinorum et Graecorum* spricht, dass dies aber keinen Widerspruch darstellt: Eine griechische Kirche könne, so sinngemäß im ersten Brief an Johannes X. Kamateros, nicht neben der *einen* Kirche Jesu Christi stehen, deren Verhältnis zur römischen Kirche er hinlänglich erläutert hat. Im Kontext der Sorge um die *unio*, also in seinem Verständnis um die Rückkehr der Griechen zur einen Kirche Jesu Christi, kann er demnach durchaus von der Kirche (im Sg.!) der Lateiner und Griechen sprechen.

**264** Vgl. dazu ausführlicher die Seiten 43–48 der vorliegenden Studie. Zum Zusammenhang des Briefwechsels mit der Ankündigung und dem Programm des IV. Laterankonzils vgl. MACCARONE 1961, 6–14. An genereller Literatur zur Ekklesiologie des IV. Laterankonzils sei genannt: vgl. FRANSEN 1962, 145–164; vgl. BACHT 1971, 101–123; vgl. CONGAR 1971, bes. 76–174; vgl. GARCÍA Y GARCÍA 1969, 50–68; vgl. FOREVILLE 1965a, 21–37; vgl. UNGER 2004, bes. 27–51.

### 1.4.2 *plenitudo potestatis* und *vicarius Christi*: Schlagworte päpstlicher Souveränität im 13. Jahrhundert

Dreh- und Angelpunkt der päpstlichen Souveränität im 13. Jahrhundert wurde das Schlagwort der *plenitudo potestatis*.<sup>265</sup> Der Begriff an sich war nicht neu, sondern geht bereits auf Papst Leo den Großen zurück. Seine verstärkte Indienstnahme für das Papsttum aber – sichtbar vor allem im Sprachgebrauch der päpstlichen Kanzlei und der Kanonisten, aber auch der theologischen Schriften – ist erst für das Ende des 12. und vor allem für das 13. Jahrhundert verzeichnet. Durch die Aufnahme und die entsprechende Kontextualisierung des Begriffs im *Decretum Gratiani* wurde der Gegensatz zwischen allein dem Papst zukommender *plenitudo potestatis* und der bischöflichen *pars sollicitudinis* in den Vordergrund gestellt, zu der die Bischöfe vom Papst berufen werden: Aus der Fülle der päpstlichen Macht – und damit vom Papst abhängig – leitet sich diesem Gegensatz entsprechend die *potestas* der einzelnen Bischöfe in ihrem jeweiligen Machtbereich ab. Mit den Pontifikaten Innozenz' III. und Innozenz' IV. erreichte das Konzept der *plenitudo potestatis* seine bisher weitreichendsten Auswirkungen, indem die Machtfülle des Papstes als sich nicht nur auf alle Christen des *orbis christianus*, sondern auch auf alle Ungläubigen erstreckend gedacht wurde.<sup>266</sup> Mit dem Begriff der Machtfülle einher geht das Erstarken des Primatskonzepts und der Theologie des petrinischen Primats im 13. Jahrhundert, das wiederum seinen entsprechenden Ausdruck in der Bezeichnung des Papstes als *vicarius Christi* findet – eine Bezeichnung, die häufig in unmittelbarem Zusammenhang mit *plenitudo potestatis* zu finden ist.<sup>267</sup> Auch hier bestand die wesentliche, mit Innozenz III. eintretende Neuerung darin, dass die *vicarius*-Zuschreibung allein dem Papst zukommt, der als Nachfolger des Apostels Petrus nicht nur Stellvertreter Petri, sondern der Stellvertreter Christi ist: „Der Begriff *Vicarius Christi* vervollständigte also die alte Definition des Papstes als Nachfolger Petri und führte über sie hinaus.“<sup>268</sup> Der Briefwechsel von Innozenz III. mit dem griechischen Patriarchen Johannes X. Kamateros aus den Jahren 1199 – 1200, dessen Inhalt bereits dargestellt wurde<sup>269</sup>, eröffnet zudem Einblicke in die Vorstellung der päpstlichen Unfehlbarkeit:<sup>270</sup> Petrus und seine Nachfolger seien ohne Zweifel nie vom Glauben abgewichen, da der Herr selbst dafür die Zusage seines Gebetes gegeben habe (Lk 22,32).

Dass das Schlagwort *plenitudo potestatis*, das als Chiffre, ja als Kulmination der päpstlichen Souveränitätskonzepte im 13. Jahrhundert gesehen werden muss, und die

<sup>265</sup> Vgl. PARAVICINI-BAGLIANI 1994b, 615 – 654, hier: 617 – 621; vgl. bes. WATT 1965; vgl. IMKAMP 1983; vgl. MCCREARY 1982; vgl. PARAVICINI-BAGLIANI 2010; vgl. SOMMERLECHNER 2003; vgl. PENNINGTON 1984; vgl. ULLMANN 1965; vgl. den Sammelband von RYAN 1989.

<sup>266</sup> Vgl. (mit den entsprechenden Belegen) PARAVICINI-BAGLIANI 1994b, 618 – 619.

<sup>267</sup> Vgl. dazu PARAVICINI-BAGLIANI 1994c, 58 – 59 und 215 – 219; vgl. MACCARONE 1952.

<sup>268</sup> PARAVICINI-BAGLIANI 1994b, 622.

<sup>269</sup> Vgl. dazu die Seiten 58 – 65 der vorliegenden Studie.

<sup>270</sup> Vgl. dazu D'AVRAY 1980, 417 – 421.

Bezeichnung des Papstes als *vicarius Christi* nicht nur im Bereich des Kirchenrechts eine zentrale Rolle einnahmen, sondern auch von den Theologen aufgegriffen und entfaltet wurden, lässt sich besonders – so J. Watt – an jenen Schriften ablesen, die ihren unmittelbaren Entstehungsgrund in der Infragestellung derartiger Konzepte haben, das heißt in der Kontroverstheologie des 13. Jahrhunderts.<sup>271</sup> Wo die päpstliche Souveränität nicht nur als Folie anderer ekklesiologischer Themen ins Spiel gebracht wird, sondern wo sie geradewegs Gegenstand der Kontroverse ist, den es zu erläutern, zu verteidigen oder überzeugend zu argumentieren gilt, dort zeichnen sich die Konturen dieses Souveränitätskonzeptes am deutlichsten, weil von unmittelbarer Aktualität ab. Als Gipfelpunkt und kirchliche „most solemn acceptance“<sup>272</sup> des kirchlichen Souveränitätskonzeptes in Form der *plenitudo potestatis* bezeichnet J. Watt die zweifache Aufnahme des Begriffes in die Konzilsakten des II. Lugdunense 1274: Dieser konziliare Gebrauch sei „without doubt the most authoritative thirteenth-century formulation of the principle, since it must rank as a formal definition of the doctrine of the primacy.“<sup>273</sup> Gerade im Hinblick auf die kontroverstheologischen Schriften des 13. Jahrhunderts ist von daher nicht nur die Frage interessant und von hoher Relevanz, ob und in welcher Form sie mit dem päpstlichen Souveränitätsprinzip operieren und dieses als autoritatives ekklesiologisches Argument ins Spiel bringen, sondern auch die Frage, inwieweit das Konzil selbst eine Rolle spielt bzw. ob das Konzil dem kontroverstheologischen Argument der päpstlichen Souveränität größeres Gewicht verleiht.

Die diesbezüglichen ekklesiologisch relevanten Ausführungen des II. Konzils von Lyon (DH 861) sind – wie bereits ausgeführt – gemeinsam mit jenen zum Los der Verstorbenen (DH 856–859) und zu mehreren, die Sakramente betreffenden Themen (DH 860) subsumiert unter die *additio specialis contra errores Orientalium* und in dieser Form dem Glaubensbekenntnis des Kaisers Michael VIII. Palaiologos angefügt.<sup>274</sup> Der Begriff *plenitudo potestatis* wird in zwei verschiedenen Kontexten gebraucht<sup>275</sup>, von denen der erste den vollen und höchsten Primat sowie die Fülle der Macht der römischen Kirche in der Souveränität des Papstes als Nachfolger Petri verortet.<sup>276</sup> Die zweite Nennung des Begriffes in den Akten von Lyon II spiegelt einen bestimmten Aspekt dieser Machtfülle wider, der gerade im kontroverstheologischen Kontext von Gewicht ist, weil er das Verhältnis der römischen zu den übrigen Kirchen

---

271 WATT 1965, 89–92; J. Watt nennt exemplarisch den anonymen *Tractatus contra Graecos* von 1252, den *Libellus* des Nikolaos von Cotrone und dessen Gutachten des Thomas von Aquin, *Contra errores Graecorum*.

272 WATT 1965, 92.

273 Ebd., 75.

274 Zu den Unterschieden der Textrekonstruktion in den Editionen vgl. die Anmerkung 236 der vorliegenden Studie.

275 Vgl. dazu auch die Ausführungen zu Lyon II der vorliegenden Studie auf den Seiten 50–58.

276 DH 861; J. Watt bezeichnet die Intention dieses ersten Gebrauchs des Begriffes *plenitudo potestatis* als „to give the essentials of papal primacy its specifically juristic form: supreme monarchical jurisdictional authority.“ (WATT 1965, 76).



definiert: Während die römische Kirche die Fülle der Macht innehat, kommt den übrigen Kirchen davon nur jeweils ein Teil – *pars sollicitudinis* – für ihren je eigenen Verantwortungsbereich zu.<sup>277</sup> Es ist die römische Kirche, die ihnen Anteil an der Machtfülle gewährt, und die angemessene Art, ihr zu begegnen, ist mit Gehorsam und Ehrfurcht.

Bei beiden angeführten Erwähnungen ist die Beobachtung wichtig, dass das Konzil das Konzept der *plenitudo potestatis* nur in Bezug auf die römische Kirche, (noch) nicht auf den Papst bzw. das päpstliche Amt anwendet. Allerdings wird in dieser noch ‚alten‘ Communio-Ekklesilogie die *ecclesia Romana* bereits mit der *sedes Apostolica* identifiziert, womit der Weg in Richtung monarchistischer Theorien des Primats und eines Verständnisses des Papstes als *princeps* gewiesen ist.

---

277 DH 861.

## 2 Dominikaner im Osten

Gerade die Mendikantenorden, unter ihnen am stärksten die Dominikaner, waren präzise Akteure in der theologischen Debatte mit dem griechischen Osten. Um den in der vorliegenden Studie zentralen *Tractatus contra Graecos* (1252) als Produkt und Aushängeschild dominikanischer Gelehrsamkeit auf dem Feld der Kontroverstheologie entsprechend verorten zu können, wird zu diesem Zweck zunächst die Präsenz des Dominikanerordens im byzantinischen Osten zur Zeit des Lateinischen Kaiserreichs von Konstantinopel thematisiert. Damit einher geht die überblicksartige Darstellung der frühen ordensinternen Ausbildungskultur sowie der Studienrichtlinien zur Gründungszeit des Ordens mit dem Ziel, den Bildungshintergrund der dominikanischen Autoren, die im Osten angesiedelt und literarisch tätig waren, in Ansätzen zu beleuchten. Die Sonderstellung des *Tractatus contra Graecos* innerhalb der literarisch-theologischen Auseinandersetzungen zwischen Ost- und Westkirche wird – eingebettet in die vorhergehenden Ausführungen – in einem dritten Schritt auf Basis der bisherigen Forschungen diskutiert und dient als Grundlage des dritten Kapitels, das sich detailliert den Inhalten dieses Werkes unter Berücksichtigung der skizzierten Forschungsfragen widmet.

### 2.1 Die Präsenz des Dominikanerordens im Lateinischen Kaiserreich

Um die dominikanische Ordensprovinz *Graecia* entsprechend zu beleuchten und in den größeren Zusammenhang des Lateinischen Kaiserreichs einordnen zu können, soll zunächst der Blick auf die Etablierung früher Ordensstrukturen geworfen werden. Zwei Stationen der Geschichte des noch jungen Dominikanerordens zu Beginn des 13. Jahrhunderts sind wegweisend für die Organisation seiner internen Strukturen und sukzessiven geographischen Ausbreitung: erstens das Generalkapitel des Jahres 1221, dem der Ordensgründer Dominikus von Caleruega (gest. 1221)<sup>278</sup> wenige Monate vor seinem Tod vorstand, und zweitens das Generalkapitel des Jahres 1228, das unter der Leitung des Jordan von Sachsen<sup>279</sup>, des ersten Nachfolgers des Ordensgründers Dominikus im Amt als Ordensmeister, gefeiert wurde<sup>280</sup> und unter anderem die geographische Ausdehnung des Ordens bestätigte sowie in den Konstitutionen des Or-

---

**278** Zur Person des Ordensgründers Dominikus vgl. vor allem die Forschungen von VICAIRE 1962/63; vgl. WESJOHANN 2012, 311–496; vgl. die Einleitung bzw. die Ausführungen zu Dominikus im Sammelband von TUGWELL 1982, hier: 51–119; vgl. FRANK 1991, 169–186; vgl. den Sammelband von FESTA/RAININI 2016, darin v. a. RAININI 2016.

**279** Vgl. u. a. den Sammelband von HOYER <sup>2</sup>2003.

**280** Vgl. HINNEBUSCH 2004, 45.

dens verankerte.<sup>281</sup> Basierend auf den Werken des dominikanischen Ordensgeschichtsschreibers Bernhard Gui, darunter besonders auf seinem *Catalogus Magistrorum* (verfasst um 1304)<sup>282</sup>, ging die moderne Forschung zunächst davon aus, dass die ersten zwölf Provinzen des Dominikanerordens auf diesen beiden Generalkapiteln in zwei Etappen gegründet worden waren: So habe die Gründung der acht ursprünglichen Provinzen *Hispania* (Spanien), *Provincia* (Provence), *Francia* (Frankreich), *Lombardia* (Lombardei), *Romana provincia* (Rom bzw. Süditalien), *Ungaria* (Ungarn), *Theutonia* (Deutschland) und *Anglia* (England) auf dem Generalkapitel 1221 stattgefunden, während die auf dem Generalkapitel 1225<sup>283</sup> bzw. später von Humbert von Romans als *quatuor minores provinciae*<sup>284</sup> bezeichneten Provinzen *Polonia* (Polen), *Dacia* (Dänemark bzw. gesamter skandinavischer Raum)<sup>285</sup>, *Graecia* (Griechenland) und *Ierosolimitana provincia/Terra Sancta* (Heiliges Land)<sup>286</sup> auf dem Generalkapitel 1228 gegründet und den ersten acht hinzugefügt worden seien. Was bereits B. Altaner in seiner grundlegenden Studie zur Dominikanermission des 13. Jahrhunderts im Osten andeutet<sup>287</sup>, konnte S. Tugwell schließlich fundiert nachweisen<sup>288</sup>: In beiden Fällen dürfen nicht die Generalkapitel als Handlungsträger betrachtet werden, die eine Provinz im Sinne eines Formalaktes gründeten. Vielmehr kann man davon ausgehen, dass das Kapitel nur bestätigende und autorisierende Funktion insofern hatte, als es von den Dominikanern neu erschlossene Gebiete als Provinzen approbierte und deren Rechte und Pflichten festschrieb.<sup>289</sup> Die im Sinne der Mission beabsichtigte Entsendung von Ordensmitgliedern in neue Gebiete und die Bemühungen, Konvente und ordensspezifische Strukturen<sup>290</sup> vor Ort zu etablieren, gingen demnach der An-

---

**281** Das Generalkapitel des Jahres 1220 stellte neben die Augustinus-Regel als Grundlage der Ordensverfassung die sogenannten *Constitutiones Ordinis Fratrum Praedicatorum*. Diese sukzessiv erweiterten und ergänzten Konstitutionen „regelten das tägliche Leben des einzelnen Bruders innerhalb der Gemeinschaft, strukturierten den Austausch zwischen Konventen, Provinzen und der Ordensleitung und organisierten somit den Gesamtverband.“ (SCHÜTZ 2014, 41); vgl. dazu auch MULCHAHEY 1998, 36–47.

**282** Bernardi Guidonis *Catalogus Magistrorum Ordinis Praedicatorum*, in: Tugwell, Simon (ed.): *Bernardi Guidonis Scripta de Sancto Dominico*, Rom 1998 (= MOPH 27), 93–108.

**283** Vgl. VIOLANTE 2000, 55 (Anm. 4).

**284** *Eius eciam tempore et quatuor minores provincie coequate sunt aliis VIII in potestate quoad definitiones et electionem magistri, quod antea non habebant.* (MOPH I 328, es handelt sich hierbei um das Werk des Frater Gerardus de Frachet OP mit dem Titel *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum necnon Cronica Ordinis ab Anno MCCIII usque ad MCCLIV*).

**285** Zur Provinz *Dacia* vgl. jüngst die detaillierte Studie von SCHÜTZ 2014.

**286** Zur alternierenden Bezeichnung *Ierosolimitana provincia* bzw. *Terra Sancta* vgl. TUGWELL 2005, 29–94, hier: 34–39.

**287** Vgl. ALTANER 1924, 10. 12.

**288** Vgl. TUGWELL 2000, 5–109, hier: 67; vgl. TUGWELL 2005, 29–94.

**289** Vgl. TUGWELL 2000, 14. C. Delacroix-Besnier wiederholt die bisher gängige Auffassung, die Provinz *Graecia* sei auf dem Generalkapitel 1228 gegründet worden (vgl. DELACROIX-BESNIER 1997, 14).

**290** Tugwell beschreibt anhand einiger Beispiele die frühesten Provinzstrukturen folgendermaßen: „Dominican provinces came into being as the order moved into new territories, and, in so far as the

erkennung ihres Gebietes als Provinz voraus. Für die Provinz *Graecia*, zu der die Quellenlage verhältnismäßig dürftig und für die Zeit vor 1228 überhaupt nicht vorhanden ist<sup>291</sup>, bedeutet dies, dass sich unter Umständen bereits vor 1228 Dominikaner angesiedelt hatten, wobei diesbezüglich nur Vermutungen bzw. mit den übrigen Provinzen vergleichende Annahmen möglich sind.<sup>292</sup>

Dass die Provinz *Graecia* auf dem Generalkapitel bestätigt wurde, setzt voraus, dass sie dort entsprechend vertreten war. T. Violante nimmt als Zeitraum ihrer Formierung die Jahre 1221 bis 1227 an und rechnet mit einem eigenen Provinzial der Provinz *Graecia* am Generalkapitel von 1228<sup>293</sup>, auf dem neben der Approbierung der vier neuen Provinzen auch deren Recht einer Teilnahme an den dreijährlichen Generalkapiteln (inklusive Wahlrechte) beschlossen wurde. Die erste explizite und namentliche Nennung eines Provinzials der Provinz *Graecia* – ein gewisser Frater Stephanus – findet sich in den Akten des Generalkapitels von 1240: *Concedimus et confirmamus fratrem Stephanum in priorem provinciale provincie Grecie*.<sup>294</sup> Was die geographischen Eckpunkte der Provinz *Graecia* betrifft, so kann mittels der nachweislichen Konvente bzw. des seit 1225 eingeschränkten Territoriums des Lateinischen Kaiserreichs<sup>295</sup> eine Erstreckung „al di sotto della Macedonia e le isole dello Ionio e dell’Egeo“<sup>296</sup> angenommen werden. Obwohl auch hierfür keine expliziten Quellen vorhanden sind, diente der Konvent in Konstantinopel vermutlich als Zentrum der dominikanischen Niederlassungen in der Provinz *Graecia*,<sup>297</sup> der selbst allerdings zunächst nur bis 1261, das heißt bis zur Rückeroberung Konstantinopels durch die Byzantiner existierte. Eine aus dem Jahr 1277 stammende Konventsstatistik der Provinz *Graecia* listet sieben Konvente auf, die allerdings – mit Ausnahme der Nennung eines Konvents auf Kreta – nicht namentlich erwähnt bzw. topographisch bezeichnet werden.<sup>298</sup> Eine weitere Liste aus dem Jahr 1303 reduziert die Zahl der existierenden Konvente auf sechs: Clarentia, Theben, Negroponte, Mothonum in Messenien und zwei kretische Niederlassungen in Candia und Canea. Die letztgenannte Niederlassung Canea ist in der Liste mit einer Notiz des tatsächlichen Gründungsdatums 1306

---

question arose at all, the most primitive ‘provincial’ structure consisted in the link between a founding priory and its offshoots.“ (TUGWELL 2000, 19).

**291** TUGWELL 2000, 67; TUGWELL 2005, 77; ALTANER 1924, 10; vgl. LOENERTZ 1944, 72–115.

**292** Neben den Beiträgen Tugwells vgl. dazu auch VIOLANTE 2000, bes. 55–57. Zur Provinz *Graecia* vgl. außerdem grundlegend ALTANER 1924, 9–19; vgl. LOENERTZ 1935, 332–349.

**293** Vgl. VIOLANTE 2000, 57.

**294** MOPH III 18, 11–12.

**295** Vgl. VAN TRICHT 2011, 103–156.

**296** VIOLANTE 2000, 62.

**297** Vgl. LOENERTZ 1935, 333–335; vgl. VIOLANTE 2000, 66.

**298** Vgl. ALTANER 1924, 10, der auf die Bestätigung insgesamt dreier Konvente durch das Generalkapitel hinweist: *Concedimus I domum in Francia. Item I in Theuthonia. Item I in Anglia. II in Grecia* (Generalkapitel des Jahres 1249: MOPH III 48, 5–6); *Concedimus provincie Ungarie unam domum. Theutonie duas. Ispanie II. In Gallia et Boemia I. In Achaia I et in Dacia I.* (Generalkapitel des Jahres 1256: MOPH III 83, 11–12).

versehen. Der Konvent in Konstantinopel ist der einzige der Provinz *Graecia*, dessen geschichtliche Eckdaten die Quellenlage in Ansätzen zu rekonstruieren erlaubt.<sup>299</sup> Durch einen Bericht des päpstlichen Legaten Petrus von Sézanne ist die Existenz des Konstantinopler Konvents für das Jahr 1233 gesichert;<sup>300</sup> Gautier Cornut, Erzbischof von Sens im Jahr 1238, nennt einen gewissen Frater Jacobus als ehemaligen Prior des Konstantinopler Konvents, der an der Translatio einer Dorn-Reliquie von Konstantinopel nach Frankreich beteiligt war;<sup>301</sup> ein zweiter, namentlich genannter Prior Simon (*frater Symon prior fratrum praedicatorum Constantinopol.*) wird für das Jahr 1244 im Register des Pontifikates Innozenz IV. erwähnt;<sup>302</sup> aus dem Jahr 1239 stammt ein Brief von Papst Gregor IX. an den Prior und das Kapitel des Pariser Konvents der dominikanischen Provinz *Francia*, der die Entsendung französischer Ordensbrüder nach Konstantinopel (und ins Heilige Land) zum Zwecke der dortigen Niederlassung (*ad inhabitandum inibi*) bezeugt. Die Entstehung des anonymen *Tractatus contra Graecos* im Jahr 1252 im Konstantinopler Konvent lässt zum einen auf die literarisch-theologische Produktion und Gelehrsamkeit der Konventsmitglieder in der Mitte des 13. Jahrhunderts schließen, zum anderen auf die regen Aktivitäten der Mitbrüder als Adressaten des Traktats im lateinisch-griechischen Disput.

Im Jahr der Rückeroberung Konstantinopels durch die Griechen 1261 wurde der Konvent von Konstantinopel geschlossen und seine Mitglieder vertrieben.<sup>303</sup> Biographische Notizen des Frater Simon von Konstantinopel lassen darauf schließen, dass die Brüder in den Konvent auf der Insel Negroponte flüchteten.<sup>304</sup> Erst im Jahr 1299 nahm der Dominikaner Guillaume Bernard de Gaillac die Tradition seines Ordens in Konstantinopel in veränderter Form wieder auf, indem er einen Konvent der dominikanischen *Societas peregrinantium* gründete.<sup>305</sup> Diese ordensinterne Missionsgesellschaft ‚zu den Völkern‘ (*ad gentes*), deren Existenz erstmals zu Beginn des 14. Jahrhunderts bezeugt ist<sup>306</sup>, stellte eine Organisation innerhalb des Dominikanerordens dar, die nicht der Jurisdiktion eines Provinzials unterlag und deren Mitglieder angehörige Ordensmänner mehrerer Provinzen waren.<sup>307</sup> Einige Ordensbrüder,

---

**299** Vgl. ALTANER 1924, 11–15; vgl. VIOLANTE 2000, 68–77.

**300** Die Nennung findet sich eingestreut in das Werk *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum* des Frater Gerardus de Frachet OP in MOPH I 218 (VIOLANTE 2000, 71 (Anm. 102) zitiert fälschlicherweise MOPH I 28).

**301** Vgl. VIOLANTE 2000, 72–74; vgl. dazu auch DONDAINE 1951, 337 (Anm. 56).

**302** CICO Fontes. Series III. Bd. 4, 22–24, hier: 23. Vgl. DONDAINE 1951, 337 (Anm. 56).

**303** Vgl. STEGMÜLLER 1956, 57–82, hier: 57; vgl. VIOLANTE 2000, 132.

**304** Vgl. CONGOURDEAU 1987, 165–174, hier: 166–167; vgl. DONDAINE 1951, 414; vgl. DELACROIX-BESNIER 2011, 151–152.

**305** C. Delacroix-Besnier lokalisiert diesen ersten Konvent der *societas* in Konstantinopel „sans doute dans le quartier de l’agora“ (DELACROIX-BESNIER 2011, 152); Loenertz dagegen geht von der ersten Gründung bereits in Pera aus (LOENERTZ 1935, 336), ihm folgt MEYENDORFF 1988, 406–407.

**306** Vgl. ALTANER 1924, 14; vgl. VIOLANTE 2000, 145.

**307** Vgl. LOENERTZ 1937. Für einen kurzen Forschungsüberblick vgl. DOBRE 2009, 40–41; vgl. VIOLANTE 2000, 145–150.

die in Negroponte Zuflucht gefunden hatten, kehrten im Jahr 1299 nach Konstantinopel zurück und schlossen sich der *Societas peregrinantium* an, bis vermutlich im Jahr 1307 schließlich auch dieser zweite Konvent auf Initiative des griechischen Patriarchen Athanasios I. geschlossen wurde.<sup>308</sup> Diese Schließung veranlasste Guillaume Bernard de Gaillac dazu, erneut eine Niederlassung in einem geschützteren, dem Einfluss des griechischen Patriarchats nicht ausgesetzten Ort zu suchen: im Konstantinopler Vorort Pera.<sup>309</sup>

Bezüglich der Gelehrtentradition des Konvents von Konstantinopel in ost-westlichen theologischen Fragen vermutet A. Dondaine, dass einige wenige und wertvolle Schriften der Konventsbibliothek – darunter auch der *Tractatus Contra Graecos* von 1252 – den Weg über das Asyl Negroponte zurück und schließlich nach Pera fanden, wo sie den Fratres – unter ihnen Simon von Konstantinopel, Bonacursius von Bologna und Bartholomeus Constantinopolitanus – als Quelle und Vorlage ihrer eigenen Werke zur Verfügung standen.<sup>310</sup>

## 2.2 Frühe dominikanische Studienrichtlinien und ordensinterne Ausbildungskultur

Der Hinweis auf die dominikanische Konventsbibliothek<sup>311</sup> bzw. die intellektuelle Tradierung wichtiger, weil nützlicher Werke innerhalb des Dominikanerordens leitet den Blick auf die dominikanische Ausbildungskultur in der Frühzeit des Ordens, die anhand der Studienrichtlinien und -organisation sowie der inhaltlich-theologischen Schultradition zum Ausdruck kommt.<sup>312</sup> In ihrer grundlegenden Studie zur Ausbildungskultur der Dominikaner von der Gründungszeit bis in die Mitte des 14. Jahrhunderts unterstreicht M. Mulchahey die Verankerung von dominikanischer Ausbildung nicht nur an den Universitäten als höchste Bildungseinrichtungen, sondern innerhalb jedes einzelnen Konvents: Die dominikanische *schola*, die Konventsschule, bildete die Keimzelle der Ausbildung der Dominikaner, die gleichzeitig flächendeckende Standards der Grundausbildung von Ordensmitgliedern garantierte. Bereits

**308** Zur Quellenlage vgl. VIOLANTE 2000, 151; zu Athanasios I. von Konstantinopel vgl. CONGOURDEAU 2002, 126–127.

**309** Vgl. DELACROIX-BESNIER 2011, 152. Zur Entwicklung des Konvents von Pera vgl. VIOLANTE 2000, 150–172.

**310** Vgl. DONDAINE 1951, 404.

**311** Obwohl sich in den erhaltenen Akten der Generalkapitel bis 1250 keine expliziten Hinweise auf die Bibliothek als fester Bestandteil eines Konvents finden, kann dennoch davon ausgegangen werden, dass eine solche vorgesehen und in Gebrauch war. Zu den Einzelnachweisen vgl. FRANK 1998, 13–34, hier: 30 (Anm. 55); vgl. NEBBIAI 2002, 219–270;

**312** Vgl. die grundlegende Studie von MULCHAHEY 1998; vgl. MULCHAHEY 2002, 117–150.; vgl. FRANK 1998, 13–34; vgl. FRANK 1967, 164–207; vgl. BOYLE 1981, 249–267; P. Lippini behandelt die dominikanische Ausbildung nur kurz und reduziert; vgl. LIPPINI 1990, 274–289; vgl. SCHÜTZ 2014.

die *Constitutiones Antiquae Ordinis Fratrum Praedicatorum* aus dem Jahr 1220<sup>313</sup> sowie deren Neuredaktion des Jahres 1241<sup>314</sup> bringen den Stellenwert und die Organisation des Schulbetriebs der Konvente und darüber hinaus detailliert zum Ausdruck, was für das frühe und bereits stark bildungsorientierte Selbstverständnis des Ordens spricht.<sup>315</sup> Die Werke zweier wichtiger und diesbezüglich wegweisender Männer der frühen Ordensgeschichte, des zweiten Ordensmeisters Jordan von Sachsen (Amtszeit 1222–1237) und des fünften Ordensmeisters Humbert von Romans (Amtszeit 1254–1263), stellen – jeweils mit ihrer Kontinuität und ihren Neuerungen – Meilensteine der Bildungsrichtlinien des Ordens dar.

### 2.2.1 *Schola, studia provincialia und studium generale*

Da für den Orden von Anfang an die Verkündigung im Dienst des Seelenheiles programmatisch war, war auch das Bildungssystem in seiner Gesamtheit darauf ausgerichtet, die Ordensmitglieder in bestmöglicher Weise auf die Predigt und die damit verbundene Seelsorge vorzubereiten. Dementsprechend waren – nach Humbert von Romans – Studium und Ausbildung zwar weder der Selbstzweck noch das Ziel des Ordens (*studium non est finis ordinis*), wohl aber höchst notwendig, um dem Ordensprogramm – *praedicatio* im Dienst der *salus animarum* – zu entsprechen, dessen Voraussetzung und Grundlage das Studium ist (*quia sine studio neutrum possemus*).<sup>316</sup> Bereits das Generalkapitel von 1220 legte die Basis für das dreistufige dominikanische Studiensystem, dessen erste Stufe die Ausbildung innerhalb des Konvents in den zugehörigen Schulen (den *scholae*) darstellt.<sup>317</sup> Nicht nur die Novizen, wie man annehmen könnte, sondern alle Mitglieder des jeweiligen Konvents waren verpflichtet, sich unter der Leitung des *doctor* – dessen Amt neben dem des Priors zur Grundein-

---

**313** Editiert von Thomas, Antoninus H.: *De oudste constituties van de Dominicanen: voorgeschiedenis, tekst, bronnen, ontstaan en ontwikkeling (1215–1237)*, Leuven 1965. Eine deutsche Übersetzung findet sich in HOYER 2003, 244–297; eine italienische Übersetzung bietet Lippini, *La vita quotidiana di un convento medievale*, 363–414.

**314** Vgl. CREYTENS 1948, 5–68, die Edition findet sich auf den Seiten 29–68.

**315** Bzgl. der verschiedenen Einflüsse, die – neben der Grundlegung durch Dominikus selbst – zu diesem frühen bildungsbezogenen Ordensprogramm führten, vgl. zudem I. Frank, der darauf hinweist, dass „die erste nachdominikanische Generation zwischen 1220/1240 [...] fast samt und sonders aus dem Schulmilieu“ stammte (FRANK 1998, 17–18).

**316** Beide Zitate stammen aus *Expositio Magistri Humberti super constitutiones fratrum Praedicatorum*, in: B. Humberti de Romanis [...] *Opera de vita regulari*. 2, ed. Joachim J. Berthier, 1–178, hier: 41. Vgl. dazu MÜLLER 1999, 321–382, hier: 324.

**317** Dass der Orden gerade der Ausbildung in den Konventsschulen große Bedeutung zumaß, zeigen die Ergebnisse der Revision der dominikanischen Curricula, mit der Humbert von Romans ein ausgewiesenes Expertenteam (darunter Thomas von Aquin und Albertus Magnus) im Jahr 1257 beauftragt hatte: Die Mehrheit der Empfehlungen der Revisoren bezieht sich auf das Ausbildungsprogramm der *scholae*. Vgl. dazu MULCHAHEY 1998, 223–224; vgl. MULCHAHEY 2002, 117–150; vgl. auch die Ausführungen der vorliegenden Studie zu den dominikanischen *studia linguarum* auf den Seiten 74–75.

richtung jedes Konvents gehörte<sup>318</sup> – täglich dem Studium der Heiligen Schrift und den Grundlagen der Theologie zu widmen.<sup>319</sup> Diese Lehrbücher, die das Bibelstudium konsequent begleiten sollten, bestanden im Wesentlichen in der *Historia scholastica* des Petrus Comestor und den Sentenzen des Petrus Lombardus, das heißt zwei Standardwerke scholastischer Bildung, die sich nicht nur in den universitären Curricula, sondern bereits im Lehrplan der *scholae* in umfassender bzw. der Einschätzung der jeweiligen *doctores* anheimgestellter Intensität finden.<sup>320</sup> Die Vorlesungen der *doctores* an den Konventsschulen wurden ergänzt durch regelmäßige Lerneinheiten (*repetitiones cotidianae/generales*<sup>321</sup>), die unter der Aufsicht eines Tutors der Festigung des Gehörten dienten. Der *doctor* war außerdem angehalten, regelmäßige Gesprächs-/Diskussionseinheiten (*disputationes*) zu bestimmten, festgelegten Themengebieten anzubieten und zu leiten, die ebenso wie die übrigen Schulveranstaltungen des Konvents öffentlich stattfanden und damit prinzipiell für eine breite Öffentlichkeit zugänglich waren.

Die zweite Stufe des dominikanischen Studiensystems, die sogenannten *studia provincialia*, sah die Ausbildung derjenigen vor, die später als *doctores* für die Lehre in den jeweiligen Konventsschulen verantwortlich waren.<sup>322</sup> Der Aufrechterhaltung und dem Ausbau des Netzwerks der *scholae* diene demnach schon früh das Bestreben, mittels weniger und ausgewiesener Bildungszentren die Lektorenausbildung im Sinne

---

**318** *Conventus [...] sine priore et doctore non mittatur. (Constitutiones Antiquae* Dist. II, cap. 23, ed. THOMAS 1965, 358).

**319** Vgl. MULCHAHEY 1998, 132–218; vgl. BERG 1977, 58–67; vgl. BOYLE 1981, 253–257.

**320** J. Schütz bezeichnet folgende drei Werke bzw. Schriften als „normiertes Textkorpus“ der Konventsschulen, das selbst im Falle eines Lektoren Mangels als *sine qua non* beibehalten und auf dessen Basis gelehrt werden müsse (vgl. SCHÜTZ 2014, 81): Die Heilige Schrift, die *Historia Scholastica* des Petrus Comestor und die *Summa de casibus* des Raimund von Peñaforte, wobei Schütz diese Regulierung m. E. zu Unrecht aus den Akten des Generalkapitels von 1259 (MOPH III 99, 21–24) folgert, wo es heißt: *Quod si non possunt inveniri lectores sufficientes ad publice legendum, saltem provideatur de aliquibus qui legant privatas lectiones vel hystorias vel summam de casibus vel aliquid huiusmodi, ne fratres sint ociosi*. Vgl. die Bestimmungen der *Constitutiones Antiquae* (Dist. II, cap. 28, ed. THOMAS 1965, 361–362): *Statuimus autem ut quelibet provincia fratribus suis missis ad studium ad minus in tribus libris theologie, videlicet biblia, sententiis et historiis, providere teneatur. Et fratres missi ad studium in historiis et sententiis et textu et glosis precipue studeant et intendant*. Humbert von Romans wird später die Werke benennen, die den Brüdern im Idealfall von der Konventsbibliothek zur Verfügung gestellt werden sollten: Der Bibliothekar möge dafür sorgen, dass die Mitbrüder an geeigneten Arbeitsplätzen *aliqui libri bene legibiles* konsultieren können, „ut est *Biblia* glossata in toto, vel in parte, *Biblia* sine glossis, *Summae de casibus*, et *Gaufredi*, et *De vitiis et virtutibus*, et *De quaestionibus*, *Concordantiae*, *Interpretationes*, *Decreta*, *Decretales*, *Distinctiones morales*, *Sermones varii de festis et dominicis* per totum annum, *Historiae*, *Sententiae*, *Chronica*, *Passiones*, et *Legendae sanctorum*, *Historia ecclesiastica*, et similia multa, ut communitas fratrum in promptu possit illa habere.“ (*Instructiones magistri Humberti de officiis ordinis*, in: B. Humberti de Romanis [...] *Opera de vita regulari*. 2, ed. Joachim J. Berthier, 179–371, hier: 265. Der lateinische Text wird hier unter Anführungszeichen zitiert, damit die Hervorhebungen im Original abgebildet werden können.) Vgl. dazu auch BOYLE 1981, 256–262.

**321** Vgl. MULCHAHEY 1998, 175–178.

**322** Vgl. SCHÜTZ 2014, 122–141.



des Fortbestands des Ordensauftrags der gelehrten Verkündigung zu sichern. Dass die westliche Bildungslandschaft des 13. Jahrhunderts durch die nunmehr greifbaren Schriften des Aristoteles und der arabischen Philosophie rasante Aufschwünge erlebte und vor neue Herausforderungen gestellt war, beeinflusste die Curricula auf dieser zweiten Stufe des dominikanischen Studiensystems nachhaltig, wie aus den vielen entsprechenden Novellierungen indirekt hervorgeht.<sup>323</sup> Als „mittlere Ausbildungsebene in allen Provinzen“<sup>324</sup> fungierte die institutionalisierte Ausbildung der *doctores* zudem als Bindeglied zwischen den *scholae*, zu deren Nutzen die Lektoren ausgebildet wurden, und der Universität, die den höchsten und nur einer Elite zugänglichen Bildungsstandard repräsentierte und das entsprechende *studium generale* bot. Das Studium auf Provinzebene erwies sich bereits von seinem Konzept her als stufenweises, weil leistungsabhängiges Aufsteigen durch Erlernen der zwei Grunddisziplinen Logik und (Natur-) Philosophie, die ihrerseits wiederum die Voraussetzung für die dritte Stufe, das Theologiestudium in Form der *studia particularia*, waren. Für das Jahr 1250 sind die ersten, an konkrete Konvente gebundenen *studia artium* – im Sinne von Logikschulen<sup>325</sup> – auf Provinzebene (zunächst in den Provinzen *Provincia* und *Hispania*) bezeugt, die die erste Stufe des zu durchlaufenden Gesamtcurriculums der zukünftigen Lektoren abdeckten. Diejenigen, die sich in einem Studienzeitraum von drei Jahren auf dem Gebiet der Logik bewährt hatten, konnten in den *studia naturarum* voranschreiten und sich weitere zwei Jahre der (Natur-)Philosophie widmen<sup>326</sup>, bevor sie die letzte Stufe vor einem möglichen universitären *studium generale*, nämlich die *studia particularia*, erreichten. Die Möglichkeit eines Theologiestudiums auch auf dieser mittleren Ebene zwischen den Konventsschulen und der Universität etablierte sich allerdings erst mit Thomas von Aquin, der im Jahr 1265 den Auftrag des römischen Provinzialkapitels zur Begründung eines entsprechenden Theologiestudiums in Rom annahm. Seine Lehrplankonzeption und Durchführung diente als Muster und Vorbild des sich entwickelnden Theologiestudiums auf Provinzebene.<sup>327</sup>

Das erste *studium generale* des Dominikanerordens war der Konvent mit dem Patrozinium des Hl. Jacobus in Paris. Dieser Konvent nahm den bevorzugten Platz in der Ordensstudienordnung wegen seiner Verbindung mit der Pariser Universität ein. Die Konstitutionen bestimmten, dass jede Provinz geeignete Ordensmitglieder zur

---

**323** Vgl. MULCHAHEY 1998, 219 – 350.

**324** SCHÜTZ 2014, 123.

**325** Zur Abweichung der dominikanischen *studia artium* von ihrer Entsprechung an den Universitäten vgl. MULCHAHEY 1998, 224 – 252.

**326** Um die finanziellen und materiellen Zusatzbelastungen der jeweiligen Konvente, die *studia artium* und *studia naturarum* anboten, zu minimieren, wurde bald schon ein Turnus-System entwickelt, das die einzelnen Konvente gleichberechtigt, weil abwechselnd zur Organisation von *studia* in die Pflicht nahm. Vgl. dazu MULCHAHEY 1998, 221 – 222.

**327** Vgl. dazu MULCHAHEY 1998, 277 – 321.

Ausbildung dorthin schicken konnte.<sup>328</sup> Bereits in der Mitte des 13. Jahrhunderts wurden vier weitere Einrichtungen gegründet<sup>329</sup>, und zu Beginn des 14. Jahrhunderts befand sich in jeder dominikanischen Provinz mit Ausnahme von *Graecia* und *Terra Sancta*<sup>330</sup> ein eigenes *studium generale*, das die Kandidaten mit dem Abschlussgrad eines *magister theologiae* durchliefen und das sie prädestinierte, durch Lehre und wohl auch durch literarische Tätigkeiten – wie im Fall des anonymen *Tractatus contra Graecos* – die Ausbildung der Mitbrüder auf Konventsebene zu verantworten.<sup>331</sup>

### 2.2.2 „*Studia linguarum*“

Gerade hinsichtlich der im Fokus stehenden Provinz *Graecia* sei schließlich noch eine Besonderheit der dominikanischen Studien angesprochen, die allerdings weder flächendeckend institutionalisiert noch überall gleich stark ausgeprägt war: das Studium von Fremdsprachen im Dienst der Vorbereitung auf die Mission.<sup>332</sup> Obwohl bereits in der Gründungszeit des Ordens angelegt, war es erst Humbert von Romans, der den hauptsächlichen Vorstoß zur Forcierung von Fremdsprachenkenntnissen der Ordensbrüder leistete. B. Altaner attestiert dem Generalat des Humbert von Romans, dass es den Höhepunkt der ersten Missionsperiode des Dominikanerordens ‚unter Ungläubigen und Schismatikern‘ (*inter infideles et scismaticos*)<sup>333</sup> darstellte, in deren Zusammenhang die genannten Vorstöße Humberts zu sehen seien.<sup>334</sup> Seine Enzyklika aus dem Jahr 1255 forderte die Brüder aller Provinzen auf, dem Ordensauftrag durch die Bereitschaft zur Mission in fremden Ländern gerecht zu werden und sich zu diesem Zweck dem Arabisch-, Griechisch- oder Hebräischstudium oder einer anderen fremden Sprache zu widmen (*paratum ad linguam arabicam, graecam, hebraicam, seu aliam barbaram addiscendam*)<sup>335</sup>. Aus dem Appell Humberts und den offenbar engagierten Reaktionen von Seiten der Ordensbrüder, die in einer Enzyklika Humberts

**328** Zum Variieren der Anzahl der Studenten, die geschickt werden durften, vgl. FRANK 1967, 172.

**329** Montpellier, Bologna, Köln und Oxford (vgl. MULCHAHEY 1998, 351).

**330** Vgl. die Bestimmungen des Generalkapitels in Wien von 1282 in MOPH III 217, 23–26: [...] *singule autem provincie exceptis duabus scilicet Grecie et Terre sancte provideant etc.*

**331** Zum Verhältnis des dominikanischen *studium generale* zu den Universitäten bzw. zum säkularen *studium generale* vgl. ausführlich MULCHAHEY 1998, 352–396; vgl. FRANK 1967, 190–198.

**332** Mulchahey spricht „for convenience“ von den *studia linguarum* „so long as it is recognized as a label the order itself did not employ in the middle ages“ (MULCHAHEY 1998, 344–350, hier: 344); vgl. außerdem RUBIN 2018, der Struktur und Zweck der dominikanischen Sprachstudien exemplarisch für die Provinz *Terra Sancta* untersucht.

**333** Vgl. den Titel des Beitrags von MÜLLER 1999: Die dominikanische Mission *inter infideles et scismaticos*. Konzepte, Leitbilder und Impulse bei Humbert de Romanis.

**334** ALTANER 1924, 6–9.

**335** *Epistolae beati Humberti de Romanis ex capitulis generalibus ad ordinem scriptae*. III (1255), in: B. Humberti de Romanis [...] Opera de vita regulari. 2, ed. Joachim J. Berthier, 490–494, hier: 493.

des darauffolgenden Jahres 1256 indirekt bezeugt sind<sup>336</sup>, lässt sich zunächst noch keine institutionalisierte Form des Sprachenstudiums erkennen. Humberts frühe Aufforderung kann demnach zunächst als Appell an das Eigenengagement qualifizierter Lehrer gelesen werden und noch nicht als Initiative dahingehend, das Sprachstudium in den Konventslehrplan zu integrieren. Im Zuge der 1259 von Humbert in Auftrag gegebenen Revision der dominikanischen Curricula wurde schließlich die Einrichtung von (Konvents-)Sprachschulen in bestimmten Regionen empfohlen, sodass Ordensbrüder, die eine fremde Sprache erlernen wollten und die entsprechende Begabung aufwiesen, sich diese Vorbedingung der Missionstätigkeit bestmöglich aneignen konnten.<sup>337</sup>

Dass die griechische Sprache den zu erlernenden Fremdsprachen zugerechnet wurde und die Kenntnis des Griechischen keineswegs häufig begegnete, dass außerdem das Sprachstudium nicht um seiner selbst willen, sondern im Dienst der Missionsverkündigung betrieben werden sollte und wurde, sind zwei Faktoren, die deutlich den Wert des im Konstantinopler Konvent 1252 entstandenen *Tractatus contra Graecos* hervorstreichen. Sein gebildeter, der griechischen Sprache kundiger Autor schuf mit seinem Werk ein fundamentales Hilfsmittel im Hinblick auf beide genannten Faktoren: Indem er eine beachtliche Zahl an griechischen patristischen sowie zeitgenössischen Quellen und die Argumentationsgänge der Byzantiner zugänglich machte, das heißt sie erforschte, systematisch zusammenstellte und ins Lateinische übertrug, wo noch keine lateinische Übersetzung vorhanden war, minderte er zum einen die mögliche Sprachbarriere seiner Mitbrüder, die zur Mission in griechischsprachige Gebiete gesendet worden waren. Zum anderen bot er ihnen einen fundierten inhaltlichen Einblick in die Materie, mit der sie sich zur bestmöglichen Vorbereitung im Dienst der Mission unweigerlich auseinanderzusetzen hatten.

### 2.3 Die Sonderstellung des *Tractatus contra Graecos* (1252) innerhalb der literarisch-theologischen Auseinandersetzungen zwischen Ost- und Westkirche

Der *Tractatus contra Graecos* ist das einzige Werk, das aus dem rund dreißigjährigen Bestehen des ersten Konstantinopler Dominikanerkonvents in der Provinz *Graecia*

---

<sup>336</sup> *Epistolae beati Humberti de Romanis ex capitulis generalibus ad ordinem scriptae*. V (1256), in: B. Humberti de Romanis [...] *Opera de vita regulari*. 2, ed. Joachim J. Berthier, 500–504, hier: 501: *Scriptissimus namque [...] in praeterito capitulo quod fratres qui voluntarium habeant animum ad relinquendam nationem suam, et transeundi ad barbaras nationes, atque ad desudandum in addiscendis litteris et linguis extraneis propter Nomen Domini nostri Jesu Christi, ac eius gloriam dilatandam, suum nobis propositum intimare curarent. O quantum vestra charitas una mecum gauderet super fratrum sancto fervore, si sciretis quot et quanti de diversis provinciis ad labores huiusmodi ardentissimo se desiderio obtulerunt, mortis etiam pavore contempto!*

<sup>337</sup> Vgl. MULCHAHEY 1998, 348.

erhalten ist. Die herausragende Wirkungsgeschichte dieses Werkes veranlasste A. Dondaine, den anonymen Traktat als „chef de file“<sup>338</sup> insofern zu bezeichnen, als sein Einfluss zum einen an den großen Stationen der Unionsbemühungen des 13. bis zum 15. Jahrhundert – vom II. Konzil von Lyon (1274) bis zum Konzil von Basel/Ferrara-Florenz (1431–1445)<sup>339</sup> – nachgewiesen werden kann. Zum anderen diente er seiner Intention nach als Handreichung für an Unionsgesprächen Beteiligte und – literarkritisch nachweisbar – als Vorlage einer ganzen Reihe von weiteren Abhandlungen, die hauptsächlich ordensintern *contra errores Graecorum* – gegen die Irrtümer der Griechen – verfasst worden waren. Bestehend aus insgesamt 15 einzelnen Textteilen, die wiederum einem Hauptteil – dem sogenannten *Tractatus maior* – und einem Appendix zugeteilt werden können, ist der *Tractatus* mit guten Gründen mehr als ein kontroverstheologisches Dossier zu bezeichnen denn als ein in sich geschlossenes, literarisch-theologisches Werk.<sup>340</sup> Während der Hauptteil (Prolog, vier *distinctiones* und ein kurzer Text über die Gründe des Schismas) aus der Feder des Dominikaners stammt, stellt der Appendix (neun chronologisch geordnete, inhaltlich voneinander unabhängige Texte) eine von ihm verantwortete Sammlung von Werken anderer Autoren bzw. anderer Herkunft dar, die als Quellenschatz und Fundgrube für untermauernde Argumentationen den Hauptteil unterstützen sollen.

### 2.3.1 Autor

Bei einem Blick auf die Forschungsgeschichte zum *Tractatus contra Graecos* bzw. auf die zur Verfügung stehenden Findmittel für Handschriften wird schnell deutlich, dass es sich als einigermaßen verwirrend erweist, Näheres über den möglichen Autor des Traktats erfahren zu wollen. Da diese verwirrende Situation in den überlieferten Textfassungen selbst bzw. in der handschriftlichen Überlieferung angelegt ist, sollen im Folgenden – chronologisch anhand der Forschungsgeschichte – die verschiedenen Autorennamen, Zuschreibungen und nachträglichen Redaktionen des Textes zur Sprache kommen. Dies geschieht mit dem Ziel, eine bestmögliche Klärung oder, wo dies nicht möglich ist, zumindest eine konkrete Verankerung der kursierenden Zuschreibungen in der handschriftlichen Überlieferung oder in der Sekundärliteratur vorzunehmen.

---

**338** DONDAINE 1951, 321.

**339** Die Behandlung der Kontoversthemem zwischen Lateinern und Byzantinern auf dem Konzil von Ferrara-Florenz (1438–1439) in der Bulle *Laetentur caeli* (1439) spiegelt exakt die Abfolge der Artikel im Duktus des Traktats von 1252, womit nur der Fluchtpunkt jener Beobachtungen genannt ist, die die Rezeption des Traktats in der nachfolgenden Kontroversliteratur bis in das 15. Jahrhundert beleuchten.

**340** Zur Argumentation vgl. TcG introd., XLVII–LV.

### 2.3.1.1 Pantaleon

Der erste Druck des *Tractatus contra Graecos*, den der Löwener Theologe Petrus Stevartius im Jahr 1616 in Ingolstadt herausgab, wurde ohne Angabe eines Autorennamens (*absque speciali auctoris nomine*) veröffentlicht, wie Stevartius im Vorwort ankündigt.<sup>341</sup> Die Vorlage des Drucktextes stellte ein gewisser *Codex Bavaricus* dar, dessen Text Stevartius als fehlerhaft (*vitiosus*) bezeichnete und dem er daher von vornherein eine nur mindere Qualität zuschrieb. Bereits dieser Drucktext von 1616 bezeugt die Ambivalenz der Autorenzuschreibung des *Tractatus contra Graecos*, indem der Schluss einen gewissen Pantaleon als Autor bezeugt:

*Hec vero gesta sunt anno ab incarnatione Domini millesimo quinquagesimo quinto indicatione octava. Quod ego Pantaleon, cum essem ibi Constantinopoli, ubi hoc actum est, hoc idcirco memorabile feci, quo legentibus pateat latine serenitatis institutio, et nemo audeat talia presumere.*<sup>342</sup>

Stevartius selbst äußert sich weder zu möglichen formalen noch zu den inhaltlichen Widersprüchen (wie etwa die Jahresangabe 1055), die sich mit dieser den Traktat abschließenden Textpassage ergeben, und belässt das Werk in seiner Anonymität. Die Nachdrucke aber, deren Vorlage durchgängig die Edition des Stevartius war,<sup>343</sup> ergänzen in unterschiedlicher Ausführlichkeit Anmerkungen zur möglichen Autorschaft des Pantaleon oder geben ihn gar als den tatsächlichen Autor an. Der Herausgeber Jakob Basnage schreibt in seiner *observatio in tractatum contra Graecos* aus dem Jahr 1725, die er anstelle eines Vorwortes zum Traktat konzipiert<sup>344</sup>, dass bereits die Neudrucke aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Pantaleon fälschlicherweise den Autor des Traktats sahen. Dagegen spreche, dass der betreffende Pantaleon vermutlich Diakon oder Priester, aber kein Ordensmann war, als eines solchen Werk der *Tractatus contra Graecos* eindeutig ausgewiesen ist. Die Zuschreibung einer kleinen Schrift *De miraculis Michaelis* an Pantaleon, der außerdem Chartophylax der griechischen Kirche in Konstantinopel gewesen sein soll, sei unvereinbar mit dem Entstehungsjahr des *Tractatus contra Graecos* 1252, weil Pantaleon demnach lange nach der Regierungszeit der Kaiserin Theodora (*diu post Theodoram*) gelebt haben muss. Wenn Pantaleon als Verfasser angesehen werden solle, dann wohl nur als Verfasser dieses kurzen, widersprüchlichen Textes am Ende des Traktats: Die Dominikaner könne man aufgrund der angegebenen Jahreszahl 1055 ausschließen, für den kurzen Nachtrag verantwortlich zu sein. Unter dem expliziten Autorennamen Pantaleon Diaconus nimmt schließlich J. Migne 1865 die Edition des Stevartius in das *Corpus der Patrologia Graeca* auf und verankert damit in gewisser Weise das Gewicht der Zu-

<sup>341</sup> Ed. Petrus Stevartius Leodiensis (1549–1624), *Tomus singularis insignium auctorum, tam graecorum, quam latinorum*, Ingolstadt 1616, 487–574.

<sup>342</sup> STEVARTIUS 1616, 631; in der verwandten Handschrift Clm auf den fol. 86v–87r.

<sup>343</sup> Vgl. die Auflistung der bekannten Nachdrucke in TcG introd., XLV.

<sup>344</sup> Vgl. *Thesaurum monumentorum ecclesiasticorum et historicorum, sive Henrici Canisii lectiones antiquae* IV, ed. J. Basnage, Amsterdam 1725, 31–32.

schreibung an Pantaleon, auch wenn Migne die Einwände seines Vorgängers J. Basnage ebenfalls abdruckt.

J. Quéatif und J. Échard sind die ersten, die sich in der Forschungsliteratur näher mit der Verfassersituation des *Tractatus contra Graecos* befassen.<sup>345</sup> Ihr Fund einer weiteren, heute verlorenen, aber von J. Échard beschriebenen Handschrift (Paris, Codex Navarre) erlaubte neue Rückschlüsse und die Bekräftigung der These, in Pantaleon nicht den Verfasser des Traktats anzunehmen: Es sei klar, dass der Autor wenn auch anonym, so jedenfalls ein Dominikaner des Konstantinopler Konvents gewesen ist. Da im Text jenes Codex Navarre, der nach Échard ein frühes Zeugnis vermutlich noch aus dem 13. Jahrhundert darstellt, die betreffende Textpassage über Pantaleon gänzlich fehlt, da dieser Text mitsamt seinem Schluss aber dennoch ganz und in sich geschlossen erscheint, müsse der Pantaleon-Zusatz als spätere Anfügung, ja in dieser Hinsicht als Nebensächlichkeit (πάρεργον<sup>346</sup>) bewertet und als in diesem Sinn durchaus übliche Vorgehensweise in der Handschriftentradierung zur Kenntnis genommen werden. Über Pantaleon selbst könne zunächst gesagt werden, was durch die Aussageabsicht des Zusatzes angedeutet ist: Pantaleon sei zur Zeit der Exkommunikationen zwischen Patriarch Michael Kerullarios und dem päpstlichen Legaten Humbert von Silva Candida vor Ort in Konstantinopel und demnach ein Augenzeuge der Ereignisse gewesen, was ihn allerdings in eine Zeit rund zweihundert Jahre vor der Gründung des Dominikanerordens und der Entstehung des *Tractatus contra Graecos* zurückversetzt. Aus philologischen Gründen argumentiert J. Échard, dass es sich bei Pantaleon, dessen Name im Übrigen ein überaus gängiger und häufiger war, wohl kaum um einen Griechen, sondern um einen Lateiner handelte, da er seine Textpassage *non primo Graece*, sondern *ex Graeco versam*<sup>347</sup> verfasst hat. Möglich ist, so Échard, die Identifizierung mit dem lateinischen Patriarchen Pantaleon Giustiniani, der im Jahr 1253 gewählt wurde und der im Zuge der Rückeroberung Konstantinopels durch die Griechen 1261 mit dem lateinischen Kaiser Balduin II. 1261 aus der Stadt floh.<sup>348</sup>

Die wenigen einschlägigen Studien, die sich im 20. Jahrhundert mit dem *Tractatus contra Graecos* beschäftigt haben, widmen der Namensnennung des Pantaleon – wenn überhaupt – nur wenige Zeilen.<sup>349</sup> R. Loenertz sieht in Pantaleon einen frühen Kopisten des Originals<sup>350</sup>, A. Dondaine widerlegt dies, indem er das Vorkommen des Pantaleon-Zusatzes in allen ihm bekannten Textfamilien des Traktats – inklusive die beiden ältesten erhaltenen Abschriften vom Ende des 13. Jahrhunderts (Vatikan, BAV, Vat. lat. 4065 und Vat. lat. 4066) – in Erinnerung ruft. Dondaine begnügt sich

---

<sup>345</sup> Vgl. SOP I, 136–139.

<sup>346</sup> Ebd.

<sup>347</sup> Ebd., 139.

<sup>348</sup> Zu Balduin II. vgl. jüngst VAN TRICHT 2019; vgl. die Seiten 24–27 der vorliegenden Studie.

<sup>349</sup> Vgl. DONDAINE 1951, 323.

<sup>350</sup> Vgl. LOENERTZ 1936, 361–371, hier: 361.

schließlich mit der Feststellung, dass die Zuschreibung an Pantaleon als Autor „sans consistance“<sup>351</sup> sei.

Mit der nun vorliegenden kritischen Edition des *Tractatus contra Graecos* konnte die betreffende Pantaleon-Notiz zugeordnet und identifiziert werden. Es handelt sich, wie an späterer Stelle<sup>352</sup> bzw. in der Einleitung zur Edition<sup>353</sup> ausführlicher dargestellt ist, um den Bericht des Pantaleo von Amalfi über die Exkommunikationen des Jahres 1054. Dieser Bericht konnte deswegen im Kontext des *Tractatus contra Graecos* für derartige Verwirrung sorgen, weil es sich bei der Vorlage des Stevart’schen Drucktextes 1616 und in weiterer Folge der Migne’schen Version in der *Patrologia Graeca* um einen Zeugen einer stark verkürzten handschriftlichen Tradition handelt, der anstelle von insgesamt fünfzehn Textteilen nur zehn aufweist und mit dem entsprechenden Pantaleon-Bericht endet.

### 2.3.1.2 Bartholomeus Constantinopolitanus

Das *Repertorium initiorum manuscriptorum Latinorum medii aevi* führt den Namen des Dominikaners Bartholomeus Constantinopolitanus als Autor des *Tractatus contra Graecos* an.<sup>354</sup> Mit der Zuschreibung der Autorschaft an Frater Bartholomeus beschäftigt sich zum ersten Mal R. Loenertz in einem Aufsatz aus dem Jahr 1936<sup>355</sup>, wo er mit der naheliegenden Begründung argumentiert, dass im Incipit einiger Abschriften (das heißt konkret in fünf der 31 heute bekannten Abschriften<sup>356</sup>) dieser Name explizit als Verfassername angeführt ist:

*Incipit libellus contra precipuos errores Grecorum, editus a fratre Bartholomeo Constantinopolitano ordinis fratrum predicatorum, ad instantiam fratrum inter Grecos commorantium.* (TcG Inc. (p. 3))

Es beginnt das Büchlein gegen die hauptsächlichen Irrtümer der Griechen, verfasst von Frater Bartholomeus Constantinopolitanus des Dominikanerordens, zuhanden jener Brüder, die unter den Griechen weilen.

In der Folge gelingt A. Dondaine der Nachweis, dass jener Bartholomeus nicht der Autor, sondern ein Kompilator des ursprünglichen Traktats war, der – im Osten geboren und ebenfalls den Dominikanern der Provinz *Graecia* angehörend – rund sechzig Jahre

<sup>351</sup> DONDAINE 1951, 323.

<sup>352</sup> Vgl. die Seiten 138 – 139 der vorliegenden Studie.

<sup>353</sup> Vgl. TcG introd., LVI–LIX.

<sup>354</sup> Vgl. HAMESSE/ SZYLLER 2010, 88 (36624).

<sup>355</sup> Vgl. LOENERTZ 1936, 361–371.

<sup>356</sup> Dazu zählen folgende Handschriften: Wien (ÖNB), CPV 1588, 1r–78r; Wien (ÖNB), CPV 4905, 1r–63r; Neapel (Bibl. Nazionale), Naz. VII C 20, 62ra–88ra; Koblenz (Landeshauptarchiv), Best. 701. 230, 60r–85r; Warschau (Bibl. Narodowa), Ms. 8022, 167–299v; zu den Handschriftenfamilien vgl. ausführlicher TcG introd., LIX–LXVIII.

später als sein Mitbruder, nämlich um das Jahr 1305, arbeitete.<sup>357</sup> Die Textfassung des Bartholomeus weist einige markante Unterschiede sowohl in der Komposition des Werkes als auch zum Teil den Inhalt betreffend auf, sodass A. Dondaine eine eigenständige, zweite Edition des Traktats durch die Hand des Bartholomeus für gesichert annahm. Der erste Unterschied, der als Hauptmerkmal Eingang in die Literatur gefunden hat, betrifft die Gliederung des Traktats: Während der anonyme Text von 1252 in vier *distinctiones* unterteilt ist (Filioque, Eschatologie/Purgatorium, Azymen und Primat Roms), fügt die Revision des Bartholomeus zwei weitere *distinctiones* hinzu (Gründe des Schismas – *de quatuor causis schismatis* – und Konzilien – *de conciliis*), wobei es sich hierbei um keine neuen Inhalte, sondern um jeweils eigenständige Teile des Dossiers bzw. des Appendix handelt, die Bartholomeus als *distinctiones* neu angeordnet hat. Auf inhaltlicher Ebene fällt auf, dass Bartholomeus gerade aus dem Feld der Liturgie und der liturgischen Texte einige griechische Quellen ergänzt, die der Anonymus von 1252 nicht anführt: Dort, wo die lateinische Position anhand griechischer liturgischer Texte untermauert und womit freilich die Bedeutung der Liturgie als „gefeierte Dogmatik“<sup>358</sup> im Sinne der *lex orandi – lex credendi* ins Spiel gebracht wird, erweist sich Bartholomeus – abgesehen von seinen kompilatorischen Fähigkeiten – als findig und kompetent. Bartholomeus und seine Revision werden weiter unten<sup>359</sup> bzw. in der Einleitung zur kritischen Edition detailliert behandelt.

### 2.3.1.3 A. de Venetia

In einer einzigen Handschrift der Überlieferung – einer Abschrift des beginnenden 15. Jahrhunderts, die heute dem Bestand der Handschriftensammlung des Domkapitels Olmütz zugehört – findet sich am Ende der Name *A. de Venetia* von anderer Hand vermerkt.<sup>360</sup> Ein Blick auf die Gesamtkomposition des Codex zeigt, dass die übrigen Texte dieser Sammlung mit Ausnahme des *Tractatus contra Graecos* offenbar aus humanistischem Interesse zusammengestellt worden waren. Zwei Personen bzw. drei Optionen kommen für die Identifizierung in Frage:

- fr. Andreas de Venezia, Generalprokurator des Servitenordens (bis 1440). Er nahm am Konzil in Ferrara und Florenz teil.<sup>361</sup>
- fr. Andreas de Venezia OP, Bischof von Satriano von 1417 bis zu seinem Tod 1439.<sup>362</sup>

<sup>357</sup> Zu Dondaines Argumenten vgl. DONDAINE 1951, 326–328. In seinem 2001 erschienenen Beitrag über die Bettelorden im Byzantinischen Reich geht A. Carile nicht auf die einschlägigen Forschungsergebnisse ein und bezeichnet Bartholomeus als den Autor des Traktats (vgl. CARILE 2001, 63–88, hier: 73).

<sup>358</sup> KÖRNER 2014, 151, der so das Prinzip *lex orandi – lex credendi* umschreibt.

<sup>359</sup> Vgl. die Seiten 200–208 der vorliegenden Studie.

<sup>360</sup> Landesarchiv Troppau/Zweigstelle Olmütz (Handschriftensammlung des Domkapitels Olmütz): Sign. CO 418, fol. 241–274v, hier: fol. 274v.

<sup>361</sup> Vgl. DAL PINO 1997, 346. 373; vgl. *Fonti storico-spirituali* II, 59. 111. 118. 194.

<sup>362</sup> Vgl. CAPPELLETTI 1866, 538



Werke sind von beiden keine bekannt, Th. Kaeppli und C.A.L.M.A. listen den Namen nicht unter den dominikanischen bzw. generell mittelalterlichen Autoren, J. Schneyer listet keine überlieferten Predigten.<sup>363</sup>

- Darüber hinaus könnte ein Blick auf R. Loenertz' Zusammenstellung von Dokumenten zur Geschichte der Provinz *Graecia* zwischen 1474 und 1669 ebenfalls Hinweise liefern<sup>364</sup>: Die griechische Provinz existierte während dieses Zeitraums einzig in den Konventen auf Kreta, weswegen die von Loenertz publizierten Dokumente einen Beitrag zur Geschichte der Kirche auf Kreta unter venezianischer Herrschaft darstellen. Der Beiname *de Venetiis* oder *Venetus* findet sich gehäuft bei den leitenden oder lehrenden Personen der Konvente.<sup>365</sup>

#### 2.3.1.4 Roger(i)us Bacon

Eine „Liste lateinischer Autoren und anonymer Werke des 13. Jahrhunderts (ca. 1170 – 1320)“, herausgegeben von P. Ch. Jacobsen für die *Monumenta Germaniae Historica* (MGH), identifiziert den Franziskaner Rogerius Bacon († 1294) als den Autor des *Tractatus contra Graecos*.<sup>366</sup> Dies muss allerdings aus mehreren Gründen als falsche Zuschreibung verworfen werden: (1) Dass Bacon dem Franziskaner- und nicht dem Dominikanerorden angehörte, dass außerdem keine biographische Station nachweisbar ist, die ihn im Osten und konkret in Konstantinopel verortet, schließt ihn als Autor des *Tractatus contra Graecos* aus. Der diesbezüglich einzig nachvollziehbare, allerdings im Kontext nicht hinreichend argumentierbare Anhaltspunkt einer Autorschaft sind Bacons Griechischkenntnisse, die ihm das rein philologische Handwerkszeug zur Abfassung eines entsprechenden Werkes geboten hätten. (2) Die Auflistung der Werke Bacons zeigt – abgesehen davon, dass der *Tractatus contra Graecos* nicht aufscheint – ein deutliches Interesse an philosophischen, zum Teil naturwissenschaftlichen/medizinischen Fragestellungen, das Bacons Verfasserschaft eines kontroverstheologischen Traktats gegen die Griechen unwahrscheinlich macht.<sup>367</sup> (3) Die detaillierte Analyse der Belegstellen, die in der betreffenden Liste zur Untermauerung der Zuschreibung an Bacon angegeben sind, ergab keine entsprechende Referenz, weswegen ein Missverständnis aufgrund ungenauer Lektüre der Sekundärliteratur angenommen werden muss.<sup>368</sup>

<sup>363</sup> Vgl. KAEPPALI I 1970; vgl. C.A.L.M.A. 2000; vgl. SCHNEYER I 1969.

<sup>364</sup> Vgl. LOENERTZ 1944, 72–115.

<sup>365</sup> Vgl. ebd., 83–111: *magister Dominicus de Venetiis* (1474); *magister Ieronimus Ericinus de Venetiis* (1483); *magister Matheus Venetus* (1486); *magister Modestus de Venetiis / Venetus* (1498); *magister Sigmundus de Venetiis* (1505) etc.

<sup>366</sup> Vgl. JACOBSEN 2002, 223 [17.03.2020].

<sup>367</sup> Vgl. den Eintrag zu Rogerus Bacon in SCHÖNBERGER <sup>2</sup>2001, 3525–3533 (Werkverzeichnis R 2930); vgl. D'ONOFRIO 2008, 415–422.

<sup>368</sup> Vgl. etwa die angegebene Quelle BERSCHIN 1980, 301.

### 2.3.1.5 Resümee: Anonymus

Auf Basis der vorhergehenden Ausführungen zum Bildungshintergrund der frühen Dominikaner und aus dem, was die bisherige Forschungsliteratur zur möglichen Verfasserschaft des *Tractatus contra Graecos* publiziert hat, muss weiterhin von einem anonymen Autor des Dominikanerkonvents in Konstantinopel ausgegangen werden. Dennoch besteht die Möglichkeit einer Annäherung an diesen Anonymus, indem der Text selbst auf etwaige biographische Anknüpfungspunkte befragt wird, die auf Charakteristika des Autors und seines Umfeldes schließen lassen:

Da der erste Ordensmeister in der Nachfolge des Dominikus, Jordan von Sachsen, selbst ein gelehrter und gebildeter Mann war und dem Orden ein entsprechendes Gepräge verlieh, indem er neue Ordensmitglieder vor allem aus bildungsnahen Kreisen zu gewinnen versuchte, kam „die erste nachdominikanische Generation zwischen 1220/1240 [...] fast samt und sonders aus dem Schulmilieu“<sup>369</sup>. Im Hinblick auf die Provinz *Graecia* ist es vor dem Hintergrund der politischen Geographie und ihrer jeweiligen Einflüsse wahrscheinlich, dass die ersten Dominikaner, die im Konvent von Konstantinopel wirkten, ursprünglich aus den Provinzen *Francia* und *Lombardia* kamen, während erst zu den nachfolgenden Generationen ab der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts auch im Osten geborene Männer zählten. Der Entstehungszeitpunkt des Traktats spricht dafür, dass der Autor im Westen – vielleicht in Frankreich – geboren und ausgebildet wurde. Diese Spur führt weiter zu einer zweifachen Annahme: erstens, dass der Autor eine fundierte philosophische und theologische Grundausbildung nach den Maßstäben des universitären Lehrplans an den renommierten Bildungseinrichtungen Frankreichs genossen hat. Ein deutlicher Hinweis darauf findet sich in der Komposition der dritten *distinctio* des Traktats über die Azymenproblematik, die als zum Teil wortidentente Kopie der Ausführungen der *Summa Aurea* des Wilhelm von Auxerre identifiziert werden konnte.<sup>370</sup> Da Wilhelm von Auxerre zu den einflussreichsten Gelehrten und dominikanischen Autoritäten des 13. Jahrhunderts zählte und sein Werk – bis zur *Summa theologica* des Alexander von Hales und noch darüber hinaus<sup>371</sup> – zum Standardwerk theologischer Bildung gehörte, kann aus dessen Zitation im *Tractatus contra Graecos* auf die Nähe des dominikanischen Anonymus zu den höchsten Ausbildungskreisen geschlossen werden. Die zweite Annahme besteht darin, dass der Autor durch mehrere Jahre des Studiums der Ostkirche an ihrem angestammten Ort geprägt war – eine Annahme, die durch drei Beobachtungen anhand des Traktats untermauert werden kann:<sup>372</sup> (1) Der Prolog des Werkes lässt die Initiative zu seiner Entstehung erkennen: Auf Bitten seiner Mitbrüder, so der Autor, sei er dazu veranlasst worden, sich mit den von den Lateinern abweichenden Traditionen der griechischen Kirche insofern zu beschäftigen, als er sie mit ihren eigenen theologischen Autoritäten widerlegen und so ihre Irrtümer aufzeigen

<sup>369</sup> FRANK 1998, 17–18.

<sup>370</sup> Vgl. dazu ausführlicher die Seiten 116–122 der vorliegenden Studie.

<sup>371</sup> Vgl. dazu SMALLEY 1974, 11–71 (wiedergedruckt in SMALLEY 1981, 121–181).

<sup>372</sup> Vgl. DONDAINE 1951, 336–350.

soll. Ein solcher Auftrag setzt allerdings, so die Annahme, klar voraus, dass der Autor sich bereits als kundig für ein solches Unternehmen erwiesen hat.<sup>373</sup> (2) Im Umgang mit der lateinischen Theologie und Sprache zeigt sich der Autor gewandt und besitzt außerdem die für ein solches Unterfangen wichtigen Kenntnisse der griechischen Sprache.<sup>374</sup> Er kann auf Erfahrungen mündlicher Kontroversen mit den Byzantinern zurückgreifen, die voraussetzen, dass er entweder selbst griechisch sprechen konnte oder mit den entsprechenden Argumentationsgängen vertraut war. Der Autor erwähnt explizit, dass er Zugang zu den Bibliotheken bzw. Archiven der griechischen Klöster in Konstantinopel hatte, wodurch ihm die Sichtung ihrer Schriften ermöglicht wurde, was wiederum die Kenntnis der griechischen Sprache in einem dieser Anwendung dienlichen Maß voraussetzt. Unter anderem diese Hinweise veranlassten A. Dondaine zu seiner in der Folge vielfach aufgegriffenen These, der anonyme Autor des Traktats von 1252 sei in einer zweifachen Funktion als Dolmetscher und als Übersetzer bzw. Interpret griechischer Autoritäten an den Gesprächen in Nikaia/Nymphaion 1234 beteiligt gewesen.<sup>375</sup> (3) Der Aufbau des Traktats – und zwar nicht nur des *Tractatus maior*, sondern durchaus auch des Appendix, wo der Dominikaner stärker als in der bisherigen Forschung dargestellt formgebend eingreift – spiegelt deutlich den scholastischen Bildungshintergrund des Autors: Komponiert nach dem zeitgenössischen Modell der universitären Dispute und der wissenschaftlichen Kommentare ist dem ersten und Hauptteil des *Tractatus contra Graecos* ein viergliederter Plan zugrunde gelegt: Den verhältnismäßig größten Textanteil erhält die Beschäftigung mit der Filioque-Frage (ca. 40 %), gefolgt von der Thematik der Vorrangstellung der römischen Kirche und des Papstes (ca. 30 %) und den beiden kürzeren Artikeln über den Gebrauch der Azymen in der Liturgie (ca. 15 %) und die Vorstellung des Aufenthaltsortes der Seelen vor dem Tag des Jüngsten Gerichts (ca. 15 %). Die jeweiligen Anteile der Konfliktpunkte spiegeln gleichzeitig die Bedeutung, die ihnen im größeren Kontext der Geschichte der Beziehungen zwischen Ost- und Westkirche, zwischen Konstantinopel und Rom, zukam: Während das 11. und 12. Jahrhundert in erster Linie geprägt waren von der Frage nach dem liturgischen Gebrauch der Azymen, ergänzt durch die Thematik der Wasserbeimischung und – im 13. Jahrhundert – durch den Taufformelstreit<sup>376</sup>, stand ab dem 13. Jahrhundert vor allem das ohnehin immer präsen-

---

**373** Bezeichnenderweise wertet Dondaine diesen Auftrag als neu und gewagt: Neu insofern, als die Beschäftigung mit der griechisch(sprachig)en Patristik im geforderten Ausmaß ein Novum lateinischer kontrovers theologischer Literatur war; gewagt deswegen, weil eine solche Methode das Zugeständnis an die Griechen implizierte, prinzipiell an ihrer eigenen Tradition (d. h. an ihren eigenen patristischen Autoritäten) festzuhalten. Vgl. DONDAINE 1951, 338–339.

**374** Zu den Sprachkenntnissen im griechisch-lateinischen Mittelalter vgl. grundlegend BERSCHIN 1980; vgl. TINNEFELD 2018.

**375** DONDAINE 1951, 339–348. Neben der Nennung der an den Gesprächen hauptsächlich beteiligten lateinischen Theologen berichtet die *Relatio* von nicht namentlich ausgewiesenen Dolmetschern, die zwischen den Gesprächsteilnehmern vermittelten. Die These Dondaines wurde jüngst von Nickiphoros Tsougarakis in Frage gestellt: vgl. TSOUGARAKIS 2012, 209.

**376** Vgl. AVVAKUMOV 2002, 199–217.

Filioque gefolgt von der Frage nach dem Primat des römischen Papstes im Vordergrund.<sup>377</sup> Der Primat Roms kommt allerdings in vielen Fällen stärker implizit als explizit zum Ausdruck, indem er, wie im Falle des *Tractatus contra Graecos*, nicht nur konzentriert auf einen Konfliktpunkt unter mehreren behandelt wird, sondern gewissermaßen die Folie im Hintergrund aller anderen Divergenzen – seien sie liturgisch, dogmatisch, praktisch usw. – darstellt. Während das Filioque, die Azymen und auch der Primat der römischen Kirche bereits seit dem 11. Jahrhundert kontrovers diskutiert wurden, war die Frage nach dem Aufenthaltsort der Seelen zwischen individuellem Tod und Jüngstem Gericht bzw. die Frage nach einem Purgatorium als Reinigungsort erst seit der Mitte des 13. Jahrhunderts aktuell. Der Traktat von 1252 stellt bemerkenswerterweise die erste systematische Abhandlung über das Purgatorium als Kontroverse zwischen Lateinern und Byzantinern dar. Eine gänzlich neue Erarbeitung und Aufbereitung eines Konfliktthemas wie in diesem Fall erfordert wiederum die entsprechende Kenntnis sowohl der eigenen wie auch der Tradition des Gegenübers, die ihrerseits für das hohe Bildungsniveau des anonymen Dominikaners spricht.

Der Autor des *Tractatus contra Graecos* schrieb sein Werk zu einer Zeit, in der das Theologiestudium auf Provinzebene als mittlere Ebene der Provinzialstudien zwischen den *scholae* und dem *studium generale* bzw. der Universität noch nicht institutionalisiert war.<sup>378</sup> Die Quellenlage gibt keinen Aufschluss darüber, ob er im Konvent von Konstantinopel in der *schola* lehrend tätig war. Dass sein Werk, dem durchaus ein gewisser lehrender Charakter eigen ist, auch im Lehrbetrieb des Konvents bzw. der Provinz eine Rolle spielte, ist allerdings unwahrscheinlich, es trug vielmehr zum speziellen Auftrag der Provinz *Graecia* – der Griechenmission – bei.

### 2.3.2 Verbreitung und Einfluss

Über vier Wege fand der Traktat des anonymen Dominikaners aus dem Konvent von Konstantinopel Verbreitung sowohl am Ort seiner Entstehung und allgemein im Osten als auch in der (hauptsächlich konzilsbezogenen) Theologie des Westens: (1) Zunächst diente er als Vorlage und Bezugspunkt für Werke, die in seiner Folge aus der Feder östlicher Dominikaner in kontroverstheologischem Stil geschrieben wurden. (2) Frühe Spuren in der westlichen Schultheologie lassen sich bei den großen Theologen des Dominikaner- und Franziskanerordens – Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Matthaeus d'Aquasparta, Bernhard Gui – finden, die vermutlich über den *Libellus* des Nikolaos von Cotrone mit dem Traktat von 1252 in Berührung gekommen

<sup>377</sup> Vgl. ebd., 222 et passim.

<sup>378</sup> Die Akten des Generalkapitels von 1282 in Wien belegen, dass in der Provinz *Graecia* anders als in den übrigen dominikanischen Provinzen kein *studium generale* eingerichtet wurde (vgl. MOPH III 217, 23–26). Es kann vermutet werden, dass dies der politisch brisanten Situation geschuldet war, da sich der Konvent seit 1261 im Asyl in Negroponte befand und Konstantinopel/Pera noch nicht wiedergegründet war.

waren.<sup>379</sup> Frühe Abschriften des Traktats in der Biblioteca Apostolica Vaticana (BAV), die zum Teil heute noch dort aufbewahrt, zum Teil nur in den Inventarlisten dokumentiert sind, könnten außerdem ein Hinweis darauf sein, dass der *Tractatus contra Graecos* ein Auftragswerk auch für das Papsttum, etwa für Clemens IV. gewesen ist. (3) Die weitaus größte und nachhaltigste, weil inhaltlich hochrelevante Verbreitung des Traktats, die sich in der handschriftlichen Überlieferung abbildet, fand im Zuge des Konzils von Ferrara-Florenz im 15. Jahrhundert statt.

Die drei Wege der Verbreitung des *Tractatus contra Graecos* sollen im Folgenden skizziert werden:

### 2.3.2.1 Muster östlich-dominikanischer Kontroverstheologie

Der zum Teil neu initiierte Kontakt zwischen Rom und Byzanz, der im 13. Jahrhundert auf vielfältige Weise stattfand,<sup>380</sup> war von lateinischer Seite aus maßgeblich von den Aktivitäten der Mendikantenorden getragen. Während die Franziskaner sich durch päpstliche Beauftragung mehr der diplomatischen Kommunikation zuwandten, fanden die Dominikaner ihre hauptsächlichen Tätigkeitsbereiche in der literarisch-theologischen Kontroverse mit den griechischen Gelehrten. Tatsächlich sind die lateinsprachigen ost-west-kontroverstheologischen Werke des 13. Jahrhunderts mit wenigen Ausnahmen<sup>381</sup> dominikanischer Provenienz. Viele der Autoren lebten und schrieben im Osten und standen somit der griechischen Gedankenwelt näher als jene, die im Westen schließlich mit den Unionsverhandlungen betraut waren. Dass die in der Provinz *Graecia* lebenden und wirkenden Dominikaner die dogmatische Diskussion mit den Byzantinern als eine wichtige Aufgabe ihrer Ordensmission sahen, zeigt sich im beachtlichen Pensum an kontroverstheologischen Werken in den Auseinandersetzungen mit der griechischen Kirche, die vor allem im Konvent von Pera, der Nachfolgeniederlassung des Konstantinopler Konvents nach seiner Schließung, verfasst wurden. Die Griechenmission, deren Akteure hauptsächlich Mitglieder der Mendikantenorden waren, avancierte nach C. Delacroix-Besnier zum „nouveau cadre politique“<sup>382</sup>, wobei sich in Pera (und davor in Konstantinopel) das Zentrum polemisch-literarischer Produktion befand. Besonders in methodischer Hinsicht, aber auch in der Auswahl der zu behandelnden Themen stellte der *Tractatus contra Graecos* aus dem Jahr 1252 die bleibende Vorlage, den „Archetyp“<sup>383</sup> bzw. die Quelle des griechisch-patristischen Zitatensfundus für die nachfolgenden polemischen Werke

**379** Zum *Libellus* des Nikolaos von Cotrone vgl. ausführlicher die Seiten 163–175 der vorliegenden Studie.

**380** Zu den Stationen der Unionsbemühungen vgl. ausführlicher die Seiten 29–57 der vorliegenden Studie.

**381** A. Dondaine nennt Nikolaos von Cotrone und Raimundus Lullus (vgl. DONDAINE 1951, 428 (Anm. 90)).

**382** DELACROIX-BESNIER 1997, 3.

**383** DELACROIX-BESNIER 2007, 188.

der Dominikaner im Osten dar, sodass von einer „tradition polémique dominicaine“<sup>384</sup> von 1252 bis 1359 – vom anonymen *Tractatus contra Graecos* bis Philipp von Pera – die Rede sein kann, die bis zum Konzil von Ferrara-Florenz Mitte des 15. Jahrhunderts nachwirkte. Zu dieser polemischen Tradition der Dominikaner in der Provinz *Graecia* zählen folgende Werke, die – aufgelistet in chronologischer Reihenfolge – in Konstantinopel, Negroponte und Pera zwischen 1252 und 1359 verfasst wurden:

Verfasser	Werk(-titel)	Datierung	Sprache
Anonymus	<i>Tractatus contra Graecos</i>	1252	lat.
Bonacursius von Bologna (erhaltene Fassung: Revision des Andreas Doto)	<i>Thesaurus veritatis fidei</i>	zw. 1260 und 1292 (1326) <sup>385</sup>	lat./griech.
Bonacursius von Bologna	<i>Contra Graecos</i>	1292	lat.
Simon von Konstantinopel	Vier Briefe über den Ausgang des Hl. Geistes	vor 1299	griech.
Guillelmus Bernardi Gallia- censis (zugeschrieben)	<i>Contra errores Orientalium et Graecorum</i>	1305	lat.
Bartholomeus Constantino- politanus	<i>Tractatus contra Graecos</i> (Revision des gleichnamigen anonymen Traktats von 1252)	1305	lat.
Guillelmus Bernardi Gallia- censis (zugeschrieben)	<i>De objectionibus Graecorum contra pro- cessionem Spiritus Sancti a Filio</i>	1307	lat.
Iacobus OP (?)	Brief an Kaiser Andronikos II.	zw. 1318 und 1325	griech.
Andreas Doto	<i>Thesaurus veritatis fidei</i> (Revision des gleichnamigen Werkes von Bonacursius von Bologna von 1290)	1326	lat.
Iohannes de Fontibus	<i>Epistula ad abbatem et conventem mona- sterii nescio cuius Constantinopoli</i> <sup>386</sup> (Originaltitel: Μοναχοῦ τινὸς ἐκ τῶν Ἰταλῶν Ἰωάννου ντε Φόντιμπους) <sup>387</sup>	1350	griech.
Philipp von Pera	<i>Libellus qualiter Graeci recesserunt ab oboedientia</i>	1357	lat.
Philipp von Pera	<i>De oboedientia Ecclesiae Romanae</i>	1358	lat.
Philipp von Pera	<i>De processione Spiritus Sancti</i>	1359	lat.

<sup>384</sup> DELACROIX-BESNIER 2011, 152; vgl. DELACROIX-BESNIER 2013, 57–74.

<sup>385</sup> Die Jahreszahl in Klammer bezieht sich auf die erhaltene Fassung des Andreas Doto.

<sup>386</sup> Vgl. LOENERTZ 1960, 163–195; Edition auf den Seiten 175–195 (griechisch mit lateinischer Übersetzung).

<sup>387</sup> Vatikan (BAV), Sign. Vat. gr. 1115, fol. 109v.

Aber nicht nur in der griechischen Provinz, sondern auch in der Provinz *Terra Sancta* stellte der *Tractatus contra Graecos* eine wichtige Vorlage theologischer ost-westlicher Verhandlungen dar: Der *Tractatus super erroribus quos citra et ultra mare invenimus* des Benoît d'Alignan, dessen Widmungsbrief an den päpstlichen Legaten und Bischof von Betlehem Thomas Agni mit September 1261 datiert ist, weist deutliche Spuren der Verwendung des anonymen dominikanischen Traktats als Quelle auf.<sup>388</sup>

### 2.3.2.2 Spuren des Traktats in der westlichen Schultheologie

Die ersten Spuren einer Rezeption des *Tractatus contra Graecos* im Westen sind über zwei Schienen nachzuvollziehen: Zunächst ist festzuhalten, dass das Inventar der Bibliothek von Papst Bonifaz VIII., jene älteste erhaltene Liste des päpstlichen Bibliotheksbestandes aus dem Jahr 1295<sup>389</sup>, ein Exemplar des *Tractatus contra Graecos* verzeichnet: Als 235. Titel in der Liste wird ein Werk, das mit dem Incipit *Licet Grecorum ecclesiam* bezeichnet ist, als das Werk *Bartholomaei Constantinopolitani ord. Praed. sive Pseudo-Pantaleonis* geführt. Eine der drei Inventarlisten (Pérouse 1311), die aus der Zeit des Papsttums in Avignon stammen und den Bücherbestand der nunmehr ausgelagerten päpstlichen Bibliothek neu listeten und kommentierten, ergänzt wenige, aber aufschlussreiche Informationen zum päpstlichen Exemplar des *Tractatus contra Graecos*:

*Item quendam parvum tractatum et in parvo volumine contra Grecos de processione Spiritus Sancti, qui incipit in secundo folio post prologum: dixit nullus sanctorum, et finit in penultimo: verbum sicut legitur; et est in tabulis sine copertura et clausoriis.*<sup>390</sup>

Und weiter: Ein kurzer Traktat, eingebunden in einen kleinen Band, [geschrieben] gegen die Griechen über den Ausgang des Heiligen Geistes, der auf dem zweiten Folium nach dem Prolog folgendermaßen beginnt: *dixit nullus sanctorum* und auf dem vorletzten Folium folgendermaßen endet: *verbum sicut legitur*; der Band befindet sich in [Holz-]Deckeln ohne [Leder-]Bezug und Schließen.<sup>391</sup>

Die zusätzlichen Angaben des zweiten Inventars von Pérouse erlauben den Rückschluss darauf, dass das betreffende Exemplar nicht die von Bartholomeus Constantinopolitanus zusammengestellte Revision des Traktats war, sondern der anonyme Traktat von 1252: Der angegebene Verweis auf den Beginn des Textes nach dem Prolog *dixit nullus sanctorum*<sup>392</sup> findet sich nicht in den fünf bekannten Handschriften des Bartholomeus-Textes, wo es durchgehend an betreffender Stelle heißt: *dixit neque aliquis sanctorum*. Eine zusätzliche Eingrenzung erlaubt der im Inventar genannte

<sup>388</sup> Vgl. RUBIN 2013, 189–200, hier: 192–193.

<sup>389</sup> Eine Edition der Bibliotheksinventarliste findet sich in PELZER 1947, 4–24, hier: 15.

<sup>390</sup> Edition in EHRLE 1890, 46 (Nr. 187).

<sup>391</sup> Ich danke Till Hötzel für die bibliothekarische Auskunft zur Übersetzung.

<sup>392</sup> Dondaine verweist auf die betreffende Stelle in PG col. 140, 489 C1 (DONDAINE 1951, 335), die Angabe muss korrigiert werden auf PG 140, col. 489 B.

Schluss *verbum sicut legitur*: Hierbei handelt es sich um ein Proprium der beiden ältesten bekannten, noch aus dem 13. Jahrhundert stammenden Handschriften Vat. lat. 4065 und 4066, denn nur diese beiden weisen das betreffende Fragment im Appendix auf, dem das genannte Explicit entstammt. Das bloße Vorhandensein des Werkes in der päpstlichen Bibliothek lässt zwar noch nicht unmittelbar auf die Rezeption seines Inhaltes schließen, dennoch maß man dem Werk offenbar die entsprechende Bedeutung zu, die seinen Weg von Konstantinopel in die päpstliche Bibliothek nach Rom rechtfertigte. Sowohl der Weg dorthin als auch – parallel oder in weiterer Folge – mögliche inhaltliche Spuren des Werkes in der westlichen Scholtheologie sind Gegenstand der Rekonstruktion, wie A. Dondaine sie im dritten Teil seiner Studie *Contra Graecos* vornimmt, deren Ergebnisse in aller Kürze im Folgenden dargestellt werden sollen.<sup>393</sup>

Es ist wahrscheinlich, dass der Traktat nicht per se im Westen bekannt wurde, sondern vermittelt durch ein anderes Werk, den *Libellus* des Nikolaos von Cotrone.<sup>394</sup> Sowohl der Aufbau als auch der Inhalt des *Libellus* deuten darauf hin, dass dessen Autor den *Tractatus contra Graecos* gekannt und ihn vermutlich zur Ergänzung seines eigenen Büchleins herangezogen hat, das nur wenige Jahre danach verfasst wurde und in einer lateinischen Version den Weg an die römischen Kurie gefunden hat. Spätestens nachdem Thomas von Aquin als enger Mitarbeiter des Papstes an der römischen Kurie den päpstlichen Auftrag erhalten hatte, ein Fachgutachten über den *Libellus* zu verfassen und ihn auf die Richtigkeit seiner Argumente hin zu prüfen, sei – so Dondaine – auch das (wenn auch nicht explizite) Referenzwerk des *Libellus*, nämlich der anonyme *Tractatus contra Graecos*, an der Kurie bekannt geworden. Die Anforderungen, die mit dem Ausmaß der lateinisch-griechischen Unionsangelegenheiten auf der Tagesordnung einhergingen, ließen den Westen empfänglich werden für eine derartig komprimierte, aber doch präzise und ergiebige Darstellung der Kontroversthemem und vor allem ihrer pro-lateinischen Argumentation, wie sie im Werk des anonymen Dominikaners von Konstantinopel geboten wurde. Zur Frage, wie der anonyme Traktat seinen Weg nach Rom fand, kann der Zusammenhang mit einer päpstlichen Gesandtschaft unter der Leitung eines Dominikaners vermutet werden: In den Jahren 1254 bis 1256 beauftragte Innozenz IV. den Dominikanerbischof Konstantin von Orvieto, zusammen mit einem von ihm gewählten Team von theologischen Beratern Verhandlungen mit dem byzantinischen Exilkaiser Johannes III. Dukas Vatatzes zu führen. Zwar sind die Namen der gewählten Begleiter nicht überliefert, wohl aber, dass sie dem Orden der Dominikaner angehörten und in großem Ausmaß mit der Argumentationsweise der Byzantiner vertraut waren, sodass sie ihnen an Wissen und Klugheit überlegen waren.<sup>395</sup> Die Vermutung ihrer Herkunft aus der Provinz *Graecia* bzw. aus dem Konvent von Konstantinopel ist daher naheliegend sowie auch die

<sup>393</sup> Vgl. DONDAINE 1951, 384–446.

<sup>394</sup> Vgl. dazu ausführlicher die Seiten 163–175 der vorliegenden Studie.

<sup>395</sup> Zur Wortwahl vgl. DONDAINE 1951, 386: „[...] mais nous savons qu'ils surprirent les Grecs par leur science et leur prudence.“



Möglichkeit, dass sich Konstantin von Orvieto im Vorfeld oder im Zuge der Delegationsreise unter Zuhilfenahme des *Tractatus contra Graecos* über die Situation informierte bzw. sich Wissen darüber aneignete, was ihn erwartete. Ob der Traktat vor, mit oder nach der Delegationsreise, ob er zunächst ideell oder gleich materiell seinen Weg in den Westen fand, kann, so Dondaine, anhand der Quellen nicht entschieden werden. An dieser Stelle sei angemerkt, dass Konstantin von Orvieto im Osten starb und nicht mehr nach Italien zurückkehrte.

Über den Verbleib bzw. die Weitertradierung des *Tractatus contra Graecos* nach der Auflösung des Konvents in Konstantinopel und der Vertreibung seiner Bewohner im Jahr 1261 können nur wenige, aber dennoch aufschlussreiche Angaben gemacht werden: Durch das Werk des Bonacursius von Bologna<sup>396</sup> gilt es als gesichert, dass sich ein Exemplar des *Tractatus contra Graecos* im Jahr 1292 im Konvent von Negroponte befand und dort als Vorlage der dominikanischen Autoren in Gebrauch war, die sich den kontroverstheologischen Themen widmeten. A. Dondaine geht davon aus, dass der *Tractatus contra Graecos* aus der Konstantinopler Konventsbibliothek stammte und außerdem den Grundstock der neuen Konventsbibliothek in Pera bildete.<sup>397</sup>

Was nun die Autoren der westlichen Schultheologie und ihre Werke betrifft, anhand derer in repräsentativer Weise nachgewiesen werden könne, ob mit einem Einfluss oder Anschluss des *Tractatus contra Graecos* an die westliche Schultheologie gerechnet werden kann, stellt A. Dondaine Thomas von Aquin an ihre erste Stelle. Auch wenn kein unmittelbarer Einfluss auf jenes Werk feststellbar ist, das einen solchen Einfluss vorrangig erwarten ließe – nämlich sein Gutachten über den *Libellus* des Nikolaos von Cotrone, das den Titel *Contra errores Graecorum* trägt<sup>398</sup> –, so finden sich dennoch darin sowie in einigen anderen Schriften Anknüpfungspunkte dafür, dass der Traktat des Mitbruders in Konstantinopel wenn nicht eine der hauptsächlichen Quellen des Aquinaten, so ihm dennoch nicht unbekannt war:<sup>399</sup> Neben dem Aufweis inhaltlicher Parallelen in beiden Werken<sup>400</sup> argumentiert A. Dondaine in erster Linie damit, dass eine starke Ähnlichkeit des Umgangs beider Autoren mit den patristischen Quellen besteht. Beide begnügen sich nicht damit, den Irrtümern der Griechen jeweils autoritative Vätertexte entgegenzuhalten, sondern sie gehen den weiterführenden Schritt einer „construction théologique positive avec ces autorités“, einer „exploitation positive du donné patristique“<sup>401</sup>. Spuren des *Tractatus contra Graecos* weist A. Dondaine in Folge bei Albertus Magnus<sup>402</sup> und Matthaëus de

---

**396** Zu Bonacursius von Bologna vgl. ausführlicher die Seiten 192–200 der vorliegenden Studie.

**397** Vgl. DONDAINE 1951, bes. 418.

**398** Vgl. dazu ausführlichen die Seiten 163–175 der vorliegenden Studie.

**399** Vgl. dazu DONDAINE 1951, 387–393.

**400** Vgl. ebd., 388–393.

**401** Beide Zitate DONDAINE 1951, 388.

**402** Vgl. ebd., 386–387.

Aquasparta<sup>403</sup> als jenen Autoren nach, die ebenfalls in engem Kontakt zur römischen Kurie standen, bei Bernhard Gui<sup>404</sup> und schließlich bei jenen dominikanischen Autoren, die ihre Werke in der Provinz *Graecia* verfassten und daher in weit größerer Nähe – lokal wie ideell – zum anonymen Traktat standen, wie Simon von Konstantinopel, Bonacursius von Bologna und der Kompilator des *Tractatus contra Graecos*, Bartholomeus Constantinopolitanus.

### 2.3.2.3 Der Einfluss des Traktats im 15. Jahrhundert

Die Blütezeit seiner Rezeption und damit gleichsam den „Kairos“ seiner Intention erfuhr der *Tractatus contra Graecos* des anonymen Dominikaners in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Die Kontakte zur griechischen Kirche, die am Vorabend des Konzils von Ferrara-Florenz erneut intensiviert worden waren, verliehen dem Werk eine kaum zu überschätzende Aktualität. Der Handschriftenbefund der Überlieferung zeigt deutlich, dass die meisten der Abschriften aus der Zeit und dem Umfeld des Konzils datieren. Kein Werk der lateinisch-griechischen Kontroverse bis zur Union in der Mitte des 15. Jahrhunderts hat eine derart breite Rezeption erfahren wie jenes des anonymen Dominikaners, wenn man von der Schrift *Contra errores Graecorum* des Thomas von Aquin absieht, die allein aufgrund ihres berühmten Autors enorme Breitenwirkung fand.<sup>405</sup>

Anhand der Besitzvermerke einer beachtlichen Zahl überlieferter Handschriften des 15. Jahrhunderts wird deutlich, welches Gewicht dem Traktat im Zusammenhang mit den Konzilsvorbereitungen und -verhandlungen beigemessen werden muss. A. Dondaine hat in seiner Studie bereits auf eine Reihe bedeutender Persönlichkeiten hingewiesen, die als Auftraggeber oder Besitzer einer Abschrift des *Tractatus contra Graecos* in Erscheinung treten:<sup>406</sup> Im Umkreis des Konzils von Konstanz (1414–1418) stehen Kardinal Guillaume Fillastre (vgl. die Besitzvermerke des Cod. lat. 626 in Reims/Bibliothèque municipale<sup>407</sup>), Heinrich Vogelsang (von Heilsberg), Bischof von Ermland (vgl. die Besitzvermerke des Cod. 1588 in Wien/ÖNB); im Umkreis des Konzils von Basel (1431–1449) stehen Aegidius Carlerii (verlorener Codex Navarre, beschrieben von J. Échard<sup>408</sup>), Johannes von Ragusa (vgl. die Besitzvermerke des Cod. A VI 15 in Basel/Universitätsbibliothek) und der spätere Kardinal Juan de Torquemada (vgl. die

**403** Vgl. ebd., 394–401.

**404** Vgl. ebd., 401–405.

**405** Es konnte nachgewiesen werden, dass mehrere Codices, die eine Abschrift des Werkes *Contra errores Graecorum* des Aquinaten beinhalten, ebenfalls den anonymen *Tractatus contra Graecos* beinhalten. Durch u. a. dieses Verfahren konnte die Liste der bekannten Handschriften seit A. Dondaine (1951) und den Ergänzungen durch Th. Käppeli in den SOP/Mae beträchtlich erweitert und die kritische Edition auf eine entsprechend breitere Basis gestellt werden. Vgl. dazu TcG introd., XV–XVI (Anm. 13).

**406** Vgl. DONDAINE 1951, 425–426.

**407** Für Details zu dieser und den folgenden genannten Handschriften vgl. deren Beschreibung in TcG introd., XVI–XLV.

**408** Vgl. SOP I, 136–139.

Besitzvermerke des Cod. Vat. lat. 4260 in der Biblioteca Apostolica Vaticana). A. Dondaines diesbezügliche Recherchen können aufgrund neuer Handschriftenfunde um folgende Angaben ergänzt werden: Im Umkreis des Konzils von Konstanz steht Gimignano Inghirami (vgl. die Besitzvermerke des Cod. Redi 167 in Florenz/Biblioteca Laurenziana), im Umkreis des Konzils von Basel steht Heinrich Kalteisen (vgl. die Besitzvermerke des Cod. Best. 701.230 in Koblenz/Landeshauptarchiv).

Der Darstellung der Verbreitung des *Tractatus contra Graecos* folgen nun die inhaltlichen Aspekte in detaillierter Ausführung, um daran das Gewicht und die Vorlagenfunktion jenes dominikanischen Werkes entsprechend messen und einordnen zu können: Der *Tractatus contra Graecos* – mit seinem Charakter als kontrovers-theologisches Dossier – gilt als Vorlage und Ausgangspunkt einer ganzen Reihe polemischer Werke, die aus Anlass der ost-westlichen Kontroverse Argumente gegen die griechische Tradition in die Debatte einbrachten. Dass es sich bei diesem Text bemerkenswerterweise um den ersten lateinischen Text handelt, der neben den drei klassisch gewordenen lateinisch-griechischen Konfliktpunkten Filioque, Azymen und Primat auch das Konfliktthema des Purgatoriums an prominenter zweiter Stelle in die zu behandelnde Agenda aufnahm, und dass die Rezeption ebendieses Schemas in den entsprechenden, sich mit der ‚Griechenfrage‘ auseinandersetzenden Dokumenten der Konzilien von Lyon 1274 und Ferrara-Florenz 1438/39 wiederzufinden ist<sup>409</sup>, misst diesem Werk besondere Bedeutung bei. Aus diesem Grund soll im Folgenden eine detaillierte Darstellung des Inhalts – *Tractatus maior* und *Appendix* – erfolgen, um in geeigneter Weise auf die Hauptfrage der vorliegenden Studie, die Frage nach dem transportierten Kirchenbild und den entsprechend angewandten Argumentations-schemata, vorzubereiten.

---

**409** Vgl. die *confessio generalis* des Kaisers in den Konzilsakten von Lyon II (DH 851–861; vgl. dazu auch die Seiten 53–57 der vorliegenden Studie) und die Bulle über die Union mit den Griechen *Laetentur caeli* (DH 1300–1308).

## 3 Der anonyme *Tractatus contra Graecos* (1252)

### 3.1 Aufbau und Methode

Um dem Charakter des *Tractatus contra Graecos* gerecht zu werden, empfiehlt es sich, ihn mehr als Dossier denn als in sich geschlossene Abhandlung zu sehen. Der Aufbau des Gesamtwerkes gliedert sich in zwei Teile: Der erste ist der Hauptteil bzw. in der werkeigenen Terminologie der *Tractatus maior*<sup>410</sup>, der aus der Feder des Dominikaners stammt und aus insgesamt sechs Abschnitten bzw. in sich geschlossenen Textteilen besteht. Der zweite ist der umfangreiche Appendix: Hier kompiliert der Autor insgesamt neun Texte anderer Autoren bzw. Quellentexte der Tradition, die er ein- und ausleitet und zum Teil mit großem Textumfang kommentiert.

Gliederung des *Tractatus contra Graecos*:

#### ***Tractatus maior***

0. PROLOG / TcG Prolog. 1–50 (p. 3–5)
1. FILIOQUE: *Prima distinctio de processione Spiritus Sancti* / TcG I, 1–1134 (p. 6–54)
2. PURGATORIUM/ESCHATOLOGIE: *Secunda distinctio de animabus defunctorum* / TcG II, 1–326 (p. 55–68)
3. AZYMEN: *Tertia distinctio de sacramento altaris* / TcG III, 1–384 (p. 69–85)
4. PRIMAT ROMS: *Quarta distinctio in qua ostenditur quod papa sit summus pastor omnium ecclesiarum* / TcG IV, 1–602 (p. 86–111)
5. DIE GRÜNDE DES SCHISMAS: *De quatuor causis schismatis* / TcG V, 1–55 (p. 112–114)

#### ***Appendix***

6. KONZILIENGESCHICHTE: (A) *De conciliis generalibus* (B) *et particularibus* / TcG App. I, 1–422 (p. 115–135)
7. INTERPRETATION DER CANONES: (A) *Canones Apostolorum* und (B) *Responsio Latinorum ad auctoritatem canonum* / TcG App. II, 1–606 (p. 136–161)
8. ILLUSTRATION EINER FÄLSCHUNG des *Quicumque vult* durch einen griechischen Mönch: Augenzeugenbericht zweier Zisterzienser / TcG App. III, 1–92 (p. 162–164)
9. DAS SYMBOLUM der 318 Väter von Nizäa / TcG App. IV, 1–16 (p. 165)
10. DIE EXKOMMUNIKATIONEN VON 1054: Der Bericht des Pantaleo von Amalfi / TcG App. V, 1–40 (p. 166–167)
11. DIE SICHT DES 12. JHDTS.: (A) Hugo Eterianus: *De heresibus quas in Latinos Greci devolvunt*; und (B) Leo Tuscus: *De heresibus et prevaricationibus Grecorum* / TcG App. VI, 1–448 (p. 168–187)

---

<sup>410</sup> Zur Terminologie vgl. TcG introd., XLVIII–LII.

12. DOMINIKANISCHE QUELLEN: (B) Die Syllogismen des Eustratios von Nikaia und *refutationes* der dominikanischen Autoren (A) Nicolaus de Syria und (C) Iacobus Mediolanensis / TcG App. VII, 1–277 (p. 188–196)
13. KONSTANTINOPEL: (A) Bilinguales Brieffragment des Patriarchen Germanos II. und (B) *refutatio* des anonymen Autors / TcG App. VIII, 1–414 (p. 197–209)
14. TIFLIS: Brieffragment der Dominikaner aus Georgien / TcG App. IX, 1–62 (p. 210–211)

Die Qualifizierung des *Tractatus contra Graecos* als kontroverstheologisches Werk verlangt an dieser Stelle – noch vor der detaillierten Darstellung des Inhalts – eine Einordnung in jene Krieriologie von Polemik, die in den Vorbemerkungen der vorliegenden Studie definiert wurde.<sup>411</sup> Vor dem Hintergrund der drei Merkmale von Polemik innerhalb der Ost-West-Kontroverse – Auseinandersetzung in Form von Abgrenzung; keine Konsens- oder Kompromissorientierung; Anpassung der Mittel zur Erreichung der Ziele – soll eruiert werden, inwiefern der *Tractatus contra Graecos* jene Merkmale trägt und von daher unter das Stichwort Polemik zu stellen ist.

Zunächst gilt auch und besonders für den *Tractatus contra Graecos*, dass er sich mit seinem Gegenüber in klarer Abgrenzung auseinandersetzt. Für diese Auseinandersetzung kann der Autor eigenen Angaben zufolge zu einem großen Ausmaß auf schriftliche griechische Quellen aus den klösterlichen Archiven und Bibliotheken zurückgreifen, außerdem auf mündlich geführte Debatten, auf die er gelegentlich rekurriert und die er als mündliche Quellen heranzieht. Zweitens zielen polemische Werke nach oben genannter Definition nicht auf einen Konsens oder auf Kompromisslösungen, sondern sie konzentrieren sich auf die Verteidigung und/oder Vermittlung des jeweils eigenen Gedanken-, Glaubens- oder Traditionsguts. Im Fall des *Tractatus contra Graecos* bedeutet das, dass den Byzantinern Wege aufgezeigt werden sollen, die unerlässlich für die diesseitige Einheit der Kirche und für die jenseitige Erlangung des Seelenheiles sind, und dass diese Wege ident sind mit der lateinisch-westlichen Tradition inklusive ihrer Hermeneutik bzw. deren Verständnis in den Augen des anonymen Autors. Die diesseitige Einheit und das jenseitige Seelenheil stellen im Grunde sowohl die Vorzeichen als auch die Bedingungen aller weiteren Ausführungen dar. Der Dominikaner hat sein Werk *expressis verbis* als Handreichung für jene verfasst, die in direkter Auseinandersetzung und Konfrontation mit den griechischen Argumenten stehen.<sup>412</sup> Dabei soll der Traktat dem Rezipienten als Modell und Muster dienen, wie ein solcher Disput im Idealfall zu verlaufen habe, und ihm Wege und Mittel aufzeigen, das Eigene argumentativ stichhaltig und plausibel dem Gegenüber zu präsentieren. Das dritte Merkmal, das den Traktat als polemisches Werk charakterisiert, ist der diffamierende Umgang mit der Person, der Meinung oder der Tradition

<sup>411</sup> Vgl. dazu die Seiten 5–8 der vorliegenden Studie.

<sup>412</sup> Als ein Beispiel sei TcG IV, 63–65 (p. 88) genannt: *Super quo admonitum uolumus esse lectorem, ut habeat quid aduersariis ueritatis debeat respondere [...].*

des Gegenübers. Die diesbezüglichen Stichworte im *Tractatus contra Graecos* stehen in der klassischen Tradition der Kontroverstheologie, wenn etwa die Zuschreibungen *mendax/mendaciter* (lügen, bewusst Falsches erfinden und verbreiten, betrügen), *delirare/deliramentum* (schwätzen, Unwahres faseln, im Wahn reden) und *malitiosus/malitia* (arglistig, tückisch sein, hinterlistig und bewusst hintergehend handeln) verwendet werden.<sup>413</sup> Mehr noch aber, als das *Argumentum ad hominem* in seinen verschiedenen Ausprägungen anzuwenden, bezeichnet der Dominikaner – ebenfalls in kontroverstheologischer Tradition stehend – die Byzantiner als blind oder verblendet, als vom bzw. von den Falschen verführt und zu kurzichtig, um der Wahrheit entsprechend zu folgen oder sie auch nur erahnen zu können. Umso mehr bedürfe es der Anstrengung der Lateiner, allen voran des römischen Papstes als des Hauptes aller Kirchen, die griechische Kirche zurückzuführen und so die gravierende Verletzung, ja den Bruch der Kirche zu heilen. Von den Byzantinern erwarte man entsprechende Bereitschaft und Kooperation. Vor diesem Hintergrund mangelt es dem *Tractatus contra Graecos* nicht an Fingerzeigen und Hinweisen, die die griechische Kirche – vermittelt durch das Bemühen der lateinischen – auf den richtigen Weg zurückbringen sollen.

## 3.2 Inhalte, Argumente und theologischer Ertrag

Im Folgenden werden die beiden Teile – *Tractatus maior* und *Appendix* – vorgestellt, indem ihre einzelnen Textteile der Reihe nach auf die Inhalte, die Argumentationsgänge und den theologischen Ertrag hin befragt werden. Auf diese Weise soll neben den überlieferungsgeschichtlichen Besonderheiten dieses Dossiers dargestellt werden, ob bzw. auf welche Weise sein Autor Neues oder Originelles bietet, das letztlich auch die inhaltliche bzw. theologische Sonderstellung des Traktats im literarischen Kanon der lateinisch-griechischen Kontroverse rechtfertigt.

### 3.2.1 *Tractatus maior*

#### 3.2.1.1 Prolog: Programm und Methode

Zunächst ist festzuhalten, dass es sich beim *Prologus* des Werkes um einen Teilprolog handelt: Angekündigt werden die Inhalte und die Absicht des Verfassers nur, insofern sie den *Tractatus maior* und damit das eigene Werk des Dominikaners betreffen. Der *Appendix* hingegen wird weder der Sache noch seinem Umfang nach angekündigt, was den Revisor Bartholomeus Constantinopolitanus rund 50 Jahre später dazu veranlassen wird, eine entsprechend ergänzende Textpassage in den Prolog einzufü-

---

<sup>413</sup> Vgl. etwa TcG I, 77–81 (p. 9); TcG I, 465–468 (p. 26); TcG II, 294–297 (p. 67); TcG IV, 141–149 (p. 82); TcG IV, 562–569 (p. 110) usw.

gen.<sup>414</sup> Der verhältnismäßig kurze Prolog bietet zunächst Informationen zum unmittelbaren Anlass bzw. zum Entstehungsort des Traktats und gibt Hinweise auf das theologische wie methodische Programm seines Autors. Die bio- und bibliographischen Eckdaten, die auf diese Weise und ergänzt durch weitere Angaben im nachfolgenden Textverlauf preisgegeben werden, zeichnen den Traktat als Produkt der dominikanischen Gelehrsamkeit im Konvent von Konstantinopel, der im Jahr 1252 verfasst wurde<sup>415</sup> – zu einer Zeit also, in der der Konvent in der ehemals byzantinischen Hauptstadt bereits auf mehrere Jahre Bestand und Erfahrung im ost-westlichen Disput zurückblicken konnte. Wenn auch die Griechen, so der Dominikaner im Werkprolog, in Besitz und Verwaltung einer ungemein reichen und wertvollen kirchlichen Tradition sind und sich bis in seine Gegenwart in den Spuren dieser Tradition bewegen, so sei dennoch eine Gefahr zu beobachten, die die griechische Kirche in ihren Grundfesten schädigt: Die Griechen seien geschlagen von Blindheit, die sie getrennt von der hochheiligen römischen Kirche (*sacrosancta ecclesia Romana*) verharren und unzählbaren Irrtümern anhängen lässt. Diese Irrtümer seien letztlich auf eine einzige Quelle rückzuführen: auf Photius, den berühmten Patriarchen von Konstantinopel, der wie ein Sämann zu seiner Zeit unermesslich viele Keime der Häresie ausgesät habe, sodass man ihn ohne Zweifel als den ersten Begründer dieses Schismas (*primus inuentor huius schismatis*) bezeichnen müsse. Ihrem Mangel an Wissen und der bitteren Missgunst (*propter defectum scientie [...] et invidie amaritudinem*) sei es geschuldet, dass jene Keime seither kräftig und fortwährend sprießen. Unter den vielen Irrtümern seien es im Besonderen vier Themen, in deren Auffassung die griechische von der lateinischen Kirche abweicht: Dabei gehe es um den Ausgang des Heiligen Geistes (*de processione Spiritus Sancti*), um die Seelen der Verstorbenen (*de animabus defunctorum*), um das ungesäuerte oder gesäuerte eucharistische Brot (*de azimo et fermentato*) und um den Gehorsam gegenüber der römischen Kirche (*de obedientia ecclesie Romane*). Da sich die byzantinischen Zeitgenossen – ganz Kinder ihrer Vorfahren – weder von Vernunftargumenten noch durch die Heilige Schrift an sich von der Wahrheit überzeugen ließen, sondern sich zur Rechtfertigung ihrer Positionen ausschließlich auf die eigene griechisch-patristische Tradition stützen, liege – so der Dominikaner – die Entscheidung der methodischen Vorgehensweise des *Tractatus maior* auf der Hand: Die patristischen und zeitgenössischen theologischen Autoritäten der Griechen seien daraufhin zu prüfen, ob und inwiefern sie tatsächlich im Widerspruch zur lateinischen Position stehen, oder ob sie nicht vielmehr einer Hermeneutik unter falschen Voraussetzungen bzw. einer – bewusst oder unbewusst – verkürzten Interpretation unterworfen seien. Letzteres aufzuzeigen sei die Absicht des

---

**414** Vgl. dazu die Ausführungen auf Seite 204 der vorliegenden Studie.

**415** Vgl. das *Explicit* des *Tractatus maior* und die Beständigkeit der Jahreszahl 1252 in den Varianten der handschriftlichen Überlieferung: *Hec autem scripta sunt anno Domini M<sup>o</sup>CC<sup>o</sup>LII<sup>o</sup> in ciuitate Constantinopoli a fratribus ordinis predicatorum, ad edificationem ecclesie et profectum animarum, ad laudem et gloriam Patris et Filii et Spiritus Sancti, cui est honor et gloria in secula seculorum. Amen.* (TcGV, 51–55 (p. 114))

Traktats, das heißt zu erweisen, dass den Autoritäten der Griechen durch deren zeitgenössische Fehlverwendung bzw. -interpretation Gewalt angetan werde und dies letztlich sogar so weit führe, dass der Riss des Schismas die wahre Kirche Jesu Christi schwer verletze. Die Griechen aber seien starrsinnig, so der Autor, und von daher sei es notwendig, sie explizit und anhand ihrer eigenen Quellen (*ex suis libris*) ihres Starrsinns zu überführen und von der Wahrheit zu überzeugen, damit auf diese Weise der Riss geheilt und die Kircheneinheit wiederhergestellt werden könne. Der Prolog gibt am Ende einen Hinweis darauf, dass der Dominikaner seinen Traktat als Auftragswerk der Mitbrüder verfasst hat, und schließt mit der *Captatio benevolentiae*.

Was sich später auf der Agenda der einzigen beiden mittelalterlichen Konzilien wiederfinden wird, die sich unter verschiedenen Vorzeichen und Bedingungen der Union mit der griechischen Kirche widmen, ist hier als frühest auffindbare lateinische Quelle belegt: Der Kanon jener vier theologischen Konfliktthemen, die zu lösen zur Standardanforderung und -voraussetzung von Kircheneinheit bis hin zum Konzil von Ferrara-Florenz (1438/39) und inoffiziell weit darüber hinaus werden sollte. Die Methodenwahl des Dominikaners, sich (beinahe) ausschließlich auf die griechischen Quellen zu stützen, zeigt zunächst eine gewichtige Vorannahme des Autors: Die patristischen und konziliaren Autoritäten beider Seiten, der griechischen wie der lateinischen, sind die eine Grundlage und als solche – freilich neben der Heiligen Schrift – *per se* gemeinsames Erbe der Kirche Jesu Christi. Den hermeneutischen Schlüssel zu diesem gemeinsamen Erbe legt der Dominikaner in die Hand und Verantwortung der lateinischen, weil wahren Theologie und Kirche, deren und letztlich des Papstes Aufgabe es ist, die Griechen heimzuholen und sie so vor gravierenden Gefahren bis hin zum Verlust ihres Seelenheiles zu bewahren.

Im Prolog findet sich also die klassische Ankündigung des inhaltlichen Programms und seiner Methode, und beides zeichnet – aus der rückblickenden Perspektive – wesentlich für die Originalität und große Verbreitung des Werkes verantwortlich:

*Contra quos errores pestiferos quamvis multorum iam fidelium desudauerit labor, et plurima scripta ad defensionem uere fidei catholicis dimiserint perlegenda: Quia tamen moderni Greci noui pariter et antiqui scismatici nec argumentis uel rationibus, nec sacre scripture testimoniis nisi suorum scriptis sanctorum, quibus plurimum innituntur tam apocryfis quam ueris, uolunt superari, fraternis quandoque precibus inclinatus, qualiter ex suis libris eorum conuincatur pertinacia, uirtute qua potero ostendere laborabo.* (TCG Prol., 36–44 (p. 4–5))

Zwar wurde schon die Mühe vieler Gläubiger gegen diese schädlichen Irrtümer aufgebracht, und bereits viele Schriften wurden zur Verteidigung des wahren katholischen Glaubens zur detaillierten Lektüre geschrieben. Weil aber die griechischen Zeitgenossen genauso wie ihre schismatischen Ahnen sich weder von Argumenten noch von vernünftigen Beweisgängen und den Zeugnissen der Heiligen Schrift, sondern nur von den Schriften ihrer Heiligen überzeugen lassen wollen, denen sie – gleich ob apokryph oder wahr – sehr anhängen, beuge ich mich den mitbrüderlichen Bitten und werde mich nach Kräften zu zeigen bemühen, wie der Starsinn der Griechen anhand ihrer eigenen Bücher erwiesen werden kann.



Zwar stellt sich der Dominikaner in die Reihe und Tradition seiner gelehrten Vorgänger, die bereits Mühen und Aufwand zur Verteidigung des wahren katholischen Glaubens gegen die Griechen investiert hatten. Er betont aber, dass wegen des Starrsinns der Griechen (*pertinacia*) die bisherigen Mühen keinen Erfolg gebracht hätten und dass es deswegen nötig sei, einen neuen Weg einzuschlagen: Über Erfolg oder Scheitern entscheide letztlich, ob und inwieweit die lateinische Kirche es schaffe, auf die Spezifika und die Tradition der griechischen Kirche einzugehen. Überzeugungsarbeit sei daher nicht allein durch Argument und Vernunft bzw. durch Schrift- und Traditionsbeweis zu leisten, sondern man müsse zunächst einen Schritt zurückgehen und sich die traditionellen wie neuen Argumentationsgänge der Byzantiner aneignen. Vor dem Hintergrund des gemeinsamen Erbes sei es schließlich das Ziel, diese davon zu überzeugen, dass die von ihnen selbst ins Feld geführten Quellen und Autoritäten der lateinischen Position nicht nur nicht widersprechen, sondern – im Gegenteil – diese sogar stützen und untermauern. Diesen neuen Weg, den der Dominikaner mit seinem Werk einschlägt, begründet er weiter: Die bereits lange andauernde ost-westliche Kontroverse habe gezeigt, dass die grundlegenden und gemeinsamen Autoritäten, das heißt in erster Linie die Heilige Schrift und die Beschlüsse der gemeinsam rezipierten Konzilien, von beiden Seiten immer wieder für ihre jeweils eigenen Zwecke interpretiert worden seien. Gegensätzliche Positionen und Wahrheiten seien so auf Basis derselben Quellen argumentiert worden. Dies habe letztlich nicht zur Annäherung, sondern im Gegenteil zu wiederkehrender Verhärtung der Fronten geführt. Ein weiteres Werk nach diesem Muster sei demnach nicht zielführend. Vielmehr gelte es – so die zweite Stufe im Begründungsgang seiner Methodenwahl –, die griechischen Autoritäten auf die lateinischen Positionen hin zu befragen und so den Starrsinn der Byzantiner mit deren eigenen Waffen zu schlagen (*ex suis libris eorum convincatur pertinacia*). Wenn ihnen vor Augen geführt werde, dass ihre eigenen Autoritäten der lateinischen Position nicht widersprechen, sondern dass sie im Gegenteil diese sogar befürworten und vertreten, dann gebe es keinen plausiblen Grund mehr, warum sich die griechische Kirche weiterhin der Bringschuld des Gehorsams gegenüber der römischen Kirche verweigere. Die lateinische Position könne so von den Byzantinern nicht mehr als einseitig entlarvt, sondern müsse von ihnen als Wahrheit anerkannt und als solche angeeignet werden. Damit aber sei schließlich das übergeordnete Ziel aller Bemühungen in der lateinisch-griechischen Kontroverse, nämlich die Rückführung (*reductio*) der griechischen Kirche unter römische Obödienz, erreicht.

In konkreter Umsetzung dieses Erfolg verheißenden Rezeptes zitiert der Dominikaner die Kirchenväter und Autoritäten der griechischen Tradition zur Untermauerung der lateinischen und geht kaum einen Schritt ohne griechisch-patristische Absicherung. Dabei ist interessant zu sehen, dass einige Themenbereiche runder und fundierter argumentiert sind, andere hingegen brüchig und mit unterschiedlich verankerter theologischer Substanz. Auf diese Aspekte und Tendenzen wird bei der Analyse der einzelnen Textteile eingegangen werden. Für die konkrete Struktur der Beweisgänge ergibt sich somit Folgendes: Dort, wo der Autor seiner eigenen Methodik in

größtmöglicher Stringenz gerecht wird (dies ist vor allem in der ersten und der dritten *distinctio* über das Filioque und die Azyklen der Fall), ergibt sich eine doppelte Beweisführung: Die Triebfeder jedes einzelnen Themas ist die zu widerlegende Meinung der Griechen. Der Dominikaner stellt zu diesem Zweck zunächst die griechischen Positionen der Reihe nach voran, um diese schließlich Schritt für Schritt mithilfe der griechischen Quellen zu den gängigen Schrift- und Konzilstexten zu korrigieren. In anderen Fällen weicht der Autor zwar der Gliederung, nicht aber dem Inhalt nach von seiner eigenen Methode ab. Dies ist vor allem in der zweiten und vierten *distinctio* über die Seelen der Verstorbenen und den Primat Roms der Fall. Im Bezug auf die zweite *distinctio* mag dies der Neuartigkeit des Inhalts und dem weitgehenden Fehlen von Vorlagen geschuldet sein. Im zweiten Fall dient dieser Befund zur Untermauerung der These, dass es sich bei der vierten *distinctio* um eine im Grunde eigenständige Abhandlung über die Vorrangstellung Roms handelt, die in den Duktus des Traktats integriert wurde. Auf beides wird im Einzelnen eingegangen werden.

Die Analyse des Prologs abschließend seien noch einmal die beiden Schlüsselbegriffe genannt, mit denen der Autor die griechische Kirche charakterisiert und mit deren Verwendung er sich in eine klassische und traditionelle Linie stellt: (a) *per tinacia* und (b) *caecitas*. (a) Durch die Zuschreibung von *pertinax* wird den Byzantinern nicht nur ein Fehlverhalten attestiert, sondern sie werden in weit größerem Ausmaß dessen beschuldigt, was durch die Theologiegeschichte hindurch – beginnend in patristischer Zeit – als Kriterium und Konstante von Häresie angesehen wurde: die Beharrlichkeit bzw. der Starrsinn, der eine Irrmeinung erst zur Häresie macht. Indem sich die byzantinischen Zeitgenossen beharrlich der Wahrheit verweigern, sei die Gefahr nicht nur für sie selbst und ihr eigenes Seelenheil, sondern für die Kirche als ganze offenkundig. Von daher sei es auch klar, dass es nicht eine nebensächliche, sondern eine drängende und in gewisser Weise lebensnotwendige Angelegenheit der Kirche sei, diese Beharrlichkeit der Byzantiner zu brechen und die Einheit wiederherzustellen. (b) Auf biblischem Boden und ebenfalls in der langen Tradition der Kontroverstheologie steht der Vorwurf der Blindheit: Das Begriffspaar *caecitas* und *incredulitas* aus dem Röm 11 verweist auf jene Blindheit bzw. Verstockung (*πώρωσις* im griechischen Text), die dem Glauben im Weg steht und der Barmherzigkeit Gottes bedarf. Die *caecitas cordis* aus Eph 4,18 ist Ausdruck einer Gottferneheit (*alienati a vita Dei*), die einhergeht mit *ignorantia* und einem verdunkelten *intellectus* – beides Begriffe bzw. Motive, die im Vorwurf des Dominikaners der griechischen Kirche gegenüber nicht nur mitschwingen, sondern an mehreren Stellen explizit zum Ausdruck kommen.<sup>416</sup>

<sup>416</sup> Vgl. etwa TcG Prol., 2–10 (p. 3); TcG Prol., 38–44 (p. 4–5); TcG I., 830–834 (p. 41); TcG IV, 541–543 (p. 109); TcG IV, 581–584 (p. 110).

### 3.2.1.2 Filioque: *Prima distinctio de processione Spiritus Sancti*

Die erste *distinctio* über den Hervorgang des Heiligen Geistes aus dem Vater *und dem Sohn*, das heißt über das Filioque mitsamt seiner Theologie und dem Faktum seiner Einfügung in das Nicäno-Constantinopolitanum, nimmt etwas weniger als die Hälfte des Gesamtumfangs des Tractatus maior ein und ist somit die umfangreichste der vier *distinctiones*. In keiner der anderen drei arbeitet der anonyme Autor derart strukturiert und systematisch entlang seiner gewählten Methode wie hier über den Heiligen Geist. Den Ausgangspunkt seiner Erläuterungen stellen die Meinungen der Griechen dar, die er dem Leser am Beginn in neun Untergliederungen referiert. Anschließend nimmt er Punkt für Punkt darauf Bezug, indem er die aus lateinischer Perspektive korrekte Gegenposition darstellt und diese mit Väterstellen und Konzilstexten untermauert. Jede einzelne Widerlegung der griechischen Position ist in sich geschlossen komponiert, indem am Ende jeweils noch einmal der Bezug zur Ausgangslage hergestellt wird und die wichtigsten lateinischen Argumente zusammengefasst werden. Den Abschluss der *distinctio* bildet die *probatio* in Gestalt einer positiven Beweisführung dessen, dass die Griechen als exkommuniziert zu gelten haben, wenn sie weiterhin willentlich und bewusst an ihrer falschen Auffassung festhalten. Insgesamt bleibt der Dominikaner in der Darstellung der Filioque-Problematik auf traditionellem Boden, indem er die lange schon zum Standard gewordenen Polemiken der Griechen aufgreift, die seit den Mystagogien des Photius im Umlauf waren<sup>417</sup> und nach ihm vor allem bei Niketas Byzantius<sup>418</sup> und Nicolaus Methonaeus<sup>419</sup> im Zentrum der Debatten standen. Im Folgenden werden die acht Einwände der Griechen gegen das Filioque zunächst im Wortlaut dargestellt; anschließend folgt die Paraphrase der Antwort bzw. Widerlegung des Dominikaners mit der Analyse seiner Argumentationsgänge und Quellen.

#### Einwand 1: *Superfluit secunda processio* oder: Der zweite Hervorgang aus dem Sohn ist überflüssig

*Si Spiritus Sanctus, inquit, procedit a Patre secundum Euangelium, quod negare non potestis, aut procedit perfecte siue illa processio perfecta est aut non. Si perfecta, ut uos conceditis, quare necesse est ut etiam a Filio procedat Spiritus Sanctus? Ergo superfluit secunda processio. Sed nihil superfluum aut inconueniens in deitate, ergo etc.* (TcG I, 6 – 11 (p. 6))

Wenn der Hl. Geist – so sagen die Griechen – gemäß dem Evangelium aus dem Vater hervorgeht, was auch ihr [Lateiner] nicht leugnen könnt, dann geht er entweder vollkommen bzw. in einem vollkommenen Hervorgang vom Vater aus, oder nicht. Wenn vollkommen, wie ihr zugesteht: Warum ist es dann notwendig, dass der Heilige Geist auch vom Sohn ausgeht? Daher: Dieser

<sup>417</sup> Photius: *Mystagogia*, ed. PG 102, col. 279 A – 542 A.

<sup>418</sup> Niketas Byzantius: *Capita syllogistica*, ed. J. A. G. HERGENRÖTHER 1869, 84 – 138.

<sup>419</sup> Nicolaus Methonaeus: *Orationes*, ed. A. Demetrakopoulos, Bibliotheca ecclesiastica, Hildesheim 1965 (\*Leipzig, 1866), 199 – 380.

zweite Hervorgang [aus dem Sohn] war überflüssig. Aber in Gott gibt es nichts Überflüssiges oder Unziemliches, daher etc.

Zwar geht, so der Dominikaner in seiner Antwort auf den ersten Einwand, auch aus lateinischer Sichtweise der Geist in einer vollkommenen und vollständigen Weise aus dem Vater hervor. Gleichzeitig aber ist es die lateinische Überzeugung in Glaube und Verkündigung, dass der Geist auch in vollkommener und vollständiger Weise aus dem Sohn hervorgeht. Dennoch sei daraus nicht zu folgern, dass es *zwei* Hervorgänge in Gott gibt, von denen einer überflüssig bzw. redundant wäre. Denn Vater und Sohn sind zwar unterschieden hinsichtlich ihrer hypostatischen Eigentümlichkeiten, eins aber hinsichtlich ihres Wesens bzw. ihrer Natur. Daraus folgt ein Zweifaches: Dass Vater und Sohn, Augustinus zitierend, das *eine* Prinzip des Heiligen Geistes sind; und dass sich in der *einen* Natur Gottes jeder Zeit- oder Ortsunterschied verbiete, jeder Schnitt, Zwischenraum und jede Wandelbarkeit. Da es in der Natur Gottes kein *früher* oder *später* gibt, ist der Hervorgang des Geistes *ein einziger* Hervorgang aus dem Vater und dem Sohn. Dass der Geist aber überhaupt auch aus dem Sohn hervorgehen *kann*, dafür ist einzig der Vater verantwortlich: Der Sohn, der sein Wesen und alles, was sein ist (*omne suum*), dem Vater verdankt, hat auch dieses vom Vater, dass der Geist auch aus ihm hervorgeht. Die Väter (*sancti doctores*) hätten versucht, diesem Umstand gebührend Rechnung zu tragen, indem sie den Hervorgang des Geistes als *principaliter a patre* oder *per filium* bzw. *mediante filio* qualifizierten. Die Griechen hingegen hätten, bezugnehmend auf diese Väterstellen, schlicht falsche Schlussfolgerungen gezogen: Der Geist gehe *mehr* aus dem Vater als aus dem Sohn hervor; sein Hervorgang erfolge *zuerst* aus dem Vater, und dann erst aus dem Sohn. Beides sei nicht folgerichtig, ja eine grobe Fehlinterpretation dessen, was die Väter mit solchen Termini gemeint und bezweckt haben und was die Lateiner bis heute vertreten.

Der Dominikaner führt zwar in seiner ersten Widerlegung zunächst Augustinus und damit den *locus classicus* der zitierten *principaliter*-Lehre an<sup>420</sup>, die die westliche Position nicht nur prägt, sondern begründet. Im Anschluss aber und weit mehr Raum einnehmend widmet er sich der klassischen östlichen Interpretation mithilfe der Formel  $\delta\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \Upsilon\iota\omicron\upsilon$  (*Quod Spiritus Sanctus procedit a Patre per Filium*). Der Reihe nach führt er die griechisch-patristischen Belegstellen bei Gregor von Nazianz, Dionysius Exiguus, Basilius, Tarasius (am II. Nicaenum) und Athanasius an und verwendet sie – noch einmal in Ergänzung durch Augustinus und (Ps.-)Hieronymus – als Beleg für einen doppelten Ausgang des Geistes aus dem Vater *und* dem Sohn.

---

420 Aug. De trin. 15, 26, ed. CCSL 50a, p. 529, 114.

## Einwand 2: *Duae causae – duo principia* oder: Der Sohn als Grund und Quelle des Heiligen Geistes

*Item cum una sit causa et fons deitatis scilicet Pater, tam Filius quam Spiritus Sanctus existunt a Patre: ille per generationem, iste per processionem. Sed si a Filio existit aut procedit Spiritus Sanctus, etiam Filius erit causa et fons Spiritus Sancti, et ita due cause et per consequens duo principia in deitate. Sed hoc est inconueniens, ergo etc.* (TcG I, 12–17 (p. 6))

Und weiter: Weil es einen einzigen Grund und eine Quelle in Gott gibt, nämlich den Vater, existieren sowohl der Sohn als auch der Heilige Geist aus dem Vater; der Sohn durch Zeugung, der Heilige Geist durch Hervorgang. Wenn nun aber der Heilige Geist auch aus dem Sohn existiert oder hervorgeht, dann wäre auch der Sohn Grund und Quelle des Heiligen Geistes, und damit gäbe es zwei Gründe und folglich zwei Prinzipien in Gott. Das aber anzunehmen ziemt sich nicht, daher etc.

Die Bezeichnung des Sohnes als *causa et fons* des Heiligen Geistes findet sich ebenso wie das entsprechende Bild des Geistes als *imago Filii* bei den Vätern belegt. Dies schickt der Dominikaner voraus, bevor er sich zunächst den Belegstellen der ersten Frage im Einzelnen zuwendet (*Quod Filius dicitur causa et fons Spiritus Sancti*). Die Väter hätten diese Qualifizierung des Sohnes als *causa et fons* des Geistes im Bemühen erarbeitet, die Art der Existenz des Geistes aus dem Sohn bzw. das Verhältnis zwischen ihnen zu verdeutlichen. Erneut in direkter Anlehnung an Augustinus stellt der Autor als ersten Grund dieser Bezeichnung den Geist als die Liebe zwischen Vater und Sohn – und somit als beidseitige Gabe – vor (*tamquam donum amborum et amor utriusque*). Grund und Quelle des Geistes sind nach Augustinus also beide: Vater und Sohn. Und wieder widmet sich der Dominikaner im Anschluss den griechischen Autoren in weit größerem Umfang und zitiert der Reihe nach Gregor von Nyssa, Athanasius und Kyrill. Dass bzw. auf welche Weise der Heilige Geist umgekehrt *imago Filii* genannt werden müsse (*Quomodo Spiritus Sanctus dicatur ymago Filii*), erklärt der Autor mit Gregor Thaumaturgos, Athanasius, Basilius, Kyrill und Gregor von Nazianz.

Das Geist-Sohn-Verhältnis aber bezeichneten die patristischen Autoritäten mit den Formulierungen *per filium* oder *mediante filio*, um klar darauf hinzuweisen, dass der Sohn dies – das heißt das ‚Grund-und-Quelle-Sein‘ – vom Vater hat. Da das Wesen Gottes, immanent trinitarisch gedacht, nur zwei Arten des Seins von einer Person her kennt, nämlich das Gezeugtwerden des Sohnes (*generatio*) und den Hervorgang des Geistes (*processio*), müsse folglich auch der Hervorgang des Geistes aus dem Sohn nach Art des Hervorgehens (*per modum processionis*) geschehen, da andernfalls gänzlich falsch und häretisch von zwei Söhnen und einem Enkel die Rede sein müsste (*nisi forsam nouam uelit fingere heresim, ut dicat quod isdem Spiritus generetur a Filio, et sint in deitate duo filii et unus eorum nepos*). Mit Athanasius, Basilius, Gregor von Nyssa und Epiphanius weist der Dominikaner auf diesen letztgenannten Befund hin (*Quod Spiritus Sanctus accipiat a Filio*). Der kluge Leser (*prudens lector*), an den er sich im Duktus des Werkes gelegentlich explizit wendet, sei nun unzweifelhaft in der Lage, die angeführten patristischen Belege als Untermauerung der rechtgläubigen und wahren Lehre gegen die Einwände der Griechen zu erkennen.

### Einwand 3: *Non est scriptum in evangelio* oder: Das Filioque ist nicht heilsnotwendig

*Item in Iohanne dicit Veritas discipulis suis: Omnia quecumque audiui a Patre meo, nota feci uobis, ubi dicit Glossa „omnia necessaria ad salutem“, ergo omnia necessaria ad salutem scripta sunt in Euangelio. Sed istud non est scriptum in Euangelio, ergo non est de necessariis ad salutem, ergo non tenemur credere. Sed que uera sunt tenemur credere et uenerari maxime, que diuinam essentiam uidentur predicare. Sed istud non tenemur credere, ergo non est uerum.* (TcG I, 18–25 (p. 7))

Und weiter: Im Johannesevangelium sagt Christus zu seinen Jüngern: *Alles, was ich von meinem Vater gehört habe, habe ich euch mitgeteilt.* Die Glosse kommentiert: *alles zum Heil Notwendige.* Im Evangelium steht demnach alles geschrieben, was zum Heil notwendig ist. Dies aber [scil. der Hervorgang des Geistes aus dem Sohn] steht nicht im Evangelium geschrieben und gehört folglich nicht zu den heilsnotwendigen Dingen, weswegen es zu glauben für uns nicht verbindlich ist. Alles Wahre aber glauben wir verbindlich, und wir verehren hoch, was über das göttliche Wesen zu verkündigen scheint. Dies [scil. siehe oben] zu glauben aber ist für uns nicht verbindlich, deswegen ist es nicht wahr.

Zwar beinhaltet das Evangelium auch aus Sicht der Lateiner alles zum Heil Notwendige, allerdings sei manches explizit, manches nur implizit enthalten. Beides nach Art hermeneutischer Regeln anzuerkennen sei wichtig, um der Offenbarung gerecht zu werden. Das Implizite ist, so der Dominikaner, dem *magisterium* des Heiligen Geistes von Christus her anvertraut, auf dass er die Menschen in Christi Wahrheit unterweise. Der Heilige Geist als der Paraklet ist und bleibt auf diese Weise Lehrer und ‚Verstehensschlüssel‘ der biblischen Wahrheit. Denn die Schrift birgt die Wahrheit nicht nur dem Wortlaut nach (*secundum uocem*), sondern an vielen Stellen ist sie verborgener, das heißt dem Verständnis bzw. dem Sinn nach (*secundum intellectum*) enthalten. Was nun den Hervorgang des Heiligen Geistes betrifft, spricht die Schrift davon nicht im Wortlaut, wohl aber dem Sinn nach: Sie nennt den Heiligen Geist den Geist des Sohnes (*Spiritus Veritatis*). Der Wortbefund lasse auf sprachlich-grammatikalischer Ebene (je nach Verwendung des Genitivus als subiectivus oder obiectivus) zwei Deutungen zu, nämlich dass der Geist vom Sohn (als Urheber) ist oder dass der Sohn (als Objekt) vom Geist ist (*quia Spiritus est a Veritate, aut quia Veritas est a Spiritu*), wobei die zweite Bedeutung anzunehmen ein Irrtum und somit häretisch wäre. Der Heilige Geist ist also der Geist des Sohnes, und damit ist er *a Filio*. Zur Untermauerung dieses Bekenntnisses dienen dem Dominikaner anschließend Kyrill, Gregor von Nazianz, Athanasius, Basilius, Epiphanius und Anastasius Antiochenus, außerdem und basierend auf dem dargelegten hermeneutischen Prinzip des impliziten Schriftverständnisses ein kommentierter biblisch-exegetischer Streifzug durch das Alte und das Neue Testament. Am Schluss dieser dritten Widerlegung resümiert der Dominikaner, dass beiden ‚Gefäßen der Wahrheit‘ – das heißt dem impliziten wie dem expliziten – auf gleicher Ebene begegnet werden müsse, weil beide einander ergänzen und für ein umfassendes Verständnis der biblischen Wahrheit unerlässlich sind.

#### **Einwand 4: A Patre tantum oder: Christus selbst hat nicht vom Hervorgang aus dem Sohn gesprochen**

*Item cum Veritas faceret mentionem de processione Spiritus Sancti ait: qui a Patre procedit, non dixit 'et a Filio'. Quod si Veritas aliud intellexisset, aliud dixisset. Ego autem addere uerbis eius non audeo nec presumo. (TcG I, 26–29 (p. 7))*

Und weiter: Als Christus über den Hervorgang des Heiligen Geistes sprach, sagte er: *der aus dem Vater hervorgeht*, und er fügte nicht hinzu: *und aus dem Sohn*. Hätte es Christus anders gewusst, dann hätte er es auch anders gesagt. Ich aber [scil. der Griechen] wage es nicht und maße es mir nicht an, den Worten Christi irgendetwas hinzuzufügen.

Die Griechen seien einer falschen Schlussfolgerung hinsichtlich des Zeugnischarakters der Heiligen Schrift erlegen: Dass eine der trinitarischen Personen nicht genannt sei, heiße nicht, dass sie deswegen dem Verständnis nach ausgeschlossen ist. Wäre das der Fall, hätte Christus selbst uns in vielerlei Irrtümer gestürzt (*isto modo in multos errores precipitasset nos ipsa Veritas*). Oder umgekehrt formuliert: Die Bibel bezeugt eine Reihe von Herrenworten, die bisweilen den Vater oder den Heiligen Geist nicht nennen, obwohl sie dem theologischen und heilsgeschichtlichen Sinn nach jeweils mitzudenken sind. In knappem trinitätstheologischen Aufriss verweist der Dominikaner auf die einzigen drei Gegebenheiten, die *nicht* allen drei Personen gemeinsam sind: zunächst auf die hypostatischen Eigentümlichkeiten der Personen, die freilich nur diesen jeweils alleine zukommen (*ingenitus, inprincipiatus et genitor* in Bezug auf den Vater, *genitus et principiatus* in Bezug auf den Sohn und *procedens* in Bezug auf den Heiligen Geist); dann auf das, was dem Vater und dem Sohn allein gemeinsam ist, nämlich dass sie den Heiligen Geist hervorbringen; und schließlich darauf, was dem Sohn und dem Heiligen Geist allein gemeinsam ist, dass nämlich beide von Ewigkeit her (*eternaliter*) aus dem Vater sind: der Sohn durch Zeugung, der Heilige Geist durch Hervorgang. Alles Übrige kommt, sofern damit nicht die Eigentümlichkeit der Personen aufgehoben und der Unterschied verwischt wird, allen drei Personen gemeinsam zu.

#### **Einwand 5: Sub anathematis uinculo oder: Die Konzilien haben jede Hinzufügung zum Symbolum verworfen**

*Item non solum Christus hoc tacuit, sed nec aliquis Apostolorum tale aliquid dixit, nullus sanctorum hoc predicauit, immo quod plus est, in editione uere fidei sancta concilia super hoc nil diffinierunt. Sed ponentes in symbolo, que necessaria sunt ad salutem, omnem additionem expositionem declarationem sub anathematis uinculo excluderunt et reiecerunt. (TcG I, 30–35 (p. 7))*

Und weiter: Nicht nur Christus hat darüber [scil. über den Hervorgang aus dem Sohn] geschwiegen, sondern keiner der Apostel und der Heiligen hat solches gesagt und verkündigt. Und was noch gewichtiger ist: Die heiligen Konzilien haben im Glaubensbekenntnis nichts darüber festgeschrieben. Im Gegenteil: Die heilsnotwenigen Dinge im Symbolum nennend haben sie jede Art von Hinzufügung, Auslegung und Erklärung ausgeschlossen und zurückgewiesen und unter die Strafe der Exkommunikation gestellt.

Dass sich bei den Aposteln und Heiligen keinerlei Andeutung oder explizite Erwähnung des Hervorgangs des Geistes aus dem Sohn finde, widerlegt der Dominikaner zunächst, indem er – zum Teil die Sentenzen des Petrus Lombardus referierend – erneut auf die biblischen und für den Ausgang des Geistes relevanten patristischen Belege eingeht. Er führt damit allein schon durch seine Methode vor Augen, dass sowohl die Schriftzeugnisse (und damit die Apostel!) als auch die auf sie rekurrenden Kommentare (und damit die Heiligen!) den Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Sohn thematisieren.

Umfassender fällt die Antwort des Dominikaners in Bezug auf das Verbot des Konzils von Ephesos aus, dem Symbolum etwas hinzuzufügen. Zunächst stellt er in aller Schlichtheit fest: Das Filioque sei deswegen nicht im Symbolum enthalten, weil es zur Zeit der ersten Konzilien nicht zur Debatte bzw. in der Kritik stand. Das Wesen eines Konzils ist es, Antwort und Klärung hinsichtlich innerer und äußerer Herausforderungen zu bieten und Konflikte zu lösen. Gerade weil das Filioque in diesem Sinn nicht bezweifelt oder in Frage gestellt wurde, konnten die Konzilien darüber schweigen. Erst infolge des Aufkommens von Infragestellungen, ja von Kritiken am Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Sohn vor allem in der westlichen Welt musste die Kirche reagieren: Zunächst wurde nur in den betreffenden Gebieten und unter Zustimmung des Papstes der Beschluss gefasst, diese Glaubenswahrheit zu ihrem Schutz auch *verbaliter* in das Symbolum aufzunehmen. Aus zwei Gründen habe man die Griechen und die übrigen Ostkirchen in diese Entscheidung nicht involviert (*Greci uero et ceteri Orientales uocati non sunt*): Erstens, weil sie allzu weit entfernt waren (*nimis distabant*); und zweitens, weil sie keine Bedenken an der Sache hegten (*non dubitant talequid adducere in questionem*).

Das zweite Argument des Autors ist ein *Argumentum ex negativo* (*Quod liceat ueritatem fidei addere in symbolo*): Die Konzilien von Ephesos 341 bis Nizäa 787 legten verschiedene Bestimmungen fest, die jeweils die volle universalkirchliche Gültigkeit beanspruchen und dennoch nicht im Symbolum von Nizäa-Konstantinopel enthalten sind. Es sei daher plausibel, dass heilsnotwendige Glaubenswahrheiten auch außerhalb des klar definierten Symbolums der ersten beiden Konzilien zu finden sind. Konsequenterweise müssen solche Glaubenswahrheiten, die der notwendigen Klärung eines Konfliktfalls entstammen, in den Rang des Symbolums erhoben werden. Dies sei umso leichter zu argumentieren, als die *altera fides*, wie sie vom Konzil von Ephesos verboten wurde, nicht als Hinzufügung an sich zu verstehen sei, sondern als Glaubensinhalt, der gegen die Wahrheit steht (*contraria uere fidei et ueritati*). Als solche erfährt sie zu Recht die Strafe des Anathems. Eine Wahrheit aber, die im Symbolum noch nicht ausreichend zum Ausdruck kommt (*minus expressa olim in symbolo*), müsse geradezu verpflichtenderweise von der Kirche erhellt und *expressis uerbis* verdeutlicht werden. Andernfalls hätte ein Konzil das jeweils nachfolgende Konzil exkommuniziert, weil Glaubenswahrheiten definiert wurden, die im Vorgängerkonzil noch nicht zum Thema gemacht worden waren. Das aber anzunehmen gezieme sich nicht und sei letztlich Unsinn.



Die lateinische Fassung des Symbolums inklusive Filioque sei daher nicht Ausdruck eines anderen oder gar falschen Glaubens, sondern erhelle schlicht das im Symbolum, was zuvor *minus expressum* war. Im Umkehrschluss sei also gerade durch die Einfügung des Filioque in den Wortlaut des Symbolums verhindert worden, dass sich dem Glauben und der Wahrheit Widersprechendes verbreiten konnte. Das Verbot des Konzils von Ephesos aber sei gegen die Unverschämtheit der Häretiker gerichtet und habe dort seine Berechtigung und Notwendigkeit, wo diese alles daransetzten, die Wahrheit zu pervertieren (*contra hereticorum importunitates, qui ueritatem peruertere nituntur*).

### **Einwand 6: *Intellectus – uerbum/uoX – spiritus/uehiculum* oder: Die Autorität des Johannes von Damaskus**

*Item multi doctorum nostrorum, quorum scripta auctentiquissima apud nos usque hodie perseuerant, ut Theodoritus et quidam alii, contrarium huius opinionis uestre scripserunt et mandauerunt. Damascenus quoque, cuius scriptis certe contradicere non potestis, uolens ostendere, quod tam Filius et Spiritus Sanctus existunt a Patre, et quod Spiritus Sanctus non procedat a Filio, metaphoram uocis et intellectus adducens in medium ait: „Primo est intellectus, deinde uerbum exterius scilicet uox, spiritus autem uehiculum est uerbi. Intellectus ergo format uocem, et in ipsa uoce spirata ostenditur intellectus.“ Ecce intellectus Patri, et uerbum Filio, spiritus Spiritui Sancto attribuitur. Sicut ergo uidemus, quod ab intellectu procedit spiritus et uox, et non spiritus a uoce, sic a Patre procedit Filius et Spiritus Sanctus, et non Spiritus Sanctus a Filio. (TcG I, 36–49 (p. 7–8))*

Und weiter: Viele unserer Gelehrten, deren altehrwürdige Schriften bis heute bei uns bewahrt werden, wie Theodorit und einige andere, schrieben und überlieferten das Gegenteil zu eurer Meinung. Auch Johannes von Damaskus, dessen Schriften ihr mit Sicherheit nicht widersprechen könnt, wollte zeigen, dass auf dieselbe Weise, wie der Sohn und der Heilige Geist aus dem Vater sind, der Heilige Geist nicht aus dem Sohn hervorgeht. Die Metapher der Stimme und des Gedankens verwendend schreibt er: „Zuerst ist der Gedanke; dann das äußere Wort, d. h. die Stimme; der Hauch aber ist das Gefährt des Wortes. Der Gedanke formt die Stimme, und in der gehauchten Stimme selbst zeigt sich der Gedanke.“ Und so ist der Gedanke dem Vater, das Wort dem Sohn und der Hauch dem Heiligen Geist zuzuteilen. Wie wir aber sehen, dass vom Gedanken die Stimme und der Hauch ausgehen, nicht aber der Hauch von der Stimme, so gehen auch Sohn und Heiliger Geist vom Vater aus, nicht aber der Heilige Geist vom Sohn.

Auf zwei griechische Zeugen gegen das Filioque nimmt der Dominikaner als Antwort auf den sechsten Einwand konkreter Bezug. Zunächst auf Theodoret von Kyros und das II. Konzil von Konstantinopel (553): Ihn unter die zitierten *doctores* zu reihen disqualifizierte die Griechen insgesamt, denn ihn müsse man als gesamtkirchlich verurteilten Häretiker wie die Pest fliehen und verwerfen (*tamquam pestem fugimus et tamquam hereticos reprobamus*). Da Theodoret sich gerade in der Frage des Ausgangs des Heiligen Geistes aus dem Sohn gegen die ‚Säule der Rechtgläubigkeit‘ Kyrill von Alexandrien zu wenden gewagt habe, sei *ex negativo* und der Tradition der Kirche gemäß seine falsche und verwerfliche Position in Sachen Filioque erwiesen. Anders bei Johannes von Damaskus: Seiner Interpretation des angeführten Belegs stellt der Dominikaner eine Differenzierung der damaszenischen Begrifflichkeiten voran. Ge-

nauso wie das Wort zweifach (*duplex*) sei, nämlich das innere Wort als Gedanke und das äußere Wort als Stimme oder Rede, sei auch der *spiritus* zweifach: Der innere ist die Liebe, der äußere ist Hauch oder Luft. Während nun die Griechen auf das *verbum exterius* (die Rede) und den *spiritus exterius* (den Hauch, mit dem die Rede ausgeht) Bezug nehmen, gehen die Lateiner auf die innere Ebene und vergleichen – Augustinus gemäß – das ungezeugte Wort mit dem ungeschaffenen Geist, der – innertrinitarisch gesprochen – die Liebe ist (*exemplificantes de Verbo incarnato et Spiritu increato*): Die Liebe geht von beiden, Vater und Sohn, gleichermaßen aus, und die einseitige Liebe des Vaters zum Sohn anzunehmen, wie die Griechen es konsequent weiterdenken müssten, ist falsch und führt Viele in den Irrtum. Dass die Griechen nach eigenen Aussagen das Filioque nicht bekennen (*nos non dicimus*), präzisiert der Dominikaner mit ‚sie singen bzw. beten es nicht‘ (*non cantamus*) und verwirft dies als irrtümliches Festhalten an einer falschen liturgischen Tradition, die mit der kirchlichen Dogmatik nicht übereinstimme.

### **Einwand 7: *Non ergo mediante Filio* oder: Mitten unter Vater und Sohn**

*Item sanctus Epiphanius Cipri in libro de una deitate, qui Anguiron dicitur, de Spiritu Sancto sic testatur: „Spiritus Sanctus Deus est, et Spiritus Christi est, non secundum aliquam compositionem, quemadmodum in nobis anima et corpus, sed in medio Patris et Filii.“ Non ergo mediante Filio, ut uos deliratis, procedit Spiritus a Patre, cum secundum patris huius uocem medius inter Patrem et Filium ordinetur Spiritus. (TcG I, 50–56 (p. 8))*

Und weiter: Der Heilige Epiphanius von Zypern bezeugt in seinem Werk über den einen Gott mit dem Titel *Ancoratus* über den Heiligen Geist Folgendes: „Der Heilige Geist ist Gott, und er ist der Geist Christi, nicht gemäß irgendeiner Zusammenstellung wie in uns [i. e. Menschen] Seele und Leib, sondern mitten unter Vater und Sohn.“ Nicht also vermittelt durch den Sohn, wir ihr faselt, geht der Sohn vom Vater aus. Sondern Epiphanius zufolge ist er mitten unter Vater und Sohn angeordnet.

In dieselbe augustinische Kerbe schlägt der Dominikaner zunächst zur Widerlegung einer auf Epiphanius basierenden Argumentation der Griechen: Als die Liebe ist der Geist das Verbindende und Gemeinsame von Vater und Sohn, deswegen geht er *communiter* von beiden hervor. Umso mehr sei dies erwiesen, als die Griechen den weiteren Satzverlauf des Epiphanius unterschlagen: ... *ex Patre et Filio tertius [...]*, der dem Sinn nach auch bei Gregor von Nyssa<sup>421</sup> zu finden sei.

---

<sup>421</sup> Dem Dominikaner scheint das Werk unter dem Namen des Basilius vorzuliegen; vgl. dazu TcG I, 953–958 app. crit. (p. 46).

**Einwand 8: De meo, hoc est de Patre meo oder: Bei uns ist Wahrheit**

*Item quis hoc uobis reuelauit? Unde habuistis? Quare etiam nobis non fuit reuelatum? Quare in symbolo tale quid intrusistis, quod nusquam positum fuit a sanctis patribus? Si uero occasione quorundam uerborum diuine Scripture, dicentium Spiritum Filii uel quod Spiritus mittatur a Filio, hoc habuistis, sciatis uos uel non intelligere Scripturas, uel intellectas studiose peruertere, aut certe per ignorantiam multum a ueritate et sanctorum expositionibus deuiare. Unde ad nos, qui fontes sumus, redeuntes audire poteritis ueritatem. Dicitur igitur Spiritus Filii non quia procedat ab eo, sed quoniam ratione diuine essentie est consubstantialis ei. Item dicitur mitti uel dari a Filio Spiritus, quia ab ipso mittitur ad sanctificandas creaturas, sicut in Iohanne ipse testatur dicens: Nisi ego abiero etc., si autem abiero, mittam etc. Quod uero alibi dicit ipse Filius: Ille me clarificabit, quia de meo accipiet etc. Intelligendum est ‚de meo‘, hoc est ‚de Patre meo‘. Omnia enim, que Patris sunt, exceptis personalibus proprietatibus, communia sunt utrique. Proprium enim dicimus esse Patri, ut ab ipso tantum, et non ab alio procedat Spiritus. (TcG I, 57–75 (p. 8–9))*

Und weiter: Wer hat euch dies geoffenbart? Woher habt ihr dies genommen? Warum wurde es uns nicht geoffenbart? Warum habt ihr solches in das Symbolum eingefügt, was nirgendwo bei den heiligen Vätern geschrieben steht? Wenn ihr dies freilich aus einigen Schriftworten entnehmt, dass er der Geist des Sohnes ist oder dass der Geist vom Sohn gesandt wird, dann sollt ihr wissen, dass ihr entweder die Schrift nicht versteht, oder das richtige Verständnis eifrig verdreht oder durch Unwissenheit weit von der Wahrheit und den Erklärungen der Heiligen abweicht. Kehrt ihr also zu uns, die wir die Quellen sind, zurück, könnt ihr die Wahrheit hören: Geist des Sohnes wird er nicht deswegen genannt, weil der Geist vom Sohn ausgeht, sondern aufgrund seines göttlichen Wesens und der Wesensgleichheit mit ihm. Und weiter: Es heißt vom Geist, dass er vom Sohn gesandt oder gegeben wird, weil er vom Sohn selbst gesandt wird zur Heiligung der Geschöpfe, wie Christus selbst im Johannesevangelium bezeugt: „Denn wenn ich nicht fortgehe usw., gehe ich aber, so werde ich senden usw.“ Was aber anderswo der Sohn selbst sagt: „Er wird mich verherrlichen, denn er wird von dem, was mein ist, nehmen usw.“, ist zu verstehen als „von meinem Vater“. Alles nämlich, was des Vaters ist außer die hypostatischen Eigentümlichkeiten, ist allen Dreien gemeinsam. Wir nennen es also das Proprium des Vaters, dass von ihm allein und nicht von einem anderen der Geist hervorgeht.

Den ersten Teil des achten Einwands der Griechen, der in Form von suggestiven Fragen formuliert ist (woher die Lateiner solches hätten und warum so eine wichtige Wahrheit nur einseitig, nämlich den Lateinern und nicht den Trägern der wahren Tradition, d. h. den Griechen (*qui fontes sumus*) geoffenbart worden sei), sieht der Dominikaner als hinreichend durch alles Vorhergehende beantwortet bzw. widerlegt. Er widmet diesen Fragen daher keine eigene Abhandlung mehr und geht sofort zu den beiden biblisch begründeten *procedat*-Argumenten der Griechen über: An der Frage, ob auch der Heilige Geist von Ewigkeit her der Geist des Sohnes ist, entscheide sich die richtige Lehre. Verneinen dies die Griechen, so stehen sie der Meinung des Gregor Thaumaturgos in dessen Auslegung des Symbolums und des Epiphanius in einer seiner Reden entgegen. Bejahen sie aber und stehen damit in der Tradition ihrer eigenen Väter, wie können die Griechen dann den Ausgang des Geistes aus dem Sohn auf die Heilsökonomie (*ad sanctificandas creaturas*) begrenzen? Umso mehr gelte, dass der Geist von Ewigkeit her aus dem Sohn existiert (*eternaliter existit ab eo*). Den griechischen Einwand der Wesensgleichheit als Grund der Bezeichnung „Geist des Sohnes“ verwirft der Dominikaner als Unsinn (*deliramentum*), denn andernfalls müsste dieses Schema

auf alle drei Personen angewandt werden und etwa der Vater *a Spiritu Sancto* sein. Die Antwort auf den achten Einwand beschließt der Dominikaner mit dem Fingerzeig auf klassische Häretiker wie Makedonius und Sabellius, um die Tendenz der Griechen in ähnliche Richtungen zu markieren, und auf die häretisch vorgezeichnete *via perditionis*, auf der sie sich bewegen und die Gegenstand des folgenden letzten Abschnitts der ersten *distinctio* ist.

### **Probatio: Jeder, der das Filioque ablehnt, ist *ipso facto et iure* exkommuniziert**

[...] *restat nunc ostendere, qualiter ipsi in laqueum, quem nobis parauerant, inciderint, et utrum dicendi sunt heretici uel tantum excommunicati, uel quod magis dolendum est utrum simul utrumque.* (TcG I, 1029–1032 (p. 50))

[...] bleibt nun zu zeigen, auf welche Weise sie [scil. die Griechen] selbst in die Schlinge traten, die sie uns bereitet hatten, und ob sie Häretiker oder nur exkommuniziert zu nennen sind oder beides, was beklagenswerter wäre.

In der Probatio am Ende der acht Widerlegungen geht der Dominikaner in zwei Schritten vor: Zunächst zeigt er auf, (a) warum die Griechen der Sache geschuldet, das heißt automatisch exkommuniziert sind (*in canonem late sententie inciderint*), wenn sie an der Leugnung des Filioque mitsamt seiner Theologie festhalten; im zweiten Schritt (b) führt er die historischen bzw. kirchenrechtlich bindenden Gründe an, warum die Griechen bereits als exkommuniziert anzusehen sind.

Ad (a): Der Heilige Geist ist gemäß den authentischen und von der Kirche als Tradition bewahrten Schriften seinem Wesen nach vom Sohn und geht von ihm aus (*essentialiter sit a Filio et procedat ab eo*). Dies wurde von den Generalkonzilien bestätigt und definiert. Daraus folgt im Umkehrschluss, dass jeder *ipso facto et iure* exkommuniziert ist, der sich dagegen wendet, sich auf bereits verurteilte Positionen stützt (der Dominikaner führt hierbei die Verurteilungen des II. Konzils von Konstantinopel 553 an) und sich beharrlich (*obstinato animo*) gegen die Wahrheit stellt. (b) Dass die Griechen bereits ausdrücklich (*nominatim*), das heißt kirchenrechtlich bindend exkommuniziert sind, führt der Dominikaner anhand zweier Daten vor Augen – und beide Daten sind aufschlussreich und aussagekräftig vor dem Hintergrund der heutigen Frage, wann man das definitive Schisma zwischen Ost- und Westkirche, zwischen Lateinern und Byzantinern anzusetzen habe: Erstens rekurriert der Dominikaner auf die Bannbulle des Jahres 1054 der päpstlichen Gesandten gegen die Griechen (*excommunicationis sententia contra eos*), deren Triebfeder die griechische Nichtanerkennung des Filioque unter anderen Irrtümern gewesen war. Zweitens nimmt er Bezug auf die zeitgenössische lateinische Kirchenpolitik und auf das Symbolum, das Papst Innozenz III. als Vorsitzender auf dem Vierten Laterankonzil 1215 den Beschlüssen vorangestellt hatte. Demnach – und unter explizitem Rückbezug auf das Symbolum Quicumque – ist jeder exkommuniziert, der leugnet, dass der Vater ohne Ursprung, der Sohn vom Vater allein ist und der Heilige Geist von beiden gleichermaßen hervorgeht (*pariter ab utroque*). Der Dominikaner fasst abschließend die

Rechtgläubigkeit der Lateiner im Gegensatz zu den Griechen in eine Bekenntnisformel, die den nachfolgenden Wortlaut umso schärfer erscheinen lässt, mit dem er im nächsten und für diese *distinctio* letzten Satz die Meinung und Haltung der Griechen *tamquam heretice* verwirft:

*Nos autem sanctorum grecorum et latinorum sententias secuti credimus et confitemur, cantamus, scribimus et docemus Patrem a se, non ab alio, Filium a Patre solo genitum, Spiritum Sanctum a Patre et Filio pariter et equaliter procedentem, tres quidem discretas et distinctas et perfectas ypostases, sed unam essentiam et unam deitatem, unam potentiam, unum Deum omnipotentem, eternum, incommutabilem, unum principium, unam causam, a quo omnia, per quem omnia, in quo sunt omnia, et ipsi est gloria, honor et imperium in secula seculorum. Amen.*

*Illos uero qui dicunt, quod Spiritus Sanctus procedit quidem a Patre sed non a Filio, uel (quod) aliter aut plus a Patre procedit quam a Filio, aut prius a Patre, postmodum a Filio, et similia recte fidei aduersantia, et hoc asserendo credunt, predicant et scribunt, sicut iam dudum diffinitum est a sanctis patribus, tamquam hereticos a catholica ecclesia abicimus, uitamus, maledicimus et reprobamus. (TcG I, 1119–1134 (p. 53–54))*

Wir aber – den Worten der lateinischen und griechischen Heiligen folgend – glauben und bekennen, singen, schreiben und lehren, dass der Vater aus sich und aus niemand anderem ist, dass der Sohn vom Vater allein gezeugt ist, und dass der Heilige Geist gleich und auf gleiche Weise aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht – drei unterschiedene, getrennte und vollkommene Hypostasen, aber ein Wesen und eine Gottheit, eine Macht, ein allmächtiger Gott, ewig, unveränderlich, ein Prinzip, ein Ursprung, aus dem und durch den und in dem alles ist. Ihm ist Ruhm, Ehre und Macht in alle Ewigkeit. Amen.

Jene aber, die behaupten, dass der Heilige Geist freilich aus dem Vater, nicht aber aus dem Sohn hervorgeht, oder dass er anders oder mehr aus dem Vater als aus dem Sohn hervorgeht, oder früher aus dem Vater und später aus dem Sohn, oder ähnliche Dinge, die dem rechten Glauben entgegenstehen, und die das behauptend glauben, verkünden und schreiben, diese wollen wir – wie es schon von den heiligen Vätern bestimmt worden ist – wie Häretiker aus der Kirche verstoßen, meiden, schmähen und verwerfen.

Rückblickend auf den Duktus der ersten *distinctio* sind zwei Beobachtungen und eine Schlussfolgerung hervorzuheben, die die Einordnung des theologischen wie auch des originell-kontrovers-theologischen Gehalts der ersten *distinctio* betreffen: (a) Theologisch gesehen reagiert der Dominikaner auf die klassischen photianischen Anfechtungen mit den ebenfalls klassischen augustinischen Antworten: Der Heilige Geist als die Liebe zwischen Vater und Sohn durchbricht das östliche Prinzip einer klaren Unterscheidung zwischen immanenter und heilsökonomischer Trinität, die ja letztlich bis in die Gegenwart ökumenischer Debatten den Brennpunkt des noch ungelösten Konflikts um das Filioque darstellt. Neu und im Hinblick auf die Methode originell ist (b), dass die augustinischen Positionen mit griechisch-patristischen oder gemeinsamen konziliaren Autoritäten untermauert werden. Die letzte und äußerste Argumentation aber, dass nämlich die Griechen der *via perditionis* folgen und in Gefahr sind, der Häresie zu verfallen bzw. darin bereits verharren, durchbricht überraschenderweise die eigenen methodischen Vorgaben. Denn schlussendlich sind es zwei genuin lateinische Autoritäten, die diesen Nachweis erbringen sollen: Die Bannbulle des Jahres 1054 und das Symbolum des IV. Lateranums bzw. Papst Inno-

zenz' III. Für die kirchenrechtliche Dimension der griechischen beharrlichen Leugnung des Filioque führt der Dominikaner also keine griechischen Belegquellen an, sondern kehrt in die ihm eigenen Begründungsstrukturen zurück. Dies impliziert – theologisch gesehen – allerdings interessanterweise auch, dass der Autor die Bestimmungen des Vierten Laterankonzils als für die Griechen durchaus gültig erachtet, dass sie also – wenn auch auf historisch-theologisch bedingten Abwegen – zum Corpus der Kirche zählen und dass das IV. Lateranum in diesem Sinn ein ökumenisches, weil universalkirchlich gültiges Konzil darstellt.

### 3.2.1.3 Purgatorium/Eschatologie: *Secunda distinctio de animabus defunctorum*

Die zweite *distinctio* über das Schicksal der Seelen der Verstorbenen bis zum Tag des Jüngsten Gerichts – verkürzt zusammengefasst als Konflikt um das Purgatorium – weist sowohl inhaltlich als auch stilistisch einige Besonderheiten auf. Zwar beanspruchen die Ausführungen über die Seelen der Verstorbenen (*de animabus defunctorum*) nur etwa ein Fünftel des Gesamtumfangs des *Tractatus maior*. Dennoch ist dieser kurze Text vor allem aus zwei Gründen ein hochinteressantes Zeugnis mittelalterlicher lateinisch-griechischer Kontroverstheologie, das zu untersuchen Erträge auf mehreren Ebenen verspricht: Zum einen ist es beachtlich, dass ein vergleichsweise junger, noch nicht in der ost-westlichen Kontroverse etablierter Konfliktpunkt bereits derart prominent in den Rang traditioneller Problemstellungen und Diskussionsthemen aufgenommen wurde. Die zweite *distinctio* des Traktats ist die erste bekannte lateinische Quelle, die den eschatologischen Konfliktpunkt behandelt und ihn in jenes Ensemble aufnimmt, wie es später zum Standard der ‚Griechenfrage‘ auf den mittelalterlichen ‚Unions‘-Konzilien werden sollte. Daher ist zum anderen die Arbeitsweise des Autors gerade in diesem Punkt hochspannend zu analysieren, weil er sich – anders als bei den etablierten Konflikten – auf keine traditionellen Vorlagen oder Argumente stützen kann – so die Annahme. Was hier vorliegt, ist nicht nur methodisch, sondern auch inhaltlich-theologisch neu.<sup>422</sup>

Die zweite *distinctio* ist ein wichtiges Zeugnis und beredtes Beispiel dafür, dass das Purgatorium nicht den Brennpunkt, sondern nur einen Teilbereich im größeren eschatologischen Konflikt zwischen Ost- und Westkirche darstellte. Ähnlich wie im Fall des Filioque nennt der Dominikaner auch hier zunächst den Einwand der Griechen, den es im Anschluss zu kommentieren und zu korrigieren gelte.

---

422 Vgl. dazu auch RIEDL 2014.

### Einwand: *Citra diem iudicii* oder: Kein Urteil über die Seelen vor dem Jüngsten Gericht

*Opinio enim eorum est, sicut supradiximus, quod neque in paradysum bone, neque in infernum citra diem iudicii uadunt anime reproborum, sequentes quemdam huius hereseos inuentorem archiepiscopum quondam Cesaree Capadocie Andream nomine, qui dicit eas propria corpora prestolari, ut cum eis, cum quibus bona et mala commiserunt, retributionem simul factorum recipiant. (TcG II, 13–19 (p. 55))*

Wie oben bereits vorgestellt lautet die Meinung der Griechen, dass vor dem Tag des Jüngsten Gerichts weder die guten Seelen in das Paradies, noch die Seelen der Verdammten in die Hölle kommen. Darin folgen sie dem Erfinder dieser Häresie, einem gewissen Andreas, einst Erzbischof von Caesarea in Kappadokien, der behauptet, dass die Seelen ihrer eigenen Körper harren, auf dass sie mit diesen Körpern, mit denen sie Gutes und Schlechtes begangen haben, den Lohn gemäß ihren Taten empfangen.

Als den Kern des Problems nennt der anonyme Autor die Leugnung der Griechen, dass es ein individuelles Urteil über die Seelen der Verstorbenen noch vor dem Tag des Jüngsten Gerichts gebe. Bereits am Beginn überrascht der Dominikaner, indem er nicht auf die *loci classici* der östlichen Eschatologie wie etwa Origenes oder Kyrill von Alexandrien zurückgreift. Statt dessen taucht – als Ursprung dieser Irrmeinung – der Name eines Autors auf, der der Nachwelt vor allem durch seinen in mehrerer Hinsicht einzigartigen Kommentar zur Johannes-Apokalypse bekannt ist: Andreas von Caesarea, Erzbischof und Theologe in Kappadokien, dessen hauptsächliche Schaffensperiode auf die Jahre zwischen 563 und 614 datiert werden kann.<sup>423</sup> Ihn beschuldigt der Dominikaner als Häresiarchen, das heißt als Geburtshelfer bzw. gar Begründer der östlichen häretischen Auffassung zum Zustand der Seelen nach dem individuellen Tod des Menschen bis zum Jüngsten Gericht. Der Lehre des Andreas, die er am Ende der *distinctio* ausführlicher und im Wortlaut zitiert, stellt der Dominikaner drei lateinische Positionen entgegen, die er durch die Schrift und die griechische Tradition zu untermauern beabsichtigt und die gleichzeitig das Gliederungsprinzip der zweiten *distinctio* sind: (1) In der *responsio Latinorum* antwortet er zunächst direkt auf den Einwand der Griechen und argumentiert für ein erstes Urteil über die Verstorbenen unmittelbar nach dem individuellen Tod. (2) Über die vier Aufenthaltsorte der Seelen (*De quatuor receptaculis defunctorum*) spricht er im zweiten Abschnitt und präzisiert damit die Topographie des Zwischenzustandes: Himmel, Hölle, Limbus und Fegefeuer. (3) Das Purgatorium, das Namensgeber dieses eschatologischen Konfliktpunktes werden sollte, ist Gegenstand des dritten Abschnittes der zweiten *distinctio*. Diese drei Untergliederungen sind nicht nur im Hinblick auf ihre Verortung in der lateinisch-griechischen Kontroverse interessant, sondern sie geben auch Aufschluss über den Status quo der lateinischen eschatologischen Konzepte in der Mitte des 13. Jahrhun-

---

<sup>423</sup> Andreas Caesariensis: *Commentarius in Apocalypsin*, ed. SCHMID 1955; vgl. auch die neuere Studie von CONSTANTINOU 2013, die allerdings bzgl. des theologischen Gehalts des Kommentars wenig in die Tiefe geht.

derts, das J. Le Goff in seiner prominenten Studie als die Geburtsepoche des Fegefeuers bezeichnet und dem A. Merkt mit patristischer Expertise widersprochen hat.<sup>424</sup> Zu den Positionen und ihren Argumenten im Einzelnen:

### Urteil vor dem Urteil

Die wichtigste griechische Autorität, die der Dominikaner in der zweiten *distinctio* ins Feld führt, ist der Konstantinopler Patriarch und Prediger Johannes Chrysostomus. Diese Beobachtung stützt den Befund J. Ratzingers, der in seinem Handbuch zur Eschatologie Johannes Chrysostomus als den Vater nennt, bei dessen theologischem Konzept der griechische Osten bis heute stehengeblieben ist.<sup>425</sup> Der Dominikaner zeigt auf, dass gemäß dem Glauben und der Hoffnung der römischen Kirche jetzt schon (*etiam nunc*) die Seelen der Heiligen mit Christus regieren, die Seelen der Verdammten jetzt schon und auf ewig in der Hölle bestraft werden und so den gerechten Lohn erhalten. Die Ausgangsfrage dieser zweiten *distinctio*, nämlich was mit den Seelen im Zwischenstadium zwischen Tod und Jüngstem Gericht geschieht, ist daher zunächst im Hinblick auf die Gerechten und auf die Verdammten beantwortet und es wurde grundsätzlich geklärt, dass überhaupt von einem aktiven (Urteils-)Prozess noch vor dem Jüngsten Gericht ausgegangen werden müsse: Die Gerechten gehen unmittelbar nach dem Tod bereits in das Paradies ein, die Verdammten gleichermaßen in die Hölle. Zur Untermauerung und mit Bezug auf (Ps.-)Athanasius und Johannes Chrysostomus liegt der Fokus auf der Interpretation der Schriftworte, wobei die Stelle vom Schächer (*latro*) und der Paradiesestür, die Christus für ihn heute noch (*hodie*), das heißt noch vor dem Tag des Jüngsten Gerichts öffnet, am meisten Raum erhält. Christus habe das Paradies nicht nur für den Schächer allein geöffnet, sondern für alle Heiligen, während umgekehrt die Verdammten ebenfalls schon vorher dort sind, wo kein Menschengedenken sie mehr erreicht und keine Fürbitte mehr für sie wirksam ist.

Der Dominikaner bietet im Anschluss zwei zusätzliche Argumentationsgänge, die hinsichtlich der Quellenart und seiner persönlichen Involviertheit vor Ort einigen Ertrag liefern: (a) Nicht nur bei den griechischen Kirchenvätern finde sich das Urteil vor dem letzten Urteil belegt, sondern auch an ihren Kirchenwänden (*in parietibus ecclesiarum suarum*), das heißt in Motiven der byzantinischen Sakralikonographie. Zu sehen seien unter anderem herabsteigende Engel des Lichts, die die Seelen der Heiligen in den Himmel geleiten, und Engel des Satans, die die Seelen der Verdammten mit Gewalt aus ihren Körpern reißen und mit sich in die Hölle zerren. (b) Auch die byzantinische Liturgie biete ihren Gläubigen genügend Anknüpfungspunkte an ein Urteil vor dem letzten Urteil: Der Dominikaner zitiert exzessiv aus den entsprechenden liturgischen Texten, die die anzurufenden Märtyrer als im Himmel seiend bezeugen. Da nun also die Griechen immer schon in Literatur, Liturgie und Ikonographie Zeugnis

<sup>424</sup> LE GOFF <sup>2</sup>1991; vgl. MERKT 2005.

<sup>425</sup> RATZINGER <sup>6</sup>1990, 179.



für ein erstes Urteil abgelegt hätten, könne es sich freilich nicht um Unwissenheit (*ignorantia*) handeln, wenn sie dagegen argumentieren, dass den Menschen nach seinem Tod ein individueller Urteilspruch erwartet, der noch *vor* dem endgültigen Gericht am Ende der Zeiten den Aufenthaltsort seiner Seele bis dahin bestimmt.

### Die vier Aufenthaltsorte der Seelen

Die daran anschließende Darlegung der vier Aufenthaltsorte der Seelen impliziert eine Kategorisierung der Verstorbenen je nach Verdienst und Verhalten zu ihren Lebzeiten, die ausschlaggebend für ihre Zuteilung zum jeweiligen *receptaculum* – Himmel, Hölle, Limbus oder Fegefeuer – ist. Man könnte auch hier zunächst einen augustinischen Einschlag vermuten, der aber spätestens bei der Darlegung des Limbus nicht gilt, da Augustinus der Sündenfreiheit ungetaufter Kinder (*sunt enim expertes peccati*) nicht zustimmen würde, wie der Dominikaner sie bei (Ps.-)Athanasius findet und verwendet. Die Vorstellung von den Kammern, wie sie im äthiopischen Henoch-Buch (um 150 v. Chr.) und im 4. Esra-Buch (um 100 n. Chr.) ihren Ausgang und ihre Prägung gefunden hat, liegt der griechischen Position zugrunde, die der Dominikaner in diesem zweiten Abschnitt etwas unstrukturiert(er) dar- und widerlegt. Die vier *receptacula*, die die Seelen bis zum jüngsten Gericht beherbergen, seien in den eigenen Büchern der Griechen (*legant et intelligent libros suos*) beschrieben: Neben Paradies und Hölle berichtet (Ps.-)Athanasius über das dritte *receptaculum*, das die Seelen der ungetauften Kinder und der Kinder ungläubiger Eltern (*non baptizati autem et etiam gentilium pueri*) beherbergt. Diesen *locus tertius* finde man in der Tradition der Griechen zwar nicht benannt, aber die lateinischen Väter wie Augustinus und Gregor der Große bezeichnen denselben Ort als *sinus Abrahae* bzw. *limbus*. Das seit der Früh-scholastik neu aufgekommene Konzept eines *Limbus puerorum*<sup>426</sup> wird hier also mit dem *Schoß Abrahams*, oft auch als *Limbus patrum* bezeichnet, kombiniert<sup>427</sup> als jener Ort, den man sich unter Bezug auf die biblische Gestalt des Lazarus (Lk 16,22) als

<sup>426</sup> Zur mittelalterlichen Vorstellung des *Limbus puerorum* bis zum Umgang des 20. Jahrhunderts mit diesem umstrittenen eschatologischen Teilbereich vgl. SCHWARZ 2006; vgl. BAUN 1994, 115–125; vgl. SCHEFFCZYK 1997, 936–937.

<sup>427</sup> Ein vergleichender Blick auf das Werk des berühmten Zeitgenossen und Ordensbruders des anonymen Dominikaners, Albertus Magnus, zur Eschatologie (das J. Le Goff als die wohl „beste Definition des geographischen Jenseitssystems, die im 13. Jahrhundert erarbeitet wurde“ bezeichnet (LE GOFF<sup>2</sup>1991, 318)), zeigt ein dem späteren *Tractatus contra Graecos* ähnliches Muster, unterscheidet allerdings den *Limbus puerorum* von dem der Väter: Auf die Frage, ob es Wohnungen für die Seelen gebe, nachdem sie den Körper verlassen haben, erläutert Albertus Magnus (Kommentar zum IV. Sentenzenbuch, dist. 44, art. 45) die drei Regionen des jenseitigen Zwischenstadiums Paradies, Hölle und Fegefeuer. Die Hölle ist in sich unterteilt in die Gehenna als unterer Höllenteil für die Verdammten und den *Limbus puerorum* als oberer Höllenteil. Ein Teil des eigentlichen Fegefeuers ist der als geschlossen und unbewohnt gedachte *Limbus patrum*.

Beherbergung der Gerechten des Alten Bundes bis zur Auferstehung Christi und danach als leer und geschlossen, weil von Christus erlöst, vorstellte.<sup>428</sup>

### Das Purgatorium

In der daran anknüpfenden *Probatio quod sit purgatorium* zeichnet der Autor schließlich ein Bild jenes Reinigungsortes, den die Lateiner – anders als die Griechen – mit einem ersten Urteilsspruch unmittelbar nach dem individuellen Tod und mit einem aktiven Prozess der Reinigung von Sünden in Verbindung brachten. Diese *Probatio*, die als dritter Teil eingebettet ist in den größeren eschatologischen Kontext, ist letztlich das ausschlag- und namensgebende Element im Hinblick auf die Aufnahme und Rezeption dieses Konflikts in der lateinisch-griechischen Debatte. Für die Existenz dieses vierten Ortes lassen sich, so die Einführung in diesen Abschnitt, viele Zeugnisse aus der Tradition finden, wovon das erste und grundlegende das biblische ist: Dass die Errettung durch Feuer bei Paulus in 1 Kor 3,11–15 das Feuer als *ignis mundificatorium*/καθατήριον meint, legt der Autor den griechischen Gelehrten (*quidam doctorum suorum*) selbst in den Mund, wobei das konkrete und nicht namentlich angeführte Zitat Theodoret von Kyros entnommen ist.<sup>429</sup> Makrina die Jüngere bezeugt als zweite das Reinigungsfeuer (*ignis purgatorii*) nach dem Tod und vergleicht es mit der Gabe einer Medizin, die je nach Schwere der Krankheit entsprechend bemessen werde. Zur Stütze der Autorität Makrinas und unter Vorwegnahme dessen, dass die Griechen der Meinung einer Frau möglicherweise kein Gewicht zugestehen, zitiert der Dominikaner anschließend ihre beiden Brüder Gregor von Nyssa und Basilios, die er beide für den reinigenden Aspekt heranzieht. Mit (Ps.-)Johannes von Damaskus schwenkt er dann zum zweiten großen Themenkomplex in Bezug auf das Purgatorium, nämlich auf die Fürbitte der Lebenden für die Toten. Mit dem aus den *Vitae patrum* stammenden Bild des Purgatoriums als Fluss aus Feuer, in dem der Alte den verstorbenen Jüngling sieht und dem er mit seinem inständigen Gebet nach und nach Linderung verschafft, belegt der Dominikaner die Wirksamkeit des Gebets und den positiven Einfluss der lebenden Gläubigen auf den Läuterungsprozess der Verstorbenen. Mit Basilios und Athanasius antwortet der Dominikaner auf den diesbezüglichen griechischen Einwand, dass es sich hierbei nicht um ein Fegefeuer gleich welcher Art, sondern bereits um das Feuer der Hölle handle, wie die Befreiung des heidnischen Kaisers Trajan durch Gregor den Großen bezeuge: Die Hölle sei im Gegensatz zum Purgatorium fruchtlos (*infructuosa*); und es handle sich um die einfachen und leichten Sünden (*subtilia et leuia*), nicht um die schweren oder schändlichen (*grauia vel turpia*), die zu läutern die Lebenden betend unterstützen können, auf dass ihnen selbst einmal diese Unterstützung zuteil werde.

<sup>428</sup> Vgl. LE GOFF <sup>2</sup>1991, 63 et passim.

<sup>429</sup> Vgl. DONDAINE 1951, 347–348.

Aus der lateinischen Darstellung der griechischen Position ergibt sich ein Zweifaches: Erstens stoßen sich die Griechen daran, dass das lateinische Fegefeuer einer Rehabilitierung der Sünder noch vor dem Jüngsten Gericht Tür und Tor öffnet. Zweitens bestätigen sie zwar die Existenz eines Zwischenstadiums bzw. einer Art Warteposition, die allerdings mehr einer neutralen Aufbewahrungsstätte gleicht und keinerlei Einfluss auf den Schiedsspruch und das Schicksal der Seele nach dem Endgericht hat. Beidem widerspricht der anonyme Autor unter Zuhilfenahme der Schrift und der griechischen patristischen Tradition und kommt schließlich zum ersten Argument des paulinischen Schriftwortes in 1 Kor 3,15 zurück, um eine letzte, sprachlich-grammatikalisch motivierte Beweisführung zugunsten der lateinischen Position zu präsentieren: Die Wahl des paulinischen Vokabulars *σωθήσεται* zur Wirkweise des Feuers lasse die Übersetzung mit dem lateinischen Begriff *conservatio* (Aufbewahrung/Bewahrung) nicht zu, sondern müsse vielmehr mit *salvatio* (Rettung/Heilung) wiedergegeben werden, womit eine Interpretation des Zwischenstadiums als neutraler Aufbewahrungsort ausgeschlossen sei. Mit einem so verstandenen Reinigungsprozess sei vielmehr ein Ort der Heilung bzw. der Befreiung von Lasten bezeichnet. Deswegen müsse auch – und damit greift er das erste Argument der Griechen auf – die Präposition *per [ignem]* in ihrer Bedeutung genau beachtet werden, da nicht das Feuer selbst in kausaler Verwendung die befreiende Wirkung leiste, sondern instrumental als Hilfsmittel Gottes wirke, womit die Reinigung auf Geheiß Gottes (*Deo iubente*) geschehe. Der Autor veranschaulicht seine Ausführungen mit der Metapher eines Steines, der ins Feuer geworfen wird: Dass der Stein im Feuer bestehen kann und unbeschadet (*illesus*) bleibt, ist ihm nicht durch das Feuer, sondern durch seine von Gott geschenkte Natur gegeben. So ist auch im Falle des Menschen nicht das Feuer das wirkmächtige und entscheidende Element, sondern der Plan Gottes mit dem Menschen, dem das Feuer als Werkzeug dient. Der anonyme Autor resümiert seine Ausführungen schließlich mit folgenden Worten:

*Saluari ergo hominem per ignem dicimus, id est a peccatorum uenialium maculis mediante illo igne temporali et purgatorio liberabitur, ut sic uidelicet anima purificata propriis piaculis digna conspectui iudicis quandoque presentetur.* (TcG II, 309 – 313 (p. 68))

Wir behaupten daher, dass der Mensch durch das Feuer gerettet wird, das heißt, dass er von den Makeln der lässlichen Sünden mithilfe jenes zeitlichen und reinigenden Feuers befreit wird, auf dass so die von den eigenen Sünden gereinigte Seele einst in Würde dem Angesicht des Richters vorgestellt werde.

Anders als im vorangegangenen Artikel über das Filioque und in den nachfolgenden beiden Artikeln über die Azymen und den Primat Roms fehlt in der zweiten *distinctio formalis* betrachtet die Klarheit und Systematik der Vorgehensweise des Autors. Sein sonst übliches Schema, die Meinungen der Griechen voranzustellen, um sie nacheinander zu behandeln und zu widerlegen, kommt hier nur bedingt zur Anwendung. Die Behauptung der Griechen, vor dem Tag des Jüngsten Gerichts gebe es keinen individuellen Urteilsspruch, der bereits das Paradies oder die Hölle zur Folge habe,

nimmt der Autor zum Anlass einer Belehrung über die Aufenthaltsorte der Seelen in diesem Zwischenstadium von Tod und Jüngstem Gericht, darunter am ausführlichsten über das Purgatorium. In der Mitte der *distinctio* kehrt er noch einmal zurück zum biblischen Fundament, um erneut die verkehrte Lehre (*prava expositio*) des Häresiarchen Andreas in die Waagschale zu werfen und sie im Anschluss auf einer neuen Ebene, nämlich der sprachlich-exegetischen, zu bekämpfen. Vieles deutet im Vergleich mit den anderen *distinctiones* auf ‚work in progress‘ hin: Die weniger klare bzw. stringente Gliederung; das kompetente Heranziehen neuer Quellen aus der Ikonographie und der Liturgie, die die Anwesenheit des Dominikaners vor Ort und seine sprachlich-theologischen Fähigkeiten unterstreichen; das Gewicht, das der Dominikaner dem eschatologischen Konfliktpunkt im Ensemble der lateinisch-griechischen Kontroverse zumisst: Am Beginn der folgenden dritten *distinctio* über die Azymen blickt er noch einmal wertend zurück auf die beiden ersten Themen. Während das Filioque von den Griechen ausdrücklich gelehnt wird (*negant*), ist der Zustand bzw. Aufenthaltsort der Seelen eine theologische Frage, über die die Griechen lediglich schlechtes Urteilsvermögen besitzen (*male sentiunt*) – eine Qualifizierung, die letztlich auch auf den (durchaus gegenseitigen) Wissensstand schließen lässt und auf das noch junge Alter der Kontroverse hindeutet.

#### 3.2.1.4 Azymen: *Tertia distinctio de sacramento altaris*

Im Gegensatz zur eschatologischen Frage ist die dritte *distinctio* einem Konflikt gewidmet, der dem Filioque vergleichbar alt und bereits tief verankert ist. Es überrascht daher nicht, dass der Dominikaner hier auf Vorlagen zurückgreift. Die Art der Vorlagen ist es eher, die Beachtung verdient und insofern hervorgehoben werden muss, als ihre Verwendung aus mehreren Gründen nicht zum Standard lateinischer Rezeption gehört. Doch zunächst zum Aufbau und zur Inhaltsübersicht:

Vor der bewährten Auflistung der griechischen Meinungen über das gesäuerte und ungesäuerte Brot in der Liturgie, die seinen eigenen Ausführungen programmatisch vorangestellt sind, findet sich eine Art Vorspann. Der Dominikaner lenkt den Blick auf seine Interpretation der Ereignisse des Jahres 1054, weil er darin den Ursprung des Azymenkonflikts verortet:<sup>430</sup> Der Konstantinopler Patriarch Michael Kerullarios, den er als Gefolgsmann und Schüler des Photius vorstellt<sup>431</sup>, sei für den

---

**430** Dreimal insgesamt nimmt der *Tractatus contra Graecos* Bezug auf 1054: Am Ende der ersten *distinctio* über das Filioque (TcG I, 1092–1101 (p. 52–53)), zu Beginn der dritten *distinctio* über die Azymen (TcG III, 15–34 (p. 69–70)) und durch die Aufnahme des Berichtes des Pantaleon von Amalfi in den Appendix des Traktats (TcG App. V, 1–40 (p. 166–167)). Angesichts des Befundes von A. Bayer, dass die Rezeption der Ereignisse von 1054 in den kontroverstheologischen Werken bis zum 15. Jahrhundert nur äußerst marginal stattfindet, nimmt der anonyme Dominikaner verhältnismäßig häufig Bezug darauf; vgl. BAYER 2014.

**431** Michael folgt, so der Dominikaner, Photius insofern, als Photius als Allererster sein hochmütiges Haupt (wörtl.: den Nacken) gegen den höchsten Papst zu erheben wagte (... *secutus per omnia pre-*

Ausbruch des Azymenstreites verantwortlich zu machen, da er den ansässigen Lateinern seines Herrschaftsgebietes den eucharistischen Gebrauch des gesäuerten Brotes aufgezwungen habe mit dem Ziel, sie so zur Annahme des griechischen Ritus zu führen. Rom habe mit der Exkommunikation durch den päpstlichen Legaten Humbert von Silva Candida reagiert, woraufhin die Griechen sich in vielen Schriften und Stellungnahmen wehrten und das Sakrament der Lateiner umso mehr verunglimpften. Der Streit habe daher zusätzlich zur liturgisch-kirchenrechtlichen Dimension massive gesellschaftliche, den Lateinern zum Nachteil reichende Implikationen wie die öffentliche Beschimpfung als ‚Azymiten‘ mit sich gebracht.<sup>432</sup> Dieser Vorspann am Beginn der dritten *distinctio* deutet bereits in die Richtung der späteren Argumentation, dass die Griechen in dieser Thematik eine Härte an den Tag legten, die keineswegs der Sache geschuldet, sondern unangemessen sei und theologisch nicht schlüssig argumentiert werden könne.

Was die Meinungen der Griechen und die theologische Gegenargumentation betrifft, stützt sich der anonyme Autor im Fall der dritten *distinctio* weitgehend auf etablierte theologische Lehre und in der „Forschungslandschaft“ hinreichend Aufbereitetes.<sup>433</sup> Große Textpassagen übernimmt er, zum Teil wortgetreu, aus zwei Werken bzw. von zwei nicht namentlich genannten Autoren, von denen der erste Schulmeinung ist und der zweite überrascht: aus dem *Tractatus de sacramento Eucharistiae* der *Summa Aurea* des Wilhelm von Auxerre, der den Azymenkonflikt zwischen Lateinern und Griechen als letztes Kapitel unter dem Titel *De discordia quae est inter Graecos et Latinos in confectione eucharistiae* seinen sakramententheologischen Ausführungen beifügt;<sup>434</sup> und aus dem Werk *Adversus Graecorum calumnias* des Humbert von Silva Candida, der letztlich weniger wegen seines literarisch-theologischen Schaffens, sondern wegen seines hochpolitischen Aktes der Exkommunikation des Michael Kerullarios in die (Theologie-)Geschichte eingegangen ist.<sup>435</sup> Die Gliederung der *distinctio* betreffend lässt sich beobachten, dass der Autor nach dem Vorspann über 1054 insgesamt vier Einwände der Griechen zwar auflistet, dass die lateinische Reaktion darauf allerdings mehr zur beantworten scheint, als es die griechische Provokation verlangt. Der Dominikaner greift nicht vorher ins Spiel gebrachte Argumente der Griechen auf und widerlegt sie, was darauf hindeuten könnte, dass er seine Vorlagen ohne oder mit nur geringer weiterer Anpassung herangezogen und sich auf bisherige Argumentationen gestützt hat. Freilich muss man die Möglichkeit einräumen, dass die handschriftliche Tradition einen ursprünglich zusam-

---

*decessorem suum Fotium patriarcham, qui primus superbam ceruicem suam contra summum pontificem erigere attentavit*; TcG III, 17–20 (p. 70))

**432** In diesem Kontext erwähnt der Dominikaner das Martyrium der zypriotischen Mönche; vgl. dazu die Ausführungen auf den Seiten 31–33 der vorliegenden Studie und die weiterführenden Angaben in Anmerkung 119.

**433** Vgl. dazu AVVAKUMOV 2002, bes. 117–159.

**434** Wilhelm von Auxerre: *Summa Aurea*, lib. 4, tract. 7, cap. 8, ed. RIBAILLIER, 185–193.

**435** Humbertus de Silva Candida: *Adversus Graecorum calumnias*, ed. PL 143, col. 929 A–974 A.

menhängenden inhaltlichen Duktus zerrissen hat (vgl. etwa den Einschub im Kontext des dritten Einwandes *Oppositio Grecorum* TcG III, 150 – 168 (p. 75 – 76) und *Responsio Latinorum* TcG III, 169 – 209 (p. 76 – 78)). Inhaltlich ist dieser Teil auf die beiden ersten Einwände bezogen, und der Dominikaner flicht hier ein weiteres Mal Wilhelm von Auxerre ein). Da sich dafür aber in den erhaltenen Abschriften keine belegbaren Gründe finden, wurden in der kritischen Edition der Einschub im dritten Einwand und die beiden unangekündigten patristischen Paraphrasen am Ende beibehalten. Das Argument, der Autor habe hier in der dritten *distinctio* formal weniger stringent gearbeitet, ist von daher nur mit einiger Vorsicht zu verwenden und lässt sich letztlich nur insofern stützen, als es sich hier großteils nicht um die eigenen Ausführungen des Dominikaners, sondern weitgehend um bereits existente Vorlagen handelt.

### **Einwand 1: *Pascha Christianorum* oder: Mit welchem Brot feierte Jesus selbst das letzte Abendmahl?**

*[...] Dominus noster, qui in sui memoriam hoc facere mandauit, non in azimo, sed in fermentato pane tradidit discipulis suis. Constat enim, dicunt, quod secundum legem Moysi quartadecima luna fiebat immolatio agni et esus azimorum, sicut scriptum est in Leuitico, qui dies Pascha proprie uocabatur. Sed Dominus iuxta Euangelium Iohannis ante diem festum Pasche celebrauit cenam cum discipulis suis, et misterium corporis et sanguinis sui tradidit. Sed in tali die erat XIIIa luna, ergo XIIIa luna celebrauit Pascha. Sed tunc utebantur fermentato, ergo de pane fermentato tradidit corpus suum. (TcG III, 49 – 58 (p. 71))*

[...] dass unser Herr, der [uns] aufgetragen hat, dies zu seinem Gedächtnis zu tun, dies seinen Jüngern nicht in ungesäuertem, sondern in gesäuertem Brot überlieferte. Es steht nämlich fest, dass gemäß dem Mosaischen Gesetz zum 14. Mond [scil. Nissan] die Opferung des Lammes und das Mahl der Azymen stattfand, wie es in Lev beschrieben und mit *dies Pascha*, Tag des Paschafestes, bezeichnet ist. Der Herr aber feierte gemäß Joh am Tag vor dem Paschafest das Mahl mit seinen Jüngern und ließ sie teilhaben am Mysterium seines Leibes und Blutes. An jenem Tag aber war der 13. Nissan, also feierte er zum 13. Nissan das Paschamahl. An diesem Tag aber wurde gesäuertes Brot verwendet, von daher überlieferte er seinen Leib in gesäuertem Brot.

Die Griechen untermauern zunächst mit biblischen Belegen, dass das letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern kein klassisches und den Regeln entsprechendes Paschamahl (*Pascha tempore et modo debito*) war. Jesus sei vielmehr am Vortag des 14. Nissan mit seinen Jüngern zusammengekommen, weswegen die Regel, man müsse alles Gesäuerte aus dem Haus verbannen, noch nicht in Kraft war. Die Antwort des Dominikaners ist die Antwort Humbert von Silva Candidas, die mit Ausnahme der kurzen patristischen Belege am Beginn wörtlich übernommen wurde. Wenn die Griechen behaupten, das letzte Abendmahl sei kein Paschamahl gewesen, dann widersprechen sie Johannes Chrysostomus: Nach Mt 5,17 beabsichtigte Jesus gerade nicht, sich gegen die jüdischen Gesetze und Gebote zu stellen oder aufzulehnen. Daher müsse davon ausgegangen werden, dass das biblisch bezeugte letzte Abendmahl Jesu ein jüdisches Paschamahl war, das nach den entsprechenden Regeln – und folglich auch mit ungesäuertem Brot – gefeiert wurde. Diese These stützt der anonyme

Autor mit einem ebenfalls auf der Schrift basierenden Argumentum ex silentio: Die Juden im Umkreis des Tempels, die Jesus im Visier hatten und ohnehin nach Gründen suchten, ihn belasten zu können, äußerten sich gemäß dem biblischen Befund nicht über ein falsches Prozedere Jesu hinsichtlich des Paschamahles. Hätte Jesus die Regeln gebrochen, hätten sie ihn deswegen angeklagt bzw. dagegen polemisiert. Auf den referierten Einwand der Griechen hin, dass Jesus womöglich heimlich die Regeln des Paschamahles gebrochen und auf diese Weise das *Pascha Christianorum* initiiert habe, antwortet der Dominikaner, dass das eucharistische Sakrament, das bis zu seiner Zeit in griechischer und lateinischer Übereinkunft das *fundamentum totius ecclesie* darstellt, wohl kaum mit einem Unrecht, einer Überschreitung der Gebote Gottes begonnen habe, was allein anzunehmen unwürdig sei. „Wohl einmalig in der lateinischen Literatur“<sup>436</sup>, so Y. Avvakumov, werde hier die „Grundproblematik des [Azy-men-]Streites angesprochen“, nämlich die Frage, ob das letzte Abendmahl ein jüdisches Paschamahl oder eine neue, christliche Grundsteinlegung war. Gegen einen zweiten, untergeordneten Einwand der Griechen, der in gewisser Weise eine Kompromisslösung darstellt, wendet sich der Dominikaner weiter: Jesus habe, weil allmächtig (*si creditur omnipotens*), die Azymen des Paschamahles in gesäuertes Brot verwandelt. So sei nach Meinung der Griechen gewahrt, dass das letzte Abendmahl ein Paschamahl war, es ist so aber nicht notwendigerweise an die Verwendung des ungesäuerten Brotes gebunden. Die Evangelisten hätten von solch einem Wunder in jedem Fall berichtet, kommentiert der Dominikaner lapidar, und der Herr sei gerade wegen seiner Allmacht kein Übertreter des Gesetzes.

## Einwand 2: In die Parasceve oder: Karfreitag ohne Azymen

*Item: „Non introierunt in pretorium, ne contaminarentur, sed manducarent Pascha.“ Sed constat, quod tunc erat dies Parasceues, ergo in die Parasceue comederunt Pascha. Sed tunc fuit quarta-decima luna, ergo in precedenti, quando Dominus tradidit corpus suum, fuit XIII<sup>a</sup> luna, et inde ut prius. (TcG III, 59 – 63 (p. 71))*

Und weiter: „Sie gingen nicht in das Praetorium, um nicht unrein zu werden, sondern das Paschalamm essen zu können.“ Aber es steht fest, dass dies der Freitag war, also aßen sie am Freitag das Paschalamm. Dies aber war am 14. Nissan, deswegen war am vorhergehenden Tag, an dem der Herr seinen Leib hingab, der 13. Nissan, etc.

Auf den zweiten, in dieselbe Kerbe schlagenden Einwand der Griechen antwortet der Dominikaner mit Wilhelm von Auxerre, ohne ihn – wie oben Humbert von Silva Candida – als seine Quelle offenzulegen. Skizziert werden die biblischen Verwendungen und Kontexte des Wortes *Pascha* (Zeit des Paschamahles; Paschalamm; das Fest der ungesäuerten Brote; die Azymen selbst) und die scheinbaren Widersprüche in

---

436 AVVAKUMOV 2002, 145.

den Evangelien, um davon ausgehend schlüssig zu zeigen, dass *Pascha* in der zitierten Schriftstelle Joh 18,28 mit Azymen gleichzusetzen sei.

In die Beantwortung des nachfolgenden dritten Einwandes eingeschoben ist schließlich ein weiteres Argument, das inhaltlich die Frage des Datums des letzten Abendmahls als Paschamahl oder als *Pascha Christianorum* berührt:<sup>437</sup> Die Wahrheit müsse der Figur entsprechen, so die Griechen. Der Dominikaner widerspricht und führt dazu unter Rückgriff auf Wilhelm von Auxerre den Vergleich aus, dass auch das Zeichen nicht in allem dem Bezeichneten (*nec signum signato*) entsprechen müsse.

### Einwand 3: ἄρτος pro fermentato oder: Ein Wort, eine Bedeutung

*Item cum Euangelista de materia illius panis faceret mentionem, non dixit accepit Iesus azima, sed „accepit Iesus arton“. Sed arthos supponit pro fermentato, ergo etc. (TcG III, 64–66 (p. 71))*

Und weiter: In der Formulierung des Evangelisten über die Materie jenes Brotes heißt es nicht: Jesus nahm das ungesäuerte Brot, sondern es heißt: *Jesus nahm das [gesäuerte]Brot*. Deswegen steht das griechische Wort *arthos* für das gesäuerte Brot, etc.

Dass der griechische biblische Begriff ἄρτος ausschließlich für das gesäuerte Brot steht, wie die Griechen behaupten, sei schlichtweg falsch. Er bezeichne im Gegenteil jede Art von Brot (*pro quolibet pane sumitur*), wie der Dominikaner – wiederum gestützt auf Wilhelm und Humbert – anhand von fünf Beispielen aus dem AT und dem NT zeigt: An der Emmaus-Erzählung des nachösterlichen Brotbrechens Christi im Kreis der Jünger wird deutlich, dass hier mit dem Wort *arthos* konkret die Azymen gemeint sein müssen, da die sieben gebotenen Tage der ungesäuerten Brote (*dies azimorum*) noch nicht vorbei waren. Mose wird in Ex das Wort *arthos* in den Mund gelegt, wo der Kontext klar und dem Gesetz entsprechend auf die Azymen hinweist. Wenn in Weish vom Manna, das heißt vom Brot des Himmels die Rede ist, steht in der LXX das Wort *arthos*; ebenso verwenden die Ps und Spr *arthos* für das Brot in verschiedenen Kontexten. Der Begriff ἄρτος werde demnach, so das erste Resümee, für beide Formen des Brotes verwendet: für das Brot, das den Magen füllt, wie auch für jenes, das den Geist sättigt (*accipitur tam pro azimo, quam pro fermentato, et tam pro eo quod replet uentrem, quam pro eo quod satiat mentem*). Daher lasse der griechische Begriff flexible Übersetzungen und vor allem hermeneutische Implikationen zu – ein Potential, dessen man den Begriff nicht berauben dürfe.

### Einwand 4: Das gesäuerte Brot symbolisiert die zwei Naturen Christi

*Item cum scriptum sit, quod stando et cum lactucis agrestibus et festinanter deberet comedi agnus Pascalis, nullum tale quid in Euangelio reperitur. Unde constat quod illa cena non fuit esus agni siue Pascha Iudaicum, sed potius cena et Pascha Christianorum: Non cum azimis, sed cum fermentato*

437 Vgl. dazu auch AVVAKUMOV 2002, 145–146.



*pane, quod significat Christi perfectionem, fuit celebratum. Nam Christus Dominus noster duas naturas in unam personam sibi uniuuit. Et sicut diuina simplicissima, ita humana est composita ex anima rationali et carne. Sicut ergo in Christo fuit et est diuinitas, anima et corpus, ita in misterio sacramenti nostri, quod ex perfecto pane scilicet fermentato perficitur, tria similiter reperiuntur: hoc est farina, fermentum et aqua. Vestrum autem sacramentum non solum non est uerum sacramentum, sed nec sacramentum quidem, cum tantum discrepet a ueritate.* (TcG III, 67–80 (p. 71–72))

Und weiter: Obwohl geschrieben steht, dass das Paschalamm stehend, mit Bitterkräutern und in Eile gegessen werden soll, findet sich nichts davon im Evangelium. Von daher steht fest, dass jenes Abendmahl nicht das Mahl des Lammes oder das jüdische Pascha war, sondern vielmehr das Mahl und Pascha der Christen: Gefeierte wurde es nicht mit Azymen, sondern mit gesäuertem Brot, das die Vollkommenheit Christi symbolisiert. Denn unser Herr Jesus Christus vereinte in sich zwei Naturen in einer Person. Und so wie die göttliche Natur eine einzige ist (*simplicissima*), so ist die menschliche Natur zusammengesetzt aus (Vernunft-)Seele und Leib. Wie daher in Christus Göttlichkeit, Seele und Körper waren, so finden sich im Geheimnis unseres Sakramentes, das aus dem vollkommenen, d. h. gesäuerten Brot gewandelt wird, gleichsam diese drei: Mehl, Sauerteig und Wasser. Euer Sakrament aber ist nicht nur kein wahres Sakrament, sondern es ist überhaupt kein Sakrament, weil es so sehr von der Wahrheit abweicht.

Als Altweibergeschwätz (*fabula uetularum*) bezeichnet der anonyme Autor die bildhafte Redeweise der Griechen, die ausgehend von der Zwei-Naturen-Lehre drei Komponenten im eucharistischen Sakrament herleiten. Wenn schon dieses Bild, dann müsse man zugestehen, dass im Brot neben den drei genannten Komponenten auch noch zwei andere zu finden seien: Salz und Feuer bzw. Hitze, wobei letzteres das Brot erst in die ihm entsprechende Form (*ad essentiam suam*) bringt. So finde sich also nicht die Dreizahl, sondern die Vier- oder gar Fünzfahl, die sich im Sakrament spiegeln müsste, wenn man das Argument der Griechen konsequent weiterdenkt. Die Dreizahl könne aber dennoch aufrechterhalten werden, und zwar in ihrer lateinischen Interpretation: Das Brot in seiner vollkommenen Form besteht aus Mehl, Wasser und Feuer bzw. Hitze. Mithilfe des Feuers verbinden sich Wasser und Mehl zum Brot, wobei das Mehl das Fleisch (*caro*) symbolisiert, das Wasser für die Seele (*anima*) steht und das Feuer die Göttlichkeit (*diuinitas*) zum Ausdruck bringt, die das Bindeglied darstellt und Leib und Seele zur Einheit der Person vereint.

Die letztlich entscheidende argumentative Wende in der Azymen-Thematik vollzieht der Autor in der letzten Passage, die somit den Charakter einer Probatio erhält, ohne als solche betitelt zu sein. Entlang zweier patristischer Autoritäten, die sich letztlich beide als unecht herausstellen<sup>438</sup>, plädiert der Dominikaner für die Gleichwertigkeit beider Traditionen und damit für die dem lateinischen Westen eigene und übliche Sichtweise: Das gemeinsame Glaubensbekenntnis eine die einzelnen Teilkirchen. Der Ritus aber sei jeweils unterschiedlich, und das aufgrund jeweils eigener,

<sup>438</sup> Vgl. Theorianus Philosophus / Theodoros Prodromos (= Ps. Iohannes Chrysostomus), *Epistola ad sacerdotes in monte degentes* (rec. latina), ed. LOENERTZ 1970, 55–66; ed. PG 94, col. 405–407, inter Dissertationes Damascenicae, VI, 42–43; vgl. DONDAINE 1951, 352–357; und vgl. Ps. Gregorius Magnus, *fragmentum*, ed. PG 94, col. 404–405, inter Dissertationes Damascenicae, VI, 42; vgl. DONDAINE 1951, 357–362.

aber nicht ausschließender theologischer Begründung. Denn im Grunde ist es unerheblich, ob das Brot vor der eucharistischen Konsekration gesäuertes oder ungesäuertes Brot ist, weil das entscheidende Kriterium der eine Leib unseres Herrn Jesus Christus nach der Wandlung ist (*neque azimus neque fermentatus dicitur uel est, sed corpus et caro Domini*). Denn nach der Wandlung sind die Merkmale ‚gesäuert‘ oder ‚ungesäuert‘, ja das Brot an sich ohnehin irrelevant, wie auch die Sorte des Weines oder ob es sich um Rot- oder Weißwein handelt keine Rolle mehr spielt. In diesem Zusammenhang tadelt der Autor die allzu große und dem Mysterium unangemessene Neugierde (*stultas curiositates*) der Griechen; ein Tadel, der gewöhnlich eher umgekehrt von Seiten der Griechen an die den Lateinern zugeschriebene Rationalität, oft mit dem Argument der apophatischen Theologie, adressiert ist.

Die Gesamtintention des Traktats widerspiegelnd resümiert der Autor am Ende der dritten *distinctio* über die Azymen, dass er anhand dieses Beispiels erneut hinlänglich gezeigt habe, dass die Kirchenväter beider Traditionen mit dem übereinstimmen, was die römische Kirche bewahrt hat, lehrt und vertritt. Die Griechen aber wollten das „Joch des Gehorsams gegenüber der hochheiligen römischen Kirche auf ungebührliche Weise abschütteln“ (*ugum obedientie sacrosancte dicte ecclesie a collo suo indebite excutere uoluerunt*) und beschuldigen sie daher einer Reihe von Irrtümern. Ihren eigenen beharrlichen Protest (*rebellionem pertinacem*) aber kleiden sie in Vernunftargumente, weswegen es umso wichtiger sei, diese Argumente zu prüfen und dabei ihre wahren Motive, d. h. den Ungehorsam gegenüber der römischen Kirche, offenzulegen.

### 3.2.1.5 Primat Roms: *Quarta distinctio in qua ostenditur, quod papa sit summus pastor omnium ecclesiarum*

Die vierte *distinctio* über die Vorrangstellung der römischen Kirche und mit ihr des Papstes stellt sich in einiger Hinsicht – formal und inhaltlich – anders dar als die ersten drei *distinctiones*. Zunächst fällt an ihrem Aufbau auf, dass sie zwar wie üblich die Meinungen der Griechen jedem einzelnen Argumentationsgang voranstellt, dies aber mehr nach Art eines Aufhängers für die lateinischen *probationes*, die in sich geschlossen eine eigene Abhandlung über den Primat darstellen, die problemlos aus dem Kontext der anderen drei *distinctiones* genommen werden könnte. Die Vorrangstellung (*potestas*) der römischen Kirche als Gegebenheit annehmend, ist diese Abhandlung anhand dreier Fragen komponiert:

*Sciendum uero, quod ad probandam obedientiam et debitam reuerentiam ecclesie Romane oportet nos querere primo a quo habuerit ecclesia istam potestatem, secundo quando, tertio utrum super omnes uniuersaliter an particulariter super aliquos. (TcG IV, 5–8 (p. 86))*

Man muss wissen, dass wir für den Nachweis des Gehorsams und der geschuldeten Ehrerbietung gegenüber der römischen Kirche drei Fragen stellen müssen: erstens, von wem die Kirche diese Macht erhalten hat; zweitens, wann sie diese Macht erlangt hat; und drittens, ob sie diese Macht über die Gesamtheit aller Kirchen oder über einige Teilkirchen ausübt.

(a) Wer hat der römischen Kirche diese Vorrangposition bzw. diese Macht verliehen? (b) Seit wann hat die römische Kirche diese Stellung inne? (c) Hat diese *potestas* universal- oder partikularkirchliche Gültigkeit? Anders als davor hat der Dominikaner eine (stilistische?) Einzelperson als Adressaten bzw. Leser im Blick, die er gelegentlich mit dem Imperativ anspricht. Eine weitere Besonderheit der vierten *distinctio* besteht im Charakter des patristischen Quellenfundus, den der Dominikaner hier verwendet: Neben Johannes Chrysostomus (und – nicht namentlich – Theophylact von Bulgarien) als Hauptbezugsquelle der griechischen Patristik sind es in erster Linie die Konzilsdokumente und konzilsbezogene Briefkorrespondenz, wobei das Konzil von Chalcedon (451) und Papst Leo I., dessen Predigten als erstmaliger systematischer Ausdruck des typisch römischen Petrusamtes gelten<sup>439</sup>, in Person und Werk den Dreh- und Angelpunkt der Argumentation bilden. Schließlich erscheint die vierte *distinctio* anders als die drei vorhergehenden Themenbereiche als Ziel- und Endpunkt einer Dynamik, die der Autor bis dahin vorangetrieben hat: Die Bearbeitung der drei Konfliktpunkte Filioque, Purgatorium und Azymen und mit ihnen die Thematisierung von Dogmatik/Trinitätstheologie, Eschatologie und Ritus/Liturgie hatte, so der Autor im Prolog zum *Tractatus maior*<sup>440</sup>, das Ziel, die Griechen von der Notwendigkeit römischer Obödienz zu überzeugen bzw. sie der römischen Kirche wieder einzugliedern – um der Einheit der Kirche und des Seelenheils ihrer Gläubigen willen. Die vierte *distinctio* nutzt der Autor nun ausführlich zugunsten dieser inhaltlichen Klammer seines ganzen *Tractatus maior*, indem er die Bringschuld des Gehorsams und der Verehrung gegenüber der römischen Kirche nachweist (*ad probandam obedientiam et debitam reuerentiam ecclesie Romane*), worin er das Ziel und die Bemühungen seiner bisherigen Ausführungen exponiert verdeutlicht.

Schritt für Schritt und ineinander übergehend legt der Autor im Folgenden ausführlich dar, woher und seit wann die römische Kirche jene *potestas* besitzt, die den Gehorsam ihr gegenüber rechtfertigt, und ob sie diese Macht universal oder partikular ausübt. Einwände der Griechen ähnlich dem Schema der vorhergehenden drei Themen finden sich zwar auch hier eingewoben, allerdings eben nach Art einer Triebfeder der lateinischen *probationes*, wie der Dominikaner sie hier bezeichnet, denn als Ausgangspunkt eines Argumentationsgangs.

*Quantum ad primum distingue, quia aut habuit a Deo mediante Petro, aut a principibus secularibus, aut a conciliis generalibus, aut simul ab istis tribus, aut a nullo istorum, sed usurpato honore utitur ecclesia uiolenter et indigne. Et istam ultimam concedunt Greci et dicunt, quod nullus Apostolorum fuit maior altero, sed omnes fuerunt fratres et pares iuxta illud: Vos omnes fratres estis, et patrem nolite uocare uobis super terram etc. (TcG IV, 9–15 (p. 86))*

<sup>439</sup> Vgl. PRÜGL 2004, 745–769, hier: 762.

<sup>440</sup> *Hiis itaque – fide scilicet, spe, et caritate – uirtutibus a cordibus fidelium dicto studio et ordine deletis, ultimo in totius consummationem nequitie quartus articulus eam, ad quam horum et similium errorum spectat correctio, id est sanctam Romanam ecclesiam, canino dente lacerat eamque non esse capud ecclesiarum nec ei oediendum communiter asserendo predicat, moribus affirmat, et factis ostendit. (TcG Prol., 28–35 (p. 4))*

Was die erste Frage betrifft, musst du unterscheiden, ob sie diese Macht von Gott und vermittelt durch Petrus erhalten hat, oder von den weltlichen Herrschern, oder von den Generalkonzilien, oder gleichsam von all diesen dreien, oder von niemandem dieser drei Instanzen, sondern ob sie – im Gegenteil – unrechtmäßig ausübt und sie durch Gewalt und unwürdig erlangt hat. Letzteres behaupten die Griechen und sagen, dass keiner der Apostel höhergestellt war als ein anderer, und dass alle Brüder und gleichen Ranges waren gemäß dem Schriftwort: „Ihr alle aber seid Brüder, und ihr sollt niemanden euren Vater nennen auf Erden usw.“

Zunächst geht es um die Vorrangstellung des Apostels Petrus im Apostelkollegium, um davon ausgehend die Position des römischen Papstes als Stellvertreter Christi (*uicarius Christi*), Vater der Väter (*pater patrum*) und höchster Pontifex (*summus pontifex*) sowie sein Verhältnis zu den Patriarchen des Ostens darzulegen. Mt 23,8–9 sei kein Beleg für die Gleichrangigkeit der Apostel, indem das Vorsteheramt (*officium prelationis*) abgeschafft wird, sondern stehe gegen die Begierde des (Be-)Herrschenwollens (*libido dominandi*). Es ist nämlich nicht die Kirche selbst, die sich ihren Vorsteher bestimmt, sondern Gott, der ihn für ein solches Amt beruft. Dem Apostel Petrus kommt in diesem Kontext und entgegen der Auffassung der Griechen der Ehrevorrang (*prerogatiua dignitatis super Apostolos*) und die Fülle der Macht (*plenitudo potestatis*) zu, was der Dominikaner im Folgenden ausführlich darlegt. Er zieht Johannes Chrysostomus<sup>441</sup> heran, um anhand Joh 21,17 den Apostelfürsten Petrus als den Inhaber des Vorsteheramtes (*praepositura*) zu nennen, weil er vor allen anderen stehe (*praecipuus omnium*) und der Mund, das heißt Sprecher des Apostelkollegiums (*os totius chori*) ist. Jede gegenteilige Auslegung des Johannes Chrysostomus beweise, dass die Griechen sogar zu Fälschungen ihrer eigenen Autoritäten bereit sind: Anhand einiger Chrysostomus-Originale aus den griechischen Klöstern habe der Dominikaner zeigen können, dass Fälschungen des Theophylact von Bulgarien im Umlauf seien, die Johannes Chrysostomus die Gleichrangigkeit aller Apostel in den Mund legen.<sup>442</sup> Des Weiteren bezeichne Germanos II., der „jüngst verstorbene Erzbischof von Nizäa“, in einem seiner Briefe auch Paulus als *coripheon ton Apostolon*, was allerdings vonseiten seines eigenen Klerus nur belächelt und als Unsinn quittiert worden sei.<sup>443</sup> Und weiter in der Argumentation: Joh schreibt in den daran anschließenden Versen Petrus die Verantwortung für alle Gläubigen zu (*praelatio omnium fidelium*). Wenn auch den Patriarchen des Ostens territoriale Befugnisse zukommen, indem sie *in partibus potestatis* berufen sind, so ist Petrus dagegen *in plenitudine potestatis* berufen, den Thron des ganzen Erdkreises innezuhaben. Dies belege Mt 16,18–19, indem die Schlüsselübergabe exklusiv (*tibi discretiue ab aliis*) interpretiert wird.<sup>444</sup> Aus dem Schriftwort *Tu*

441 Vgl. TcG IV, 38–46. 47–51. 53–56 (p. 87–88).

442 TcG IV, 61–78 (p. 88–89).

443 TcG IV, 96–101 (p. 90).

444 *Quod autem Petrus habuerit prerogatiuam dignitatis super Apostolos et plenitudinem potestatis super omnes homines, probatur sic: In Euangelio Iohannis, cum Dominus ter requisisset a Petro singulariter et specialiter, an se diligeret, audiuit: Pasce oues meas etc. Super quem locum dicit Iohannes Cristostomus: „Quia igitur finis erat cene, Petro preposituram orbis ouium committit, non alteri hanc dat,*

*vocaberis cephas* lasse sich zudem deutlich ableiten, dass die lateinische Übersetzung dieses griechischen Wortes mit *caput* legitimerweise zu *caput ecclesiarum* führt, wobei eine solche Ehrenzuschreibung (κορυφαῖον τῶν ἀποστολοῶν, *hoc est capud uel uerticem siue apicem Apostolorum*) ohnehin niemand anderem als Petrus zuteil wird, wie aus liturgischen Quellen der Griechen deutlich wird.<sup>445</sup> Alle Apostel haben die *potestas* übertragen bekommen, aber Petrus als einziger unter ihnen die Fülle der Macht, die ihn dazu befähigte, die Apostel in Teilverantwortung (*in partem sollicitudinis*) einzusetzen. Von daher wird deutlich, dass – anders als der Nachfolger Petri – die Nachfolger der übrigen Apostel nicht *summi pontifices*, sondern *archipraesules* oder *archiepiscopi* sind und genannt werden. Einzig der Nachfolger des Petrus, des Stellvertreters Christi, darf *summus pontifex et papa*, das bedeutet *pater patrum*, heißen und entsprechend seiner Stellung die Nachfolge des Petrus ausüben.<sup>446</sup>

Dass Petrus die Apostel in Teilverantwortung eingesetzt habe, nimmt der Dominikaner zum Ausgangspunkt der Erläuterung des Verhältnisses zwischen Rom und den östlichen Patriarchaten: Die biblisch belegte oder rekonstruierbare Anwesenheit des Petrus selbst oder eines Stellvertreters an einem gewissen Ort legitimierte durch die Geschichte hindurch bis in die Gegenwart des Autors die Sonderstellung der östlichen Patriarchate und die Bezeichnung ihres jeweiligen Bischofs als *princeps patrum*.<sup>447</sup> Dass die Patriarchatswürde tatsächlich von Petrus abhängig ist, dass also nicht die Apostel und Apostelschüler unabhängig von ihrer Sendung durch Petrus eine Sedes begründen konnten, erklärt der Autor im Analogieschluss schlicht damit,

---

*sed huic tantum. Quare? Quia omnium precipuus et os totius chori [...].“ Et post aliqua dicit [i. e. Dominus] ei: Sequere me: „Commisit quidem Petro prelationem omnium fidelium, quia etsi Iacobus Ierosolimorum sedem suscepit, Petrus tamen totius orbis, quasi dicat: Sanctus uocatus est Iacobus in partem sollicitudinis, sed Petrus Apostolus in plenitudinem potestatis.“ Unde in Mattheo: Tibi dabo clauas, tibi discretiue scilicet ab aliis dabo clauas etc. (TcG IV, 34–52 (p. 87–88)).*

**445** TcG IV, 79–83 (p. 89).

**446** *Item Dominus de Petro in Euangelio: Tu uocaberis cephas, quod de Greco in Latinum redditum sonat ‚capud‘, ut etiam ex ipsa impositione nominis capud ecclesie eundem demonstraret. Quod sacri doctores fidei considerantes ubicumque de Petro mentionem aliquam faciunt, ‚coripheon ton Apostolon‘, hoc est capud uel uerticem siue apicem Apostolorum, nominauerunt. Quam prerogatiuam nominis nusquam de aliquo alio Apostolorum legi uel audiui. [...] Et licet omnes Apostoli clauas ligandi atque soluendi a Domino susceperint, nullus tamen sibi potestatis plenitudinem aliquo tempore uendicauit. Sunt enim uocati in partem sollicitudinis sicut archiepiscopi a papa, et episcopi ab archiepiscopis, et ab episcopis sacerdotes. Unde factum est, ut successores aliorum Apostolorum non summi pontifices, sed archipresules uel archiepiscopi nuncupantur. Romanus uero pontifex, quia uicario Christi, id est Petro, in omnibus successit, non immerito summus pontifex et papa, hoc est pater patrum, singulariter nominatur. (TcG IV, 83–115 (p. 89–90)).*

**447** *Aliorum etiam locorum episcopi, in quibus personaliter ipse [i. e. Petrus] prefuit ut Antiochie, uel aliquem uicarium suum misit ut Alexandrie Marcum, et etiam Cesaree Palestine, ubi ordinauit Cornelium et uices suas commisit, propter Petri reuerentiam speciale priuilegium et dignitatem pre ceteris ecclesiis habere meruerunt, ut dictarum ecclesiarum episcopi non modo archiepiscopi, sed patriarche, hoc est patrum principes siue principales, appropriato uocabulo a cunctis nominentur. (TcG IV, 116–123 (p. 90–91)).*

dass ansonsten mehr als jene fünf Patriarchate – Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem – existieren müssten.<sup>448</sup> Dass auch Jerusalem den Status eines Patriarchats besitze, sei der Ehrerbietung (*reuerentia*) geschuldet, die dem Ort aufgrund der Präsenz und des Opfers Christi zukommt.<sup>449</sup> Anders verhält es sich, so der Dominikaner, mit dem Patriarchat von Konstantinopel, da Konstantinopel aus den vorher genannten Gründen eigentlich über keine Sedes verfügen dürfte. Durch eine Intervention des Kaisers Theodosius am Konzil von Konstantinopel (381) seien die Konzilsväter dazu gezwungen worden, hinter dem Rücken des Papstes und ohne seine Zustimmung (*clam summo pontifice sine cuius consensu*) Konstantinopel zum Patriarchat zu erheben und seinem Bischof den Rang eines Patriarchen zuzuerkennen, den dieser vorher nicht besessen hatte. Für die erheblichen Vergünstigungen und Erweiterungen der Privilegien des Patriarchen von Konstantinopel am Konzil von Chalcedon (451) macht der Dominikaner in polemischer Absicht drei Faktoren verantwortlich: Die größer gewordene Zeitspanne zu den unrühmlichen Ausgangsereignissen (*processus temporis*), das mit der Zeit unbekümmerter werdende und bewusst hintergehende Handeln der Griechen (*Grecorum crescente malitia*) und das faktische Anwachsen ihrer machtpolitischen Einflüsse (*potentia inualescente*). Trotz des Widerspruchs der päpstlichen Legaten am Konzil von Chalcedon sei durchgesetzt worden, dass Konstantinopel ähnliche Privilegien wie Rom zukamen, dass dem Patriarchen von Konstantinopel die Bezeichnung οἰκουμενικὸς πατριάρχης – *orbicularis sive universalis patriarcha* zuerkannt wurde, und dass diesem der zweite Platz in der kirchlichen Rangfolge nach Rom zustehe, der bis dahin und auf den ersten drei ökumenischen Konzilien Alexandrien wegen der Verehrung des Petruschülers Markus zugekommen war.<sup>450</sup> Der Autor referiert im Folgenden die Briefkorrespondenz mit

---

**448** *Hiis sic se habentibus multum uidetur opinio quorundam nostrorum Latinorum infirmari qui dicunt, quod patriarche dicti sunt, quia in locis hiis Apostoli presiderunt. Si esset positum ‚Apostolus presedit‘, id est Petrus uel per se uel per uicarium suum, ualeret quod dicitur. Sed si simpliciter de omnibus intelligi uolunt, quomodo stare possit non uidemus, quoniam essent plures quam quinque, nec omnia supra nominata loca patriarchali honore decorarentur. Nullus enim Apostolorum sedit Constantinopoli, nec Alexandriae nisi Petri discipulus beatus Marcus. Sedit hoc secundum Grecos etiam Mediolani Barnabas, electus Apostolus gentium cum beato Paulo, et aliqui de Apostolis quibusdam regionibus specialiter prefuerunt. Sed si quorumlibet Apostolorum et discipulorum Domini sessio faceret sedem, necesse esset, sicut diximus, quod essent plures quam quinque patriarche in mundo. Sed cum hoc non uideamus, sequitur quod gratia Petri predictarum ciuitatum sedes honorem huiusmodi pre ceteris ecclesiis habere meruerunt. Suscepit igitur Petrus plenitudinem potestatis a Christo, et eam suis posteris successiuo iure dimisit, ut qui in ea sede, quam, ut ita dicam, martirio crucis pro Domino consecrauit, is qui secundum canones fuerit electus, Christi uicarius non immerito cognoscatur.* (TcG IV, 213–233 (p. 95–96)).

**449** *Si uero queritur, unde ergo Ierusalem et Constantinopolis habuerint patriarcham, respondemus: In primo generali concilio patres sancti, qui intererant, considerantes loci reuerentiam Ierusalem, scilicet quam redemptor omnium sua presentia et suo cruore piissimo dignatus est consecrare, honorem huiusmodi, id est patriarchatus, eiusdem loci episcopo dispensatiue concesserunt.* (TcG IV, 123–129 (p. 91)).

**450** *Constantinopolis proprie sedem non habet, sed Theodosius imperator in secundo concilio coegit CL patres clam summo pontifice, sine cuius assensu fieri non potuit, prout legentibus hunc libellum patebit,*

Papst Leo I. anlässlich des Konzils von Chalcedon und der Privilegien des Patriarchen von Konstantinopel, um zu zeigen, dass (a) eine Entscheidung des Konzils ohne die eingeholte Zustimmung des Papstes, der ja nicht vor Ort war, oder seiner Gesandten, die am Konzil vertreten waren, als unabgeschlossen und daher ungültig angesehen werden müsse (*quia sine confirmatione pape uel legatorum eius infectum negotium habeatur*), und dass (b) dies in der Geschichte der Kirche auch niemals von den Griechen angezweifelt worden war.

Als autoritativen Beleg für die umfassende, das heißt auch weltliche Macht des Papstes verweist der Autor auf die sogenannte Konstantinische Schenkung, jene Dokumentensammlung, die schon im 13. Jahrhundert eine stark diskutierte und in der neu entstehenden Disziplin der kirchlichen Kanonistik an den Universitäten aktuelle Autorität war.<sup>451</sup> Das im Traktat so genannte „Privilegium Constantini“<sup>452</sup> rechtfertigt die weltlichen Machtansprüche des Papsttums, da es in der mittelalterlichen Vorstellung „die erste Schenkungsurkunde eines christlichen Kaisers für die römische Kirche“<sup>453</sup> darstellt, mit der Kaiser Konstantin I. Papst Silvester I. sowie sämtlichen Nachfolgern auf unbestimmte Zeit kaiserliche Privilegien zuerkannte.<sup>454</sup> Der Autor des Traktats betont, dass Kaiser Konstantin I. die in der Schenkung gewährten Privilegien nicht von sich aus und damit nicht aus bloßer Eigeninitiative, sondern erfüllt vom Geist des Konzils gewährt habe. Die Konzilsväter waren es demnach, die schließlich die *praerogativa* der römischen Sedes und die Stellung des Papstes als Haupt aller

---

*ut Constantinopolitanam sedem sublimarent nomen ei patriarche attribuentes, quod ante non habebat. Processu etiam temporis, Grecorum crescente malitia et potentia inualescente, patres, qui conuenerant in quarto concilio, suasu nihilominus principis Martialis quedam priuilegia Romane sedis similia et hoc nomen ‚youmenicos patriarchis‘, quod sonat orbicularis siue uniuersalis patriarcha, eidem Constantinopolitano episcopo contradicentibus apostolice sedis legatis contulerunt, et ut habeat primum locum post papam, cum Alexandrinus primitus in primo et secundo et tertio concilio hanc dignitatem habuerit propter reuerentiam Marci discipuli beati Petri. (TcG IV, 136–149 (p. 91–92)).*

**451** Seit Ende des 12. Jhdts. und besonders seit dem 13. Jhd. erhält die Konstantinische Schenkung neue Schubkraft in den Diskursen und wird – nicht zuletzt wegen der neu entstehenden wissenschaftlichen Disziplin des Kirchenrechts an den Universitäten – radikal neu ausgelegt und verstanden. Die Diskussion um die Rechtsbedeutung der Schenkung hatte aber spätestens 1228 mit Accursius in Bologna begonnen, und der Nachweis, dass es sich um eine Fälschung handelt, wurde im 15. Jahrhundert beinahe zeitgleich von drei Seiten erbracht: Von Nikolaus von Kues in seiner *Concordantia catholica* (1434), von Lorenzo Valla in seiner Schrift *De falso credita et ementita Constantini donatione* (1440) und von Reginald Pecock (1449) in seinem *Repressor of over much blaming of the clergy*. Edition der Konstantinischen Schenkung bei FUHRMANN 1968; zur Textgeschichte vgl. FUHRMANN 1966, 63–178; vgl. MIETHKE 2008, 35–109, hier: 45–49; vgl. FRIED 2007; vgl. FUHRMANN 1981, 196–202; vgl. HENDERSON 2008, 283–305; vgl. PRÜGL 2012, 148–174, hier: 140–141; vgl. jüngst MUREŞAN 2019, 139–206; zur byzantinischen Rezeption der Schenkung vgl. ANGELOV 2009.

**452** Zur griechischen Vorlage des Dominikaners vgl. TcG introd., XI; vgl. auch ANGELOV 2009, 98–99.

**453** FUHRMANN 1966, 64.

**454** Das *Constitutum Constantini* spielte später im Rahmen des Konzils von Ferrara-Florenz eine entscheidende Rolle in der lateinischen Argumentation des päpstlichen Primats gegenüber den Griechen; vgl. dazu SIEBEN 1996, 345–355.

Kirchen (*caput omnium ecclesiarum*) beschlossen, die schließlich auch von Seiten der griechischen Herrscher *expressis verbis* anerkannt wurde.

Seine Abhandlung über die Stellung des römischen Papstes abschließend fasst der Autor die Antworten auf die drei am Beginn gestellten Fragen in aller Kürze zusammen:<sup>455</sup> Die römische Kirche habe die *potestas* von Christus her vermittelt durch Petrus inne, dem allein die Obsorge aller Gläubigen von Christus anvertraut worden war (*cui cura ouium spiritualium specialiter singulariterque fuit commissa*); die Ausübung dieser Macht (*executionem tamen potestatis uel auctoritatis*) gründet auf den Beschlüssen des ersten gesamtkirchlichen Konzils von Nizäa 325, das jeder Sedes Privilegien und Rangfolge je nach apostolischer Würde zuteilte. Die weltliche bzw. zeitliche Macht und Würde (*dignitatem uero et potentiam temporalem*) wurde ihr von den gläubigen weltlichen Herrschern übertragen, die zu ihren Gunsten zur Zeit des Papstes Silvester I. öffentliche Gesetze erließen. Im Hinblick auf das Ziel seiner Argumentationen schließt der Autor mit dem Ertrag seiner Ausführungen und der Exkommunikationsandrohung für alle, die gegenteiliger Meinung sind:

*Constat ergo ex hiis, que dicta sunt, quod Romanus pontifex capud est ecclesiarum omnium siue uniuersalis ecclesie, cum una sit et non plures, successorque Petri et uicarius Dei in terris, et ei tamquam ipsi Domino oporteat fideles in hiis, que secundum Deum sunt, deuote et humiliter obedire. Eos uero, qui contumaciter repugnant et ipsam sedem non esse capud ecclesie asserunt, sicut iam a pontificibus eiusdem sedis decretum est, anathematis gladio percussos cum Datan et Abiron scismaticis incururos dicimus dispendium dampnationis eterne.* (TcG IV, 594–602 (p. 111))

Aus dem Gesagten lässt sich schließen, dass der römische Pontifex das Haupt aller Kirchen bzw. der Gesamtkirche ist, weil sie ja die *eine* Kirche und nicht mehrere Kirchen ist; dass er der Nachfolger Petri und Stellvertreter Gottes auf Erden ist, dem die Gläubigen so wie dem Herrn selbst ergeben und demütig gehorchen sollen in allem, was gottgemäß ist. Jene aber, die auf schändliche Weise widersprechen und behaupten, der Papst sei nicht das Haupt der Kirche, wie es lange schon von den Päpsten auf eben jenem Thron festgeschrieben ist, nennen wir als vom Schwert der Exkommunikation geschlagen und gemeinsam mit den Schismatikern Datan und Abiron dem Unheil der ewigen Verdammung entgegeneilend.

---

<sup>455</sup> *Que cuncta, si diligens lector discutere uoluerit, inueniet illa tria, que in principio istius quarte partis quesita fuerant, esse soluta, uidelicet quo tempore Romana ecclesia habuerit istam potestatem, uel a quo, et utrum super omnes uniuersaliter an particulariter super aliquos. Quod tamen iterum breuiter repetentes, dicimus quod auctoritatem habet ecclesia a Christo mediante Petro, cui cura ouium spiritualium specialiter et singulariter fuit commissa; Executionem tamen potestatis uel auctoritatis sue habet ecclesia a primo concilio Nicee celebrato, in quo unaqueque sedes, secundum quod plus et minus honoris ab Apostolis receperat, magis et minus fuit priuilegiata et exaltata; Dignitatem uero et potentiam temporalem recepit a fidelibus imperatoribus, qui a tempore beati Siluestri pro ea publicas leges promulgantes ei pacem dederunt.* (TcG IV, 513–526 (p. 108)).



### 3.2.1.6 Die vier Gründe des Schismas: *De quatuor causis scismatis*

Im Prolog am Beginn des Traktats, in dem der Autor sein methodisches und inhaltliches Programm vorstellt, werden weder der umfangreiche Appendix<sup>456</sup> noch der kurze Text über die vier Gründe des Schismas erwähnt, der dem handschriftlichen Befund nach aber noch zum Corpus des Tractatus maior gehört. Es handelt sich bei diesem Text um eine wiederum in sich geschlossene kurze Abhandlung über die Gründe bzw. Anlässe, die zur Trennung zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche geführt haben. Im Gegensatz zu den im Hauptteil vorgestellten theologischen *deviationes*, das heißt den Abweichungen der Griechen und ihren theologisch-kirchlichen Implikationen, referiert der Autor nun seine Sicht auf die vier Gründe (*cause*) bzw. Anlässe (*occasiones*) des Schismas bzw. darauf, inwieweit dieses zu rechtfertigen sei, wobei er in diesem Text dezidiert nicht-theologisch argumentiert.

Als ersten der vier Gründe nennt der Autor die Reichsteilung (*divisio imperii*), die an die Person Karls des Großen und die Etablierung des Karolingischen Reiches geknüpft war, womit das römische Reich seit Beginn des 9. Jahrhunderts neben dem byzantinischen Kaiser einen Kaiser im Westen hatte. Der Autor legt Wert darauf, die römische Kirche in der Mitverantwortung für das politische Auseinanderbrechen des Reiches zu entlasten, indem er das Entstehungsszenario des ‚westlichen Kaiserreichs‘ als politischen Zwang durch Verweigerung östlicher Hilfeleistung in kriegerischen Auseinandersetzungen zeichnet.

Dass die griechische Kirche nicht eingebunden worden war in den Entscheidungsprozess der Einfügung des Filioque im Zuge des *concilium ultramontanum*, womit vermutlich die von Kaiser Karl dem Großen einberufene Synode von Aachen im Jahr 809 gemeint ist, führt der Autor als zweiten Grund des Schismas an.

Als dritten Grund, der dem Autor in einer persönlichen Unterhaltung mit seinen griechischen Zeitgenossen angedeutet worden sei, nennen sie die allzu übertriebenen Geldforderungen der päpstlichen Legaten, die diese zur Zeit der lateinischen Herrschaft an Klerus und Volk in Konstantinopel anlässlich der jährlichen Übergabe des Chrisam-Öls stellten und die Unruhe im Hinblick auf die lateinisch-griechischen Beziehungen stifteten.<sup>457</sup>

Als vierten Grund und gleichsam Zündfunken der drei vorhergehenden, insofern es den Klerus betrifft, bezeichnet der Autor die Absetzung des Konstantinopler Patriarchen Photius, jenes von den Lateinern als *inuentor huius scismatis* bewerteten Bischofs und Kirchenpolitikers, der für alle Folgen und Ausprägungen des Schismas

<sup>456</sup> Zum Redaktor Bartholomeus, der diese Notiz im Prolog ergänzt, vgl. TcG Prol., 44 app. crit. (p. 5); vgl. TcG introd., XLIX und die Seiten 200–208 der vorliegenden Studie.

<sup>457</sup> J. S. Vaquero vermutet hinter dieser Begründung die Unzufriedenheit gegenüber den verschärften Bestimmungen Innozenz' III. und seines Nachfolgers Honorius III., die die Hierarchie des lateinischen Klerus in Konstantinopel und die Unterordnung des griechischen Klerus unter die lateinischen Hierarchen betrafen; vgl. VAQUERO 1955, 350–401, hier: 363–365 mit den Angaben der entsprechenden päpstlichen Briefkorrespondenz.

verantwortlich zu machen sei. Die Griechen wiederum sahen in seiner Absetzung und der weiterer Welt- und Ordenskleriker einen Affront.

Die Analyse dieses kurzen Textes unmittelbar vor dem Schlussteil des *Tractatus maior* ist insofern aufschlussreich, als die hier aufgelisteten Gründe (*causae* bzw. *occasiones* bzw. *excusationes*<sup>458</sup>) für den Dominikaner offenbar von anderer Qualität sind als die vier vorhergehenden und theologisch abgehandelten. Er listet sie auf und anerkennt damit das ‚Stolperstein-Potential‘, das die Griechen ihnen beimessen, verwirft sie aber letztlich als griechischen Vorwand.<sup>459</sup> Wichtiger als die punktuellen Verletzungen in der gemeinsamen Geschichte der beiden Kirchen und als das Stellen der Schuldfrage seien die Implikationen, die ebendiese Verletzungen auf das theologische Grundgerüst der Kirche (im Singular!) hatten. Dort müsse der Heilungsprozess ansetzen, und dort gelte es zu investieren, da diese Verletzungen eine Gefahr für Wesen und Auftrag der Kirche Jesu Christi und für das Heil der Seelen darstellen. Dennoch zeigen gerade die Ausführungen über diese vier Gründe des Schismas, dass der Dominikaner über ein reiches historisches Wissen verfügt und dieses zwar nicht als Argument, wohl aber als Demonstration der Kenntnis der Gegenseite, der *altera pars*, einbringt.

Der *Tractatus maior* endet hier mit dem *Explicit* und informiert über das Datum und den Ort der Entstehung des Werkes, womit die Informationen des *Incipits* bzw. diejenigen, die im Text verstreut zu finden sind, ergänzt werden:

*Hec autem scripta sunt anno Domini MoCCoLIIo in ciuitate Constantinopoli a fratribus ordinis predicatorum, ad edificationem ecclesie et profectum animarum, ad laudem et gloriam Patris et Filii et Spiritus Sancti, cui est honor et gloria in secula seculorum. Amen. (TcG V, 51–55 (p. 114))*

All das wurde im Jahr 1252 in Konstantinopel von Brüdern des Dominikanerordens geschrieben; zur Auferbauung der Kirche und zum Heil der Seelen; zum Lob und Ruhm des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, dem Ehre und Ruhm gebührt in alle Ewigkeit. Amen.

### 3.2.2 Appendix

Unter bestimmten Voraussetzungen lässt sich argumentieren, dass der eigentliche Ertrag, das eigentlich Neue und Originelle des Werkes des anonymen Dominikaners nicht im theologischen ersten Teil, sondern im Appendix besteht. A. Dondaine, der 1951 die erste und bislang einzige umfassende Studie zum *Tractatus contra Graecos* verfasst hat, ist ein beredtes Beispiel für diese Sichtweise, widmet er dem Appendix doch den umfassendsten Teil seiner Studie unter dem Titel „Documentation mineu-

<sup>458</sup> Vgl. TcG V, 1–2 app. crit. (p. 112).

<sup>459</sup> *Sed numquid ista sufficiunt ad excusationem tanti scismatis et tantarum perditionem animarum? Minime. Sed occasiones querit, qui uult recedere ab amico. (TcG V, 33–35 (p. 113));* vgl. dazu auch die Seiten 230–231 der vorliegenden Studie.

re<sup>460</sup> bzw. den dritten Rezeptionsteil. In der Tat ist der Appendix eine Veranschaulichung des, wenn man so will, Forschungsstandes in der lateinisch-griechischen Kontroverse zur Zeit des Dominikaners. Die handschriftliche Überlieferung variiert stark hinsichtlich der Zahl der Textteile und ihrer Anordnung, es konnte allerdings begründet für einen ursprünglich chronologischen Aufbau von insgesamt neun in sich geschlossenen und größtenteils voneinander unabhängigen, aber motivisch durchaus stringenten Texten plädiert werden.<sup>461</sup> Während die Originalität des Tractatus maior vor allem in der Methodik und in der theologischen Aktualität seines Autors liegt, kann man den Appendix anhand zweier Grundmerkmale charakterisieren: Er ist (a) eine Art *Reader*, eine Leseliste für den Kontroverstheologen auf lateinischer Seite, um noch besser auf die zeitgenössischen Argumente der Byzantiner vorbereitet zu sein. (b) Trotz seiner Komposition als Text-Sammlung greift der Dominikaner gelegentlich inhaltlich ein, wie am besten anhand der beiden ersten Texte über die General- und Partikularsynoden gezeigt werden kann.<sup>462</sup> Aus diesem Grund handelt es sich nicht um eine reine Anthologie. Die Chronologie der Appendix-Texte reicht von den ersten General- und Partikularkonzilien im vierten Jahrhundert bis in die Gegenwart des Dominikaners. Dass die Anzahl und Anordnung der Texte in der Handschriftentradition derart variiert, weist einmal mehr darauf hin, dass der Appendix ein gewachsenes Textcorpus ist. Dank seiner Zusammenstellung sind einige Texte und Werke bislang singular überliefert, die so zum Fundus der literarisch-theologischen Kontroverse des Mittelalters beitragen.

Man hat in der Sekundärliteratur darauf hingewiesen, dass im Unterschied zum Tractatus maior der Fokus des Appendix darauf liege, die kulturelle Entfremdung und die praktischen Stolpersteine zwischen den beiden Kirchen darzustellen bzw. nachzuzeichnen.<sup>463</sup> Bei dieser Einschätzung ist es wichtig zu bedenken, dass sie auf der falschen und unvollständigen Appendixanordnung einer Handschriftenfamilie basiert, die durch einen Zufall der Forschung zum Grundlagen- und Referenztext wurde, weil er – wie oben dargelegt – durch die Aufnahme in Mignes Patrologia Graeca zugänglich wurde.<sup>464</sup> Die Chronologie der Texte ist dort ebensowenig erkenn- oder nachvollziehbar wie die Tatsache, dass der Appendix weit umfangreicher ist, als es dieser Überlieferungszweig vermuten lässt. Dass es dem Dominikaner nicht mehr um die inhaltlich-theologische Ebene gehe, lässt sich etwa anhand der beiden Appendixteile VIII.2. (die Widerlegung des Germanos-Briefes) und II.2. (die Auslegung der Canones) entkräften, wo er das Schema des Tractatus maior wieder aufgreift und die griechischen Meinungen zum Teil unter Rückverweis auf den Hauptteil theologisch widerlegt. Eine Einordnung in den Reigen der kontroverstheologischen Schriften seiner Vorgänger mag durchaus mit Absicht angedacht sein, zumal der Sinn des Ap-

---

**460** Vgl. DONDAINE 1951, 350 – 446.

**461** Vgl. TcG introd., XLVII–LVI.

**462** Vgl. dazu ausführlicher die Seiten 132–134 der vorliegenden Studie.

**463** Vgl. etwa RIEBE 2005, 292–293.

**464** Vgl. dazu ausführlicher die Seiten 77–79 der vorliegenden Studie.

pendix das Anliegen im eigenen *Tractatus maior* unterstreicht und auf anderer Ebene fortführt.

Der Darstellung des Inhalts des *Tractatus maior* entsprechend werden im Folgenden die neun chronologisch angeordneten Textteile des Appendix präsentiert und kontextualisiert. Für die Details zur handschriftlichen Überlieferung sei auf die Einleitung zur kritischen Edition verwiesen.<sup>465</sup>

### 3.2.2.1 Konziliengeschichte: *De conciliis generalibus et particularibus*

Die erste Textgruppe und gleichsam die Eröffnung der Appendix-Sammlung ist eine Darstellung der General- und Partikularkonzilien nach Art einer griechischen Konzilssynopse. *De conciliis generalibus et particularibus* wurde zunächst – weil auf Basis der fehlerhaften Traktat-Version in der *Patrologia Graeca* – zumindest zum Teil für das Werk des Hugo Eterianus gehalten, dessen Schrift bzw. Übersetzung den Konzilien in der PG-Version vorgereiht ist. Mit zunehmendem Forschungsinteresse an den griechischen Konzilssynopsen, den „resümeeartige[n] Zusammenfassungen über die Reihe der Konzilien“<sup>466</sup>, konnten Textpassagen aus dem Appendix identifiziert und so die vormalige Zuschreibung als nicht haltbar erwiesen werden.<sup>467</sup> Dies ist ein Befund, der sich mit den Argumenten aus der Textüberlieferung deckt. Zudem wurde gezeigt, dass der Feder des anonymen Dominikaners selbst eine wesentliche Rolle in der die Konzilien betreffenden Textsammlung zukommt.<sup>468</sup> In einem kurzen Prolog wird das Gliederungsprinzip der folgenden Ausführungen vorgestellt, das der griechischen Vorlage folgt:

*Consequenter post predicta uidendum est de conciliis generalibus et particularibus, uidelicet ubi, quando, et a quibus, et pro quibus causis fuerunt celebrata, et qui sunt, qui in dictis conciliis fuerunt condemnati.* (TcG App. I, 4–7 (p. 115))

Im Anschluss an das Gesagte liegt der Fokus nun auf den General- und Partikularkonzilien, nämlich wo, wann, von wem und aus welchen Gründen sie gefeiert worden waren und wer diejenigen sind, die auf den Konzilien verurteilt worden waren.

Und bereits im Prolog ist eine der wichtigen Bezugsquellen genannt, die der Dominikaner hier in Teil I (und auch in Teil II, wie zu zeigen sein wird) verwendet: die im christlichen Osten wichtigste Kirchen- und Kaiserrechtssammlung *Nomokanon XIV titulorum*. Die Griechen würden darin nur fünf Konzilien als Generalkonzilien mit universaler Zuständig- und Gültigkeit anerkennen, da die anderen Konzilien die Kriterien dafür nicht erfüllten: die Präsenz und Intervention der *auctoritas* der römischen Bischöfe; dass alle Bischöfe geladen sind; und dass die verabschiedeten Canones den

<sup>465</sup> TcG introd., XLVII–LXXIII.

<sup>466</sup> SIEBEN 2000, 49–64, hier: 49.

<sup>467</sup> Vgl. dazu den Beitrag von SIEBEN 2000; vgl. DONDAINE 1951, 366–370.

<sup>468</sup> Vgl. DONDAINE 1951, 369 und vor allem SIEBEN 2000, 55–64.

Glauben und nicht nur die Tugend und die Sitten betreffen.<sup>469</sup> Aber ungeachtet ihrer Betitelung sind, so der Dominikaner, die Beschlüsse der Konzilien von allen zu rezipieren und ihre Autorität ist von allen anzuerkennen, wenn sie auf der Beteiligung der Gläubigen und der Bestätigung des Papstes basieren (*que in ipsis a fidelibus gesta sunt et a papa confirmata*).

Der erste Text dieser Sammlung mit dem Titel *De conciliis generalibus* (in der Edition I.1) behandelt die sieben General-, das heißt Ökumenischen Konzilien Nizäa (325), Konstantinopel (381), Ephesos (431), Chalcedon (451), II Konstantinopel (553), III Konstantinopel (690/681) und II Nizäa (787) und schließt eine kurze Erörterung über die Einreihung des achten Konzils in diese Rubrik an bzw. die Weigerung der griechischen Kirche, dies zu tun.<sup>470</sup> Danach folgt der zweite Text *De conciliis particularibus* (in der Edition I.2), der sich mit den aus griechischer Perspektive nicht-universalen Synoden beschäftigt. Darunter sind – gemäß den Erklärungen in den Vorlagen der griechischen Konzilssynopsen<sup>471</sup> und der vorangestellten kurzen Einleitung des Dominikaners – entweder Lokalsynoden zu verstehen, an denen nur die Bischöfe eines Teilgebietes teilnahmen, oder solche, die keine glaubensrelevanten Canones hervorgebracht, sondern sich ausschließlich mit Disziplinarfragen beschäftigt haben.<sup>472</sup> Die Auflistung des Dominikaners enthält neben den sieben Ökumenischen Konzilien, die auch hier integriert sind und auf zwei verschiedene griechische Synopsen als Vorlage hindeuten, insgesamt zehn Partikularsynoden: Antiochien (268), Ankyra (314), Neocaesarea (315), Sardica, Gangra (340 oder 355)<sup>473</sup>, Antiochien, Laodicea (ca. 363), Konstantinopel gegen Eutyches (448), Konstantinopel gegen Severus (536) und Karthago.

H. J. Sieben hat – anschließend an die Erkenntnisse A. Dondaines – der Vorlage des anonymen Autors zu den General- und Partikularsynoden eine ausführliche Studie gewidmet: Den Ausführungen zu den Konzilien komme vor allem deswegen besondere Bedeutung zu, weil der Dominikaner einer der wenigen lateinischen Autoren ist, der die Bedeutung des griechischen Textgenres der Konzilssynopsen erkannt und darauf reagiert hat. Er habe damit dem Rechnung getragen, dass die Griechen „den Konzilien eine viel zentralere Rolle für die Überlieferung des wahren Glaubens zuerkannten, als das derzeit im Westen der Fall war, wo das lebendige Lehramt des Papstes schon sehr entfaltet war und als Interpret der geoffenbarten Wahrheit galt“<sup>474</sup>.

---

<sup>469</sup> *Sciendum ergo est, quod licet VII uel VIII dicantur generalia concilia, tamen apud sapientes Grecorum prout in libro, qui Nomocanon uocatur, inuenimus quinque tantum ex ipsis generalia habentur concilia et non plura. Et hoc ideo contigisse tradunt, quia non intercessit in eis Romani pontificis auctoritas, et episcopi non fuerunt uniuersaliter citati, uel certe quia non ediderunt canones doctrinam fidei continententes, sed tantummodo illa, que ad honestatem et mores ecclesie pertinebant.* (TcG App. I, 7–15 (p. 115))

<sup>470</sup> *De octaua synodo* (TcG App. I, 301–319 (p. 129)).

<sup>471</sup> Vgl. SIEBEN 2000, 59.

<sup>472</sup> Vgl. DONDAINE 1951, 367.

<sup>473</sup> Zur Datierung der Synode von Gangra vgl. BARNES 1989, 121–124.

<sup>474</sup> SIEBEN 2000, 58.

Die Konzilssynopsen dienten dem Dominikaner vor diesem Hintergrund als Informationsquellen über die Zahl der autoritativen Konzilien aus griechischer Perspektive, und gleichzeitig stellte er sie in dieser Form dem Leser zur Verfügung, um aufzuzeigen, woraus „die Griechen einen Teil ihrer Argumentation gegen die Lateiner bezogen.“<sup>475</sup> Als Vorlage, die er verwendete und aus der er seine konkreten Informationen schöpfte, hatte er wohl zwei griechische Konzilssynopsen vor Augen: eine, die die Ökumenischen Konzilien auflistete, und eine andere, die General- und Partikularsynoden gemeinsam behandelte.<sup>476</sup> Er tat dies allerdings nicht nur kompilierend, indem er seine Quellen zugänglich machte, sondern er griff aktiv in seine Vorlagen ein, sodass daraus ein „Text aus der Feder und der Verantwortung des Anonymus selbst“<sup>477</sup> entstand.

### 3.2.2.2 Interpretation der Canones: *Canones Apostolorum und responsio Latinorum ad auctoritatem canonum*

Der nächste Teil in der Chronologie des Appendix ist eine Darstellung und Reaktion auf eine Reihe von Canones, womit dieser Appendix-Teil II inhaltlich eng an den vorhergehenden über die Konzilien gebunden ist. Die den Apostolischen Canones oder den Konzilien entnommenen Rechtsbestimmungen werden – entsprechend dem Schema in den *distinctiones* des *Tractatus maior* – zunächst in ihrer griechischen Auslegung vorangestellt, insofern sie den Byzantinern als Beleg gegen die falsche und irreführende Praxis der Lateiner dienen (in der Edition II.1.). Daraus ergibt sich eine Liste von elf Canones, die der Dominikaner anschließend kommentiert und zugunsten der lateinischen Sichtweise korrigiert (in der Edition II.2.).

Für diesen Teil II des Appendix trifft am ehesten zu, dass es sich hierbei inhaltlich um Leitthemen handelt, die vor allem liturgische und sakramentale Bräuche und Gewohnheiten in den Fokus stellen. Folgende praxisbezogene und thematisch nicht aufeinander abgestimmte oder gruppierte Kontroversen werden damit angesprochen:

- Lebensformen des Klerus und damit verbundene Rechte und Pflichten
- Disziplinarmaßnahmen der Kirche gegenüber dem Klerus
- Fastengebote
- Verknüpfung weltlicher und geistlicher Macht
- Umgang mit Bi- oder Polygamie sowohl in Bezug auf den Klerus als auch auf Laien
- Umgang mit Frauen (Menstruation/Unreinheit und Zugangsbeschränkungen im Kirchenraum)
- Die Kirche als einziger liturgischer Raum, d.h. Umgang mit privaten Gottesdiensten

---

<sup>475</sup> Ebd.

<sup>476</sup> Es ist der Forschung bislang, so Sieben, keine griechische Vorlage bekannt, die beide Elemente – zuerst die Ökumenischen Konzilien und anschließend die General- und Partikularsynoden zusammen – in einer Auflistung behandelt (vgl. SIEBEN 2000, 58).

<sup>477</sup> Ebd., 59.

- Die Patriarchatswürde Konstantinopels
- Eucharistiefeyer während der Fastenzeit

Seinen gezielten Antworten, die hier allerdings nicht im Detail dargelegt werden, stellt der Dominikaner einige allgemeine Bemerkungen voran, die den Grundtenor des Folgenden festlegen:

*Respondentes igitur in primis generali modo loquendi dicimus quod omnis scriptura, quam Grecus pro se contra Latinum preter textum Biblie adducit, suspecta est et esse debet cuilibet uiro sanum sapienti, eo quod ab initio nascentis ecclesie in tantum excreuit peruersum dogma hereticorum in gente predicta, quod eorum studium et intentio fuit semper dicta sanctorum uera remouendo aut falsa inserendo corrumpere, destruere et dilacerare.* (TcG App. II, 117–124 (p. 141))

Wir antworten zunächst allgemein und sagen, dass mit Ausnahme des Bibeltextes jedes Werk, das der Grieche zu seinen Gunsten gegen den Lateiner heranzieht, verdächtig ist – ja jedem vernünftigen Menschen verdächtig sein muss. Denn von Geburt der Kirche an wuchs das verkehrte Dogma der Häretiker im genannten Volk derart stark an, dass es zu ihrem dauerhaften Eifer und ihrer dauerhaften Absicht wurde, diese Werke durch das Eliminieren wahrer Worte der Heiligen oder durch das Einfügen falscher Worte zu verfälschen, zu zerstören und zu zerreißen.

Mit diesem generellen Misstrauen nicht nur der griechischen Interpretation gegenüber, sondern mehr noch mit einem dezidierten Fälschungsvorwurf geht der Dominikaner daran, Beispiele aus der Geschichte anzuführen, die die Unredlichkeit der Byzantiner diesbezüglich belegen sollen. Aus einem weiteren, daran anknüpfenden Grund seien die Canones in ihrer griechischen Auslegung mit Vorsicht zu bewerten:

*Constat enim, sicut ipsi dicunt, canones, qui Apostolis inscribuntur, de Latino in Grecum a beato Clemente papa fuisse translatos. Cum ergo omnis aqua fluens in suo fonte et origine naturalior et uerior quam in riualis, qui procedunt ab ea, inueniatur, supponendum et credendum est, quod in ecclesia Latinorum, a quibus tamquam a fonte riuali dicti canones processerunt, ueriores et puriores sint quam in ecclesia Grecorum, presertim cum per ora quam plurium hereticorum et scismaticorum a CCC et LXXX annis et citra transierint, qui multas alias soliti sunt corrumpere scripturas.* (TcG App. II, 141–150 (p. 142))

Zunächst ist es offensichtlich, dass – wie sie selbst sagen – die den Aposteln zugeschriebenen Canones vom seligen Papst Clemens aus dem Lateinischen ins Griechische übersetzt worden waren. Weil aber jedes Wasser an seiner Quelle und seinem Ursprung reiner und wahrhaftiger ist als in den Flüssen, die der Quelle entspringen, müssen wir unterstellen und glauben, dass besagte Canones in der Kirche der Lateiner, aus der sie wie Flüsse direkt aus der Quelle hervorgegangen sind, wahrhaftiger und reiner sind als in der Kirche der Griechen, zumal sie aus dem Mund vieler Häretiker und Schismatiker vor mehr als 380 Jahren hervorgegangen sind, die viele andere Schriften zu fälschen pflegten.

Sowohl das *antiquitas*-Argument, das heißt die Höherbewertung des Älteren vor dem Jüngeren oder Neuen, als auch das *auctoritas*-Argument, das heißt eine qualitative Wertung der Glaubwürdigkeit der Quelle, sind althergebrachte und etablierte patristische Kategorien, Orthodoxie von Häresie zu unterscheiden. Indem der Dominikaner die Klemens-Sammlung ins Spiel bringt, das heißt die Weitergabe der Apostolischen

Konstitutionen von den Aposteln an Papst Klemens von Rom, liegen beide Argumente mit einigem Gewicht in der Waagschale. In Zusammenhang mit dem Fälschungsvorwurf an die Byzantiner zieht der Dominikaner daraus den Schluss, dass Vieles in Bezug auf die vorliegenden Canones von der griechischen Kirche – allen voran von Photius<sup>478</sup> – hinzugefügt oder wissentlich verändert wurde, auf dass es sich ihrem Argumentationsschema beuge. Dies alles gelte es freizulegen und aufzudecken, damit den Canones und damit der lateinischen Interpretation Gerechtigkeit widerfahre.

Ausgehend von diesem Vorspann, dass es sich bei den von den Griechen genannten Canones um unrechtmäßiges, weil nicht der (gemeinsamen) Tradition der Kirche entsprechendes griechisches Sondergut handle, betrifft das zweite Argument des Dominikaners die synchron/diachron-Ebene: Untermuert durch biblische und patristische Argumente verdeutlicht er, dass Bestimmungen, die zu einer gewissen Zeit und in einem gewissen Kontext erlassen worden waren, nicht notwendigerweise diachron und damit permanent gültig seien. Mit einer gewissen Leichtigkeit und Flexibilität<sup>479</sup> entlastet er damit die Gläubigen bezüglich der Einhaltung rigoroser Vorschriften und weist im selben Argumentationsgang nach, dass die griechische Anschuldigung gegen die Lateiner, sich nicht adäquat an kirchliche Bestimmungen zu halten, in Vielem gegenstandslos – weil aus dem historischen Sitz im Leben gerissen – sei.

Am Ende seiner detaillierten Stellungnahme zu den vorgebrachten elf Canones weist der Dominikaner darauf hin, dass sich eine Diskussion ihrer Auslegung im Grunde allein deswegen verbiete, weil die Autorität des Papstes darüber ohnehin nicht in Zweifel gezogen werden darf. Einzig zur Bekämpfung derjenigen, die solche Irrtümer anheizen und nähren (*qui hunc errorem fouent et nutriunt*), sei sie legitim und notwendig, was der Dominikaner mit dem Kampfaufruf gegen Babylon in Jer 50,14 – *debellate eam!* – abschließend in Szene setzt.

### 3.2.2.3 Illustration einer Fälschung des *Quicumque vult* durch einen griechischen Mönch: Augenzeugenbericht zweier Zisterzienser

Der nächste und III. Teil des Appendix knüpft motivisch an den vorherigen an und scheint chronologisch in die Gegenwart des Autors zu springen. Mit ihm liefert der Dominikaner dem Leser eine Demonstration bewusster Quellenfälschung der Griechen in Form eines Augenzeugenberichts zweier Zisterzienser, die demnach kein historischer Mythos, sondern eine hochaktuelle und brisante Angelegenheit sei.<sup>480</sup> Das Chronologie-Argument des Appendix bleibt aber letztlich auch hier gültig, wenn man nicht den zisterziensischen und damit zeitgenössischen Bericht an sich in den

<sup>478</sup> Vgl. TcG App. II, 162–167 (p. 143).

<sup>479</sup> Vgl. etwa TcG II, 199–208 (p. 145).

<sup>480</sup> Vgl. dazu LAURENT 1936, 385–404, hier: 396–397. Laurent transkribiert den Text aus Vat. lat. 4066, fol. 45v–46v auf den Seiten 403–404.



Fokus stellt, sondern das *Symbolum Quicumque/Athanasianum*<sup>481</sup>, das der Quellentext und somit der Dreh- und Angelpunkt dieses Berichtes ist. Im Text heißt es:

„Nicht lange vor unserer Zeit, das heißt vor dem Jahr des Herrn 1252“ ereignete sich die Begegnung zweier Zisterziensermönche aus dem Konstantinopler Umkreis mit einem griechischen Mönch-Schreiber in der Stadt Nizäa, wohin die beiden aus kirchenpolitischen Beweggründen gereist waren. Im Kontext kontroverstheologischer Debatten blieben sie länger in Nizäa und trafen in einem Kloster auf besagten griechischen Mönch, als er gerade dabei war, eine Handschrift zu kopieren. Einer der beiden Zisterzienser, der des Griechischen kundig war, identifizierte den kopierten Text als das Glaubensbekenntnis *Quicumque* des Athanasius. Der Zisterzienser erbat sich gezielt, die kopierte Abschrift zu lesen, und erkannte gleich den Skandal, dass die Kopie des Mönches das Filioque – das heißt im Fall des *Quicumque* das griechische Pendant zum lateinischen Wortlaut *Spiritus Sanctus a Patre et Filio non factus nec creatus nec genitus sed procedens* – nicht enthielt. Da nun das Misstrauen geweckt war, forderte der Zisterzienser den Mönch auf, seine Vorlage offenzulegen. Nach anfänglicher Weigerung und gleichsam seiner Schuld bewusst suchte dieser nach Ausflüchten, doch gelang es den beiden Zisterziensern schließlich, die Stelle im Original prüfen zu können: Dass das Filioque dort rechtmäßig zu finden war, bewies, dass der griechische Kopist mutwillig die Vorlage verändert und den betreffenden Wortlaut unterschlagen hatte. Bloßgestellt und herausgefordert rechtfertigte sich der griechische Mönch damit, dass er eifrig die häretischen Elemente seiner Vorlage hatte korrigieren wollen, denn es sei ja offensichtlich, dass nicht Athanasius selbst der Urheber einer solchen Blasphemie gewesen sein könne. Vor versammelter Menge erwiderten die Zisterzienser:

*Immo tu es hereticus et falsarius librorum, qui ueritatem de libris auctenticis remouens nouum errorem in tuo libro ad libitum inseruisti!* (TcG App. III, 64–66 (p. 163))

Vielmehr bist du der Häretiker und Fälscher von Büchern, der du die Wahrheit aus den authentischen Büchern entfernt und deinem Buch nach Belieben einen neuen Irrtum hinzugefügt hast!

Die Fälschung war von den Zisterziensern mit derartigem Nachdruck aufgedeckt worden, dass die Byzantiner selbst keine Möglichkeit mehr hatten, sie zu widerlegen. Sie hüllten daher den Mantel des Schweigens um diese Angelegenheit und entfernten die griechische Kopie als das *corpus delicti* aus der öffentlichen Aufmerksamkeit. Soweit der Bericht des Dominikaners, den er nach eigenen Angaben aus erster Hand von den Zisterziensern auf deren Rückweg von Nizäa erhalten hat. Inhaltliche Unterfütterung erhält der Fälschungsvorwurf durch den zusätzlichen Hinweis auf einen syrischen Mönch eines griechischen Klosters am Berg Sinai, der bestätigte, dass das *Quicumque* dort wortwörtlich gesprochen bzw. gebetet werde, wie es in der römischen Kirche üblich sei (*uerbo ad uerbum, sicut in Romana ecclesia legitur et cantatur*).

---

<sup>481</sup> *Quicumque/Athanasianum*, ed. TURNER 1910, 401–411.

Durch die illustrierende Darstellung dieser Fälschungsepisode betont der Dominikaner ein Zweifaches: erstens die Wichtigkeit dessen, mit den Quellen vertraut zu sein und damit entsprechend umgehen zu können; zweitens, dass der Leser bzw. der sich im Disput mit den Byzantinern Befindende auf der Hut sein müsse, weil sie zur Untermauerung „falscher Wahrheiten“ sogar zu Quellenfälschungen in der Lage und willens sind.

#### 3.2.2.4 *Symbolum Nicaenum*

Inhaltlich stringent folgt auf den Fälschungsbericht das *Symbolum* als Teil IV des Appendix. Es handelt sich allerdings nicht um den Wortlaut des *Quicumque*, sondern um das grundlegende und allen Kirchen gemeinsame *Symbolum Nicaenum* „der 318 gottesfürchtigen Väter“ in einer gekürzten Version. Dies mag insofern überraschen, als das *Nicaenum* im dritten Artikel über den Heiligen Geist noch nicht mehr als den einen Satz „Et [credimus] in Spiritum Sanctum“ bekennt, dass sich also die Filioquedebatte gerade nicht am *Nicaenum* von 325, sondern erst am Wortlaut des *Niceno-Constantinopolitanum* von 381 entzündete. Die hier referierte *Annotatio fidei* enthält aber auch das Anathema gegen diejenigen, die die Lehre über den Sohn verfälschen. Von daher lässt sich hierin zwar nicht zwingend, aber ein Indiz zum Verständnis des Arguments finden, das der Autor mit Teil IV stark macht: Dass die trinitätsheologischen Debatten, denen sich das Konzil von Nizäa stellte und wogegen es mit dem *Symbolum Nicaenum* ankämpfte, im Kern bereits die Lehre des Filioque insofern enthielt, als die Wesensgleichheit von Vater und Sohn die Basis des immanenten Hervorgangs des Geistes aus dem Vater *und dem Sohn* ist.

#### 3.2.2.5 Die Exkommunikationen von 1054: Der Bericht des Pantaleo von Amalfi

Teil V des Appendix trug zu beidem, zu Bekanntheit und Verwirrung in Bezug auf den *Tractatus contra Graecos* gleichermaßen bei. Erst im Zuge der Arbeiten zur kritischen Edition konnte gezeigt werden, dass es sich hierbei um das Werk des Pantaleo von Amalfi handelt, der sich – der griechischen Seite gegenüber kritisch eingestellt – mit den wechselseitigen Exkommunikationen von 1054 befasste.<sup>482</sup> Da jene Version des Traktats, wie sie Aufnahme in die *Patrologia Graeca* gefunden hatte und der bisherigen Forschung als Bezugstext diente, eine verkürzte handschriftliche Überlieferung spiegelt, die diesen Teil V des Appendix als den letzten Text des Gesamttraktats erscheinen lässt, konnte einige Verwirrung hinsichtlich der Autorschaft des *Tractatus contra Graecos* entstehen.<sup>483</sup>

<sup>482</sup> Vgl. MICHEL 1939, die Edition auf den Seiten 52–56 (= Exkurs II). Michel vergleicht die Druckversion des P. Stevartius mit einer zweiten Handschrift, die sich im Codex CPV 2177 der Österreichischen Nationalbibliothek auf den fol. 88–89 befindet und von W. Giesebrecht ediert wurde. Auf dieser Basis stellt Michel zwei (auch inhaltlich) verschiedene Rezensionen vor.

<sup>483</sup> Für Details vgl. TcG introd., LVI–LIX und die Seiten 77–79 der vorliegenden Studie.

Inhaltlich ist der Dominikaner mit der Aufnahme des Berichts des Pantaleo von Amalfi bei jenem Ereignis angelangt, das das erste kirchenrechtlich ausschlaggebende zur Begründung des Schismas ist: bei den gegenseitigen Exkommunikationen zwischen Humbert von Silva Candida auf lateinischer und Michael Kerullarios auf griechischer Seite aus dem Jahr 1054. Zum insgesamt dritten Mal also findet sich ein Motiv auf der Agenda des Autors, dem ansonsten in der neueren Forschung attestiert wird, dass seine Rezeption in den kontroverstheologischen Werken bis zum 15. Jahrhundert nur äußerst marginal stattfindet.<sup>484</sup> Spannend ist dabei der Fokus, den der Dominikaner unter Bezugnahme auf Pantaleo von Amalfi setzt: Der Patriarch Michael Kerullarios wird als durch und durch unkluger und für die Kirche gefährlicher Akteur (*actibus et intellectu stultissimus* bzw. *heresiarcha potius quam patriarcha*) und als jemand diffamiert, der dem theologischen Diskurs in der Azymenfrage nicht gewachsen ist. Die Angemessenheit der Entscheidung der Legaten Leos IX. hingegen, die Bannbulle demonstrativ auf dem Altar der Sophien-Kathedrale zu platzieren, sei noch beginnend in der Kirche selbst durch ein Wunder demonstriert worden: Ein gewaltiges Erdbeben traf die Stadt, sodass die Byzantiner innerhalb weniger Tage einen Verlust von 60.000 Menschen zu beklagen hatten, während hingegen kein Fremder, das heißt nichtgriechischer Einwohner der Naturkatastrophe zum Opfer fiel.<sup>485</sup>

Mit dem Hinweis, dass es sich hierbei um einen Augenzeugenbericht des Pantaleo handle, schließt der kurze Text und reiht sich ein in jene Autoritäten, die der Dominikaner für kenntniswürdig und in der Debatte hilfreich hält.

### 3.2.2.6 Die Sicht des 12. Jahrhunderts: Hugo Eterianus (*De heresibus quas in Latinis Greci devolvunt*) und Leo Tuscus (*De heresibus et prevaricationibus Grecorum*)

Die beiden Texte an VI. Stelle sind dem 12. Jahrhundert gewidmet und weisen somit jener Epoche einen wichtigen Platz im Dossier zu, die hinsichtlich der lateinisch-griechischen Kontroverse gerne als das vergleichsweise irenische, weil konsens-suchende bezeichnet wird.<sup>486</sup> Zwei prominente Gelehrte stehen im Fokus, in deren Spuren der Dominikaner sich insofern bewegt, als diese beiden als die Experten im ost-westlichen Disput am Hof des byzantinischen Kaisers in der zweiten Hälfte des

<sup>484</sup> Vgl. BAYER 2014 und die Anmerkung 430 auf Seite 116 der vorliegenden Studie.

<sup>485</sup> *Mox ipsi basilicam sancte Sophie ingredientes, super altare excommunicationis paginulam posuerunt. Exeuntes autem ab ecclesia, sublatis pedum sandaliis pavimenti marmora percutientes (liminari) pulverem proiecerunt, et hoc secundum Euangelii uocem egerunt dicentis: Quamcumque introieritis ciuitatem et non receperint uos etc. Preterea ipsius ab eadem ciuitate descendentibus stupendum ualde miraculum actum est: Liminare namque marmoreum eiusdem ecclesie mire magnitudinis statim dissoluitur, et mox talis est clades subsecuta, ut diebus paucis elapsis sexaginta Grecorum milia morerentur, in quibus tamen nullus aliene gentis, quamuis multi essent inhabitantes urbem, interit. Et per triduum inestimabiles coruscationes et tonitrua et ymbrium grandinumque ualitudines extiterunt.* (TcG App. V, 22–35 (p. 166–167))

<sup>486</sup> Vgl. jüngst NEOCLEOUS 2019.

12. Jahrhunderts gelten: (VI.1) Als ersten zieht der Dominikaner namentlich den byzantinischen Hofgelehrten und Laientheologen Hugo Eterianus heran; (VI.2) an zweiter Stelle konnte der Text, den der Dominikaner ebenfalls Hugo zuschreibt (was letztlich auf eine entsprechende Vorlage hindeutet), als aus der Feder von Hugos Bruder Leo Tuscus identifiziert werden.<sup>487</sup>

### **Hugo Eterianus: *De heresibus quas in Latinos Greci devolvunt***

Zunächst zu Hugo Eterianus bzw. zum Kontext, in dem ihm als Gelehrter und Berater des Kaisers eine wichtige Rolle zukommt:<sup>488</sup> Um 1171 legte der byzantinische Gelehrte Andronikos Kamateros dem Kaiser Manuel Komnenos I. auf dessen Geheiß hin eine Kompilation an Texten als das klassische theologische Arsenal zur Verteidigung der Rechtgläubigkeit gegen die Lateiner und Armenier vor.<sup>489</sup> Sein Zeitgenosse Hugo Eterianus, der ebenfalls am Hof des Kaisers tätig war und „unter den Griechen [als] einer der führenden lateinischen Kontroverstheologen“<sup>490</sup> galt, verfasste als theologischer Berater in Unionsangelegenheiten am Hof des Kaisers ebenfalls gegen Ende des 12. Jahrhunderts ein dreibändiges Auftragswerk über den Ausgang des Heiligen Geistes: *De sancto et immortalī Deo* (auf Griechisch und Latein, wobei die griechische Fassung verloren ist).<sup>491</sup> In diesem Werk findet sich bereits die Methodik, die der Dominikaner einige Jahrzehnte später intensivieren und konsequenter anwenden wird: Hugo setzt sich mit den Meinungen seiner byzantinischen Zeitgenossen auseinander, indem er den westlichen Standpunkt vertritt und diesen jeweils mit Autoritäten nicht nur der griechischen Patristik, sondern auch seiner Gegenwart untermauert.<sup>492</sup> Der Aufbau des Werkes spiegelt mehr eine mündlich geführte Debatte als einen klar strukturierten Text, was A. Dondaine zu seiner Wertung als „une oeuvre pesante, difficile, n’obéissant à aucun plan organisateur“<sup>493</sup> veranlasst hat. Noch in der Mitte des 13. Jahrhunderts musste dieses Werk bzw. mussten die mit Hugo Eterianus in Verbindung gebrachten Schriften – zumindest im Osten – als Standardwerk gelten, wenn es um die inhaltliche Auseinandersetzung mit den Griechen ging. Dass es klare Bezugslinien zur Methodik des *Tractatus contra Graecos* gibt, unterstreicht das Gewicht, das der Dominikaner seinem Vorgänger des 12. Jahrhunderts nicht nur mit dessen namentlicher Nennung beimisst. Nun ist es aber nicht jenes berühmte

**487** Vgl. DONDAINE 1951, 362–366; vgl. KAPRIEV 2018 (und die Rezension von RIEDL 2019)

**488** Vgl. generell JENSEN 2018.

**489** Teilediert von BUCOSSÌ 2014.

**490** BOSHOF 2007, 248.

**491** Vgl. PL 202, col. 227–396. Alessandra Bucossi arbeitet derzeit gemeinsam mit Pietro Podolak und Anna Zago an einer kritischen Edition im Rahmen des von ihr initiierten internationalen Forschungsprojektes „The Eleventh and Twelfth Centuries as Forerunners of a United and Divided Europe: Dialogues and Disputes between the Byzantine East and the Latin West.“

**492** Vgl. GEMEINHARDT 2002, 533–534 (bes. Anm. 72); vgl. PEPPERMÜLLER 1991, 170. Zur Biografie des Hugo Eterianus vgl. DONDAINE 1952, 67–134, hier: 69–97.

**493** DONDAINE 1952, 103.

Hauptwerk des Hugo Eterianus, das der anonyme Autor zitiert, sondern Hugos lateinische Übersetzung einer griechischen antilateinischen Schrift: des berühmten und früher Photios zugeschriebenen Traktats *Περὶ τῶν Φράγκων καὶ τῶν λοιπῶν Λατίνων*, nun in der lateinischen Übersetzung *Tractatus contra Francos* bzw. *De Francis et reliquis Latinis*.<sup>494</sup> Hugo widmet seine Übersetzung einem gewissen Kardinal Arduin<sup>495</sup> auf dessen Bitte, dieses Werk in lateinischer Sprache zugänglich zu machen.<sup>496</sup> Nach Art eines Irrtumskatalogs listet die Übersetzung des Hugo Eterianus, wie sie im Appendix des *Tractatus contra Graecos* – vollständig mit Ausnahme der Widmung an den Kardinal – überliefert ist, der Reihe nach Vorwürfe der Griechen gegen die Lateiner auf:<sup>497</sup> Obwohl am Rande auch klassische theologische Themen (Filioque, Azymen, Anrufung Mariens als Gottesmutter) angeführt sind, liegt der Schwerpunkt dennoch auf dem kirchlich-praktischen bzw. konkreter dem liturgisch-praktischen Bereich sowie auf einer allgemeinen Verhaltenskritik gegen Kleriker und Laien (Militärdienst von Klerikern; Fastengewohnheiten von Klerikern und Laien; Ikonographie und Kunst im Kirchengebäude; Geschlechterrollen in Liturgie und Kirchengebäude; Verhalten während des Gottesdienstes; liturgische Kleidung und Farben; Tauf- und Firmpraxis; liturgische Vorgaben hinsichtlich Sprache und Gesänge; Bestattungsgewohnheiten; Quantität der Eucharistiefiern pro Priester und Tag; Verwandtschaftsgrad bei Eheschließungen; Zölibat; äußerliches Auftreten der Kleriker wie Bartrasur etc.; Assistenz von Laien beim Gottesdienst; Umgang mit der Krankenkommunion). Im Traktat des Dominikaners ist Hugos Übersetzung nicht kommentarlos angeführt, sondern zumindest mit einer kurzen Einleitung versehen, die an Schärfe die bisherigen Zuschreibungen an die Byzantiner übertrifft:

*Sicut in proemio huius opusculi protestati sumus, Grecorum ecclesie decor, qui olim sua uenustate quam plurimos ad emulationem fidei prouocabat et morum, ita est nunc errorum caligine obfuscatus, quod sua feditate horrorem aspicientibus incutiat, ut iam non ecclesia fidelium, sed potius congregatio non immerito possit appellari heresiarcharum. Quod licet in iam dictis IIII articulis legentibus demonstretur, plenius adhuc tamen in hiis, que subiecta sunt, ostenditur. Que ex dictis magistri Hugonis Etheriani nuper extracta, huic operi necessario diximus inserenda.* (TcG App. VI, 6–14 (p. 168))

Wie wir bereits im Proemium dieses Büchleins gezeigt haben, ist die Zierde der griechischen Kirche, die einst in ihrer Schönheit so Viele zum Streben nach Glaube und Sitten angeregt hat, nun derart von der Finsternis der Irrtümer vedunkelt, dass sie durch ihren Unrat den Hinsehenden das Grauen einjagt. Nicht mehr Kirche der Gläubigen verdient sie daher genannt zu werden,

**494** Die Identifizierung gelang J. Hergenröther: Zum *Tractatus contra Francos* vgl. HERGENRÖTHER 1869a, 172–224. Die griechische Fassung des Traktats mit einer lateinischen Übersetzung findet sich bei HERGENRÖTHER 1869, 62–71; zu Hugo Eterianus als Übersetzer vgl. DONDAINE 1952, 114–116.

**495** Dondaine vermutet in ihm den Kardinal von Sainte-Croix in Jerusalem (vgl. DONDAINE 1951, 364, Anm. 45).

**496** Vgl. HERGENRÖTHER 1869, 62–71; vgl. außerdem die Teiledition in JUGIE 1926, 367–372; PG 140, col. 541 A–544 A.

**497** Aus der Widmung an den Kardinal geht hervor, dass Hugo seine Übersetzung mit *De heresibus quas in Latinos Graeci devolvunt* neu betitelt hat.

sondern vielmehr Versammlung der Häresiarchen. Was den Lesern bereits in den vier Artikeln nachgewiesen wurde, wird nun trotzdem noch ausführlicher im Folgenden gezeigt: Wir hielten es für notwendig, einiges, was wir kürzlich aus den Werken des Hugo Eterianus exzerpiert haben, diesem Werk einzuverleiben.

### **Leo Tuscus: *De heresibus et prevaricationibus Grecorum***

Der Appendix-Teil Nr. VI.2., den der Dominikaner übergangslos dem Werk des Hugo Eterianus zurechnet, konnte als der erste Teil eines Traktats des Leo Tuscus, des Bruders von Hugo Eterianus, identifiziert werden. Diese falsche Zuschreibung überrascht – abgesehen vom durchaus sehr verschiedenen Sprachstil der beiden Autoren – insofern kaum, als sich Leos Text wie die Antwort auf die vorangegangenen referierten Vorwürfe gegen die Lateiner präsentiert: Leo Tuscus wendet sich nämlich seinerseits gegen Irrtümer und Fehlritte der Griechen – *De haeresibus et praevaricationibus Graecorum*<sup>498</sup> –, womit eine mögliche Zusammengehörigkeit aus der Feder ein und desselben Autors auf den ersten Blick durchaus naheliegend ist. A. Dondaine geht davon aus, dass schon die Vorlage, die der anonyme Autor benutzt hat, Leo Tuscus nicht namentlich nennt, dass also auch der anonyme Dominikaner sie für das Werk Hugos gehalten hat: „De fait la partie reproduite ici [d. h. im *Tractatus contra Graecos*] de l’opuscule de Léon fait un digne pendant latin du *Tractatus de Francis*.“<sup>499</sup> Leo Tuscus, der ebenfalls am Kaiserhof tätig war und vor allem Übersetzungstätigkeiten ausübte, beginnt seine Ausführungen geradezu klassisch mit dem Filioque und den Azymen: Er beschuldigt die Griechen unter anderem des Arianismus, weil die griechische Position eine Degradierung des Sohnes gegenüber dem Vater (*Patre minor Filius*) mit sich bringe(n müsse). Dass die Kraft, die die Wandlung bewirkt, nicht im Brot selbst, sondern im Wort liegt, führt er den Griechen wegen des ungesäuerten Brotes vor Augen und bezeichnet diesen liturgischen Brauch als „gegen die Anordnung Christi“ (*contra instructionem Christi*). Anschließend behandelt er in polemischem Ton eine Reihe von liturgischen Divergenzen, unter ihnen prominent die Wasserbeimischung, Fastengebote und -bräuche sowie Rechte und Pflichten des Klerus; er thematisiert Missstände, die in Kritik stehen, wie etwa finanzielle Miswirtschaft, moralische Verwerfungen, das Benehmen von Frauen, von monastisch lebenden Geistlichen und häusliche Gewohnheiten, um abschließend die Verwerflichkeit des Angeführten zu betonen und sich davon zu distanzieren, gleichzeitig aber auch den Griechen damit die Möglichkeit zu bieten, den besseren Weg erkennen und letztlich wählen zu können:

<sup>498</sup> PG 140, col. 544 A–550B und *Leo Tuscus imperialium epistolarum interpres: De heresibus et prevaricationibus Grecorum*, in: BARMIN 2006, 566–613 (lat.-russ.). Barmin verwendet in seiner Edition den Stevart’schen Drucktext zum Vergleich im Apparat, weswegen sich bisweilen Ungenauigkeiten ergeben, die der Vorlage geschuldet sind.

<sup>499</sup> DONDAINE 1951, 346.

*Quod omnibus supradictis abhominabilius et detestabilius iudico. Hoc mellitum lac inter ceteras Grecorum consuetudines repertum expressi, ut, cum eo ipsi pectora irrigauerint, tremularum cananarum baculis se adhuc inimiti recognoscant.* (TcG App. VI, 444–448 (p. 187))

Alles oben Angeführte beurteile ich als verabscheuens- und verachtenswert. Als honiggesüßte Milch, gefunden unter anderen Gewohnheiten der Griechen, habe ich dies alles herausgepresst, damit sie – nachdem sie selbst damit ihr Herz benetzt haben – neu erkennen, auf welch zitternden Stock aus Schilfrohr sie sich bisher gestützt haben.

Durch die Aufnahme der Werke des Hugo Eterianus und seines Bruders Leo Tuscus als einflussreiche Vorgänger auf dem literarischen Feld der Kontroverstheologie zeigt der anonyme Dominikaner besonders, dass er sich zum einen der Traditionslinie und der Quellen bewusst ist, denen er mit seinem eigenen Werk verpflichtet ist. Zum anderen zeigt die prominente Positionierung im Appendix, dass Hugo Eterianus, als dessen Werk der Traktat beide Texte präsentiert, zu den maßgeblichen Autoren und Hilfestellern in der lateinisch-griechischen Debatte seiner Tage zählt.

### 3.2.2.7 Dominikanische Quellen: Die Syllogismen des Eustratios von Nikaia und *refutationes* der dominikanischen Autoren Nicolaus de Syria und Iacobus Mediolanensis<sup>500</sup>

Mit solchen für die Debatte mit den Griechen wichtigen zeitgenössischen Autoren und Theologen setzt die Anordnung des Appendix an VII. Stelle fort: Geboten werden drei aufeinander bezogene, aktuelle Werke unter dem Titel *Sophismata Eustachii Greci contra Latinos et confutationes eorundem secundum fratrem Nicolaum quondam priorem provincialem in Syria (et secundum fratrem Iacobum Mediolanensem) de ordine fratrum predicatorum*, das heißt: Die Syllogismen des Eustratios von Nikaia (den der Dominikaner als ‚den Griechen Eustachios‘ bezeichnet) und die Antworten bzw. Widerlegungen zweier Dominikaner, des Nicolaus de Syria OP und des Iacobus Mediolanensis OP. Gerade wegen der dominikanischen Texte erhält dieser Appendix-Teil seine besondere Bedeutung hinsichtlich der Quellen zur Geschichte des Dominikanerordens, da sie Zeugnisse der Aktivitäten der Brüder in den kontroverstheologischen Debatten im Osten sind, die nicht nur fundierte Kenntnisse über den byzantinischen Osten voraussetzten, sondern auch entsprechende Griechischkenntnisse verlangten. Kurz sollen alle drei Texte behandelt werden:

Jener Text, auf den die beiden Dominikaner antworten und der somit (auch in der kompositionellen Anordnung der Handschriften und somit in der kritischen Edition)<sup>501</sup> im Mittelpunkt dieses Appendix-Teiles steht, ist der Angriff auf das Filioque vonseiten des Metropoliten Eustratios von Nikaia († nach 1117) zu Beginn des 12. Jahrhunderts. Dem als Aristoteles-Kommentator und Kontroverstheologe gegen die

<sup>500</sup> Zur Anordnung der drei Teile, d. h. zur Mittelstellung der Syllogismen des Eustratios, auf die sich die beiden lateinischen Texte beziehen, vgl. TcG introd., XLVIII (Anm. 141).

<sup>501</sup> Vgl. ebd.

Lateiner bekannten Autor wird hier ein Werk zugeschrieben, in dem er in insgesamt 16 Syllogismen die Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Sohn kritisiert und widerlegt. A. Dondaine hat bereits auf ein Zweifaches hingewiesen: Dass dieser Text außerhalb des Appendix des Traktats nicht überliefert ist, und dass 14 der 16 Syllogismen Übernahmen aus dem klassischen Mystagogie-Repertoire des Photius sind.<sup>502</sup>

Nikolaus von Syrien OP ist, wie der Dominikaner vermerkt, der Autor der ersten *refutatio* der Eustratios'schen Syllogismen. In zwölf kurzen Punkten wiederholt er zunächst die griechische Position in eigenen Worten, um sie dann ebenso knapp zu widerlegen. Der Hauptertrag, den die Forschung aus diesem verhältnismäßig kurzen Text ziehen kann, ist der Autor selbst, der aus keinem anderen literarischen Kontext bekannt ist: Es handelt sich hier um den ehemaligen Provinzial der dominikanischen Provinz im Heiligen Land.<sup>503</sup> Die Entstehungszeit dieses Dokuments kann insofern relativ genau bestimmt bzw. eingeschränkt werden, als die Bezeichnung der Provinz mit *Syrien* von der frühesten Zeit dieser Provinz zeugt, in der man sich ordensintern noch für keinen konkreten Namen (Heiliges Land, Jerusalem oder Syrien) entschieden hatte.<sup>504</sup>

Der etwas besser bekannte Jakob von Mailand OP ist der Autor der zweiten, stilistisch originelleren *refutatio*. Zur ersten Dominikaner-Generation gehörend und ab 1227 als Lektor im Konvent von Genua tätig, zog es ihn später in den Osten, wo er zunächst in die griechische Provinz kam, dann nach Kreta und schließlich nach Candia, wo sich heute noch sein Grab befindet.<sup>505</sup>

### 3.2.2.8 Konstantinopel: Bilinguales Brieffragment des Patriarchen Germanos II. und *refutatio* des anonymen Autors

Mit zwei singular in der Leithandschrift der kritischen Edition überlieferten Texten, die mit guten Gründen der Originalkomposition des Dominikaners zuzurechnen sind<sup>506</sup>, endet der Appendix zum Traktat. Beide Texte sind, was die Chronologie betrifft, am nächsten an der Wirkungszeit des Dominikaners angesiedelt, und beide gehören Kontexten an, die sie zu wertvollen Zeugen in der lateinisch-griechischen Debatte machen. Zunächst sei der Fokus auf Konstantinopel gerichtet:

Als VIII. Teil des Appendix überliefert ist ein zweisprachiges Brieffragment des Patriarchen Germanos II., auf das der Dominikaner in einer daran anschließenden ausführlichen *refutatio* inhaltlich reagiert, indem er zum Teil auf die inhaltsgleiche dritte *distinctio* des *Tractatus maior* zurückgreift bzw. -verweist. Das Brieffragment findet sich nicht unter der bislang edierten bzw. gedruckten Literatur des Patriar-

<sup>502</sup> Vgl. DONDAINE 1951, 373.

<sup>503</sup> Vgl. ebd., 373–374.

<sup>504</sup> Zu Quellenangaben und Thesen zur Person vgl. ebd.

<sup>505</sup> Vgl. LOENERTZ 1938, 274–284; vgl. DONDAINE 1951, 375.

<sup>506</sup> Vgl. TcG introd., LIX–LXIV.



chen.<sup>507</sup> A. Dondaine hat mit guten Gründen argumentiert, dass es sich beim lateinischen Text, das heißt bei der lateinischen Übersetzung des Germanos-Briefes, um einen Autographen handelt<sup>508</sup>, womit diesem Appendixteil für die Argumente aus der handschriftlichen Tradition des Traktats besonderes Gewicht zukommt.<sup>509</sup>

Inhaltlich ist der Brief des Patriarchen (Amtszeit von 1222 bis 1240) der Azymenproblematik gewidmet. Der Dominikaner bietet Informationen über die Adressatin dieses Briefes: „Besagter Gotteslästerer schrieb also diesen Brief an eine noble Dame aus Konstantinopel [...]“ (*scribens igitur dictus blasphemus epistolam cuidam nobili domine de Constantinopoli [...]*). Es handelt sich um ein Fragment vom Schlussteil des Briefes, das erkennen lässt, dass Germanos im Teil davor seiner Adressatin die Gründe der Lateiner für die Verwendung des ungesäuerten Brotes dargelegt hat. Der überlieferte Schlussteil hat drei Gründe zum Inhalt, warum die Byzantiner ihrerseits Abstand von den Azymen nehmen bzw. diese als die falsche Tradition verwerfen (*tria sunt, que nos persuadent abstinere ab eo*), und auf die der Dominikaner in seiner anschließenden *refutatio* Bezug nimmt. Am Ende fordert der Patriarch seine Leserin auf, ihr Leben lang dem Glauben ihrer Väter treu zu bleiben, ohne sich von den Gegnern der Wahrheit (*a ueritatis inimicis*) verunsichern zu lassen.

Das Brieffragment des Germanos II. im Kontext des Appendix ist ein schönes Beispiel dafür, dass die in der Sekundärliteratur lange erfolgte Methoden-Zuschreibung an jeweils Lateiner und Byzantiner aufgebrochen werden muss: Hat man den Byzantinern die Methode der patristischen Spurensuche, Untermauerung und Legitimierung zugebracht, standen die Lateiner für das Repertoire, das die neue bzw. sich weiterentwickelnde Scholastik im Westen geboten hat. Auch das nur kurze Brieffragment des Germanos II. zeigt, dass sich die beiden Kontrahenten methodisch durchaus verstanden und aufeinander (bzw. im Fall des Germanos auf die lateinischen Einwände) reagierte.<sup>510</sup> Im Folgenden werden die drei überlieferten Einwände des Germanos präsentiert, denen jeweils – gemäß der Darstellungsweise der einzelnen *distinctiones* im *Tractatus maior* – die Antwort des Dominikaners als Paraphrase nachgestellt wird.

### **Einwand 1 des Germanos: *Sacerdos secundum ordinem Melchisedec* oder: Die Propheten sind Zeugen des ungesäuerten Brotes**

*Vnum quidem, quia Prophete Christum sacerdotem nominant secundum ordinem Melchisedec et non secundum ordinem Aaron. Melchisedec artos et uinum obtulit, Aaron uero post sacrificium animalium azimos etiam obtulit. Scriptum est enim: „Non ascendet artos fermentatus super altare meum.“ Igitur offerentes azima non credunt, quod uenerit Christus, qui secundum ordinem Mel-*

<sup>507</sup> Das Fragment findet sich nicht unter den edierten Texten in PG 140, col. 601–757 und PG 98, col. 221–290 sowie bei LAGOPATES 1913.

<sup>508</sup> Vgl. DONDAINE 1951, 330–331.

<sup>509</sup> Vgl. TcG introd., LXII.

<sup>510</sup> Vgl. dazu ausführlicher die Seiten 8–10 der vorliegenden Studie.

*chisedec est sacerdos. Signum enim aduentus Christi et eius qui in ipso est sacerdotii, panis perfectus est et uinum, et propter fermentatum et azimum distinguitur Melchisedec ab Aaron.* (TcG App. VIII, 58–61 (p. 198))

[Gründe gegen die Azymen] Zum einen, weil die Propheten Christus den *Priester nach der Ordnung Melchisedeks* nennen und nicht nach der Ordnung Aarons. Melchisedek brachte Brot und Wein dar, Aaron aber brachte nach dem Tieropfer auch Azymen dar. Es steht aber geschrieben: „Gesäuertes Brot soll nicht auf meinen Altar gelangen.“ Azymen darbringend glauben sie [die Lateiner] daher nicht, dass Christus kam als Priester gemäß der Ordnung Melchisedeks. Zeichen aber des Kommens Christi und seines Priestertums ist das vollkommene Brot und der Wein, und anhand des gesäuerten und des ungesäuerten Brotes unterscheiden sich Melchisedek und Aaron.

Dass Christus Priester nach der Ordnung des Melchisedek ist, wie es der Hebräerbrief basierend auf dem Alten Testament bezeugt, sei eine Tatsache, die niemand leugnen kann, so der Dominikaner. Man müsse aber genauer hinsehen und verstehen, warum diese Zuschreibung gilt: Nicht etwa, weil Melchisedek Abram gesäuertes Brot und Wein dargeboten hat, denn davon finde sich nichts in der Heiligen Schrift geschrieben. Es seien vielmehr – und aussagekräftiger – jene Analogien zu benennen, die Melchisedek in Allem als *typus Christi* ins Spiel bringen, als den König der Gerechtigkeit (*rex iustitiae*) und in weiterer Folge als den König des Friedens (*rex pacis*), als ohne Anfang und ohne Ende (*alpha et  $\Omega$  [...] sine patre et sine matre*), wie der Dominikaner mit exegetischem Geschick darlegt. Auch sei das Priestertum des Melchisedek dem des Aaron nicht vorangestellt bzw. mehr wert als dieses, denn auch Aaron ist – wie viele Väter des Alten Testaments – *typus Christi*. Dass der Grieche außerdem lügt, wenn er behauptet (*sicut Grecus mendatio suo astruit*), dass gesäuertes Brot als Opfer am Altar Gottes dargebracht wurde, zeigt der Dominikaner anhand eines sprachlich-exegetischen Streifzugs durch das Alte Testament.

### **Einwand 2 des Germanos: *Iudaicum pascha melius est sacrificio Latinorum* oder: Sogar die Juden bevorzugen das Vollkommene vor dem Unvollkommenen**

*Aliud, quia Iudei pecus perfectum et immaculatum accipiebant ad Pasche sollempnitatem. Latini autem imperfectum et reprehensibile offerunt in sacrificium, scilicet azimum. Sacrificium uero Pascha est: „Pascha autem nostrum immolatus est Christus“, inquit Apostolus, ergo Iudaicum Pascha melius est sacrificio Latinorum.* (TcG App. VIII, 62–67 (p. 199))

Zum anderen, weil die Juden ein vollkommenes und makelloses Lamm für die Paschafeierlichkeiten nahmen. Die Lateiner aber bringen unvollkommenes, tadelnswertes Brot als Opfer dar, nämlich das ungesäuerte Brot. „Als unser Paschalamm ist Christus geopfert worden“, sagt der Apostel; deswegen ist das jüdische Pascha noch besser als das Opfer der Lateiner.

Umgekehrt – und bereits den letzten Einwand inhaltlich mit hinzunehmend – zeigt der Dominikaner auf der Pascha-Folie, dass gerade der Sauerteig das Brot verdirbt (*quia fermentum corruptio quedam est uel Pascha corrupta*). Der Sauerteig aber, das heißt die Verderbnis an sich, hat nicht die Kraft, dasjenige zu wandeln, dem er bzw. sie hinzugefügt wird. Vielmehr verdirbt, befleckt, zerstört und vernichtet er bzw. sie, wie

Paulus in Analogie von der Sünde spricht. Es müsste, in dieser Argumentationslinie bleibend, vielmehr behauptet werden, dass die Eucharistie nicht mit gesäuertem Brot gefeiert werden *dürfe*, weil der Sauerteig von Gott verworfen sei (*sed odibile Deo et non acceptum non potest consecrari, ergo fermentatum [...] consecrari non potest*).

### Einwand 3 des Germanos: *Quomodo potest sacrificari* oder: Widerspricht das Neue dem Alten Testament?

*Tertium capitulum est, quod apud Vetus Testamentum et Iudaicam culturam infima et imperfecta non erant accepta Deo, sed horribilia omnino. Infimum autem et imperfectum est azimum. Si dicet Latinus, quod sanctificatur et efficitur corpus Christi: Quomodo id, quod odibile est et repulsum apud Deum tamquam inutile, sacrificabitur? Si in Veteri Testamento infima et imperfecta refutabat Deus: Quomodo acceptabit nunc, quando gratie perfectio illuxit et sol iustitie umbram legis soluit et exterminavit? Preterea, quis sustinebit simul cum Iudeis sollempnizare? Etenim maior Iudaicarum festiuitatum fuit esus azimorum. (TcG App. VIII, 68–78 (p. 199))*

Der dritte Passus ist, dass [die Azymen] im Alten Testament und in der jüdischen Kultur minderwertig, unvollkommen und von Gott nicht angenommen, sondern gänzlich verachtet waren. Das gesäuerte Brot ist daher minderwertig und unvollkommen. Wenn der Lateiner sagt, dass der Leib Christi geheiligt und gewandelt wird: Wie kann das geheiligt werden, was von Gott verachtet und verworfen wird wie etwas Unnützes? Wenn Gott im Alten Testament das Minderwertige und Unvollkommene verworfen hat: Wie kann es nun angenommen werden, wo die Vollkommenheit der Gnade erstrahlte und die Sonne der Gerechtigkeit den Schatten des Gesetzes löste und vertrieb? Außerdem: Wer wird es ertragen, gleichsam wie die Juden zu feiern? Denn ein Hauptfest der Juden war das Fest der ungesäuerten Brote [wörtlich: das Mahl der Azymen].

Wenn das mit dem Judentum Gemeinsame verwerflich ist, so müssten von den Griechen konsequenterweise auch die meisten der liturgischen Elemente und Geräte, Vieles im Kalender des Kirchenjahres, Sprachgebrauch und Ämterstrukturen, wie auch das Kirchengebäude an sich, das ja der christliche Tempel ist, verworfen und verachtet werden.<sup>511</sup> Mit einem wortreichen Hinweis auf den Papst und die römische Kirche als *mater et magistra ecclesiarum* und damit als diejenige Autorität, der und deren Beschlüssen zu folgen die Griechen vor derartigen Irrtümern bewahren würde, außerdem mit einem Hinweis auf den Tractatus maior für weitere und detailliertere Ausführungen, schließt der Dominikaner seine Reaktion auf Germanos II.

---

<sup>511</sup> *Vnde Grecis templum, quod naon uocant siue ecclesiam, altare, candelabra, sacrificium, cortine, sanctum scrisma, thumiama, thuribulum, aspersionis aqua, et uasa sancta, que sunt in ecclesia, siue ornamenta aut uestimenta sacerdotalia? Unde eis Pentecoste, Pascha siue Quadragesima? Unde eis pontifices et sacerdotes et leuite et reliqui ministeri altaris? Unde primitie et decime? Unde similiter uel quare puerpere obseruant dies purificationis? (TcG App. VIII, 320–326 (p. 206–207))*

### 3.2.2.9 Tiflis: Brieffragment der Dominikaner aus Georgien

Der letzte Teil des Appendix ist inhaltlich den Azymen und dem Filioque gewidmet und bietet ein weiteres Zeugnis dominikanischer Schriftkultur der ersten Generation. Es handelt sich um ein Brieffragment der Dominikaner in Georgien, die im Kontext der lateinisch-griechischen Auseinandersetzungen an ihre Mitbrüder schreiben und ihnen jeweils ein griechisches Zeugnis für das Filioque und für die Konsekration mit ungesäuertem Brot bieten. A. Dondaine hat diesem Fragment in seiner Studie von 1951 bereits einigen Raum gewidmet:<sup>512</sup>

Dem Zeugnis des Humbert von Romans als Ordensmeister zufolge waren die Dominikaner seit 1238/1240 in Georgien präsent.<sup>513</sup> Die Namen von acht Dominikanern sind überliefert, die zu Beginn des Jahres 1240 als päpstliche Delegation zum georgischen König Roussoudane gesandt wurden. Eine dominikanische Niederlassung in Tiflis ist daher spätestens seit diesem Jahr wahrscheinlich. Das undatierte Fragment ist als Quelle im Kontext der theologischen Kontroverse zweifach interessant: Zum einen zeugt es von der dominikanischen Kenntnis der georgisch-byzantinischen Liturgie und Literatur, indem es das georgische Pentecostarion für die Argumentation des Filioque und Exzerpte aus der Vita des Georg Hagiorites († 1066) zur Legitimierung der Azymen zitiert.<sup>514</sup> Zum anderen bietet allein schon die Korrespondenz einen Einblick in die kontroverstheologische Arbeitsweise bzw. Quellen- und Literaturbeschaffung innerhalb des dominikanischen Netzwerkes.

## 3.3 Analyse der Argumentation und Veranschaulichung anhand des Motives des Kirchenbildes im *Tractatus contra Graecos*

Als Basis der Argumentation des *Tractatus contra Graecos* kann der Anspruch des Autors gelten, den Werk-Fundus der autoritativen griechischen Väter und der kirchlich-konziliaren Tradition zur Untermauerung der lateinischen Positionen heranzuziehen. Darauf aufbauend verfolgt er für jede Thematik, der er sich in seinem Dossier widmet, verschiedene und unterschiedlich gewichtete Argumentationsstrategien, die im Folgenden anhand des Motivs des Kirchenbildes veranschaulicht werden sollen, dessen Koordinaten in der Einleitung detailliert vorgestellt wurden.<sup>515</sup> Die Untersuchung des Kirchenbildes, wie es entweder vorausgesetzt ist bzw. präsentiert wird, sofern es die eigene Kirche betrifft, oder wie es auf der Basis des Wissens und der Beobachtungen über die andere oder gar fremde Kirche dargestellt wird, soll damit als

<sup>512</sup> Vgl. DONDAINE 1951, 378–384.

<sup>513</sup> *Fratres nostri magnae auctoritatis et mirabilium viri virtutum, qui iam inter Georgianos, in remotissimis partibus orientis, XVIII annis et amplius vitam asperissimam duxerunt*. Der Brief des Humbert datiert in das Jahr 1256. (Mon. OP hist. V, 40, zitiert nach DONDAINE 1951, 378).

<sup>514</sup> Für weiterführende Angaben vgl. DONDAINE 1951, 378.

<sup>515</sup> Vgl. dazu ausführlicher die Seiten 11–14 der vorliegenden Studie.

thematischer Aufhänger im Zentrum stehen und die Basis legen für einen Vergleich der im Fokus stehenden Werke.

### 3.3.1 Basis der Argumentation: Die Väterzitate im *Tractatus contra Graecos*

Der Dominikaner geht von der normativen und fraglosen Autorität der lateinischen wie griechischen Kirchenväter – der *sancti doctores* – für die Tradition der Kirche aus. Dass in seinem Traktat beinahe ausschließlich griechische Kirchenväter zu Wort kommen und die Stimmen der lateinischen Patristik zwar nicht ausgespart, aber – zumindest als Bezugsquellen – deutlich reduziert werden, hat zunächst methodische Gründe: Dem Zweck des Autors, die Byzantiner von der Richtigkeit der lateinischen Tradition zu überzeugen, dient die Argumentation mit den griechischen Quellen, wie oben gezeigt wurde. Darüber hinaus wäre es redundant oder gar kontraproduktiv, auch die lateinischen Väter anzuführen, weil der Autor für dieses Verfahren erstens auf Werke anderer lateinischer Theologen und Zeitgenossen verweisen kann, wie er es im Prolog tut, und weil er zweitens – implizit – ohnehin die lateinische Vätertradition wiedergibt, die es ja zu verteidigen gilt und die er mit den griechischen Zitaten untermauert. An mehreren Stellen seines Werkes zieht er den Schluss, dass eine Leugnung – ja, eine Ablehnung – der lateinischen Tradition, wie er sie den *Greci moderni* unterstellt, deswegen unhaltbar und geradezu frevlerisch sei, weil ihre Wahrheit und Richtigkeit mit dem eigenen Maßstab der Griechen, nämlich mit deren patristischer Tradition, nachgewiesen werden konnte.

Dementsprechend ist es konsequent, wenn der Dominikaner – zunächst einmal in Bezug auf die Formalia seiner Arbeit – sehr präzise vorgeht: Es muss für den Leser leicht möglich sein, die zitierten Quellen der griechischen Patristik zu finden und auf ihre Richtigkeit hin nachzuprüfen. Der Autor ist daher darauf bedacht, klare Quellenangaben zu liefern: Autor, Werktitel oder Beginn des entsprechenden Textes, bisweilen Kapitelangaben oder Bibelstelle, auf die sich die entsprechende Textpassage bezieht, gelegentlich konkretisiert anhand zusätzlicher Findhilfen wie *parum ante finem, in fine, paulo ante medium, circa medium sermonis* usw. Da es sich bei den Zitaten um die lateinische Übersetzung der griechischen Originale handelt, ist dieses Verfahren für beide potentiellen Leserschaften – in erster Linie Lateiner, aber zumindest theoretisch auch Byzantiner – von Vorteil, weil ohne diese Präzision auch vom Leser entsprechende Fremdsprachenkenntnisse verlangt wären, die in der Form mit großer Wahrscheinlichkeit nicht gegeben waren. In dieser formalen Vorgehensweise spiegelt sich außerdem nicht nur die Intention des Dominikaners, sondern auch sein gewandter Umgang mit den patristischen Quellen, die den entsprechenden Zugang und seine wissenschaftlichen Fähigkeiten sowie das ‚Übersetzungs-Know-how‘ voraussetzen. Das Neue und Bemerkenswerte an diesem Vorgehen ist das Streben nach Transparenz insofern, als die Überprüfbarkeit dessen, was der scholastisch geschulte Gelehrte erarbeitet, zum Qualitätskriterium seiner Arbeit (gemacht) wird.

In Bezug auf die Zitation von Schriftstellen im Verhältnis zu den Kirchenvätern wurde bereits angesprochen, dass der Autor den Schriftbeweis in der Regel nicht in einfacher Form anwendet, sondern eine biblische Belegstelle in Verbindung mit der entsprechenden patristischen Kommentierung anführt. Er bedient sich dabei der im 13. Jahrhundert weithin üblichen Methode scholastischer Schriftauslegung, die sich so in den Schriftkommentaren findet und auch in anderen theologischen Werken und Kontexten angewendet wird: Diese Methodik bringt zum Ausdruck, dass „die Väter als die Lehrer der Kirche und Übermittler der wahren Lehre die autoritativen Ausleger der Schrift sind und die richtige Schriftauslegung eben nur in Treue zu den Vätern möglich ist, ja dass Schrifttreue und Vätertreue sich gegenseitig bedingen“<sup>516</sup>. Indem der anonyme Autor den Griechen ihr eigenes patristisches Fundament vor Augen führt und gleichzeitig belegt, dass dieses Fundament die lateinischen Positionen in den genannten Konfliktpunkten stützt, fordert, ja erzwingt er geradezu das Eingeständnis der Byzantiner, dass sich hier autoritative Schriftauslegung ereignet, die somit die wahre Lehre der Kirche stützt.

### 3.3.2 Das Kirchenbild des *Tractatus contra Graecos*

#### 3.3.2.1 Kirchenbild des Autors: Gegenstand der Verteidigung

Vor dem Hintergrund der in den Vorbemerkungen angeführten Koordinaten des Kirchenbildes<sup>517</sup> kann zunächst die vierte *distinctio* des *Tractatus maior* über den Primat Roms als Leitfaden für das Grundgerüst des Kirchenbildes des *Tractatus contra Graecos* dienen: Der Garant für die Treue zur Offenbarung und zur apostolisch-kirchlichen Tradition, aber auch für das institutionelle Funktionieren der *einen* Kirche ist das *eine* Oberhaupt, der römische Papst. Er ist das Haupt der Gesamtkirche und damit implizit das Haupt aller Kirchen, womit ihm das Vorsteheramt über alle Gläubigen (*praelatio omnium fidelium*) übertragen ist. Er ist als Nachfolger Petri der Stellvertreter Christi, Vater der Väter und höchster Pontifex (*vicarius Christi, pater patrum, summus pontifex*). Er verfügt über die Fülle der Macht (*plenitudo potestatis*), während die Bischöfe und Vorsteher anderer Kirchen nur in Teilverantwortung (*in partem sollicitudinis*) berufen sind. Aus dieser Machtfülle resultieren konsequent die Prärogativen der Würde (*praerogativa dignitatis*) – beides Zuschreibungen, die das Verhältnis des Papstes zu den übrigen Bischöfen, in diesem Fall konkret zu den Patriarchen des christlichen Ostens bestimmen. Der Papst ist des Weiteren nicht nur *pater* in der Nachfolge des Petrus (*Petro successit in potestate clavium*), sondern auch *magister* in der Nachfolge des Paulus (*Paulo successit in consideratione et discussione causarum*), womit beide Elemente einer interessanten Unterscheidung des Primats – Autorität und Kompetenz – angesprochen sind. Weniger auf die Person und das Amt

<sup>516</sup> RIEBE 2005, 137.

<sup>517</sup> Vgl. dazu die dritte Vorbemerkung auf den Seiten 11–14 der vorliegenden Studie.

des Papstes, sondern mehr auf die universale im Verhältnis zur lokalen Autorität der Kirche zielt der „Topos von den apostolischen Sitzen“<sup>518</sup>, den *sedes apostolice*: Sowohl in Fragen des Glaubens als auch in Fragen der Kirchenadministration bildet Rom das normative Zentrum, den „Orientierungspunkt“<sup>519</sup> der Kirchen. Es stellt gleichsam, so die Ausführungen und Belege des Dominikaners, immer schon die juristische Letztinstanz dar, die konziliare Entscheidungen durchlaufen müssen, um Gültigkeit beanspruchen zu können. Um schließlich auch in weltlichen Belangen die päpstliche Souveränität bzw. deren weitere Ausbildung rechtlich zu begründen, wird die Konstantinische Schenkung als Bürge und Referenzpunkt herangezogen.

Weil Rom der Orientierungspunkt für alle Kirchen ist, gilt das, was es lehramtlich oder disziplinar festlegt, für seinen gesamten Zuständigkeitsbereich, spricht für alle Kirchen. Von daher definiert Rom, wo die Grenzen zwischen Rechtgläubigkeit und Häresie zu ziehen sind, die den Maßstab für die Kirchenzugehörigkeit zur einen Kirche Jesu Christi bilden. In einem der drei großen Konfliktpunkte Filioque, Purgatorium und Azymen sieht der *Tractatus contra Graecos* diese Grenze zur Häresie *expressis verbis* strapaziert, wenn nicht gar überschritten, während in den beiden anderen Punkten etwas gemäßigter die Rede von einer falschen Auffassung oder einem zu korrigierenden Irrtum ist: Die Nicht-Anerkennung des lateinischen Filioque als theologische Wahrheit und der Lehre nach richtige und notwendige Erläuterung trinitätstheologischen Gehalts stellt eine so gewichtige Verfehlung dar, dass sie einen Ausschluss aus der kirchlichen Gemeinschaft zur Folge haben muss, wie es der *Tractatus contra Graecos* scharf zum Ausdruck bringt:

*Illos uero qui dicunt, quod Spiritus Sanctus procedit quidem a Patre sed non a Filio, uel (quod) aliter aut plus a Patre procedit quam a Filio, aut prius a Patre, postmodum a Filio, et similia recte fidei aduersantia, et hoc asserendo credunt, predicant et scribunt, sicut iam dudum diffinitum est a sanctis patribus, tamquam hereticos a catholica ecclesia abicimus, uitamus, maledicimus et reprobamus.* (TcG I, 1127–1134 (p. 54))

Jene aber, die sagen, dass der Heilige Geist nur vom Vater und nicht vom Sohn ausgeht, oder dass er auf andere Weise oder mehr aus dem Vater als aus dem Sohn ausgeht, oder früher aus dem Vater und später aus dem Sohn und ähnliche Dinge, die dem rechten Glauben widersprechen, und die dies alles bekräftigend glauben, verkündigen und schreiben als das, was schon längst von den heiligen Vätern festgeschrieben wurde, diese wollen wir wie Häretiker aus der *ecclesia catholica* werfen, sie meiden, sie schmähen und verwerfen.

Umgekehrt würde die Anerkennung des lateinischen Filioque von Seiten der Byzantiner allerdings keineswegs seine Übernahme für die griechische Tradition verlangen, sondern lediglich das Zugeständnis und damit die prinzipielle Annahme seiner Rechtmäßigkeit – nicht mehr und nicht weniger. Ein ähnliches Verfahren, allerdings nicht mit dem Schweregrad der Häresie behaftet, gilt für die Verwendung des gesäuerten oder ungesäuerten Brotes für die Eucharistiefeier: Beide Formen stehen

---

518 BEINERT 1995a, 73.

519 Ebd.

gleichberechtigt nebeneinander, was umgekehrt zur Folge hat, dass keine der beiden – als solche gewachsenen – Traditionen als die allein richtige und damit innerhalb der gesamten Kirche allein normative angesehen werden darf. Die Verwendung der Azymen auf lateinischer Seite ist demnach keine ausschließliche, sondern eine gleichberechtigte Verwendung, die in diesem Sinne von der ganzen Kirche zu akzeptieren ist.<sup>520</sup> Dass es – den eschatologischen Konfliktpunkt betreffend – Aufenthaltsorte der Seelen nach dem Tod bis zum Jüngsten Gericht gibt, deren einer das Purgatorium ist, steht ebenso fest wie die vor-endergerichtliche Aufnahme bestimmter Seelen in das Paradies oder in die Unterwelt. Da der *Tractatus contra Graecos* in diesem Punkt auf einen vergleichsweise nur kleinen Fundus (moderner) griechischer Lehrmeinungen zurückgreifen kann, ja für das *male sentire* der griechischen Zeitgenossen hinsichtlich dieses Punktes nur wenige Quellen zur Verantwortung zieht, beschränkt sich der Traktat darauf, diese Lehre auf einen konkreten und namentlich genannten Häresiarchen – Andreas von Caesarea<sup>521</sup> – zurückzuführen, sie als demnach falsch zu bezeichnen und ihr die korrekte lateinische Variante gegenüberzustellen.

Um auf die Ausgangsfrage nach den Grenzen und dem Spielraum des im Text transportierten Kirchenbildes zurückzukommen, kann in einem ersten Resümee Folgendes festgehalten werden: Die deutliche Grenze hinsichtlich der Zugehörigkeit zur einen und wahren Kirche Jesu Christi manifestiert sich in der Anerkennung der päpstlichen Vollmacht als und über die Gesamtkirche. Der Autor belässt dieses Postulat interessanterweise in der Theorie und gibt nirgends konkrete Handlungsanweisungen wie etwa die einheitsbezeugende Nennung des Papstes in den Diptychen der Liturgie oder die konkrete Notwendigkeit einer päpstlichen Bestätigung, wenn es um die Besetzung kirchlicher Ämter geht. Gemäß der westlichen Entwicklung der Primatsidee stellt der Autor – auf dem Boden der biblisch-theologischen Fundierung – die päpstliche Vollmacht kontinuierlich ausgehend von der Rolle Roms bei den sieben Generalkonzilien bis hin zur interpretativen Zuspitzung der Päpste Gregor VII. und Innozenz III. unter dem Stichwort *plenitudo potestatis* und *vicarius Christi* dar, wobei interessanterweise schon das Erste Ökumenische Konzil von Nizäa (325) zur Untermauerung und Referenz der päpstlichen bzw. römischen Vorrangstellung dient.<sup>522</sup> Der

---

520 *Si igitur diuinum uerbum transmutat proposita dona in corpus et sanguinem Iesu Christi, superfluum est contendere, siue ex azimis siue ex fermentatis fuerit, uel album siue rubeum forsani unum, et huiusmodi quasdam stultas curiositates de metuendis et tremendis misteriis perscrutari.* (TcG III, 344–348 (p. 84))

521 Andreas von Caesarea taucht auf der Liste der klassischen patristischen Belegstellen für den Zwischenzustand nicht auf; vgl. MERKT 2005 mit den entsprechenden Literaturangaben; vgl. RIEDL 2014.

522 *Que cuncta, si diligens lector discutere uoluerit, inueniet illa tria, que in principio istius quarte partis quesita fuerant, esse soluta, uidelicet quo tempore Romana ecclesia habuerit istam potestatem, uel a quo, et utrum super omnes uniuersaliter an particulariter super aliquos. Quod tamen iterum breuiter repetentes, dicimus quod auctoritatem habet ecclesia a Christo mediante Petro, cui cura ouium spiritualium specialiter et singulariter fuit commissa; Executionem tamen potestatis uel auctoritatis sue habet ecclesia*



Mitvollzug dieser Entwicklung ist es, den der Dominikaner von den Byzantinern als ihre Schuldigkeit und Verpflichtung fordert. Damit einhergehend zählt der mit dem Filioque verbundene Themenkomplex zu den Grenzen des Kirchenbildes, das der *Tractatus contra Graecos* vertritt: Es gehe nicht an, dass diese Kirche, die die wahre Kirche Jesu Christi ist und die apostolische Tradition als ihre Trägerin durch die Zeit hindurch bewahrt hat, in einem so gewichtigen Punkt wie dem gemeinsamen Bekenntnis jemals geirrt habe. In der Verteidigung des dogmatischen wie liturgischen Lehrgebäudes, das hinter dem Filioque steht, stellt der Dominikaner klar den Papst als den rechtmäßig handelnden Entscheidungsträger dar, womit die Verbindungslinie zum *magisterium* des Papstes – nämlich hier in seiner Funktion als Repräsentant der lateinischen Filioque-Tradition – deutlich wird:

*Quod cum negare Greci non possint nisi forsán scripta sua et sanctos patres uelint condempnare, necesse habent nobiscum et ipsi fatendo dicere Romanum pontificem propter additionem factam in symbolo, quam ueram esse nullus sanctorum dubitauit, non esse excommunicatum uel hereticum, sed pium doctorem et catholicum et fidelem dispensatorem, quem Dominus super familiam suam, id est super uniuersalem ecclesiam constituit, ut det illis cibum fidei in tempore oportuno. (TcG I, 883–891 (p. 43))*

Weil die Griechen dies [i. e. das Filioque] nicht leugnen können, außer sie möchten vielleicht ihre eigenen Schriften und die heiligen Väter verdammen, müssen sie notwendigerweise selbst und mit uns bekennd sagen, dass der römische Papst wegen der geschehenen Hinzufügung im Glaubensbekenntnis – deren Wahrheitsgehalt niemand der Heiligen bezweifelte – nicht exkommuniziert oder häretisch ist, sondern gottesfürchtiger Gelehrter, rechtlgäubiger und zuverlässiger Schatzmeister, den der Herr für seine Familie, das heißt für die Universalkirche eingesetzt hat, damit er ihnen das Brot des Glaubens gebe zur rechten Zeit.

Was den Spielraum des Kirchenbildes angeht, so wird dieser deutlich in der Haltung gegenüber dem, was mit *consuetudines* – Gewohnheiten bzw. Gepflogenheiten – bezeichnet werden kann. Dazu zählen sowohl Fragen des Ritus am Beispiel der Verwendung des eucharistischen Brotes als auch Angelegenheiten des kirchlichen Lebens und der Pastoral wie (Priester-)Ehe und Ehescheidung, Fasten- und Reinheitsgebote und Geschlechterrollenzuschreibungen in der Liturgie, die in den jeweiligen Canones geregelt sind und von daher *per se* einer Auslegung bzw. Erklärung bedürfen. Ein Spielraum ist hier insofern erkennbar, als die westliche Kirche in der Darstellung des *Tractatus contra Graecos* durchaus zu Zugeständnissen zugunsten der griechischen Kirche bereit ist, umgekehrt allerdings dieselbe Haltung von den Byzantinern einfordert: Liturgische Gepflogenheiten, Fastengebote und dergleichen müssen nicht angepasst werden – so lautet gleichermaßen das Zugeständnis und die Forderung des Westens. Zwar verteidigt der Dominikaner westliche, von den Griechen angegriffene *consuetudines*, indem er die (gemeinsamen!) Canones entsprechend interpretiert, doch scheint das Ziel des Autors hier mehr das Aufzeigen der Interpretationsmög-

---

*a primo concilio Nicee celebrato, in quo unaqueque sedes, secundum quod plus et minus honoris ab Apostolis receperat, magis et minus fuit priuilegiata et exaltata. (TcG IV, 513–523 (p. 108))*

lichkeiten der Canones bzw. ihrer dezidiert falschen Auslegung von byzantinischer Seite als eine Überzeugung der Byzantiner von den lateinischen Bräuchen insofern zu sein, als sie diese übernehmen müssten. Dafür spricht nicht zuletzt die Tatsache, dass der Autor die *consuetudines* und die Besprechung der Canones in den Appendix und nicht in den Hauptteil seines Werkes setzt, dass er diese also nicht zu den ausschlaggebenden und korrekturbedürftigen Irrwegen (*deviationes*) der Byzantiner zählt.

### 3.3.2.2 Argumentationsstrategien

Die vierte *distinctio* über die Stellung des römischen Papstes ist – wie gezeigt<sup>523</sup> – die einzige, in der es der Autor unterlässt, die Gegenargumente der Byzantiner als programmatischen Leitfaden voranzustellen und daran die lateinische Position zu entfalten. Sie stellt sich vielmehr als eine beinahe eigenständige Abhandlung dar, die die Notwendigkeit der römischen Obödienz mit einem ganzen Set an Argumentationen zwingend vor Augen führen will. Die Analyse dieses Sets von Argumentationsstrategien, die der Dominikaner zur Darlegung seiner Ekklesiologie heranzieht, soll nun im Folgenden in zwei Schritten erfolgen: Zunächst werden in einem ersten Schritt die in der vierten *distinctio* impliziten Provokationen von Seiten der Byzantiner als Themenblöcke herausgearbeitet. Da es die Intention des anonymen Autors ist, seinen Leser möglichst gut und detailliert auf den Disput mit den Griechen vorzubereiten und ihm die entsprechenden Argumente zur Hand zu geben, können durch seine Gewichtung der einzelnen Themenblöcke die Haupteinwände der Griechen bzw. ihre impliziten Anfragen an den römischen Primat herausgefiltert werden.<sup>524</sup> Die vier nachfolgenden Themenbündelungen („Gleichheit der Apostel versus Vorrang des Petrus“, „Autorität der Apostel versus Autorität des Petrus“, „Pentarchie versus päpstlicher Absolutheitsanspruch“, „Primat von Konstantinopel versus Primat von Rom“) sind keine Kategorien, die der Traktat selbst einführt, sondern stellen eine Einteilung von außen dar, die der besseren Darstellung dienen soll. In einem zweiten Schritt wird das Argumentationsverfahren des anonymen Autors, auf das seine Reaktion schließen lässt, dargestellt. Vorweggenommen sei dazu, dass zu diesem Zweck die Argumentationsstrategien zu drei Kategorien zusammengefasst und überblicksartig vorgestellt werden.<sup>525</sup> Den eindeutig größten und prominentesten Raum nehmen die historischen und (biblisch-)theologischen Argumente ein, gefolgt von quellenkritischen und sprachlich-etymologischen Beweisführungen, die als sekundäre Stütze theologischer oder historischer Argumente dienen.

<sup>523</sup> Vgl. dazu ausführlicher die Seiten 123–128 der vorliegenden Studie

<sup>524</sup> Vgl. dazu auch MILTON 2001, 1–119 (VIII).

<sup>525</sup> Vgl. die Herangehensweise von RIEBE 2005, 130–197 (unter dem Stichwort „Die Verteidigung der Kirchenunion“: politisch-pragmatisch; historisch; theologisch) und AVVAKUMOV 2002, 303–334 (unter dem Stichwort „Reflexion der Lateiner“: ekklesiologisch; sakramentaltheologisch; kirchengeschichtlich).

### Implizite Anfragen an den römischen Primat

#### *Gleichheit der Apostel versus Vorrang des Petrus*

Dass der Bischof von Rom der Nachfolger des Apostels Petrus ist, bildet das Fundament, über das bei Lateinern und Byzantinern Einigkeit besteht. Erst mit der Frage, ob und welche Privilegien dem Papst damit zukommen und in welchem Verhältnis er zu den übrigen Patriarchen steht, die ja jeweils Nachfolger der Apostel sind, unterscheiden sich die Positionen von Lateinern und Byzantinern grundlegend: Unter Berufung auf Mt 23,8–9 insistieren die Byzantiner, dass keiner der Apostel höhergestellt war als die anderen, dass alle zwölf gleichen Ranges und Brüder (*pares et fratres*) waren und dass dieses ekklesiologische Konzept der Kirche in Gegenwart und Zukunft normativ sein müsse. Diese Gleichheit der Apostel stellt eine tragende Säule des Pentarchiemodells dar, jener Theorie einer Bruderschaft der fünf Kirchenzentren – Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem –, die „vor allem in Byzanz zu einer eigentlichen ekklesiologischen Wertvorstellung geworden“<sup>526</sup> war. Rom hingegen betont, wie im *Tractatus contra Graecos* dargestellt, die Vorrangstellung des Petrus unter den Aposteln, die ihre Grundlage in dessen Bekenntnis hat, dass Jesus der Messias und Sohn Gottes ist. Dieses Bekenntnis zieht eine Reihe von Konsequenzen nach sich, die bis in die Gegenwart des Dominikaners als Privilegien und Verpflichtungen des Nachfolgers Petri einzuhalten seien, wenn die Tradition der Kirche gewahrt werden soll.

Die Darstellung des *Tractatus contra Graecos* zum Themenblock „Gleichheit der Apostel versus Vorrangstellung des Petrus“, die ja letztlich auch die Frage nach dem Verhältnis von Papst und ökumenischem Konzil berührt, zielt vor allem darauf, das griechische Gleichheitskonzept der Apostel(-nachfolger) aufzubrechen. Aus Sicht der griechischen Kirche stellt das ökumenische Konzil diejenige Instanz dar, die über der Autorität eines einzelnen Patriarchen und damit – dem Gleichheitskonzept entsprechend – auch über der Autorität des Papstes steht. Besonders in Fragen des Glaubens der Kirche sei daher das Konzil das einzig gültige Entscheidungsforum. Vor diesem Hintergrund spielt es eine nicht unwesentliche Rolle, dass auf lateinischer Seite der Traktat den Vorrang Roms nicht nur feststellt, sondern detailliert entfaltet, welche Kompetenzen dem Papst, darunter auch in Glaubensfragen, zukommen: Er ist es, der mit seiner Zustimmung den Konzilsbeschlüssen erst ihre Gültigkeit, ihre Kraft (*robur firmitatis*) verleiht. Umgekehrt heißt dies, dass ohne die Bestätigung des Papstes die Beschlüsse des Konzils nicht letztgültig sind, dass der Papst damit letztlich über den übrigen Kirchenoberhäuptern, ja über der Autorität des Konzils steht. Auch die Verleihung der patriarchalen Würde obliegt dem Papst, womit sein Vorrang vor den Patriarchen der Ostkirchen einmal mehr zum Ausdruck kommt. Dass die Patriarchenwürde insofern an den Papst gebunden ist, als sie der päpstlichen Bestätigung bzw. Verleihung bedarf, ist Gegenstand einer zweiten Anfrage an den römischen Primat, mit der sich der anonyme Autor auseinandersetzt:

---

526 CONGOURDEAU 2010, 294–314, hier: 298.

### ***Autorität der Apostel versus Autorität des Petrus***

In enger Verbindung mit der erstgenannten Anfrage an den römischen Primat steht der zweite Konfliktpunkt, der die Frage nach dem Existenzrecht der patriarchalen Sitze stellt: Wessen Autorität war in apostolischer Zeit ausschlaggebend für die Gründung der großen kirchlichen Zentren, und wessen Autorität bildet daher gegenwärtig, das heißt zur Zeit des Dominikaners, die Grundlage des Existenzrechtes der Patriarchate? Die griechische Position macht sich für ein personengebundenes Modell stark, das die Autorität desjenigen Apostels hervorhebt, der jeweils als der Gründungsvater der Patriarchate verehrt wird und als dessen Nachfolger sich die Patriarchen verstehen. Dieses Modell steht in direktem Zusammenhang mit der griechischen Auffassung über die Gleichheit der Apostel: Die Autorität jedes Patriarchates leitet sich unmittelbar ab von der Autorität der Apostel, die diese in Gemeinschaft und ohne strukturelle Vorrangstellung eines einzelnen unter ihnen ausübten. Die lateinische Sichtweise hingegen betont Petrus als den Dreh- und Angelpunkt der Ausbreitung der frühen Kirche und damit der Gründung von kirchlichen Leitungszentren: Mit Ausnahme von Konstantinopel und Jerusalem waren sie jeweils Gründungen von Petrus selbst, indem er entweder persönlich vor Ort war (wie in Antiochien) oder einen Stellvertreter sandte (wie in Alexandrien). Daraus folge zum einen, dass die gegenwärtigen Patriarchate ihre Existenz der Gründung und damit dem Beschluss des Petrus verdanken, und zum anderen, dass die – im apostolischen Modell bereits vorgezeichnete – Rolle des Nachfolgers Petri auch gegenwärtig zur Wahrung der Tradition beibehalten und respektiert werden müsse. Während Jerusalem als Ort des Leidens und der Auferstehung des Herrn eine ekklesiologische Sonderstellung innehat und deswegen auch ohne die Vermittlung des Apostels Petrus den Status eines Patriarchats genießt, bedarf die Begründung des Konstantinopler Patriarchats – die implizit die dritte Anfrage der Griechen an den römischen Primat, nämlich das Pentarchiemodell, thematisiert – größerer Aufmerksamkeit des Dominikaners, wie im nächsten Punkt darzustellen ist:

### ***Pentarchie versus päpstlicher Absolutheitsanspruch***

Ein in der byzantinischen Ekklesiologie altes und weit verbreitetes Bild für die Kirche Jesu Christi, genauer für ihre Struktur und Handlungsfähigkeit, ist das Bild der fünf Sinne des menschlichen Körpers.<sup>527</sup> Mit dieser Metapher, die im Übrigen im Umkreis des Konzils von Ferrara-Florenz lebhaft in die Diskussion eingebracht wurde,<sup>528</sup> soll die griechische ekklesiologische Position – kurz zusammengefasst im Pentarchie-Modell – adäquat ins Bild gebracht werden: Die fünf Sinne der Kirche als der Leib Christi sind die fünf Patriarchate, die jeweils für ihren eigenen Zuständigkeitsbereich verantwortlich sind, dabei aber immer in Übereinstimmung mit den anderen handeln

<sup>527</sup> Vgl. dazu MILTON 2001, 55–56; CONGOURDEAU 2010, 298–299; vgl. PRINZING/TODT 1993, 1785–1789, hier: 1786; zum Pentarchiemodell allgemein vgl. GAHBAUER 1993.

<sup>528</sup> Vgl. LAURENT 1962, 5–60, hier: 50. Vgl. CONGOURDEAU 2010, 298.

müssen, um überhaupt handlungsfähig zu sein und zu bleiben.<sup>529</sup> Nur so – in kollektiver Übereinstimmung – bilden die fünf Patriarchate gemeinsam „die oberste Gewalt in der Kirche“<sup>530</sup>, die in dieser Form die Bedingung und das Forum für konziliare Beschlüsse sein muss und die einzig Christus als dem Haupt des Leibes unterworfen ist.<sup>531</sup> Während die Byzantiner das Pentarchiemodell als den einzig gangbaren Weg einer Zusammenarbeit der kirchlichen Zentren ansehen und darin dem Patriarchat von Rom zwar eine Ehrenvorrangstellung, allerdings nicht auf apostolischer, sondern auf konziliarer Basis zuerkennen, ist der Dominikaner bestrebt, dieses Modell einer brüderlichen und ebenbürtigen kirchlichen Vernetzung zugunsten eines Modells der römischen Obödienz aufzubrechen. Zu diesem Zweck dekonstruiert er zunächst die Legitimität des Konstantinopler Patriarchats: Dass Konstantinopel überhaupt im Rang eines Patriarchats stehe, sei dem unrechtmäßigen, weil ohne Zustimmung des Papstes geschehenen Vorgehen auf den Konzilien von Konstantinopel 381 und Chalcedon 451 zu verdanken: Ohne päpstlichen Rückhalt und damit ohne Beschlusskraft wurde Konstantinopel in den Rang eines Patriarchates erhoben und zudem auf den zweiten Platz in der Rangfolge nach Rom gereiht, womit Alexandrien, Antiochien und Jerusalem unverschuldet und grundlos nach hinten gedrängt worden waren. Abgesehen von dieser nicht zu befürwortenden Handlungsweise, durch die Beleidigung Anderer die eigene Position zu stärken, könne auch die postulierte Ebenbürtigkeit der fünf Patriarchate nicht aufrechterhalten werden: Wären die Patriarchate im Allgemeinen ohne die autorisierende Beteiligung des Petrus entstanden, wie die Byzantiner behaupten, dann müsste eine weit größere Zahl an kirchlichen Leitungszentren existieren, da die Zahl der Apostel größer als fünf gewesen sei. Über das Verhältnis Roms zum Patriarchat von Konstantinopel schreibt der anonyme Autor schließlich ausführlicher und thematisiert damit die vierte Anfrage an den römischen Primat, die aus griechischer Perspektive den Primat Konstantinopels mit historischer Begründung ins Feld führt und die singuläre Stellung Roms damit in Frage stellt:

### ***Primat von Konstantinopel versus Primat von Rom***

Aus griechischer Sicht ist es folgerichtig, dass mit der Verlegung der Hauptstadt des Imperiums auch die kirchliche Leitungszentrale ihren Sitz wechselte: Die Entscheidung für Konstantinopel als neue Reichshauptstadt, die Mitte des 4. Jahrhunderts gefallen war, sei demnach nicht nur für die Politik, sondern auch für neue kirchliche

---

**529** In der lateinischen Tradition wurde das Bild von den fünf Sinnen schon früh um eine entscheidende Nuance verändert: Zwar ist Christus das Haupt des Leibes, der mit den fünf Sinnen ausgestattet ist, aber der Sehsinn, der Rom repräsentiert, dominiert die anderen vier Sinne und ist somit höhergestellt als diese; vgl. dazu v. a. die Literaturangaben bei MILTON 2001, 105 (Anm. 217).

**530** PRINZING/TODT 1993, 1786; vgl. BIEDERMANN 1993, 1874.

**531** Milton formuliert die Prinzipien bzw. Prämissen des Pentarchiemodelles folgendermaßen: „The equality and independence of all five patriarchates were cardinal features of patriarchal theory [...]“ (MILTON 2001, 57).

Strukturen als richtungweisend anzusehen.<sup>532</sup> Diese Sichtweise impliziert erstens, dass der kirchliche Primat an die weltliche Herrschaft gebunden, ja dass er sogar von ihr abhängig ist, und zweitens, dass Konstantinopel ab dem 4. Jahrhundert konsequenterweise jenen Primat innehaben sollte, dessen sich Rom bis dahin gerühmt hatte. Der Dominikaner verzichtet an dieser Stelle auf theologische Beweisführungen und antwortet auf diese Positionsbekundung der Griechen, indem er ihnen – in beinahe klassisch gewordener Argumentationsweise – die Konstantinische Schenkung vor Augen führt: Mit der Nennung des *Privilegium Constantini*, das zum Textcorpus der sogenannten Konstantinischen Schenkung zählt,<sup>533</sup> verweist er auf jene schon im 13. Jahrhundert in der neu entstehenden Disziplin der kirchlichen Kanonistik an den Universitäten stark diskutierte Autorität, die die weltlichen Machtansprüche des Papsttums rechtfertigt und in der mittelalterlichen Vorstellung „die erste Schenkungsurkunde eines christlichen Kaisers für die römische Kirche“<sup>534</sup> war, mit der Kaiser Konstantin I. Papst Silvester I. sowie sämtlichen Nachfolgern ohne zeitliche Begrenzung kaiserliche Privilegien zuerkannte.

### **Argumentationsverfahren des anonymen Autors**

#### ***Historische Argumente***

Die immer wieder eingeflochtene rhetorische, d. h. in diesem Fall den Argumentationsgang vorantreibende Frage, welche Gründe denn seine griechischen Zeitgenossen gegen die römische Obödienz anführen können, verwendet der Autor zunächst als Fingerzeig auf die gemeinsame kirchengeschichtliche Vergangenheit, die sich von der apostolisch-biblichen Zeit über die gemeinsamen Konzilien bis hin zu den ersten Brüchen – angefangen bei Karl dem Großen als westliches Pendant zum (byzantinischen) Kaiser des römischen Reiches bis zu den aus seiner Sicht zerstörerischen Aktivitäten des Patriarchen Photius gegen Ende des 9. Jahrhunderts – erstreckt. Nach der biblisch-theologischen Grundlegung der Vorrangstellung Roms in Gestalt des Apostelfürsten Petrus ruft der Autor im historischen Rückblick die Rolle des Papstes in Erinnerung, die dieser entsprechend der theologischen Grundlegung innehatte und die ihm nicht nur von Seiten der Westkirche, sondern auch und besonders von Seiten der östlichen Patriarchate zuerkannt wurde. Dies belegt er großzügig mit ost-westlicher konzilsbezogener Briefkorrespondenz und mit einem ausführlichen Rekurs auf die Legitimation der jeweiligen Patriarchate, wobei bei letzterem theologische und historische Argumente zum Teil zusammenfallen. Den einzig nachvollziehbaren Grund bzw. die einzig vorstellbare Rechtfertigung (*excusatio*), dass die Byzantiner dem

---

<sup>532</sup> „[...] for it seemed only logical that the ruler of the entire inhabited world, as the Byzantine emperor never ceased to regard himself, should have the major Church of Christendom over which to preside.“ (MILTON 2001, 57)

<sup>533</sup> Für weiterführende Literaturangaben zur Konstantinischen Schenkung vgl. die Anmerkung 451 auf Seite 127 der vorliegenden Studie.

<sup>534</sup> FUHRMANN 1966, 64.

Papst den Gehorsam verweigern können, sieht der Autor bezeichnenderweise in einem Sachverhalt, der keinerlei inhaltsbezogene Dimensionen aufweist: Einzig die lange Zeit (*longiturnitas temporis*), die seit Beginn des Auseinanderdriftens von Ost und West veronnen ist und die diesen unheilvollen Zustand in gewisser Weise verfestigt und buchstäblich zur Gewohnheit gemacht hat, wie es später bei Johannes XI. Bekkos<sup>535</sup> heißen wird, könne eine nachvollziehbare Erklärung für das Verhalten der Byzantiner bieten.

Die historische Argumentation des Autors berücksichtigt schließlich die jüngsten kirchenpolitischen Angelegenheiten in Bezug auf das Filioque als zweiten Grund für die Abweichung (*deviatio*) der Byzantiner neben dem Grund der verweigerten römischen Obödienz. Der Dominikaner nimmt dafür Bezug auf die Beschlüsse des Vierten Laterankonzils (1215), dessen Agenda die Frage nach dem Umgang mit der griechischen Kirche unter Innozenz III. enthielt. Da das IV. Lateranum die entscheidende Station für die lehramtliche Verbindlichkeit des Filioque darstellte<sup>536</sup>, wirft der Autor die Erinnerung daran am Ende seines chronologischen Durchgangs durch die Geschichte des Filioque in der Kirche mit gewichtigen Gründen in die Waagschale.<sup>537</sup> Hinsichtlich der Rezeption aktueller kirchenpolitischer Gegebenheiten in der historischen Argumentation erscheint es auffällig, dass im *Tractatus contra Graecos* das Lateinische Kaiserreich in Konstantinopel mit keinem Wort Erwähnung findet, wie dies beispielsweise später bei Humbert von Romans der Fall ist. Die Entstehungshintergründe des Traktats würden vermuten lassen, dass die veränderten kirchenpolitischen Gegebenheiten in Konstantinopel, aber auch die wechselseitigen Kommunikations- und Verständigungsbemühungen eine deutliche Prägung im Umgang miteinander offenbaren, die allerdings im *Tractatus contra Graecos* nicht explizit zu finden ist. Zwar erscheint die alles umfassende Absicht des anonymen Autors, nämlich die Byzantiner von der römischen Obödienz zu überzeugen und somit das Schisma zwischen den Kirchen zu heilen, als direkte Maßnahme im Engagement zugunsten der Kircheneinheit. Aber sie lässt sich nicht – zumindest nicht explizit – einordnen in die Entwicklungen, die aus der Sicht Roms mit der Etablierung des Lateinischen Kaiserreichs und vor allem Patriarchats in Konstantinopel nach der Eroberung durch die Kreuzfahrer begonnen worden waren und aus verschiedenen Gründen einer Fortführung bedurften.<sup>538</sup> Was sich nach 1204 praktisch im kirchlichen Bereich vollzogen hatte – Einsetzung und, wenn auch nachträgliche, päpstliche Bestätigung eines lateinischen Patriarchen, der selbst dem Papst unterstellt war, dem

---

535 RIEBE 2005, 154.

536 Vgl. OBERDORFER 2001, 193.

537 *Sed et Innocentius papa tertius in editione, quam fecit catholice fidei temporibus nostris, presidens in generali concilio Laterani celebrato, et dicens Patrem a nullo, Filium a Patre solo, Spiritum Sanctum pariter ab utroque, omnem excommunicavit et anathematizavit heresim extollentem se aduersus eam, quam exposuit, sanctam orthodoxam et catholicam fidem. Sed Grecus manifeste se erigit contra articulum de Spiritu Sancto, ergo etc.* (TcG I, 1101–1108 (p. 53))

538 Zur Haltung von Papst Innozenz III. vgl. die Seiten 18–20 der vorliegenden Studie.

wiederum der gesamte lateinische wie griechische Klerus untergeordnet war –, sollte nun vor dem Hintergrund bisheriger Erfahrungen mit der griechischen Kirche und ihrem Widerstand auch theoretisch nachhaltig gefestigt werden. Im Kontext der dominikanischen Tradition in der Provinz *Graecia* muss schließlich noch auf den Umstand hingewiesen werden, dass nach bisheriger Kenntnis keines der Werke des ausgehenden 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts das Lateinische Kaiserreich explizit und argumentativ erwähnt.

### **Theologische Argumente**

Wenn von der theologischen Argumentation des Kirchenbildes die Rede ist, dann sind damit mehrere Bereiche angesprochen, die unterschiedlichen theologischen Disziplinen zuzuordnen sind: Zunächst geht es bei der theologischen Argumentation, wie sie der *Tractatus contra Graecos* zugunsten seines Kirchenbildes anwendet, um die Frage nach der richtigen, autoritativen Schriftauslegung, die in der Tradition der Kirche gewährleistet ist. Solange sich die Kirche in den Spuren der Tradition bewegt, die sich wiederum in Person und Werk der Kirchenväter der Universalkirche sowie in den gemeinsamen konziliaren Beschlüssen manifestiert, geht sie in ihrer Lehre und ihrem Leben nicht fehl. Das Nennen patristischer und konziliarer Belegstellen, das ja als das methodische Grundgerüst des gesamten Traktats bezeichnet werden kann, dient demnach klar der Absteckung dieses Traditionsweges, an den sich die Kirche in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bindet. Aus der Schrift heraus und vermittelt durch die autoritative Auslegung der Väter und Konzilien lassen sich die Grundkonstanten des Kirchenbildes des Traktats lesen. Die zweite Komponente der theologischen Argumentation ist die liturgisch-theologische Ebene insofern, als der Autor die Liturgie bzw. die Form der gottesdienstlichen Feier in unmittelbarem Zusammenhang zur Dogmatik sieht und von daher reziproke Rückschlüsse zieht: Was in der Liturgie gebetet bzw. gesungen, zum Teil auch an liturgischer Kunst betrachtet wird, das ist auch die Lehre der Kirche, und – umgekehrt – was die Kirche lehrt, das kommt auch in ihrer Liturgie und Ikonographie zum Ausdruck. Die liturgischen Texte sind von daher eine reiche Quelle für das Lehrgebäude der griechischen Kirche, das sich der anonyme Autor – und in noch größerem Umfang der Revisor des Traktats im Jahr 1305, Bartholomeus Constantinopolitanus<sup>539</sup> – in derselben Weise wie die griechischen patristischen Quellen als Fundus seiner eigenen Argumentation zunutze macht. Zur theologischen Argumentation des Kirchenbildes zählt schließlich auch die Art und Weise, wie der Dominikaner das Schisma versteht: Im fünften Teil des *Tractatus maior* legt er den Byzantinern vier Gründe des Schismas (*de quatuor causis schismatis*)<sup>540</sup> als ausschlaggebend für den Bruch zwischen Ost- und Westkirche in den Mund, wobei

<sup>539</sup> Zu Bartholomeus Constantinopolitanus vgl. ausführlicher die Seiten 200 – 208 der vorliegenden Studie.

<sup>540</sup> Vgl. TcG V, 1–55 (p. 112–114).



alle vier Gründe im weitesten Sinn den Stempel der Kirchenpolitik tragen: Karl der Große als westliches Pendant zum (ost-)römischen Kaiser; die Nicht-Einbindung der Griechen in den Entscheidungsfindungsprozess bzgl. des Filioque; das als überheblich wahrgenommene Auftreten lateinischer Gesandter; und schließlich die als Provokation empfundene Absetzung des Patriarchen Photius. Da der Dominikaner diese vier Gründe am Ende seiner Aufzählung als nicht ausreichend und wohl kaum zwingend für ein Aufrechterhalten des Schismas bewertet, müssen die wahren Gründe, die notwendigerweise und zugunsten der Kircheneinheit einer Aufarbeitung bedürfen, im theologischen Bereich gesucht werden. Von daher ist die Argumentation des Kirchenbildes, das letztlich mit der Vorstellung der Kircheneinheit konform geht, von Grund auf theologisch angelegt.

### **Quellenkritik und sprachliche Argumente**

Dass der Dominikaner die griechische Sprache beherrscht und damit Zugang zu den griechischen patristischen Quellen hat, dass er somit nicht auf die Wiedergabe der Meinungen griechischer Zeitgenossen aus dem mündlichen Diskurs beschränkt bleiben muss, sondern zum einen die Richtigkeit ihrer Angaben prüfen und zum anderen selbst Belegstellen anführen kann, die für seine Zwecke dienlich sind, darüber informiert er den Leser mehrfach mehr oder weniger explizit. Er stellt es andererseits in gewisser Weise auch zur Schau, indem er quellenkritische Argumente zu seinen Gunsten bringt und sprachlich-grammatikalische Missverständnisse in der lateinisch-griechischen Kommunikation benennt. Aus Sicht des Autors und im Blick auf die griechischen Meinungen beinhaltet dies zudem Hinweise auf bewusste Quellenfälschungen und -manipulationen<sup>541</sup> sowie auf falsche inhaltliche Ableitungen auf Basis fehlerhafter Übersetzungen oder Herleitungen<sup>542</sup>, wie der Dominikaner sie vor allem in der Azymen-Thematik mehrfach aufzeigt.<sup>543</sup> Bemerkenswerterweise tut der Dominikaner damit genau das, was von vielen an den Unionsverhandlungen theologisch oder diplomatisch Beteiligten vor und besonders nach der Entstehung des *Tractatus contra Graecos* als unabdingbar angemahnt und eingefordert wird, um die Verständigung zunächst realisieren und dann vorantreiben zu können: die Sprachbarriere zu entschärfen. Dass gerade die mangelnden oder fehlenden Sprachkenntnisse eines der Haupthindernisse der gegenseitigen Verständigung darstellen, ist ein im lateinischen Kontext häufig anzutreffendes Argument vor allem im Kontext der dominikanischen, speziell auf die Mission ausgerichteten Bildungsstrukturen.<sup>544</sup> Im Vorfeld des II. Kon-

**541** Vgl. etwa TcG App. III, 1–92 (p. 163–165); TcG IV, 61–78 (p. 88–89); TcG App. II, 117–138 (p. 141–142); TcG App. II, 141–150 (p. 142–143).

**542** Vgl. etwa TcG III, 349–360 (p. 84) und die darauffolgenden Beweisgänge; vgl. zudem mehrere verstreute Einwürfe im ganzen Text.

**543** Vgl. dazu vor allem die dritte *Distinctio* und die Widerlegung des Brieffragments des Patriarchen Germanos II. (TcG III, 1–384 (p. 69–85) und TcG App. VIII, 1–498 (p. 199–211)).

**544** Vgl. dazu auch GARZYA 2004, 143–152.

zils von Lyon betont Humbert von Romans in seiner Funktion als fünfter *magister generalis* des noch jungen Dominikanerordens die Wichtigkeit des Sprachstudiums und setzt somit strategisch eine Anforderung um, die der anonyme Dominikaner bereits zwanzig Jahre vor der Amtszeit Humberts an die dominikanischen Missionare gestellt hatte. Auf Basis der Handschriftentradition, die gerade im Umfeld des Konzils von Basel/Ferrara-Florenz die meisten Abschriften des *Tractatus contra Graecos* bezeugt, kann davon ausgegangen werden, dass die Sprachkompetenz des anonymen Autors und seine Fähigkeit, mit ihr zu argumentieren, wesentlich zur Verbreitung der als Handreichung konzipierten Schrift beigetragen und diese gleichsam als Bonus gegenüber anderen Informationsquellen ausgezeichnet haben.<sup>545</sup>

### 3.3.2.3 Konsequenz: Das Bild des Autors von der griechischen Kirche

Für den Autor ist es eindeutig, dass es die griechische Kirche ist, die sich im Laufe der Jahrhunderte – ausgehend von der Zeit des Patriarchen Photius am Ende des 9. Jahrhunderts – von der einen, wahren Kirche Jesu Christi wegbewegt hat. Der Vorgang des Wegbewegens manifestiert sich zum einen in der aktiven Annahme widersprechender Lehren (z. B. die Lehre über den Zustand der Seelen), zum anderen im passiven Beharren auf der Exklusivität kirchlicher Traditionselemente (z. B. die Verwendung gesäuerten Brotes in der Liturgie), insgesamt aber darin, dass die Griechen die Autorität Roms missachteten oder geringschätzten, wenn sie die theologische Richtigkeit der lateinischen Tradition (*Filioque*) anfechteten und damit generell die Position der römischen Kirche und des römischen Papstes als ihr Oberhaupt anzweifeln bzw. aktiv leugnen. Die griechische Kirche, die der Autor für die Zeit vor dem photianischen Schisma als *amica* bezeichnet<sup>546</sup>, bildet ebenso wie die lateinische das Corpus der Gesamtkirche. Sie bewegen sich beide – mit ihren jeweiligen liturgischen und kulturellen Eigenheiten – in den Spuren der Apostel und der Kirchenväter und damit der kirchlichen Tradition, deren Träger und Hüter das römische Papsttum ist. Da die griechische Kirche aber

*innumeris et diuersis errorum offuscata turbinibus in eadem caligine suarum opinionum diuisa a sacrosancta Romana ecclesia et ceca perseuerat* (TcG Prol., 8–10 (p. 3))

blind und getrübt von unzähligen und unstillbaren Stürmen der Irrtümer in demselben Nebel ihrer Meinungen getrennt von der hochheiligen römischen Kirche verharrt,

ist es nun die Aufgabe des päpstlichen Hüters und seiner Beauftragten, sie zum größeren Nutzen der Kirche zur Wahrheit zurückzuführen.

<sup>545</sup> Zur Vorbereitung der lateinischen Konzilsakteure auf die Diskussionen mit den Byzantinern sowie zu weiterführender Literatur vgl. RIEDL 2020.

<sup>546</sup> TcG V, 35 (p. 113).

# 4 Analyse lateinischer und griechischer Werke

## 4.1 Lateinische Werke

### 4.1.1 Nikolaos von Cotrone und Thomas von Aquin

#### 4.1.1.1 Der *Libellus* des Nikolaos von Cotrone

Der *Libellus* des Nikolaos von Cotrone, eines griechischsprachigen Bischofs der lateinischen Kirche in Cotrone (heute Crotona in Kalabrien am Ionischen Meer), der ursprünglich aus Dyrrachion (bzw. Durazzo, heute Durrës an der adriatischen Küste Albaniens) stammte, verdankt seine Überlieferung und seinen heutigen Bekanntheitsgrad dem Gutachten des Thomas von Aquin. Letzterer wurde von Papst Urban IV. im Jahr 1262 beauftragt, seine fachkundige Meinung über dieses Werk zu äußern, das Nikolaos de Cotrone ursprünglich für den byzantinischen Kaiser Theodor II. Laskaris über die lateinische Argumentation des Filioque verfasst hatte, und über dessen inhaltlichen Gehalt bzw. Glaubwürdigkeit der Papst offensichtlich in Zweifel war. Thomas von Aquin erfüllte den Auftrag des Papstes und konzipierte ein kurzes Werk *Contra errores Graecorum* in zwei Teilen:<sup>547</sup> Der erste Teil ist zunächst eine Stellungnahme zum betreffenden *Libellus* des Nikolaos, wobei Thomas eine lateinische Übersetzung des ursprünglich griechischen Originals vom Papst zur Verfügung gestellt bekommen hatte. Diese Stellungnahme befasst sich hauptsächlich mit der Erklärung und Erhellung dunkler und zweifelhafter bzw. schwer verständlicher Textpassagen des *Libellus*. Im zweiten Teil von *Contra errores Graecorum* zieht Thomas Nutzen aus dieser Vorarbeit des ersten Teils, indem er hier im Sinne einer „kontroverstheologische[n] Versicherung des katholischen Glaubens“<sup>548</sup> die von Nikolaos vorgebrachten Autoritäten auf ihren Wahrheitsgehalt für die positive Darstellung der lateinischen kirchlichen Lehre hin auswertet.<sup>549</sup>

Dass es sich bei dem Werk, das Thomas zu begutachten hatte, um das Werk des Nikolaos von Cotrone handelte, blieb lange Zeit unbekannt.<sup>550</sup> Erst 1869 konnte

---

**547** Das Werk wurde ediert von Hyacinthe-F. Dondaine: Thomas von Aquin: *Contra errores Graecorum*, in: Opera Omnia, Editio Leonina 40: A69 – 105 (im Folgenden abgekürzt mit CEG zitiert). Eine englische Übersetzung von Fehlner, Peter D. findet sich unter: <https://isidore.co/aquinas/english/ContraErrGraecorum.htm> [19.03.2020]. Zur Datierung vgl. CEG A19; vgl. dazu auch WEISHEIPL 1980, 159 – 161. J.-P. Torrell bezeichnet den Titel des Werkes als „ziemlich schlecht gewählt, denn es handelt sich um eine eher friedfertige und wohlwollende Untersuchung [...]“. (TORRELL 1995, 141).

**548** PRÜGL 2004, 746.

**549** Die *Pars prior* bezieht sich in 32 Kapiteln ausschließlich auf den umfangreichsten Teil des *Libellus* über die Trinitätstheologie bzw. das Filioque. Erst in der – methodisch andersartigen – *Pars altera* äußert sich Thomas in insgesamt 40 Kapiteln zu den übrigen drei Themenbereichen Primat, Azymen und Purgatorium und erlaubt damit einen Einblick in sein eigenes theologisches Denken bzgl. dieser drei Themen der Ost-West-Kontroverse, das er ausgehend von einer – wie zu zeigen sein wird – selektiven Zitatenauswahl aus dem *Libellus* entfaltet.

**550** Vgl. dazu CEG, Prologus, A7–A10; vgl. RIEBE 2005, 289 – 292.

P. Uccelli durch die Auffindung einer Handschrift des *Libellus* diesen Text als die Grundlage des Gutachtens des Aquinaten identifizieren. Den Nachweis, dass Nikolaos von Cotrone der Autor dieses Werkes ist, brachte A. Dondaine im Jahr 1950.<sup>551</sup> Die Handschrift, die bis heute der einzige Textzeuge für den *Libellus* des Nikolaos ist<sup>552</sup>, bezeugt eine offenbar unvollständige lateinische Fassung, während das griechische Original nicht erhalten ist. Aus zwei Gründen, die die Arbeits- und vor allem Zitationsweise des Autors betreffen, ist der *Libellus* des Nikolaos in der heute vorliegenden Fassung mit Vorbehalten behaftet: Erstens lässt Nikolaos Zitate, Paraphrasen und seine eigenen Ausführungen ohne Unterscheidung ineinander übergehen, was zwar die Identifizierung der Quellen bzw. seines eigenen Anteils erheblich erschwert, was aber an sich nicht der Arbeitsweise seiner Zeit widerspricht. Zweitens konnte F. Reusch schon früh nach dem Auffinden des Textzeugen des *Libellus* nachweisen, dass ein großer Teil der patristischen Zitate, die Nikolaos als autoritative Belegstellen anführt, in dem Sinn gefälscht ist, dass sie bei den jeweils zitierten Autoren wie Johannes Chrysostomus, Athanasius, Basilius usw. nicht auffindbar sind.<sup>553</sup> Schon lange bevor das dem Gutachten des Aquinaten zugrundeliegende Werk als der *Libellus* des Nikolaos identifiziert war, kritisierte darum die moderne Forschung Thomas von Aquin für seine unsaubere Arbeitsweise in *Contra errores Graecorum*, das heißt dafür, dass er falsche patristische Belege heranziehe, ja dass er eitel genug gewesen sei, ohne entsprechende Sprachkenntnisse ein Werk gegen die Griechen zu verfassen.<sup>554</sup> Mit dem Auffinden der *Libellus*-Handschrift durch P. Uccelli änderte sich nichts am Inhalt der Kritik, aber Thomas war bis zu einem gewissen Grad entlastet, da die Zielscheibe der Kritik nun ein Anderer – Nikolaos von Cotrone – war. H.-F. Dondaine betont allerdings im Vorwort seiner Edition des *Libellus*, dass man in Nikolaos mehr den Kompilator verschiedenster Florilegien sehen müsse, die er bereits vorgefunden habe und die ihm als Quellensammlung dienten. Dies hat zur Folge, dass Nikolaos zwar für die Komposition des *Libellus* verantwortlich zeichnet, dass er allerdings die fehlerhafte Zitierweise – so H.-F. Dondaine – vermutlich seinen Vorlagen entnommen und somit Falsches ungeprüft weitertradiert hat.<sup>555</sup>

Für das Verständnis der Ekklesiologie, wie Nikolaos von Cotrone es im *Libellus* mittels Bezug auf die Vätertexte seiner Vorlagen zum Ausdruck bringt, ist eine parallele Lektüre der Ausführungen des Thomas von Aquin in *Contra errores Graecorum* –

---

551 Vgl. DONDAINE 1950, 313–340.

552 Vatikan (BAV), Vat. lat. 808, fol. 47ra–65va.

553 Zur problematischen Zitationsweise des Nikolaos vgl. REUSCH 1889. Mit der Begründung, dass die „Differenz bezüglich der kirchlichen Verfassung“ (3) das ausschlaggebende Hindernis der Kircheneinheit darstellte, unterzieht F. Reusch nur den zweiten Traktat des *Libellus*, der den Primat der römischen Kirche zum Thema hat, einer detaillierten Analyse hinsichtlich der angegebenen Väterzitate. Für eine Übersicht über die *fontes Libelli*, d. h. die echten im Gegensatz zu den gefälschten Belegstellen, siehe CEG, Prologus, A14–A17.

554 Vgl. ebd., A 7 (Anm. 6); Belege bei JORDAN 1987, 445–456, hier: 449.

555 CEG, Prologus, A14–A17. Vgl. außerdem JORDAN 1987, 449–451.

konkret der Kapitel 32–38 der *Pars altera* über den römischen Papst – aufschlussreich: Sie verhalten sich zueinander wie Text und Kommentar, die beide jeweils zwar ohne den anderen gelesen werden können – der *Libellus* als patristisches Florilegium, *Contra errores Graecorum* als Darlegung der katholischen Lehre mittels patristischer Autoritäten –, deren aufeinander bezogene Lektüre allerdings, wie bereits in der Auslegungsgeschichte des *Libellus* nachvollziehbar, einen Mehrwert auf beiden Seiten bedeutet: Ausgangs- und Zielpunkt zugleich bildet der *Tractatus secundus de primatu Romanae ecclesiae* des *Libellus* über den Primat der römischen Kirche und stellt gleichzeitig die Basis und das durch *Contra errores Graecorum* zu Erklärende, zu Erhellende dar. *Contra errores Graecorum* begutachtet als eine Art Vermittler die Theologie des *Libellus* und entnimmt ihm selektiv die Grundpfeiler eines eigenen theologischen Gerüsts. Im Folgenden soll daher zunächst der ekklesiologische Gehalt des *Libellus* für sich dargestellt werden, um ihn anschließend im Licht von *Contra errores Graecorum* zu lesen und sowohl Schwerpunkte als auch Verschiebungen herauszustreichen, die Thomas von Aquin – sei es bewusst oder notwendigerweise in seiner Rolle als Gutachter – setzt.

### Abfassungshintergrund, inhaltlicher Gesamtüberblick und Methode

Betrachtet man den *Libellus* in der uns heute zugänglichen Version<sup>556</sup>, dann fällt zunächst das Fehlen eines Prologs oder einer inhaltlichen Hinführung zum Werk auf. Der Versuch, den Inhalt der vier Artikel bzw. Traktate (*De fide trinitatis; De primatu romane ecclesie; De azymis; De purgatorio*) in ihren Entstehungskontext und Gesamtzusammenhang einzuordnen, muss sich demnach am Epilog<sup>557</sup> orientieren, der nach dem vierten und kürzesten Artikel über das Purgatorium nach Art eines Widmungsbriefes anschließt. Ihm kann Näheres zur Intention des Autors und zum Abfassungshintergrund entnommen werden: Adressiert an den *clementissimus imperator semper Augustus* präsentiert Nikolaos seinen *Libellus* als Auftragswerk des Kaisers Theodor II. Laskaris, der auf diese Weise zu erfahren verlangte, mit welcher Begründung die römische Kirche das Filioque in das gemeinsame Glaubensbekenntnis eingefügt habe:

... unde et a quibus auctoritatibus sacrosancta catholica mater ecclesia habuit locum addendi in sacro et divo simbolo divorum et sanctorum patrum „Filioque procedit“.

... wie und durch welche Autoritäten die hochheilige katholische Mutter Kirche dazu kam, jene Stelle „Filioque procedit“ in das heilige und göttliche Bekenntnis der göttlichen und heiligen Väter einzufügen.

<sup>556</sup> Ed. Hyacinthe-F. Dondaine, in: Opera Omnia, Editio Leonina 40, A109–A151; vgl. dazu auch S. 163 (Anm. 547) der vorliegenden Studie.

<sup>557</sup> Kap. 113: A150–A151.

Nikolaos fasst die Antwort, die er in seinem Werk entfaltet, mit dem Hinweis auf folgende Bezugsquellen zusammen: Die römische Kirche begründet das Filioque mit Belegen aus dem Alten und dem Neuen Testament, mit Konzilsbeschlüssen sowie mit griechischen und lateinischen Vätertexten. Es ist deutlich, dass die Antwort des Nikolaos vom tatsächlich erhaltenen Textbestand des *Libellus* in zweifacher Weise abweicht: Erstens betrifft der Auftrag des Kaisers nur die Filioque-Thematik, während die übrigen drei Themen Primat, Azymen und Purgatorium nicht erwähnt werden. Zweitens argumentiert Nikolaos im erhaltenen *Libellus* zum großen Teil griechisch-patristisch mit einigen wenigen Anspielungen auf Konzilstexte und Bibelstellen, sofern letztere die Basis der Väterargumentation bilden, während ein Rekurs auf Belege aus den lateinischen Kirchenvätertexten gänzlich entfällt.<sup>558</sup> Daraus ist zum einen zu schließen, dass der ursprüngliche Umfang des *Libellus* nicht dem heute bekannten Umfang entspricht, sondern dass wesentliche Teile des ursprünglichen Werkes in der aufgefundenen lateinischen Handschrift nicht erhalten sind. Dies findet Bestätigung durch einen Blick auf das Gutachten des Thomas von Aquin, der im Epilog zu *Contra errores Graecorum* ein vor dem Hintergrund des heutigen Textbestandes vollständigeres Werk – angedeutet durch *principium huius libelli* und *expositiones* des Autors – bezeugt. Zum anderen lässt das Fehlen jeglichen Hinweises auf die anderen drei Themen der lateinisch-griechischen Kontroverse die Vermutung zu, dass es sich dabei um nachträgliche Hinzufügungen handelt, die zwar der spätere Gutachter Thomas von Aquin vorliegen hatte, die aber dem Kaiser nicht in dieser Form präsentiert worden waren.

Der *Libellus* ist in vier Traktate unterteilt, die in Länge und Ausführlichkeit der Zitate stark variieren.<sup>559</sup> Während die Ausführungen über den Glauben an die Dreifaltigkeit (*De fide Trinitatis*, Kap. 1–93) hauptsächlich das Filioque behandeln und den breitesten Raum einnehmen, sind die drei folgenden Traktate ‚Über den Primat der römischen Kirche‘ (*De primatu Romane ecclesie*, Kap. 94–104), ‚Über die Azymen‘ (*De azymis*, Kap. 105–110) und ‚Über das Fegefeuer‘ (*De purgatorio*, Kap. 111–112) um ein Vielfaches kürzer und inhaltlich reduzierter. Mit Ausnahme des *tractatus secundus* über den Primat der römischen Kirche beginnen die Traktate unmittelbar mit der Zitation der entsprechenden Vätertexte, die – nach Autoren geordnet – zum Beleg der lateinischen Sichtweise aneinandergereiht und dargelegt werden. Der mit wenigen Ausnahmen chronologische Durchgang durch die griechische Patristik bildet somit auch das einzige Ordnungsprinzip, nach dem die vier Themen behandelt werden.

<sup>558</sup> Vgl. Thomas v. Aquin, Opera Omnia XL, Préface, A9–A10.

<sup>559</sup> *De fide trinitatis* Kap. 1–93: A109–A143; *De primatu romane ecclesie* Kap. 94–104: A144–A148; *De azymis* Kap. 105–110: A148–A149; *De purgatorio* Kap. 111–112: A149–A151.

### Das Kirchenbild im *Libellus* des Nikolaos von Cotrone

In den ersten beiden Kapiteln des *tractatus secundus* bietet Nikolaos eine Art Einführung *de primatu romane ecclesie*, die allerdings nicht explizit als Einleitung gekennzeichnet ist, sondern aus inhaltlichen Gründen als solche bezeichnet werden kann.<sup>560</sup> In diesen beiden Kapiteln stellt Nikolaos voran, dass die römische Kirche als die heilige, katholische und apostolische Kirche<sup>561</sup> die Lehrerin und Mutter aller Kirchen sei (*magistra et mater omnium ecclesiarum*) und dass dem Bischof von Rom die Position des Ersten der Kirche und Höchsten unter den Bischöfen zukomme (*primum ecclesiae et maximum omnium episcoporum*). Dies sei aus der Heiligen Schrift, den Beschlüssen der ersten vier Konzilien und aus den autoritativen Schriften der Kirchenväter hinreichend erwiesen. Die schlaglichtartigen Begründungen für eine derartige Vorrangstellung der römischen Kirche werden in den nachfolgenden Kapiteln aus den drei genannten Bezugsquellen – Schrift, Konzilien, Väter – angeführt.<sup>562</sup>

### Appellationsrecht (Kap. 95)

Das Appellationsrecht an den seligsten Bischof des Alten Rom (*ad beatissimum episcopum antiquae Romae*), wie es – so Nikolaos – die Konzilsväter von Chalcedon bekräftigt hatten, stellt die Entscheidungsgewalt Roms in Konfliktfällen und damit die Position der gewichtigen Letztinstanz heraus. Dass die Appellation an den römischen Bischof gleichsam eine Appellation an Petrus als der Fels der Zuflucht (*petram refugii*) ist, ja dass der römische Bischof an der Stelle Gottes (*loco Dei*) seine Entscheidung fällt, da ihm ja vom Herrn die Binde- und Lösegewalt übertragen worden war, bekräftigt die universal vorrangige Position des Papstes.

### Synodus Calcedonensis (Kap. 96)

Das Konzil von Chalcedon hat nicht nur das Symbolum von Nizäa-Konstantinopel bestätigt und gleichzeitig untersagt, dass jemand einen anderen Glauben lehre oder verkünde, sondern es hat auch in Übereinstimmung mit den drei Vorgängerkonzilien die angemessene und deswegen einzufordernde Haltung gegenüber dem Papst zum Ausdruck gebracht, indem es ihn – konkret Papst Leo I. – als den apostolischen, ökumenischen – das heißt universalen – Patriarchen (*apostolicus ycumenicos, id est universalis, patriarcha*) anspricht und ihn als den *Isapostolos*, den Apostelgleichen,

<sup>560</sup> Vgl. Kap. 94–95: A144.

<sup>561</sup> Das vom Nicäno-Constantinopolitanum festgeschriebene erste Wesensmerkmal der Kirche bzw. die erste *nota ecclesiae*, dass die Kirche eine – *una* – ist, entfällt bei Nikolaos an dieser Stelle.

<sup>562</sup> Die Forschung zum *Libellus* des Nikolaos hat sich zu einem großen Teil mit der Überprüfung der Authentizität und damit mit den Fälschungen der angeführten Belegstellen befasst. Für die Darstellung und Argumentation der römischen Vorrangstellung, wie sie hier nachgezeichnet wird, ist es allerdings unerheblich, ob es sich um echte oder gefälschte Zitate handelt, da der Fokus auf dem Gang der Argumentation und dem Kirchenbild liegt, wie es die vorliegende Textgestalt transportiert.

und den Lehrer des Apostolischen Thrones (*isapostolon, id est equalem Apostolis, et magistrum throni Apostolorum*) bezeichnet.

### **Cyrillus Ierosolymitanus (Kap. 97)**

Ausgehend von den beiden *notae ecclesiae* ‚katholisch‘ und ‚apostolisch‘, mit denen das Nicäno-Constantinopolitanum die Kirche näher definiert, bezeugt Kyrill von Jerusalem in seinen Schriften deutlich, dass die Kirche aller Völker (*ecclesia omnium gentium*) mit der römischen Kirche ident sei, der Petrus und alle seine von Gott eingesetzten Nachfolger vorstehen. Das Vorsteheramt dieser Kirche, die auf katholische, das heißt unablässige und uniforme Weise (*catholicos, id est et indeficienter ac uniformiter*) den einen Gott verkündet, sei darin verankert und legitimiert, dass Gott Petrus und seinen Nachfolgern seinen bleibenden Beistand in Sakrament und Autorität (*sacramento et auctoritate*) zugesagt hat.

### **Cyrillus Alexandrinus (Kap. 98)**

Im Gegensatz zu anderen Kirchen ist die römische Kirche von Stabilität und jener Autorität gekennzeichnet, die es ihr erlaubt, als Bewahrerin der apostolischen Tradition gegen Häretiker und Unruhestifter vorzugehen. Theologisch begründet ist eine derartige Machtposition – nach Kyrill von Alexandrien – darin, dass Christus selbst die Fülle der Macht (*plenissima potestas*), die ihm vom Vater gegeben ist, *plenissime* an Petrus und seine Nachfolger übertragen und sie an seiner Stelle als Haupt der Kirche eingesetzt habe (*loco sui ipse caput ecclesiae [...] statuit*). Als von Christus legitimiertes Haupt der Kirche stellt der Papst den Maßstab der Kirchengliedschaft dar: Auf seine Stimme zu hören, von ihm zu erfragen, was man zu glauben und woran man sich zu halten habe, ihn zu verehren als den, dem allein Tadel, Korrektur, Beschluss und Ordnung, Binde- und Lösegewalt zusteht, ja ihm wie Christus selbst zu gehorchen, darin kommt die wahre Nachahmung Christi (*imitatio Christi*) zum Ausdruck.

### **Johannes Chrysostomus (Kap. 99–103)**

Das biblische Wort vom Felsen in Mt 16,18 bringt – nach Johannes Chrysostomus – deutlich zum Ausdruck, dass mit dem Felsen das (Petrus-)Bekenntnis gemeint ist, auf dem Christus seine Kirche aufbaut hat. Dem Erstbekenner Petrus steht es daher zu, Hirte zu sein für alle, die seinem Beispiel folgen und zu demselben Glauben gelangen. Das Messiasbekenntnis des Petrus in Mt 16,16 – *Tu es Christus, filius Dei vivi* – ist demnach auch der Schlüssel zum Verständnis für die Vorrangstellung des Petrus und seiner Nachfolger im Papstamt: Petrus machte sich so der Binde- und Lösegewalt würdig, die ihm übertragen wurde, sowie der Aufgabe, auf Basis des Christusbekenntnisses die unversenkbar Kirche aus den Wogen der stürmischen Welt zurückzuführen (*super confessionem fidei eius, id est super ipsum Christum, insubmergibilem reddere ecclesiam a fluctibus maris tempestuosi mundi*). Die Vorrangstellung des Pe-



trus verstanden die übrigen Jünger als Anstoß und Ärgernis (*scandalum*), und sie entzündete den Rangstreit, den sie zur Entscheidung vor Jesus brachten (Mt 18,1–5). Die gegenüber Petrus angemessene Haltung aber, die Jesus den übrigen Jüngern annahmte und übertragen mit dem Kind in ihrer Mitte zum Ausdruck brachte, ist Demut und Schlichtheit des Herzens (*humilitas et cordis simplicitas*). Nicht wie Mose über nur ein Volk, nicht wie Jakobus auf dem Thron von Jerusalem, sondern als *magister et doctor totius orbis* ist Petrus von Christus her für die ganze Welt eingesetzt. In entsprechender Rückwärtsbewegung sollen so die Menschen durch Petrus zu Christus und durch ihn zum Vater gelangen.

### **Maximus Confessor (Kap. 104)**

Im Bild des Verhältnisses der Sonne zu den übrigen Himmelskörpern ist die römische Kirche – nach Maximus Confessor – Lichtspender aller ihr zugewandten Menschen, von der sie den katholischen und apostolischen Glauben und die Wahrheit zum Heil der Seelen empfangen. Gegründet auf den Felsen des Petrusbekenntnisses schulden die Gläubigen dieser Kirche Treue und Gehorsam um des Seelenheiles willen. Christus selbst als Herr und Schöpfer gründete die Kirche, und die Apostel, die nachapostolischen Väter, Verkündiger und Märtyrer sind insofern Begründer der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche Jesu Christi (*unam sanctam ipsius Christi catholicam et apostolicam ecclesiam fundaverunt*), als sie fest auf Christus gegründet die Kirche selbst erbauten (*firmiter super Christum petrum cum ipsa ecclesia aedificaverunt*).

Die betreffenden Kapitel des *Libellus* zusammenfassend können einige Grundlinien der ekklesiologischen Argumentation herausgestrichen werden: Der zentrale Referenzpunkt für das Postulat der petrinisch-römischen Vorrangstellung ist das biblische Messiasbekenntnis des Petrus, das ihn zum Hirten, Leiter und Lehrer der Gesamtkirche prädestiniert. Durch die Betonung dessen, dass das Papstamt die Bewahrung der apostolischen Tradition dar- und sicherstellt, werden die kirchlich-römischen Leitungsstrukturen in einen größeren heilsgeschichtlichen Zusammenhang eingeordnet. Auf diesem Hintergrund ist das Papstamt die Richtschnur in Belangen des Glaubens und generell der menschlichen Orientierung auf Gott hin, weil die Mittlerschaft der römischen Kirche diese dazu befähigt, den Maßstab der Kircheng Zugehörigkeit und damit der Erlangung des Seelenheils der Einzelnen zu bilden.

Was das Verhältnis zu den übrigen Kirchen betrifft, so wird von ihnen indirekt die theologisch begründete Haltung der Demut und Einfachheit des Herzens eingefordert. Als Glieder der Kirche sind sie dem Haupt verpflichtet und damit dem, den Christus an seiner Stelle als Haupt der Kirche eingesetzt hat. Während ihr jeweiliger Zuständigkeitsbereich lokal begrenzt ist, verkörpert die römische Kirche die umfassende Gesamtkirche und das Petrusamt diejenige Instanz, deren Verantwortung als Bezugspunkt des ganzen Erdkreises (*totius orbis*) universal gegeben ist.

#### 4.1.1.2 Das Gutachten des Thomas von Aquin: *Contra errores Graecorum*

Zu der Zeit – vermutlich im Jahr 1264 –, als Papst Urban IV. Thomas von Aquin mit der Erstellung eines fachkundigen Gutachtens zum *Libellus* des Nikolaos beauftragte,<sup>563</sup> war Thomas als Lektor in Orvieto beschäftigt und befand sich daher in unmittelbarer Nähe zum Papst, da dieser Orvieto zum vorübergehenden Sitz des päpstlichen Hofes erwählt hatte. Die Vermutung liegt nahe, dass Thomas – obwohl ohne diesbezüglichen offiziellen Status – als päpstlicher Hoftheologe fungierte. Das von ihm erbetene Gutachten lieferte er in Form der kurzen Schrift *Contra errores Graecorum* (CEG) noch vor Mai 1264.<sup>564</sup> Der Tod Urbans IV. nur wenige Monate später im Oktober desselben Jahres hatte allerdings zur Folge, dass CEG seine ursprüngliche Bestimmung, nämlich von unmittelbarem Nutzen für die Unionsverhandlungen mit der griechischen Kirche zu sein, der äußeren Umstände wegen nicht mehr erfüllen konnte.

Die genauen Gegebenheiten des Auftrages und die diesbezügliche päpstliche Intention müssen allein aus CEG selbst bzw. aus der Arbeitsweise des Thomas rekonstruiert werden, da keine entsprechend weiterführenden Quellen vorhanden sind.<sup>565</sup> Aus dem vorher Dargelegten ist klar, dass es sich bei CEG selbst zunächst um kein polemisches Werk, sondern um einen Kommentar zu einem der Kontroverstheologie zuzuordnenden Vorlagewerk handelt.<sup>566</sup> In diesem Sinn betont Thomas im Prolog, dass viele Passagen des *Libellus* dem Nützlichen und Ausdrücklichen zur Verteidigung des Glaubens zuzurechnen sind (*ad nostrae fidei assertionem utilia et expressa* (Prol., 3–4)). Dass es allerdings Väterzitate gebe, die zweifelhaft und unsicher sind (*quae dubia videntur*), schmälere die Qualität des Werkes: Diese Textstellen zu erläutern (*exponere* (Prol., 13)) müsse daher der erste Arbeitsschritt sein, um in einem zweiten Schritt zu zeigen, wie mithilfe ebenjener Vätertexte die katholische Glaubenswahrheit gelehrt und verteidigt werden könne (*quomodo ex eis [scil. auctoritatibus] veritas catholicae fidei et doceatur et defendatur* (Prol., 14–15)). Dieser Arbeitsweise entsprechend ist CEG in zwei Teilen konzipiert. In der *Pars prior* exzerpiert Thomas nach thematischen Richtlinien diejenigen Textpassagen des *Libellus*, die er zu den *dubia* rechnet, um sie Schritt für Schritt zu erläutern: Ihrer Darstellung (*locutio*) folgen die Einwände (*oppositiones*), die argumentativ unterstützt zu einer Lösung der schwierigen oder heiklen Stellen führen<sup>567</sup>, sodass die Quellentexte im Sinne der nachfolgenden *Pars altera* mit entsprechender Sorgfalt aufbereitet sind. Nachdem die Zweifel nämlich ausgeräumt sind und die Bedeutung der Vätertexte geklärt ist, kann Thomas damit beginnen, sie als Autoritäten zur Formulierung des rechten Glaubens

<sup>563</sup> JORDAN 1987, 448; vgl. TORRELL 1995, 141–143.

<sup>564</sup> Für Angaben zu Edition und Übersetzungen vgl. die Anmerkung 547 auf Seite 163 der vorliegenden Studie.

<sup>565</sup> Zum Folgenden vgl. JORDAN 1987, 452–454; vgl. GLORIEUX 1955, 497–512; zur Rolle des Papstes bei Thomas von Aquin vgl. auch BONINO 1986, 392–422, der allerdings *Contra errores Graecorum* nicht berücksichtigt.

<sup>566</sup> So auch JORDAN 1987, 449.

<sup>567</sup> Vgl. ebd., 452–454.

und gegen mögliche Einwände heranzuziehen. Diese Vorgehensweise in der *Pars altera*, die im Folgenden hinsichtlich der Ekklesiologie einer genaueren Untersuchung unterzogen wird, macht deutlich, dass „für Thomas die Väterauctorität nicht selbst-evident ist“<sup>568</sup>, sondern dass es die Aufgabe der Theologie ist, sie zu erhellen und sie „aus dem argumentativen Kontext“<sup>569</sup> heraus als Auctorität auszuweisen.

### Das Kirchenbild in *Contra errores Graecorum* des Thomas von Aquin

Unter Berücksichtigung dessen, dass Thomas ausschließlich den vom *Libellus* vorgegebenen Fundus an Väterauctoritäten nutzt und sich keiner zusätzlichen patristischen Quelle bedient, um die lateinische Ekklesiologie entsprechend darzustellen,<sup>570</sup> soll nun das Augenmerk zunächst auf sein theologisches Gerüst und seine Argumentationslinien gelegt werden. In einem zweiten Schritt folgt der Vergleich mit dem *Libellus* als seinem Bezugstext, um so die Basis für das Entziffern der spezifischen und eigenen Elemente des Thomas zu legen, das heißt: um die Balance zwischen der theologischen Eigenheit von CEG bzw. der Loslösung von seiner Vorlage einerseits, und andererseits der Rolle des Aquinaten als Gutachter eines konkreten Textes „within the limits of his exegetical role“<sup>571</sup> zu finden.<sup>572</sup>

### Theologisches Gerüst und Argumentationslinien

Eine wesentliche Neuerung oder gar Verbesserung – so das Urteil M. Jordans<sup>573</sup> – in der Arbeitsweise des Thomas im Vergleich zu der des Nikolaos besteht darin, dass der Aquinate die einzelnen Väterauctoritäten nach thematischen Einheiten gruppiert. Für das ekklesiologische Grundgerüst in CEG bedeutet das, dass Thomas die Eckpunkte der westlichen Lehre über den päpstlichen Primat als Kapitelüberschriften voranstellt und ihnen eine Auswahl von Väterzitaten des *Libellus* zuordnet, womit CEG eine wesentlich stringendere Gliederung aufweist als seine Vorlage. Zu diesen Eckpunkten zählt Thomas, dass der Papst der erste und höchste (*primus et maximus*) unter den Bischöfen ist (Kap. 32); dass er den Vorrang innerhalb der Universalkirche hat (*universalis praelatio*) (Kap. 33); dass er die Machtfülle (*plenitudo potestatis*) in der Kirche besitzt (Kap.34); dass es sich bei dieser Macht um eben jene handelt, die dem Apostel

<sup>568</sup> PRÜGL 2004, 747.

<sup>569</sup> Ebd.

<sup>570</sup> M. Jordan bezeichnet CEG als „neither as well informed nor as technically argued as other Latin polemics of the twelfth and thirteenth centuries, [...] limited in form and argument, motivated by another, poorer treatise.“ (JORDAN 1987, 445).

<sup>571</sup> Ebd., 454.

<sup>572</sup> Für einen von der Vorlage losgelösten Blick auf CEG argumentiert z.B. PRÜGL 2004, 746 – 748. Dafür, dass Thomas von Aquin „has taken the text and clarified it within its own boundaries“, argumentiert z.B. JORDAN 1987, bes. 453 – 454.

<sup>573</sup> Vgl. JORDAN 1987, 454.

Petrus von Christus verliehen worden war (Kap. 35); dass er Entscheidungsgewalt über Glaubensangelegenheiten (*quae sunt fidei*) und damit in dogmatischen Fragen hat (Kap. 36); dass er Vorrang vor den anderen Patriarchen hat (*aliis patriarchis praelatus*) (Kap. 37); dass es heilsnotwendig (*de necessitate salutis*) ist, dem römischen Papst unterstellt zu sein (Kap. 38). Thomas ist bemüht, den Väterzitate oder Konzilstexten jeweils entsprechende Schriftstellen beizufügen, „so dass sich Schrift, Tradition und Glaubensüberzeugung idealerweise decken und gegenseitig erhellen.“<sup>574</sup>

Thomas stellt die Nichtanerkennung der Rechtmäßigkeit des Filioque zunächst auf eine Stufe mit der Nichtanerkennung des universalen Primats des Papstes als Stellvertreter Christi. Beides bezeichnet er als einen Irrtum, den er mithilfe der gelehrten griechischen Autoritäten (*ex auctoritatibus Graecorum doctorum*) anhand der Vorlage des Nikolaos richtigzustellen beabsichtigt mit dem Ziel, den Papst als den Inhaber der Machtfülle in der ganzen Kirche Christi auszuweisen (*in totam ecclesiam Christi potestatis plenitudinem obtinere*).<sup>575</sup> Zu diesem Zweck behandelt er der Reihe nach zunächst die Stellung des Papstes innerhalb der Gesamtkirche sowie die konkrete Ausgestaltung dieses Amtes im Sinne von wesentlich an das Amt des Ersten und Höchsten innerhalb der Kirche gebundenen Charakteristika. Danach widmet er sich den Aufgaben und Pflichten, die dem Papst kraft seines Amtes obliegen. Schließlich thematisiert Thomas explizit das Verhältnis zu den übrigen kirchlichen Leitungsämtern, um zuletzt die Heilsnotwendigkeit der Zugehörigkeit zur römischen Kirche herauszustreichen, die die Anerkennung der eben dargelegten Stellung des Papstes impliziert.

Die Praxis der Ökumenischen Konzilien zeigt nach Thomas deutlich, dass der römische Bischof, Nachfolger Petri und Stellvertreter Christi auf Erden, bereits am Anfang als der Erste und Höchste angesehen und verehrt wurde.<sup>576</sup> Der Kommentar des Johannes Chrysostomus zum Rangstreit der Apostel in Mt 18,1–5 schlage – wenn auch indirekt – in dieselbe Kerbe, wenn Chrysostomus den Neid der übrigen Apostel als Geschwür des Herzens (*tumor cordis*) bezeichnet. Der Rekurs auf die Ökumenischen Konzilien (mit Fokus auf Chalcedon 451) zeige ebenfalls, dass der Papst als Erster und Höchster folglich die *universalis praelatio* innehat und als apostolischer und ökumenischer, das heißt universaler Patriarch (*apostolicus et oecumenicus, id est universalis patriarcha*) zu bezeichnen sei. Dies sei belegt durch den Auftrag Christi in Joh 10,16 (*pasce oves meas!*), außerdem durch Johannes Chrysostomus, der die Schlüsselübergabe an Petrus in Mt 16,18–19 als Übergabe von Macht und Autorität (*potestas, auctoritas*) im Dienst der kirchlichen Mission (*ut ecclesiam ubique terrarum amplifict*) in universaler Gültigkeit (*in universo orbe*) deutet. Aufgrund dieser Voraussetzungen und gestützt auf die Binde- und Lösegewalt in Mt 17,19 sei es folgerichtig, dass dem Papst die Fülle der Macht (*plenitudo potestatis*) obliegt. Kyrill von

<sup>574</sup> PRÜGL 2004, 747–748.

<sup>575</sup> CEG II, 32, 1–16, ed. cit. A 101.

<sup>576</sup> Zur thomasischen Konzeption des Konzils vgl. MORARD 2005, 211–365, bes. 236–246 und 337–344.

Alexandrien untermauere dies, indem er die kontinuierliche Linie der Übertragung der höchsten Machtfülle (*plenissima potestas*) von Gott Vater über den Sohn hin zu Petrus und seinen Nachfolgern zeichnet und so den autoritativen Ursprung jener *potestas* verdeutlicht. Auch Johannes Chrysostomus bekräftige dies (*[ex persona Christi loquens] quod meum est plenum*). An der frühkirchlichen Praxis des Appellationsrechts an den Apostolischen Thron sei weiterführend abzulesen, dass die an Petrus übertragene Macht kontinuierlich auf seine Nachfolger übergeht und diese in dieselben petrinischen Rechte einsetzt. Die Kirchenväter Kyrill von Jerusalem, Kyrill von Alexandrien und Johannes Chrysostomus seien unter anderen Autoritäten explizite Zeugen für eine derartige Übertragung an die Nachfolger des Petrus (*successores Petri*). Dass der Papst somit auch die Entscheidungsinstanz in dogmatischen Angelegenheiten ist, ergebe sich aus dem vorher Gesagten mit Unterstützung durch Kyrill von Alexandrien und Maximus Confessor, die beide jeweils (biblisch-)bildhafte Begründungsschemata anführen: Die Glieder des Leibes haben, so Kyrill, auf die Entscheidungen des Hauptes zu hören und entsprechend zu reagieren; und die römische Kirche ist wie die Sonne, so Maximus, von der alle zur Kirche hingeeordneten Menschen das Licht des Glaubens empfangen. Von daher ergebe sich konsequenterweise, dass der römische Papst den übrigen Patriarchen vorgeordnet ist, so wie auch Petrus als heiligstes Haupt und guter Hirte (*vertex sanctissimus [et] pastor bonus*) dem Reigen der Apostel vorstand. Dass es notwendig, ja heilsnotwendig ist, den römischen Primat in dieser Form anzuerkennen und sich damit in römische Obödienz zu begeben, bezeugen auch Kyrill von Alexandrien und Maximus Confessor: Um wie die Schafe die Stimme Christi, des Hirten, zu hören, sei ein Hören der Stimme Petri und damit auch das Bleiben in der Kirche des Petrus (*manentes in ecclesia Petri*) unerlässlich.

#### 4.1.1.3 Vergleich *Libellus* und *Contra errores Graecorum*

Ein Vergleich der beiden Werke – des *Libellus* des Nikolaos und CEG des Thomas – führt zunächst zu der Beobachtung, dass Thomas sich zwar ausschließlich auf den Text beschränkt, der ihm zur fachlichen Begutachtung übergeben worden war, dass er mit diesem allerdings selektiv umgeht. Einerseits fügt er dem patristischen Material des *Libellus* mit Ausnahme von Bibelstellen keine weiteren Autoritäten hinzu und ergänzt die bestehenden auch nicht um ihren Kontext. Er verändert andererseits seine Vorlage dennoch insofern, als er ihr eine inhaltliche Struktur verleiht und damit den Aussagegehalt des *Libellus* nach seinen Maßstäben neu einordnet. Dies kann zum einen der vordergründigen Textgattung des *Libellus* als patristisches Florilegium geschuldet sein, das in den Augen des Gutachters eben darin seinen Sinn erfüllt, zum Beleg gewisser, in der Zielrichtung des Florilegiums liegender Inhalte herangezogen werden zu können. So verstanden stellt besonders die *Pars altera* in CEG eine erste

Probe aufs Exempel dar, wenn Thomas „gleichermaßen das Gerüst der Doktrin“<sup>577</sup> mit einer selektiven Auswahl daraus konstruiert, was das Florilegium an Belegstellen bietet. Zum anderen ist es allerdings auch nicht auszuschließen, dass beides – der unveränderte Fundus an patristischen Belegen und die inhaltliche, aber selektive Formgebung durch Thomas – mehr pragmatische Gründe hat: Zum einen erfordert es eine nicht unbeachtliche Fremdsprachenkompetenz, zum anderen eine entsprechende inhaltliche Verankerung in der Ost-West-Thematik, um sich aus lateinischer Perspektive über die Form eines Gutachtens hinaus mit der Eigenart der griechischen Kirche auseinandersetzen zu können. In Erfüllung des päpstlichen Auftrags, der offenbar diesen zusätzlichen Schritt von Thomas nicht verlangte, genügte die Beschränkung auf das Vorgegebene und der kreative, aber im Rahmen bleibende Umgang hinsichtlich eines theologischen Nutzbarmachens des *Libellus*.

Es fällt auf, dass Thomas unter allen angeführten griechischen Vätern Johannes Chrysostomus und Kyrill von Alexandrien bevorzugt heranzieht und sie besonders zur Untermauerung der beiden Schlagworte *universalis praelatio* und *plenitudo potestatis* verwendet, die in CEG – mehr als im *Libellus* – eine zentrale Rolle spielen. Während Johannes Chrysostomus ohnehin zu den von lateinischer Seite am häufigsten zitierten griechischen Vätern zählt und sogar in innerlateinischen Kontroversen häufig herangezogen wird, kann bezüglich der Texte Kyrills vermutet werden, dass Thomas sie vor allem wegen ihrer Untermauerung des „besonderen Privilegs der Glaubensfestigkeit“<sup>578</sup> der römischen Kirche einsetzt, die sie für eine entsprechende lehramtliche Kompetenz prädestiniert.

Durchaus im Sinn einer Aufforderung an die griechische Kirche, die allerdings nicht explizit, sondern als der Ekklesiologie von CEG immanent zu verstehen ist, verweist Thomas am Ende auf die Heilsnotwendigkeit der römischen Obödienz. Die Zugehörigkeit zur römischen Kirche und damit die Anerkennung ihrer theologisch begründeten Leitungsstrukturen ist somit *de necessitate salutis*, also eine notwendige Bedingung für den Menschen, das von Gott zugesagte Heil zu erlangen. Da Thomas am Beginn seiner ekklesiologischen Ausführungen die Anerkennung des Primats und des Filioque auf ein und dieselbe Stufe stellt, kann daraus gefolgert werden, dass diese beiden unter den theologischen Konfliktpunkten zwischen dem lateinischen Westen und dem byzantinischen Osten den Maßstab der Zugehörigkeit zur wahren Kirche Jesu Christi darstellen, und dass diesbezügliche Defizite oder gar völlige Abweichungen demnach als Irrtum (*error*) zu verurteilen sind. Ein Blick darauf, wie Thomas mit den beiden übrigen Konfliktthemen – Azymen und Purgatorium – umgeht, erlaubt zum einen eine Bestätigung des Stellenwertes von Filioque und Primat, der neben den inhaltlichen Kriterien allerdings durchaus als Pendant zur Gewichtung im *Libellus* gelesen werden kann. Zum anderen aber findet sich bei Thomas eine interessante neue Akzentsetzung bezüglich des noch jungen eschatologischen Konflikts: Im Li-

---

577 PRÜGL 2004, 747.

578 Ebd., 748.

*bellus* finden sich zum Purgatorium nur zwei Väterzitate – Gregor von Nyssa und Theodoret –, die Thomas entsprechend seiner üblichen Vorgehensweise zu einem Gerüst der Lehre über das Purgatorium zusammenfügt. Im Vergleich zur ersten bekannten systematischen Abhandlung des Purgatorium-Konfliktthemas auf lateinischer Seite, wie sie sich im dominikanischen *Tractatus contra Graecos* von 1252 findet<sup>579</sup>, akzentuiert Thomas einen neuen Aspekt: Die Leugnung des Purgatoriums impliziert eine Herabwürdigung des eucharistischen Sakramentes. Damit hat, nach Thomas, der eschatologische Konflikt auch Auswirkungen auf das Sakramentenverständnis: Gerade die kirchliche Feier der Eucharistie ist es, die den Prozess des Straferlasses im Fegefeuer proportional zu beschleunigen vermag,<sup>580</sup> da hierin der Handlungsspielraum der Kirche, ja der Lebenden zugunsten der Verstorbenen im Fegefeuer gedacht wurde. Eine Leugnung der Reinigung der Seelen an sich hieße demnach auch, den bzw. einen der Sinne des eucharistischen Sakraments zu leugnen. Und dies lässt – um den Exkurs zurückzuführen zum Kirchenbild in CEG – Rückschlüsse darauf zu, dass Thomas auch das Eucharistieverständnis an die Auslegung der römischen Kirche bindet und den diesbezüglichen lateinisch-griechischen Konflikt nicht ausschließlich auf die korrekte Materie des eucharistischen Brotes als gesäuertes oder ungesäuertes Brot reduziert.

Im Epilog fasst Thomas noch einmal ausdrücklich zusammen, welches Ziel er mit der Erstellung des Gutachtens verfolgt hat: Aus den griechischen Autoritäten seiner Vorlage wurden diejenigen Texte herausgestellt, die entweder von sich aus oder mit entsprechender vorheriger Erläuterung und Erhellung ihres Aussagegehalts zur Bestätigung des wahren Glaubens (*ad confirmationem verae fidei*) geeignet sind. Dem Epilog des *Libellus* zufolge ging es Nikolaos hingegen bei der Abfassung seines Werkes um die Transparenz der lateinischen Argumentationslinien für die westlichen Positionen in den fraglichen Themen, wobei freilich das Filioque laut kaiserlichem Auftrag im Vordergrund steht. Thomas geht demnach einen Schritt weiter, indem er sich der Vätertexte in selektiver Weise bedient und nicht ihnen die Glaubenswahrheit der Kirche entnimmt, sondern diese umgekehrt mit den passenden Vätertexten untermauert. So wie Humbert von Romans ein Jahrzehnt später macht auch Thomas auf das Problem der Sprache und der Übersetzung aufmerksam<sup>581</sup>, weil bei defizitären Kenntnissen der Positionen des Gegenübers die Gefahr eines größeren Schadens auf der inhaltlichen Ebene besteht, und zwar besonders dann, wenn das Gewicht der Argumentation an konkreten Formulierungen hängt, wie dies bereits im *Tractatus contra Graecos* von 1252 anschaulich thematisiert wurde.

---

<sup>579</sup> Vgl. dazu ausführlicher die Seiten 110–116 der vorliegenden Studie.

<sup>580</sup> CEG II, 40, 11–15, ed. cit. A 104.

<sup>581</sup> Vgl. CEG II, Epil. 5–20 et passim.

**Exkurs: Thomas von Aquins *De rationibus fidei ad cantorem Antiochenum***

Das kurze Werk *De rationibus fidei*, gerichtet an einen nicht identifizierbaren antiochenischen Kantor, entstand nur kurze Zeit nach dem Gutachten *Contra errores Graecorum* und fällt damit ebenso in die orvietanische Schaffensperiode des Thomas von Aquin.<sup>582</sup> Berühmtheit erlangte dieses Werk vor allem wegen der Sicht des Aquinaten auf die zeitgenössische Auseinandersetzung mit den Muslimen: Die Kapitel 1 bis 8 und das zehnte Kapitel sind der Frage gewidmet, wie der christliche Glaube (*fides christiana*) den Muslimen dargelegt und vermittelt werden kann, die zentrale christliche Glaubens- und Offenbarungswahrheiten in Frage stellen oder belächeln.<sup>583</sup> Das neunte Kapitel aber fällt sowohl inhaltlich als auch methodisch aus dem Rahmen:<sup>584</sup> inhaltlich deswegen, weil es sich als einziges nicht mit den Sarazenen, sondern mit der Ostkirche befasst. Thomas antwortet darin ausführlich auf die Frage des antiochenischen Kantors, wie jenem Irrglauben der Griechen zu begegnen sei, es gebe keinen Reinigungsort der Seele nach dem individuellen Tod. Methodisch fällt das neunte Kapitel deswegen aus dem Rahmen, weil Thomas in den übrigen Kapiteln bewusst nicht die Heilige Schrift als Autorität und Quelle heranzieht, während er im neunten Kapitel über das Purgatorium ausschließlich biblisch argumentiert. Dieser Befund ist freilich in erster Linie mit dem Adressaten-/Leserkreis und dessen Anerkennung der Quellen-Legitimität zu erklären: Im ersten Kapitel von *De rationibus fidei* schreibt Thomas programmatisch, dass es vergeblich wäre, Autoritäten gegen jemanden anzuführen, der diese Autoritäten als solche nicht anerkennt (*frustra enim videretur auctoritates inducere contra eos qui auctoritates non recipiunt*). Den Muslimen den christlichen Glauben anhand biblischer Belege zu erläutern wäre demnach nicht zielführend, weil die Muslime die Bibel nicht als *auctoritas* anerkennen. Vielmehr müssen ihnen moralische und philosophische Argumente (*rationes morales et philosophicae*) geboten werden, um sich ihnen verständlich zu machen bzw. um sie zu überzeugen. Wie sieht diese Herangehensweise nun aber angewandt auf den byzantinischen und armenischen Adressatenkreis (*Graeci et Armeni*) des neunten

---

**582** Vgl. die Edition von Hyacinthe-F. Dondaine, Thomas von Aquin: *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum*, in: Opera Omnia, Editio Leonina 40: B57–B73; eine kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe existiert von HAGEMANN/ GLEI 1987.

**583** Den antiochenischen Kantor referierend nennt Thomas folgende Kritikpunkte vonseiten der Muslime: dass Jesus der Sohn Gottes sei, obwohl Gott doch keine Frau habe; dass das Bekenntnis zur Trinität drei Götter impliziere; dass Christus zum Heil der Menschen gekreuzigt werden musste, weil dies der Allmacht Gottes widerspricht: Er hätte den Menschen auch unfähig zur Sünde erschaffen können; dass die Christen in der Eucharistie den Leib Christi seit jeher essen, sodass dieser längst schon aufgegessen sein müsste; dass der Mensch nur ausführen kann, was von Gott für ihn vorhergesehen ist; vgl. ed. cit. B57.

**584** Vgl. ed. cit. B69–B72; G. Bakos lässt in seiner Inhaltsdarstellung von *De rationibus fidei* das neunte Kapitel gar aus und erwähnt es nur im Fußnotenapparat als methodisch anders geartet (vgl. BAKOS 2007, 63–86, hier: 72); vgl. hingegen Saint Thomas d’Aquin, *Traité. Les raisons de la foi, les articles de la foi et les sacrements de l’Église*. Introduction, traduction et notes par Gilles Emery, Paris 1999.



Kapitels aus? Was der „seiner methodischen Überlegungen wegen berühmt geworden[e]“<sup>585</sup> Prolog von *De rationibus fidei* über den argumentativen Umgang mit den Muslimen und der Ostkirche sagt, ist an anderer Stelle in den Schriften des Aquinaten noch einmal ausführlicher dargelegt: Die Formulierung jener Methode in den *Quodlibeta* wirft allerdings die Frage auf, ob Thomas im neunten Kapitel von *De rationibus fidei* seiner eigenen Methode gerecht wird:

„Eine bestimmte Art von Disputen zielt auf die Beseitigung des Zweifels der Existenz [einer Wahrheit] (*an ita sit*), und in einer solchen theologischen Diskussion muss man sich auf Autoritäten stützen, die von denen anerkannt werden, mit denen diskutiert wird. Wenn es sich also um Juden handelt, müssen Autoritäten des Alten Testaments beigebracht werden; wenn es sich um Manichäer handelt, die das Alte Testament verachten, wird man nur Autoritäten des Neuen Testaments benützen; wenn mit Schismatikern diskutiert wird, die das Alte und das Neue Testament anerkennen, aber die Lehre unserer Kirchenväter ablehnen, wie die Griechen, muss mit ihnen auf der Grundlage der Autoritäten des Alten und Neuen Testaments und jener Gelehrten, die sie anerkennen, disputiert werden. Wenn aber [die Gegner] keine Autorität akzeptieren, dann ist es notwendig, zu den vernünftigen Argumenten Zuflucht zu nehmen, wenn man sie überzeugen will.“<sup>586</sup>

Da die Byzantiner zwar die Heilige Schrift und die griechische Patristik als Autorität anerkennen, nicht aber die lateinischen Kirchenväter, müssen – so Thomas – in der Diskussion mit ihnen letztere ausgespart werden. Das neunte Kapitel von *De rationibus fidei* über das Purgatorium gegen die Byzantiner kennt allerdings ausschließlich biblische Argumente und keine Referenzen auf die griechischen Väter. Dies erstaunt vor allem deswegen, weil sich Thomas zur Zeit der Entstehung von *De rationibus fidei* andernorts durchaus prominent mit patristischen Quellen auseinandersetzt, wie seine *Catena aurea* und das eben besprochene Gutachten *Contra errores Graecorum* zeigen.<sup>587</sup>

Inhaltlich bekräftigt Thomas zunächst genauso wie der dominikanische *Tractatus contra Graecos*, dass diejenigen, die im Zustand der Todsünde sterben (*qui in peccato mortali decedunt*), sofort nach ihrem Tod in die Hölle hinabsteigen. Diejenigen hingegen, die ohne Makel sterben (*qui sine macula moriuntur*), das heißt die Heiligen und Märtyrer (*sanctorum animae*), gelangen unmittelbar in das Paradies.<sup>588</sup> Ein individuelles Urteil nach dem Tod müsse daher allein schon deswegen stattfinden, weil beide – Verdammte wie Heilige – andernfalls einen nicht belegbaren, das heißt aus dem

**585** TORRELL 1995, 142.

**586** *Quodl.* IV, q. 9, a. 3; zitiert nach TORRELL 1995, 142 (Anm. 24), die Übersetzung stammt von Torrell, Hervorhebungen im Original.

**587** Aus der Feststellung, dass Thomas im neunten Kapitel seine eigene Methode nicht anwendet, schließen L. Hagemann und R. Glei, „dass es Thomas [in *De rationibus fidei*] nicht wirklich um eine Auseinandersetzung mit dem Islam ging, sondern um eine schulmäßige Apologetik, die muslimische und häretische Positionen konfundiert und unter von außen herangetragene Kriterien subsumiert.“ (HAGEMANN/GLEI 1987, 143 (Anm. 10)).

**588** Vgl. ed. cit. B69–B70.

biblischen Befund nicht nachvollziehbaren und vor allem der Gerechtigkeit Gottes (*divina iustitia*) nicht gerecht werdenden Aufschub erdulden, ja erleiden müssten, indem ihnen gerechte Strafe wie gerechter Lohn vorenthalten werde. Ex negativo lässt Thomas diesen Befund also für die Existenz eines Fegefeuers sprechen. Neben den entsprechenden biblischen Belegen<sup>589</sup> ist es zuletzt vor allem das Gebet für die Verstorbenen, das Thomas ins Feld führt, um das Purgatorium als hinreichend belegtes Glaubensgut gegen die Byzantiner und Armenier zu argumentieren.

#### 4.1.2 Humbert von Romans: *De schismate Graecorum*

Zum fünften Ordensmeister (*magister generalis*) in der Nachfolge des Dominikus wählte der Dominikanerorden den aus dem Gebiet Südostfrankreichs stammenden Humbert von Romans, der daraufhin das Generalat von 1254 bis 1263 innehatte und den Orden in dieser Zeit durch nicht wenige Erschütterungen und Krisen führte. E. T. Brett geht so weit, die Bedeutung Humberts als vierter in der Reihe großer Persönlichkeiten des Dominikanerordens nach Dominikus, Thomas von Aquin und Albertus Magnus hervorzuheben.<sup>590</sup> Sein Amtsantritt im Jahr 1254 stellte besonders aus zwei Gründen eine Herausforderung sowohl für Humbert selbst als auch für den Orden allgemein dar: Er nahm die Wahl zum Ordensmeister in einer Phase an, in der sich der Orden – bedingt durch die Ereignisse des virulenten Bettelordenstreits – kurz nach seiner Gründung bereits wieder in einer Krise befand. Mit den Lehrberechtigungen und Ausbildungsstätten der Bettelorden an den Universitäten stand gleichsam das gesamte missionarische Konzept und damit die Verkündigung als Hauptauftrag des Ordens auf dem Spiel. Außerdem – und dies ist der zweite Grund – war die Position der Ordensleitung nach dem Ableben seines Vorgängers Johannes Teutonicus einhalb Jahre lang vakant und der Dominikanerorden damit führungslos gewesen, was sich unter anderem dahingehend auswirkte, dass Humbert mit großem diplomatischem Geschick eine neue Verhandlungsbasis nach mehreren Seiten hin – gegenüber dem Papst, dem säkularen Klerus und den Franziskanern – schaffen musste.

Das Studium und die theologische Bildung waren von der Gründungszeit des Dominikanerordens an wesentliche Bestandteile des Ordenslebens. Die erste Studienordnung, die das Generalkapitel bereits 1220 noch unter der Leitung des Dominikus festgesetzt hatte, legte die Basis für das dreigliedrige dominikanische Studiensystem:<sup>591</sup> Jedes Priorat fungierte zugleich als theologische Grundausbildungsstätte, in der die jungen Mitbrüder sich unter der Leitung eines Dozenten (*doctor*) den *studia* widmeten. Diese Grundausbildung umfasste vor allem biblische und theologische

<sup>589</sup> Weish 7,25; Jes 35,8.

<sup>590</sup> Vgl. BRETT 1984, 3.

<sup>591</sup> Vgl. BRETT 1984, 41–56; vgl. FRANK 1995, 309–318, hier: 316; vgl. MULCHAHEY 1998. Zur Ausbildung der Dominikaner vor dem Hintergrund ihrer Mission im byzantinischen Osten vgl. ausführlicher die Seiten 70–79 der vorliegenden Studie.

Studien, insofern sie für den kerygmatischen Dienst notwendig und nützlich waren. Die *studia particularia* stellten die nächste Stufe auf der dominikanischen Bildungsleiter dar, die nur mehr einem ausgewählten Kreis von Studenten zugänglich war. Ein umfassenderes und theologische Detailfragen berührendes Curriculum bereitete auf die folgende, höchste Stufe des dominikanischen Bildungsweges, auf die *studia generalia*, vor.<sup>592</sup> In der Gründungszeit des Ordens bis in die Mitte des 13. Jahrhunderts war das einzige *studium generale* des Dominikanerordens an der Universität Paris angesiedelt, weswegen die als talentiertest beurteilten jungen Dominikaner in strikt limitierter Zahl dorthin geschickt wurden, um sich zu *magistri* bzw. *doctores* der Theologie ausbilden zu lassen. Das dominikanische Bildungssystem war zu der Zeit, als Humbert das Amt des Ordensmeisters antrat, bereits in einer fortgeschrittenen und in der theologischen Bildungslandschaft gut etablierten Position. Eine Neuerung, mit der sich Humbert als *magister generalis* zu beschäftigen hatte, betraf die Stellung und Wertigkeit der Philosophie im theologischen Curriculum: Bis zum Jahr 1255, als sich an der Universität Paris eine Fakultät der Künste und der Philosophie etablierte, war die Philosophie kein Bestandteil des theologischen Curriculums. Durch den Druck der Bildungseinrichtungen und aus dem Bedürfnis heraus, auf Basis der erhaltenen Bildung gut für die zukünftigen Aufgaben vorbereitet zu sein, ordnete Humbert eine Neustrukturierung des Curriculums an, indem er einer renommierten Kommission von fünf Theologen – unter ihnen Thomas von Aquin und Albertus Magnus – den Auftrag für ein Konzept erteilte, das die Philosophie in das theologische Curriculum integrierte. Dieses Konzept wurde 1259 Humbert und dem Generalkapitel vorgestellt und approbiert.

Im Hinblick auf die Ausrichtung und die Aufgaben des Ordens attestiert B. Altaner jener Zeit unter Humberts Führung, dass sie der Höhepunkt der ersten Missionsperiode des Dominikanerordens „zu Ungläubigen und Schismatikern“ (*inter infideles et scismaticos*) war.<sup>593</sup> Die römische Missionspolitik, die von der Mitte des 13. Jahrhunderts an – im Gefolge der Kreuzzüge – in zahlreichen Missionsprojekten ihren Ausdruck fand, wurde hauptsächlich von den Bettelorden getragen und mit ihnen forciert.<sup>594</sup> Dieser Umstand hinterließ auch im neu strukturierten Ausbildungsprogramm der zukünftigen dominikanischen Missionare seine Spuren: Das Studium der fremden Sprachen, das Humbert als für die Mission unerlässlich betrachtete, wurde als Mittel zum Zweck des Ordensauftrags angesehen: Studium und Ausbildung – darunter auch das Erlernen fremder Sprachen – waren nach Humbert zwar nicht die erste Aufgabe des Ordens (*studium non est finis ordinis*), wohl aber höchst notwendig (*summe necessarium est*), um die Ordensziele – nämlich die Verkündigung (*praedicatio*) im Dienst

---

592 Brett spricht in diesem Zusammenhang von „selective education“ (BRETT 1984, 51).

593 ALTANER 1924, VIIf.

594 Vgl. BRETT 1984, 55–56.

des Seelenheils (*salus animarum*) – zu erreichen. Denn ohne Bildung fehlt das Fundament für beides (*quia sine studio neutrum possemus*).<sup>595</sup>

#### 4.1.2.1 *Opus tripartitum*: Konzils- und Reformschrift

Neben seiner Ausrichtung auf die missionarische Praxis des Dominikanerordens war Humbert auch im Hinblick auf die intellektuelle Vorarbeit und die theologische Reflexion der angestrebten Annäherungen zwischen Lateinern und Byzantinern maßgeblich tätig. Im Vorfeld des II. Konzils von Lyon (1274) verfasste er sein *Opus tripartitum*<sup>596</sup>, das sich als universalkirchliche Reformschrift in gewisser Weise von seinen übrigen Schriften abhebt, die mehrheitlich der Innensicht, dem Auftrag und der Organisation des Dominikanerordens gewidmet sind.<sup>597</sup> Humbert befasst sich in seinem *Opus tripartitum* – einer Aufforderung Gregors X. zur Vorbereitung des Konzils folgend<sup>598</sup> – mit der „Außen- und Innenpolitik der Kirche und Christenheit“<sup>599</sup>, indem er die drei angekündigten Anliegen der Konzilsagenda – (1) der Umgang mit den Muslimen; (2) die Union mit den Byzantinern; (3) Reformen innerhalb der lateinischen Kirche – der Reihe nach behandelt und mögliche Lösungswege aufzeigt.<sup>600</sup> Zwischen dem ersten ausführlichen Kapitel, das einen neuen Kreuzzug gegen die Muslime (*contra Saracenos*) in das Heilige Land behandelt, und dem dritten Kapitel über Reformvorschläge aufgrund von Missständen innerhalb der lateinischen Kirche thematisiert Humbert im mittleren und kürzesten der drei Kapitel in neunzehn Unterkapiteln die zu forcierende Union mit den Byzantinern und steckt den Rahmen für die Unionsverhandlungen ab, indem er sich mit den Ursachen, den akuten Konfliktpunkten und den möglichen Heilmitteln (*remedia*) des Schismas befasst.

Der Entstehungshintergrund des Werkes deutet auf Papst Gregor X. bzw. auf Personen in entsprechenden kirchlichen Leitungsfunktionen als Adressaten hin.

---

**595** *Expositio Magistri Humberti super constitutiones fratrum Praedicatorum*, Dist. XII, in: B. Humberti de Romanis [...] Opera de vita regulari. 2, ed. Joachim J. Berthier, 1–178, hier: 41, zitiert nach MÜLLER 1999, 321–382, hier: 324.

**596** Das Werk findet sich gedruckt bei Brown, Edward: Appendix ad fasciculum rerum expetendarum et fugiendarum, London 1690, 185–229, online verfügbar über das Kooperationsprojekt „Quellen zur Geistesgeschichte des Spätmittelalters“ der MGH unter <http://www.mgh-bibliothek.de/cgi-bin/Gratis02.pl?seite=185> [28.05.2016]; vgl. dazu RIEDL 2016/17, 175–191.

**597** Vgl. FOIDL 2011, 748–749. Eine Ausnahme bildet *De predicatione crucis*, ein Handbuch zur Kreuzzugspredigt, das jüngst in der Reihe CCCM ediert wurde: Humbertus de Romanis: *De predicatione crucis*, cura et studio Valentin Portnykh, aux. praest. Christine Vande Veire, Turnhout 2018 (= CCCM 279).

**598** Papst Gregor X. fügte dem Einberufungsbrief *Salvator noster* (31. März 1272) die Aufforderung bei, Reformvorschläge und mögliche Unterpunkte im Programm dem Konzil im Vorfeld zur Kenntnis zu bringen. Diese Aufforderung wiederholte er in seinem Brief *Dudum super generalis* (11. März 1273) und richtete sie an ausgewählte Personen, wobei diesmal explizit der Papst selbst als Adressat genannt ist. Vgl. TUGWELL 2008, 407–422, bes. 421–422; vgl. HEINTKE 1933, 118–119.

**599** HEINTKE 1933, 117.

**600** Vgl. besonders TUGWELL 2008, 407–422; vgl. MICHEL <sup>2</sup>1928.

Obwohl A. Müller die Möglichkeit präferiert, dass Humbert nicht nur den Papst als den Veranlasser seines Werkes, sondern einen größeren und vor allem byzantinischen Adressatenkreis vor Augen hatte bzw. sich an einem solchen orientierte<sup>601</sup>, deuten dennoch vor allem zwei werkimmanente Argumente darauf hin, dass Humbert sich in erster Linie an seinen Auftraggeber wendet: Zur Verdeutlichung der Aufgaben des Papstes als Oberhaupt der Gesamtkirche betont Humbert – unter Verwendung des biblischen Bildes des einen Leibes und der vielen Glieder für die eine Gesamtkirche und ihre vielen Partikularkirchen – erstens dessen Verpflichtung, sich um die ‚verletzten Glieder des einen Leibes‘, das heißt um die Byzantiner bestmöglich zu kümmern, damit er ihre Heilung ermögliche und die Genesung des ganzen Leibes der Kirche nach Kräften fördere. Zweitens finden sich unter den konkreten Handlungsvorschlägen, die Humbert zur Heilung des Schismas anführt, hauptsächlich solche, die in der Handlungskompetenz des Papstes und der Kirchenleitung liegen.<sup>602</sup> S. Tugwell argumentiert anhand dieses In-die-Pflicht-Nehmens des Papstes wie auch angesichts der geringen Rezeption des Werkes dafür, dass das *Opus tripartitum* ausschließlich zur Lektüre und Kenntnisnahme des Papstes bestimmt war.<sup>603</sup>

Wie einen Leitfadens zur Geschichte, zum aktuellen Stand und zu den Umgangsmöglichkeiten mit dem *schisma Graecorum* konzipiert Humbert seine Ausführungen im *Opus tripartitum*. Zu diesem Zweck legt er zunächst ausführlich die Ausgangsbasis aller nachfolgenden Argumentationen und Erläuterungen dar, indem er klar die ekklesiologischen Eckpunkte umreißt, in denen die Norm der Union und damit die zu verwirklichende Gestalt der Gesamtkirche zum Ausdruck kommt: Der erste, neun Kapitel umfassende Teil ist in diesem Sinn der Darstellung der päpstlichen Vormachtstellung gewidmet, deren Anerkennung für Humbert sowohl der Maßstab als auch der Garant einer gelingenden Union ist. Das in struktureller wie auch inhaltlicher Hinsicht zentrale zehnte Kapitel bildet die Brücke hin zum zweiten Teil, in dem Humbert konkret auf die griechische Kirche in ihrem Verhältnis zur lateinischen eingeht, um schließlich mit dem Ausblick auf konkrete Handlungsspielräume zu schließen.

### Methodik

Die Basis der Argumentationsgänge in beiden Teilen bildet jeweils ein von Humbert als solches vorgestelltes Faktum (dass die Kirche Jesu Christi *eine* Kirche und nicht mehrere Kirchen ist; dass dieser einen Kirche *ein* Oberhaupt vorstehen müsse und dies

---

**601** Dies schließt A. Müller in Anlehnung an ROBERG 1990, 114 – mit m. E. ungenügender und nicht zwingender Begründung – daraus, dass Humbert seine Ausführungen mit der „im Abendland traditionellen und hinlänglich bekannten Apologie der übergeordneten Stellung Roms als *caput mundi*“ beginnt, die im Fall des Papstes als Adressat überflüssig wäre (vgl. MÜLLER 1999, 372).

**602** Vgl. dazu die Darstellung der Gliederung und Kapitelüberschriften auf den Seiten 183–185 der vorliegenden Studie. Konkret zum Bild des Hauptes und der Glieder vgl. Kap. 4, ed. cit. 209–210.

**603** Vgl. TUGWELL 2008, 408.

der römische Papst sei; dass das Schisma die Schuld der Byzantiner sei; dass die Heilung des Schismas in beider Verantwortung, der Byzantiner und der Lateiner, liege usw.). Dieses Faktum untermauert Humbert zunächst jeweils mit Argumenten aus unterschiedlichen autoritativen Bezugsquellen: aus der Heiligen Schrift, aus Väter- und Konzilstexten, mit Vernunft- und pragmatisch-praktischen Gründen. In der Analyse seiner Bezugsquellen fällt rasch auf, dass die patristische Argumentation eine vergleichsweise geringe Rolle spielt – ein Befund, der für die Werkanalyse insgesamt interessant ist und mitberücksichtigt werden muss. Nachdem Humbert seine Quellen dargelegt hat, bringt er gegen die so vorgestellten und argumentierten Fakten entsprechende Einwände, um diese schließlich zu widerlegen und seine Position damit zu festigen. Während der erste Teil des Werkes im Umfang von neun Kapiteln die theoretische Basis legt, die die Hintergrundfolie der folgenden Ausführungen darstellt, geht es Humbert im zweiten Teil sowohl um eine historische Analyse der Vorbedingungen des Schismas als auch um eine Einschätzung der Probleme der Gegenwart im Sinne einer Arbeitsgrundlage für diejenigen, die in der Verantwortung der Kirche stehen.

Das Werk Humberts in eine Reihe mit den polemischen Werken *contra Graecos* nach oben dargelegten und analysierten Kriterien<sup>604</sup> zu stellen, bringt einige Vorbehalte mit sich. Zwar stellt Humbert das Eigene in Abgrenzung zum Fremden insofern klar heraus, als er die lateinische Ekklesiologie als gesamtkirchliche Norm der Kirchenunion postuliert. Dass der römische Papst die höchste Instanz innerhalb der Gesamtkirche ist, dem alle anderen Hierarchen zu- und untergeordnet sind, ist keine Frage, die zur Disposition steht. Die Mittel allerdings, die Humbert zur Erreichung der so verstandenen Kirchenunion vorschlägt, weichen in manchem von einer Qualifizierung als polemisch ab: Wenn er auch die Byzantiner als die Schuldigen am Schisma bezeichnet, so sieht er dennoch durchaus den Schuldanteil der Lateiner, den diese indirekt – nämlich durch schlechte Umgangsformen und unfairen Handelns<sup>605</sup> – an der Aufrechterhaltung oder Festigung des Schismas hatten und auf diese Weise die Byzantiner zum Widerstand gegen die römische Obödienz geradezu herausforderten. Eine Heilung des Schismas müsse also nicht ausschließlich bei der Richtigstellung der griechischen Irrtümer ansetzen, sondern auch – bzw. noch davor – bei der Heilung verletzter Befindlichkeiten bzw. im Streben nach einem respektvollen Umgang miteinander. Auch im Hinblick auf die fehlende Konsens- oder Kompromissorientierung, wie sie den polemischen Werken attestiert wird, zeigt sich Humberts Schrift deutlich kulanter: Sie erweist sich zwar in der Hauptsache gefestigt, indem die ekklesiologischen Koordinaten deutlich abgesteckt werden, in den Nebenangelegenheiten allerdings hat sie durchaus konziliante und kompromissbereite Züge, wenn bei grundsätzlichem Einverständnis in der Hauptsache den Details wie der Zulassung

<sup>604</sup> Vgl. dazu die erste Vorbemerkung auf den Seiten 5–8 der vorliegenden Studie.

<sup>605</sup> Dies lässt sich durchaus als Kritik am Lateinischen Kaiserreich lesen, womit sich Humbert als der einzige der im Blick stehenden lateinischen Autoren erweist, der überhaupt Bezug darauf nimmt und – mehr noch – damit argumentiert.

verschiedener Riten oder der weitest möglichen Autonomie der östlichen Patriarchen durchaus Spielraum zugestanden wird. Jegliche Diffamierung oder Abqualifizierung des Gegenübers fehlt – Humbert spricht im Gegenteil dezidiert von den byzantinischen Zeitgenossen und intendierten Gesprächspartnern als *sapientes*.<sup>606</sup>

Vor dem Hintergrund dessen, dass Humbert dem Aufruf zu einer inhaltlichen Stellungnahme zur Tagesordnung des Konzils Folge leistet, soll der Charakter des Werkes demnach besser mit kurativ, auf Heilung ausgerichtet, beschrieben werden. In oft bildhafter Redeweise verwendet Humbert zum einen häufig Vokabular aus dem medizinisch-therapeutischen Bereich, um den Prozess der Heilung bzw. der Rückführung der Griechen – in anderen Worten: das *negotium reductionis Graecorum* – zu beschreiben. Zum anderen stellt sein Werk auch inhaltlich die Suche nach Heilmitteln im übertragenen Sinn dar, indem er gegen möglichst viele Stolpersteine – das heißt nicht nur theologische, sondern auch politische, zwischenmenschliche, organisatorische, historische im Sinn der Beachtung einer zurückliegenden Verletzung usw. – ankämpfen bzw. diese als solche sichtbar machen möchte.<sup>607</sup>

### Inhaltlicher Überblick

Humbert spricht sowohl am Beginn seines Werkes als auch später ausführlicher im zehnten Kapitel programmatisch über das *schisma Graecorum* und stellt damit bereits am Anfang die Schuldfrage in den Mittelpunkt. Die Konsequenz dieser Schuld der griechischen Kirche, die er im Folgenden aufschlüsselt und in Geschichte und Theologie verankert, gilt es zu heilen, indem Mittel und Wege aufgezeigt werden sollen, wie die Universalkirche das verwirklichen kann, was sie ist: nämlich die *eine*, ungeteilte Kirche Jesu Christi. Vor der inhaltlichen Bündelung seien die insgesamt 19 Kapitel vorweg mit ihren jeweiligen Kapitelüberschriften aufgelistet:

Kapitel 1, dient zugleich als Prolog (ed. Brown, 207)

*In secunda parte huius libri, in qua agitur de schismate Graecorum, ostenditur, quod ecclesia Dei sit unica.* (Im zweiten Teil dieses Buches [des *Opus tripartitum*], das vom Schisma der Griechen handelt, soll gezeigt werden, dass die Kirche Gottes *eins/einzig* ist.)

<sup>606</sup> Ed. cit. 220 (Brown), Kap. 17; vgl. dazu die Anmerkung 469 auf Seite 133 der vorliegenden Studie.

<sup>607</sup> Vgl. dazu die Beurteilung A. Riebes, dass sich das Werk Humberts „durch hohen Realitätssinn und bemerkenswertes Verständnis für die Sensibilitäten der Griechen auszeichnete.“ (RIEBE 2005, 56 (Anm. 4)).

- Kapitel 2 und 3: Einwände gegen Kap. 1 und Antworten auf diese Einwände

Kapitel 4 (ed. Brown, 209–210)

*Ostenditur, quod ecclesia universalis debeat habere unum, qui sit summus pontifex.* (Es soll gezeigt werden, dass die Universalkirche *einen* haben muss, der der höchste Pontifex ist.)

- Kapitel 5 und 6: Einwände gegen Kap. 4 und Antworten auf diese Einwände.

Kapitel 7 (ed. Brown, 211–212)

*Ostenditur hunc summum pontificem debere esse Romanum pontificem.* (Es soll gezeigt werden, dass dieser höchste Pontifex der römische Pontifex sein muss.)

- Kapitel 8 und 9: Einwände gegen Kap. 7 und Antworten auf diese Einwände.

Kapitel 10 (ed. Brown, 214)

*Quare Graeci dicantur potius schismatici quam Latini.* (Warum die Griechen eher als Schismatiker/schismatisch zu bezeichnen sind als die Lateiner.)

Kapitel 11 (ed. Brown, 215–216)

*Quae fuerit causa et sit adhuc schismatis Graecorum.* (Was der Grund für das Schisma der Griechen war und bis heute ist.)

Kapitel 12 (ed. Brown, 216–217)

*Quae sint illa, quae scripsit Leo Tuscus [...] de causis huius schismatis.* (Was Leo Tuscus über die Gründe dieses Schismas schrieb.)

Kapitel 13 (ed. Brown, 217–218)

*Quam perniciosum et damnosum sit [...] Graecorum schisma in ecclesia.* (Wie gefährlich und schädlich das Schisma der Griechen in(nerhalb) der Kirche ist.)

Kapitel 14 (ed. Brown, 218)

*Quam damnose offendant dantes huius schismatis iustam occasionem.* (Wieviel Schaden jene bewirken, die dieses Schisma rechtfertigen.)

Kapitel 15 (ed. Brown, 219)

*Quanta cura apponenda sit a Latinis, ut Graeci Latinis reconcilientur.* (Wieviel Sorge es von Seiten der Lateiner braucht, damit die Griechen sich wieder mit den Lateinern versöhnen/vereinigen.)

Kapitel 16 (ed. Brown, 219–220)

*Quod haec cura maxime incumbat pontifici summo scilicet Romano.* (Dass diese Sorge am meisten dem höchsten, das heißt dem römischen Pontifex obliegt.)



Kapitel 17 (ed. Brown, 220 – 221)

*Quae sint utilia et necessaria ad istius negotii executionem et consummationem.* (Über das Nützliche und Notwendige zur Ausführung dieser Aufgabe.)

Kapitel 18 (ed. Brown, 222)

*Quod in tribus consistat inter Graecos et Latinos discordia.* (Dass die Uneinigkeit/der Konflikt zwischen Griechen und Lateinern in drei Dingen besteht.)

Kapitel 19 (ed. Brown, 222–223)

*De remediis adversus haec tria.* (Über die Heilmittel gegen diese drei Dinge.)

### **Kapitel 1–9: Ekklesiologische Rahmenbedingungen**

Die Kirche Jesu Christi ist eins, sie ist *unica*. Dass sie entsprechend von *einer* höchsten Instanz geleitet werden müsse, und dass dieses Leitungssamt ausschließlich dem römischen Papst zukomme, entwickelt Humbert im Hinblick auf das die Einheit bewahrende Element: den Gehorsam gegenüber dieser höchsten Instanz. Zwar ist es augenscheinlich, dass mehrere Kirchen bzw. kirchliche Traditionen existieren, doch sei eine solche Vielfalt nur auf partikularkirchlicher Ebene vorhanden, während die Universalkirche mit ihrem Oberhaupt die *eine* Kirche Jesu Christi verwirkliche und repräsentiere. Das biblische Bild von Haupt und Gliedern, das ein Leitmotiv Humberts sowie generell eine wichtige ekklesiologische Leitmetapher des Mittelalters darstellt<sup>608</sup>, dient hier dem Aufweis, dass die Kirche nicht mehrere Häupter nach Art einer Missbildung oder eines Monsters, sondern nur ein Haupt haben könne, nämlich einen Menschen, den Christus als seinen Diener und Stellvertreter (*minister et vicarius*) eingesetzt hat. Indem Humbert also – indirekt – die Universalkirche mit der römischen Kirche gleichsetzt, ist der römische Papst in der Nachfolge des Apostelfürsten Petrus das Oberhaupt der einen Kirche, dem Gehorsam geschuldet ist. Der letztlich entscheidende Grund, warum nach Humbert die Byzantiner in universalkirchlicher Perspektive als diejenigen betrachtet werden sollen und müssen, die die Schuld am Schisma tragen (*Graeci dicantur potius schismatici quam Latini*), liegt in deren Abfall vom Gehorsam gegenüber dem römischen Papst (*recessus ab obedientia maiorum facit scismaticum*).<sup>609</sup>

<sup>608</sup> Vgl. die päpstliche Bulle *Unam sanctam* aus dem Jahr 1302, die das Bild des Monsters aufgreift und prominent positioniert (DH 870 – 875, hier: 872).

<sup>609</sup> Vgl. die Überschrift des zehnten Kapitels, das die Frage aufwirft, *quare Graeci dicantur potius schismatici quam Latini*. Die Bezeichnung Häretiker bzw. Häresie im Hinblick auf die Griechen verwendet Humbert nicht. Vgl. dazu BRETT 1984, 187–188.

**Kapitel 10: Schuldfrage**

Die Byzantiner haben, so Humbert, das Schisma jeweils aus unterschiedlichen Gründen, die er in den folgenden Kapiteln analysieren wird, in der Vergangenheit verursacht und verantwortet und es bis in die Gegenwart aufrechterhalten. Er wendet wiederum das Bild des Hauptes und der Glieder an, um zunächst darzustellen, welche drei Bedingungen ein Schisma im Allgemeinen konstituieren: Von einem Schisma ist dann auszugehen, wenn

- erstens die Glieder des Leibes untereinander in Streit oder Uneinigkeit geraten,
- wenn sie sich zweitens gegen ihr Oberhaupt auflehnen,
- und wenn sie sich drittens als Konsequenz ein neues Oberhaupt geben.

Der Streit allein erzeugt demnach nicht das Schisma, sondern erst die illegitime Doppelhierarchie innerhalb der Universalkirche, die einhergeht mit der Missachtung oder Nichtanerkennung des rechtmäßigen Oberhauptes der Kirche, des römischen Papstes.

**Kapitel 11–19: Das *negotium reductionis Graecorum***

In auffälligem Kontrast zum gedehnten, ekklesiologischen Vorspann der ersten neun Kapitel reiht Humbert, nachdem die Schuldfrage beantwortet ist, nun die Gründe für dieses von den Byzantinern verursachte Schisma knapp und prägnant aneinander. Er unterteilt sie in drei Kategorien:

1. Gründe, die als Bedingungen des Schismas der griechischen Kirche zur entsprechenden Disposition verhalfen

Die Vorbedingungen des Schismas stellt Humbert in einem ersten Bild dar: Die Verschiedenheit ist Mutter und Anfang aller Uneinigkeit (*varietas est mater et initium discordiae*). Die Disposition zum Schisma liege in den (teilweise althergebrachten) Unterschieden zwischen den Kirchen, konkretisiert am Ritus und an diversen liturgischen Bräuchen, begründet. Solche Unterschiede bildeten für die Byzantiner mehr und mehr den Anlass zum Konflikt (*discordia*), der dem Schisma vorausgeht. Diese bereits im Keim vorhandene *discordia* wurde zudem genährt durch manche negative Auswirkungen politisch-herrschaftlicher Beziehungen zwischen West und Ost, womit Humbert durchaus an Gegebenheiten im Rahmen des Lateinischen Kaiserreichs gedacht haben könnte (Geldeintreibung, Fehlverhalten Einzelner, Strafregelungen, etwaige Beleidigungen und Schmähungen von Seiten der Lateiner gegen die Byzantiner), sodass – im Umkehrschluss – Uneinigkeit im säkularen Bereich Rückwirkungen auf die Kirchen und ihr Verhältnis zeigte.<sup>610</sup>

---

<sup>610</sup> *Et ideo possibile fuit, quod Graeci propter gravamina Ecclesiae Romanae et dominorum Latinorum et ipsorum Latinorum inferiorum dispositi fuerunt ad refugiendum subiectionem Latinorum tam in spiritualibus quam in temporalibus. [...] Et ideo constat, quod exasperatio potuit esse magna occasio disponens Graecos ad schisma.* Beide Zitate: ed. cit. (Brown) 215, Kap. 11.

2. Gründe, die für das tatsächliche Auseinanderdriften von Ost und West verantwortlich waren

Den tatsächlichen Ausbruch des Schismas sieht Humbert mit der Reichsteilung zur Zeit der Karolinger durch die erstmalige Konkurrenz zweier Kaiser gegeben, die wiederum rückwirkte auf die kirchlichen Strukturen im Hinblick auf die Frage nach dem Haupt aller Kirchen (*caput omnium ecclesiarum*).

3. Gründe, die das Schisma derart imprägnierten, dass es bis in die Gegenwart Humberts andauert

Für die bis in Humberts Gegenwart bestehende Aufrechterhaltung des Schismas von Seiten der griechischen Kirche macht Humbert sechs Gründe verantwortlich: die Disposition der Byzantiner, die sich aus den genannten Gründen nährt; die Macht der Gewohnheit (*consuetudo*); die Unwissenheit (*inscientia*) bzw. die Weigerung, sich entsprechendes Faktenwissen anzueignen; Verständigungsprobleme und Übersetzungsschwierigkeiten zwischen Ost und West (*diversitas linguarum*); Ineffizienz der bisherigen Verhandlungen und Verhandlungsversuche, die ebenfalls zu einem Großteil der Sprachdifferenz geschuldet ist (*defectus tractatorum*); Uneinigkeit über die Machtposition innerhalb der Gesamtkirche (*dissensio de imperio*) und der daraus resultierende Unwille, zur Einheit der Kirche zurückzukehren (*redire ad unitatem ecclesiae*).

Nachdem Humbert die Gründe zitiert hat, die Leo Tuscus für das Schisma anführt, widmet er sich dem Nachweis, dass die Kirche das Schisma notwendigerweise als schädlich und gefährlich (*perniciosum*), ja als verderblich (*damnosum*) beurteilen müsse, und dass es demnach nicht aufrecht bleiben darf, sondern einen Heilungsprozess durchlaufen müsse. Dieser Heilungsprozess müsse angeleitet sein durch die Lateiner, deren Aufgabe es ist, Sorge zu tragen für die Byzantiner als die verletzten Glieder des Leibes der Kirche und aktiv gegen den bestehenden Dissens einzugreifen. Dem römischen Papst als dem Oberhaupt der Kirche obliege es besonders, diesen Prozess voranzutreiben und mit den entsprechenden Mitteln zu begleiten. Diese Mittel, die von lateinischer Seite zur Verfügung stehen und zur Anwendung gelangen müssen, listet Humbert im Sinne einer praktischen Handlungsanweisung auf, die in drei Punkten zusammengefasst werden kann:

a) Kommunikation

Die Heilung der Wunde der Kirche setzt gelingende Kommunikation zwischen beiden Seiten voraus. Fremdsprachenkenntnisse sind daher unabdingbar, um die Positionen des Gegenübers in Wort und Schrift nachvollziehen zu können bzw. um autorisierte Übersetzungen für diejenigen zu bieten, denen die Sprachkenntnisse fehlen. Das Angewiesensein auf Übersetzer und Dolmetscher, deren Sprachkenntnis in vielen Fällen nicht überprüft werden kann und die daher nicht vertrauenswürdig sind, ist

unbefriedigend und dem Grad der Wichtigkeit nicht angemessen.<sup>611</sup> Für beide Seiten fordert Humbert daher Fremdsprachenkenntnis bzw. die Bereitschaft ein, diese zu lernen, außerdem die Zugänglichkeit der jeweils relevanten theologischen Literatur.

#### b) Kontakte

Mit den gegebenen Fremdsprachenkenntnissen sind regelmäßige persönliche Kontakte im Sinne von Visitationen der Lateiner erforderlich, wobei auf eine kluge Auswahl der Personen geachtet werden müsse, die zu einem vermittelnden und versöhnlichen Zweck gesandt werden sollen und nicht etwa gerade das Gegenteil provozieren. Der Hochmut der Griechen, der ihnen gelegentlich unterstellt wird, solle mit Bescheidenheit der Lateiner gebrochen werden.<sup>612</sup> Im Gegenzug soll auch den Gesandten der Byzantiner eine grundsätzliche Haltung des Respekts entgegengebracht werden.

#### c) Diplomatie

Das auf den ersten Blick Nebensächliche guter Kontakte darf nicht vernachlässigt werden: Gute politische Beziehungen brauchen Pflege, die sich in gelegentlichen Aufmerksamkeiten und gegenseitigen Geschenken auf höchster Ebene ausdrücken soll.<sup>613</sup>

---

**611** *Notandum est, quod ad consummandum negotium reductionis Graecorum ad unitatem cum Latinis, multa essent utilia [...]: Unum est scientia Graecae linguae. Nisi enim dominus dedisset in primitiva Ecclesia genera linguarum praedicatoribus, non fuissent conversae nationes linguae ignotae. Unde sicut postquam Dominus cessavit infundere scientiam per Spiritum Sanctum, Ecclesia apposuit curam, ut ex studio haberetur, quod iam non habebatur ex infusione, ita videtur, quod in Ecclesia semper debuisse, et deberet vigere studium, ad addiscendum diversas linguas, ad proficiendum inter gentes ignotae linguae, et inter alias ad linguam Graecam addiscendam [...]. Si enim essent boni viri et prudentes multi, qui scirent bene hanc linguam, possent omnia scripta Graecorum transcurrere, et videre quibus innituntur, et conferre cum sapientibus eorum. Nunc autem [...] ita pauci sunt inter Latinos, qui sciant huiusmodi linguam, quod vix in curia etiam Romana invenitur quandoque, qui literas, quas Graeci mittunt interdum, sciant legere. Et quandocumque mittuntur aliqui ad eos, oportet habere interpretes, de quibus nescitur, utrum plene intelligant illam linguam, vel, si sciant eam, utrum fideliter interpretentur.* Ed. cit. (Brown) 220, Kap. 17.

**612** *Aliud est frequens missio solemnium nunciorum [...]. Probabile enim videtur, quod si Ecclesia Romana misisset frequentius nuncios solemnes viros virtutum et prudentes cum societate et familia honestissima, qui in omnibus se scirent habere prudenter [...]. Habent enim adhuc magnam reverentiam ad Ecclesiam Romanam illi homines [i. e. Graeci], etsi ei non obediant in omnibus. Si autem dicatur, quod essent superiores, istud nescitur: imo forte ex hac Latina humilitate eorum superbia frangeretur.* Ed. cit. (Brown) 220, Kap. 17.

**613** *Aliud est charitativa servitia et obsequia ad Graecorum magnates. Si enim reges nostri et magnates et ipse Papa, interdum pro loco et tempore aliqua servitia accepta exhiberent Graecorum magnatibus, posset hoc eorum duritiam multum emollire et ad amicitiam praeferare, quia munus in sinu extinguit iras, et servitium exhibitum inimico, carbones ignis charitatis in eo accendit.* Ed. cit. (Brown) 220, Kap. 17.

Konkret und anschaulich benennt Humbert in den letzten beiden Kapiteln drei Schwierigkeiten hinsichtlich der Beziehungen zwischen Lateinern und Byzantinern, die die anhaltende *discordia* begünstigen und daher gelöst werden müssen: (1) Das Erbe des *Imperium Constantinopolitanum* müsse nach seiner bewegten Geschichte geklärt werden: zwei konkurrierende Kaiser in Ost und West; vierter Kreuzzug und Eroberung Konstantinopels; Vertreibung der byzantinischen bzw. Einsetzung der lateinischen Machthaber. Vor dem Hintergrund seiner Prognose, dass mit einer Abkehr der Byzantiner von ihren Irrtümern und der Rückkehr zur lateinischen Kirche so lange nicht zu rechnen sei, solange der byzantinische Herrscher nicht dazu bereit ist, plädiert Humbert dafür, dass entweder ein Lateiner zur Herrschaft jenes Gebietes gelangen solle (*Latinus aliquis, qui esset bene cum ecclesia, acquireret per potentiam illud imperium plenarie*) oder dass der Westen sich das byzantinische Herrscherhaus durch Heiratspolitik geneigt mache. Humbert gesteht ein, dass die zweite Variante die friedvollere wäre, sieht jedoch beide als geeignetes Mittel, die lateinische Seite entsprechend zu positionieren, um die Uneinigkeiten bezüglich des rechtmäßigen Erbes des *Imperium Constantinopolitanum* aus dem Weg zu räumen. (2) An der Bulgarenmission entzündete sich, so Humbert, ein Streit hinsichtlich wichtiger Glaubensinhalte (wie das Filioque), die weniger aus sachlich-inhaltlichen Gründen in das Kreuzfeuer gelangt waren als vielmehr aus sekundären, mehr emotionalen Gründen. Für den Umgang mit diesen Differenzen, die hinsichtlich der Glaubenslehre geblieben sind, schlägt Humbert Folgendes vor: Solange die Byzantiner in glaubensnotwendigen Angelegenheiten mit den Lateinern übereinstimmen und sich nicht despektierlich gegenüber dem lateinischen Ritus äußern oder gar entsprechende Handlungen setzen, dürfe die Verschiedenheit der Riten durchaus bestehen bleiben.<sup>614</sup> (3) Schließlich stellt, so Humbert, die Verweigerung des Gehorsams gegenüber dem Papst eine große Schwierigkeit dar. Offenkundig wurde diese Obödienzverweigerung darin, dass die Byzantiner einen eigenen Patriarchen wählten, obwohl der von Rom eingesetzte lateinische Patriarch in Konstantinopel residierte. Der Schlüssel zur Lösung dieser Schwierigkeit liegt für Humbert darin, dass von den Byzantinern letztlich nicht der volle Gehorsam (*plenitudo obedientiae*) verlangt werden müsse, solange der griechische Patriarch vom Papst bestätigt ist und den römischen Gesandten die entsprechende Ehrerbietung entgegengebracht wird.<sup>615</sup>

### **Analyse der Argumentation und Veranschaulichung anhand des Motives des Kirchenbildes im *Opus tripartitum***

#### ***Kirchenbild des Autors: Ausgangspunkt und Ziel***

Humberts kompromissbereite und teilweise zugleich provozierende Haltung bezüglich der konkreten Handlungsvorschläge für die Kirchenunion hat ihm die wider-

---

<sup>614</sup> Circa discordiam secundum notandum est, quod dummodo Graeci possent induci ad concordandum cum Latinis in his, quae sunt de fidei necessitate, de ritibus eorum non esset multum curandum, quin

sprüchliche, aber bezeichnende Zuschreibung eingebracht, im übertragenen Sinn zugleich kurz- und weitsichtig zu sein.<sup>616</sup> Kurzsichtig deswegen, weil seine Vorschläge zur Entspannung des Machtgefüges im Byzantinischen Reich und zur damit verbundenen Sicherung der Anerkennung der lateinisch-kirchlichen Autorität mit dem Attribut des Undurchführbaren, wenn nicht sogar Naiven versehen wurden. Weitsichtig deswegen, weil Humbert durchaus das lateinische Fehlverhalten gegenüber den Byzantinern als Provokation des von den Griechen verschuldeten Schismas sieht und benennt. Wenn nun der Fokus auf das Kirchenbild im Hintergrund der Ausführungen Humberts gelegt wird, so wird deutlich, dass Humbert sich gerade hier als kompromissresistent erweist und die lateinische Ekklesiologie als Bedingung *sine qua non* für die Kirchenunion voraussetzt.<sup>617</sup>

Der Ausgangspunkt aller Überlegungen ist die Entfaltung dessen, welche Gefahr bzw. Beeinträchtigung es bedeutet, sich im Zustand des Schismas zu befinden (Kap. 13). Humbert argumentiert vor allem sakramententheologisch und führt aus, dass Schismatiker die Sakramente auf unwürdige Weise spenden und so zudem verantworten, dass ihre Gläubigen ebenfalls unrecht tun, wenn und indem sie sie empfangen. Die *executio ordinis* werde durch ihre Weihen nicht übertragen, weswegen ihre Geweihten eine Gefahr für ihre eigenen Seelen und die ihrer Gläubigen darstellen (*cum periculo animarum suarum et aliorum*). Dass ein Schisma im Grunde der erste Schritt hin zur Häresie sei (*schisma finaliter ducit ad haeresim*), davor warnt Humbert ebenso wie vor Rufschädigung und bewusster Polarisierung durch Schismatiker, die damit die Gläubigen von der Kirche entfremden (*schismatici adveniunt ad inventiones contra Romanam ecclesiam, ut avertant homines ab eius devotione*).

Humbert stellt die Schuldfrage in den Fokus und macht von ihrer Beantwortung abhängig, wie eine Heilung erfolgen kann: Das zehnte Kapitel, das als der Schlüssel zum Verständnis der Haltung Humberts in der ‚Griechenfrage‘ fungiert, bringt den

---

*sustinerentur in illis: et in quibusdam quae sunt in potestate Ecclesiae, dispensaretur cum eis: dummodo et ipsi ritus Latinorum non reprobarent, sicut dicuntur nunc facere, lavantes altaria in quibusdam Latini celebrant, et exigentes a muliere Latina quando contrahit cum Graeco, quod abrenunciet ritibus Latinis.* Ed. cit. (Brown) 223, Kap. 19. Diese Antwort Humberts deutet außerdem darauf hin, dass er das Filioque zu den Verschiedenheiten des Ritus zählt, es also im Kontext der liturgischen Verwendung des Glaubensbekenntnisses sieht. Ob die dahinterstehende Theologie für ihn zu den *necessaria fidei* gehört, bleibt offen. T. Brett kommentiert in seiner Analyse die Tatsache nicht weiter, dass Humbert den Ausgang des Heiligen Geistes an besagter Stelle erwähnt, und fasst die betreffenden Glaubensinhalte mit „disagreements especially in liturgical practices“ zusammen (BRETT 1984, 191).

**615** *Circa discordiam tertiam notandum est, quod non videtur, quod Ecclesia Romana profundare se deberet in requirendo plenitudinem obedientiae a Graecis, dummodo eorum patriarcha autoritate Ecclesiae Romanae confirmaretur et Ecclesia Graecorum legatos Ecclesiae Romanae reciperet cum honore.* Ed. cit. (Brown) 223, Kap. 19.

**616** Vgl. BRETT 1984, 191;

**617** E. Brett bezeichnet die Argumentation Humberts zugunsten der lateinisch-päpstlichen Vormachtstellung als „stereotyped but nonetheless vital case for papal supremacy“ (BRETT 1984, 187); A. Müller spricht von einer „in westlicher Schultradition hinlänglich etablierte[n] Apologie der päpstlichen Vormachtstellung innerhalb der Gesamtkirche“ (MÜLLER 1999, 327).

Nachweis, dass die Bringschuld bei den Byzantinern als die Verantwortlichen für das Schisma liegt. Die Lateiner wiederum und allen voran der römische Papst müssen sich ihrer Aufgabe, ja ihrer Verpflichtung bewusst sein, dem Schisma so gut es geht entgegenzuwirken und sich um die griechische Kirche zu sorgen (*Latini [...] curantes quod [Graeci] sint in statu malo*) (Kap. 15); und dies freilich nicht nur um des Seelenheils der Byzantiner willen, sondern weil alle Glieder des Leibes mitleiden, wenn eines von ihnen erkrankt. Konsequenterweise muss es daher erstens im Sinne der Gesamtkirche – das heißt der Lateiner und der Byzantiner – sein, ihrem durch das Schisma schwer verletzten, ja verstümmelten Leib (*grandis et turpis detruncatio* (Kap. 13)) bestmögliche Heilung zu ermöglichen. Zweitens soll das Kräftepotential optimal genutzt werden, das der Kirche gegen die Ungläubigen (*Saraceni et barbari et omnes qui sunt extra ecclesiam* (Kap. 13)) zur Verfügung steht. Drittens muss es ebenfalls im Sinne der Gesamtkirche sein, der Entstehung und Verbreitung von weiteren Irrtümern Einhalt zu gebieten und damit möglichst zu verhindern, dass das Schisma das Ausmaß einer Häresie annimmt. All die genannten Anliegen müssen zuerst und besonders Anliegen des römischen Papstes sein, der damit eine Vorbildfunktion zu erfüllen habe, weil er für die Gesamtkirche Vater, Hirte, Richter und Steuermann zugleich ist.

Anhand der vorangegangenen Darstellung lässt sich ein Lösungsweg nachzeichnen, der auf die drei Kernprobleme und mit ihnen auf das Schisma generell angewendet werden müsse und der zugleich auf die ekklesiologische Basis jeder unionsbezogenen Argumentation hinweist: Die Bedingung einer Heilung des Schismas, die Humbert als unumstößlich einfordert, ist dreifach: Erstens die Anerkennung des römischen Papstes als Oberhaupt der Gesamtkirche, dem als Diener und Stellvertreter Christi und Hirte seiner Herde Gehorsam zum Wohl und Vorteil der Kirche entgegenzubringen ist. Dies ist – neben der ekklesiologischen Fundierung des Papstamtes – die unaufgebbare Basis für die kirchliche Einheit. Um eine solche Anerkennung von Seiten der griechischen Kirche de facto zu bekommen, erkennt Humbert die diplomatische Notwendigkeit, den byzantinischen Kaiser von der Dringlichkeit einer Union der Kirchen zu überzeugen, die durchaus durch politische Schachzüge oder Heirat und andere Verbindungen zustande kommen könne.<sup>618</sup> Humbert schränkt außerdem die Reichweite des geforderten Gehorsams insofern ein, als die „römische Kirche von den Griechen nicht die völlige Obediens erzwingen“<sup>619</sup> dürfe, solange der griechische Patriarch von Rom bestätigt wird und Gesandte Roms

---

**618** *Impossibile enim videtur, quod unquam Graeci dimittant errores suos, vel Romanae sedi debitam reddant obedientiam, quamdiu imperator eorum a Romana Ecclesia discordabit. [...] Circa hoc autem sunt duo modi: Unus est per modum necessitatis, ut verbi gratia: Si Latinus aliquis, qui esset bene cum Ecclesia, adquiret per potentiam illud imperium plenarie, cui subessent Graeci omnes, sicut subsunt modo principi in Morea illi de Morea, dummodo hoc iuste possit fieri. Alius est per modum voluntatis: Ut verbi gratia, si per aliqua matrimonia vel aliis modis fieret, ut Ecclesia toleraret, quod Graeci haberent suum imperatorem Graecum, sicut Armeni suum regem, et aliae nationes habent reges nationis suae.* Ed. cit. (Brown) 222, Kap. 19.

**619** MÜLLER 1999, 375.

mit allen geforderten Ehren empfangen werden.<sup>620</sup> Zweitens bedenkt Humbert die prinzipielle Übereinstimmung in den heilsnotwendigen Glaubensangelegenheiten (*concordia in hiis quae sunt de fidei necessitate* (Kap. 19)), während darüber hinaus, etwa in Ritusfragen, durchaus verschiedene Ausprägungen nebeneinander stehen können.<sup>621</sup> Gekoppelt mit den beiden vorher genannten Punkten und gleichsam als deren Rahmen steht drittens die Forderung nach einer Haltung prinzipieller Ehrerbietung, wie sie der gute diplomatische und zwischenmenschliche Umgang miteinander verlangt.

#### 4.1.3 Bonacursius von Bologna: *Thesaurus veritatis fidei* und *Contra Graecos*

Es sind nur wenige Angaben, die der Dominikaner Andreas Doto († Mitte des 14. Jahrhunderts) in seiner Rolle als Kompilator des Hauptwerkes von Bonacursius nur etwa zwei bis drei Jahrzehnte nach dessen Tod über das Leben und die Karriere seines Mitbruders und Vorgängers macht.<sup>622</sup> Geboren in der Mitte des 13. Jahrhunderts in Bologna, trat der junge, gebildete Bonacursius bald in den Dominikanerorden ein und wirkte im Osten in der Provinz *Graecia*, wo er sich der Auseinandersetzung mit der griechischen Kirche widmete und mehrere Werke verfasste, darunter ein umfangreiches patristisches Florilegium im Dienst der Kontroverse mit den Byzantinern. Andreas Doto hatte nach eigenen Angaben durch einen glücklichen Zufall ein vernachlässigtes Exemplar dieses Florilegiums<sup>623</sup> in der Bibliothek des Konvents von Negroponte entdeckt, das als Zufluchts- und Übergangsort für die Konstantinopler Dominikaner nach der Rückeroberung der Stadt und ihrer Vertreibung 1261 gedient hatte. Bei diesem von ihm entdeckten Werk handelte es sich, so Andreas Doto, um ein „außerordentliches Werk“ (*opus mirabile*) insofern, als sein Autor Bonacursius

*in quo quidem opere cunctorum sanctorum et doctorum Graecorum congregavit in ordine sententias, et eas in Latinam transferens linguam iuxta Graecam in eodem volumine collocavit: per quas Graecorum modernorum errores validius confutantur et fides vera sanctae Romanae Ecclesiae salubrius roboratur.*<sup>624</sup>

in diesem Werk die Aussprüche sämtlicher Heiliger und Gelehrter der Griechen nebeneinanderstellte und diese sowohl übertragen ins Lateinische als auch in griechischer Sprache in dem-

<sup>620</sup> Circa discordiam tertiam notandum est, quod non videtur, quod Ecclesia Romana profundare se deberet in requirendo plenitudinem obedientiae a Graecis, dummodo eorum patriarcha autoritate Ecclesiae Romanae confirmaretur et Ecclesia Graecorum legatos Ecclesiae Romanae reciperet cum honore. Ed. cit. (Brown) 223, Kap. 19.

<sup>621</sup> Vgl. dazu die Anmerkung 614 auf Seite 189 – 190 der vorliegenden Studie.

<sup>622</sup> Vgl. SOP I, 156 – 159, hier: 158 – 159.

<sup>623</sup> Vgl. SOP I, 158; vgl. dazu auch REDIGONDA 1983, 398, der den Titel des Werkes unter Bezugnahme auf BN graec. 1252 mit *Collectio autoritatum veterum Patrum de iis in quibus a Latinis dissentiunt Graeci, id est, de Spiritu Sancto, de Purgatorio, de Azimis et de Primatu Pontificis* bezeichnet.

<sup>624</sup> SOP I, 158.



selben Buch präsentierte: Durch diese Aussprüche sollen die griechischen Zeitgenossen ihrer Irrtümer nun ganz gewiss überführt werden, und der wahre Glaube der heiligen römischen Kirche soll noch kräftiger bestärkt werden.

Um das Werk seines Vorgängers nicht der Gefahr des Vergessens preiszugeben, erarbeitete Andreas Doto eine Revision des vorgefundenen Materials (*curavi iuxta meae parvitatibus modulum reformare*)<sup>625</sup> und verlieh ihm den neuen Titel *Thesaurus veritatis fidei*. In dieser redigierten Form gelangte das Werk des Bonacursius schließlich, vermittelt durch Andreas Doto, im Jahr 1326 an die römische Kurie und ist – in dieser Form – bis heute überliefert.<sup>626</sup> Zwar liegt die Entstehungszeit des Originals im Dunkeln, durch die Zitation mehrerer Werke Thomas von Aquins lässt sie sich aber auf den Zeitraum zwischen 1260 und den 90er Jahren des 13. Jahrhunderts – dem Jahrzehnt, in das das Todesjahr des Bonacursius fällt<sup>627</sup> – eingrenzen. Ein zweites Werk, das die Handschrift Vat. lat 819 auf den fol. 278r–285r überliefert und dessen Verfasserschaft lange Zeit ungeklärt blieb, konnte durch die Studien von A. Dondaine und F. Stegmüller ebenfalls Bonacursius von Bologna zugeschrieben werden: Es handelt sich dabei um eine kontroverstheologische Schrift gegen die Griechen aus dem Jahr 1292 mit dem Titel *Contra Graecos*, die sich anhand von elf Leitkapiteln einzelnen Irrtümern der griechischen Kirche widmet und diese Punkt für Punkt bearbeitet und korrigiert. Diese systematische Vorgehensweise veranlasste A. Dondaine zu seiner Bewertung, das betreffende Werk zeichne sich durch „sa clarté et sa sobriété“<sup>628</sup> aus, während er den Ton des Autors als „moins impersonnel, plus incisif“<sup>629</sup> qualifiziert.

Das Hauptwerk des Bonacursius, der *Thesaurus veritatis fidei*, wurde bislang noch nicht vollständig kritisch ediert. Da aber seine Analyse gerade hinsichtlich der Verwandtschaft mit dem anonymen *Tractatus contra Graecos* von 1252 ertragreich zu sein verspricht, sollen zunächst zumindest einige Bemerkungen zum *Thesaurus* auf Basis des zur Verfügung stehenden Textmaterials – Teileditionen jeweils von F. Reusch<sup>630</sup> und J. Échard<sup>631</sup> – gemacht werden. Das Hauptaugenmerk hinsichtlich des zu analysierenden Kirchenbildes in Bonacursius' kontroverstheologischen Werken wird al-

---

625 Ebd.

626 Zwei Abschriften, beide griechisch-lateinisch, befinden sich heute im Bestand der BnF Paris: BN graec. 1251, fol. 3r–145v (auf den fol. 1–2v vorgeschaltet sind eine *epistula ad papam loh. XXII* und die *tabula capitularum*) und graec. 1252, fol. 1–118v; vgl. dazu GÉHIN 2004, 53–57. Eine dritte Abschrift bewahrt die Biblioteca Ambrosiana in Mailand unter der Signatur fonds principal D 078 sup., fol. 1r–176r; vgl. dazu TURYN 1972, 153–156.

627 Vgl. ebd.; vgl. dazu auch LOENERTZ 1958, 579.

628 DONDAINE 1951, 410.

629 Ebd.

630 REUSCH 1889, 18–34. 36–37; Reusch ediert den Abschnitt über den Primat der römischen Kirche und des Papstes.

631 SOP I, 156–158; Échard ediert die Widmung, das Inhaltsverzeichnis und den Prolog und bietet außerdem eine Paraphrase der einzelnen Abschnitte.

lerdings auf dessen zweiter Schrift *Contra Graecos* liegen, die in einer Edition von F. Stegmüller vorliegt.<sup>632</sup>

#### 4.1.3.1 *Thesaurus veritatis fidei* – Θησαυρός τῆς ἀληθείας τῆς πίστεως

Mit einer Widmung an Papst Johannes XXII. beginnt Andreas Doto seine Revision und lässt, noch bevor er den Prolog des Bonacursius selbst wiedergibt, eine tabellarische Inhaltsangabe des *Thesaurus* folgen, damit der Papst sich auf den ersten Blick (*in generali*) darüber informieren könne, was anschließend ausführlich (*in speciali*) in den einzelnen Kapiteln behandelt wird. Der Papst werde sofort erkennen, wie leicht die griechischen Zeitgenossen überzeugt und ihrer eigenen Irrtümer überführt werden können (*quomodo faciliter moderni Graeci possunt convinci et de suis erroribus clare redargui*).<sup>633</sup> Damit bringt Andreas Doto die Intention des von ihm revidierten Werkes bereits knapp zum Ausdruck: Die Byzantiner sollen anerkennen und letztlich selbst bekennen, woran die heilige römische Kirche festhält, was sie lehrt und mit Überzeugung predigt (*tenet, docet et praedicat alta voce*).<sup>634</sup> Erneut und in anderen Worten bekräftigt der Revisor damit, was der Autor Bonacursius mit seinem Werk beabsichtigte: durch das Heranziehen griechischer Autoritäten zunächst die Irrtümer der Byzantiner selbst offenzulegen und gleichzeitig damit den wahren Glauben (*vera fides*) der lateinischen Kirche zu stärken. Nicht nur dieses methodische Programm entspricht gänzlich dem des anonymen *Tractatus contra Graecos* von 1252, sondern auch die Gliederung des Materials spiegelt mit einer Ausnahme gänzlich den Duktus dieses berühmten dominikanischen Vorgängerwerkes: Sieben Abschnitte, in die der *Thesaurus* des Bonacursius unterteilt ist, besprechen insgesamt fünf Konfliktthemen: Der erste Abschnitt behandelt den Hervorgang des Heiligen Geistes aus dem Sohn (*de processione Spiritus Sancti a Filio*); die Abschnitte zwei bis vier sind dem eschatologischen Konfliktpunkt gewidmet und handeln von der Existenz eines reinigenden Feuers nach dem Tod (*de purgatorio*) sowie von Paradies und Hölle (*de paradiso et inferno*), womit die Frage des sofortigen Eintretens bestimmter Seelen ins Paradies oder in die Unterwelt aufgeworfen wird; der fünfte Abschnitt behandelt die Azymenfrage (*quod [Iesus Christus] corpus suum tradidit discipulis in pane azymo*); der sechste Abschnitt schließlich handelt von Primat und Autorität der römischen Kirche und der Päpste (*de primatu et auctoritate ecclesiae Romanae et summorum pontificum*). Die Neuerung bzw. Ausnahme im Vergleich zum *Tractatus contra Graecos* von 1252 ist der siebente Abschnitt, der sich mit der Legitimität einer zweiten, dritten und vierten Eheschließung befasst. Wie noch zu zeigen sein wird, ergänzt Bonacursius

<sup>632</sup> STEGMÜLLER 1956, 57–82. Auszüge sind außerdem gedruckt bei DONDAINE 1951, 408–409. 412–413.

<sup>633</sup> SOP I, 157.

<sup>634</sup> Ebd. Bedauerlicherweise waren gerade an dieser Stelle, an der die Intention des Werkes zum Ausdruck kommt, zwei Zeilen für J. Échard unleserlich: *hic duae lineae fere deletae nec a me legi potuere* (SOP I, 157).

dieses letzte Konfliktthema der Eheschließung nicht nur im *Thesaurus*, sondern integriert es auch in den Duktus seines Werkes *Contra Graecos*.

Dass Bonacursius als Vorlage für seinen *Thesaurus* nicht nur den dominikanischen Traktat von 1252 benutzte, aus dem er die Werkgliederung und große inhaltliche Teile<sup>635</sup> übernommen hat, sondern auch den *Libellus* des Nikolaos von Cotrone sowie das dazugehörige Gutachten des Thomas von Aquin *Contra errores Graecorum* – das letztlich auch für die Datierung eine Rolle spielte –, konnte in der Forschung trotz fehlender Textedition bereits nachgewiesen werden: So etwa bei F. Reusch, der dem Fokus seiner Studie entsprechend nur den Abschnitt über den römischen Primat ediert hat. Schon J. Échard, der die beiden bekannten Handschriften als erster beschrieb, Widmung, Inhaltsverzeichnis und Prolog des Werkes ediert und die einzelnen Abschnitte paraphrasiert hat, nennt den anonymen Dominikaner von 1252, Nikolaos und Thomas von Aquin als Quellen des *Thesaurus*.<sup>636</sup>

Ein Blick auf den sechsten Abschnitt über den Primat der römischen Kirche und des Papstes verdeutlicht den Charakter eines Florilegiums: Der zu bestätigende Sachverhalt wird zunächst vorangestellt, im Fall des sechsten Abschnittes mit den Worten: Dass der selige Petrus den Vorrang der Würde vor den übrigen Aposteln und die Fülle der Macht über alle Menschen innehatte (*Quod beatus Petrus habuerit praerogativam dignitatis super apostolos et plenitudinem potestatis super omnes homines*). Darauf folgen in Form einer Auflistung die griechischen patristischen Autoritäten, die gleichzeitig zu Widerlegung (der Byzantiner) und Bestätigung (der Lateiner) ins Feld geführt werden. Was das Kirchenbild des Bonacursius betrifft, soll im Folgenden das Augenmerk auf seiner zweiten, der lateinisch-griechischen Kontroverse gewidmeten Schrift *Contra Graecos* liegen.

#### 4.1.3.2 *Contra Graecos*

##### Gliederung und inhaltliche Übersicht: 11+1 Artikel

In einem Format, das dem einer Irrtumsliste gleichkommt, gibt Bonacursius am Beginn seines Werkes *Contra Graecos* einen Überblick über die zu behandelnden Irrtümer der Griechen, die er in seinem Werk als solche zu enttarnen und anschließend zu korrigieren beabsichtigt. Dass sich die griechische Kirche überhaupt auf falschen Wegen befindet, führt er auf den Unverstand (*insipientia*) zurück, sich über die anderen Völker zu erheben und allein sich selbst, das heißt die eigenen Lehren und Bräuche, als weise und fromm zu erachten. Wegen ihres großen Hochmuts (*propter magnam eorum superbiam*)<sup>637</sup> sei es notwendig, dem entgegenzuhalten und mit Gottes

<sup>635</sup> F. Reusch weist u. a. jene Stellen aus, die Bonacursius direkt aus dem *Tractatus contra Graecos* übernommen hat: vgl. REUSCH 1889, 38.

<sup>636</sup> SOP I, 158.

<sup>637</sup> STEGMÜLLER 1956, 59. Dieses und die folgenden Zitate sind der Edition von Stegmüller entnommen.

Hilfe aufzuzeigen, worin der Irrtum der Griechen besteht. In elf<sup>638</sup> Leitsätzen am Beginn des Werkes fasst Bonacursius die hauptsächlichen Irrtümer zusammen. Auffallend ist dabei, dass die Themen genau jenen des *Thesaurus veritatis fidei* entsprechen, dass Bonacursius allerdings im letztgenannten Werk die argumentative Korrektur der griechischen Irrtümer nicht beabsichtigte, sondern die Auflistung griechischer Autoritäten als dem Zweck genügend betrachtete. Die Byzantiner, so Bonacursius nun in *Contra Graecos*, irren dahingehend,

1. dass der Heilige Geist nur vom Vater, nicht aber vom Sohn ausgehe;
2. dass das Filioque nicht in das nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis eingefügt werden durfte;
3. dass diejenigen, die das Filioque dennoch einfügten, exkommuniziert seien, weil es im Widerspruch zu den Bestimmungen des Konzils von Nizäa stehe;
4. dass die Byzantiner bezüglich des Filioque nicht in die Entscheidung miteingebunden gewesen waren, sondern dass seine Einfügung ein lateinischer Alleingang gewesen sei;
5. dass der Papst nicht die universale Macht (*potestas universalis*) inne habe. Vielmehr sei der Patriarch von Konstantinopel ihm sowohl der Macht als auch der Würde nach gleichgestellt;
6. dass nur der gerettet werden könne, wer nach griechischem Ritus getauft ist;
7. dass das Sakrament der Eucharistie nur mit gesäuertem, nicht aber mit ungesäuertem Brot gefeiert werden dürfe;
8. dass bis zum Tag des Jüngsten Gerichts keine Seele in die Hölle hinabfahre;
9. dass bis zum Tag des Jüngsten Gerichts keine Seele in das Paradies gelange außer die der seligen Jungfrau Maria und des guten Schächers;
10. dass niemand in das Fegefeuer komme;
11. dass die Ehescheidung zugelassen sei trotz gegenteiliger Vorschriften des Evangeliums.

Aus diesen elf Leitsätzen ergibt sich die inhaltliche Gliederung des Werkes in fünf Abschnitte, von denen vier in direktem Zusammenhang mit dem Aufbau des *Tractatus contra Graecos* aus dem Jahr 1252 stehen: Die ersten vier Artikel – und damit der umfangreichste Abschnitt des Werkes – sind der Trinitätstheologie bzw. Pneumatologie gewidmet, indem Bonacursius Probleme im Zusammenhang mit dem Filioque in den Mittelpunkt stellt: das hinter dem Filioque stehende theologische Gerüst, seine Einfügung in das Symbolum sowie die Rechtmäßigkeit bzw. Konsequenzen dieser Einfügung. Der fünfte Artikel behandelt den Primat des Papstes und das Verhältnis zu den übrigen Patriarchen. Artikel sechs und sieben behandeln mit den Themen Azy-men und Taufe Fragen des Ritus. Verhältnismäßig ausführlich widmet sich Bonacursius in den Artikeln acht bis zehn der Kontroverse um das Los der Verstorbenen vor

---

<sup>638</sup> Nicht angeführt in diesem Inhaltsverzeichnis ist der zwölfte Artikel *de barba*, der sich am Ende anstelle eines Epilogs anschließt.

dem Tag des Jüngsten Gerichts und der Vorstellung eines Purgatoriums, bevor er im elften und damit im als letzter angekündigten Artikel die Rechtmäßigkeit und biblische Kompatibilität der Ehescheidung thematisiert. Blickt man auf das Ende des Werkes, so findet sich dort anstelle eines Epilogs ein in der Eingangsliste nicht angeführter zwölfter Artikel „Über den Bart“ (*de barba*)<sup>639</sup>. Eingeleitet wird dieser Artikel durch die Feststellung, es gebe viele Themen, die für die Byzantiner Anlass zum Tadel der Lateiner seien, womit Bonacursius im Grunde eine Änderung der bisherigen Struktur seiner Artikel vornimmt: Wo bisher ein Irrtum der Griechen die ‚Schlagzeile‘ des Artikels ausmachte, die es darunter zu entfalten galt, steht nun umgekehrt ein Vorwurf der Byzantiner gegen die Lateiner im Zentrum, der erst – sozusagen sekundär – einen Irrtum der Griechen zum Vorschein bringt, indem Bonacursius diesen Vorwurf als ungerechtfertigt verwirft und in sein Gegenteil verkehrt. Dass die Lateiner, darunter zu allem Übel die Kleriker und Mönche, wie die Frauen (*sicut mulieres*) seien, weil sie ihre Bärte rasieren, referiert Bonacursius als den griechischen Vorwurf an die Lateiner. Mit dem Nachweis, dass der Apostel Petrus die Tonsur empfangen hatte (*tonsuratus*) und dass die Lateiner, vor allem die Kleriker und Mönche, legitimerweise danach streben, Petrus in möglichst allen Dingen nachzuahmen, erweist Bonacursius den lateinischen in Abgrenzung zum griechischen Brauch als richtig. Bartlosigkeit sei außerdem ein Zeichen der Demut und des Dienstes, darüber hinaus – aus rein profanen Gründen geschätzt und bevorzugt – ein hygienischer Vorteil. Der Traktat endet nach diesem zwölften Artikel ohne Epilog.

Nach der Vorstellung seiner Themenliste nach Art eines inhaltlichen Überblicks bespricht Bonacursius in Folge der Reihe nach die vorgestellten Irrtümer, indem er dieser Besprechung methodisch drei Prinzipien zugrunde legt: Als Irrtümer klar ausgewiesen werden die Positionen der Byzantiner insofern, als sie sich gegen die Vernunft (*contra rationem rectam*), gegen die Autorität der griechischen wie lateinischen Väter (*contra sanctorum tam Graecorum quam Latinorum auctoritatem*) sowie gegen die geoffenbarte Wahrheit (*contra evangelicam et apostolicam veritatem*) stellen.<sup>640</sup>

### Kirchenbild des Autors

In großen Teilen liest sich das Werk *Contra Graecos* des Bonacursius wie ein Exzerpt des anonymen *Tractatus contra Graecos* aus dem Jahr 1252: Die Quellen, die Bonacursius in den vier Abschnitten über Filioque, Primat, Azymen und Purgatorium verwendet, gehen – abgesehen von einigen zusätzlichen biblischen Belegstellen – nicht über die des *Tractatus contra Graecos* hinaus, sondern halten sich im Gegenteil häufig bis in den Wortlaut hinein an die Quellen des anonymen Dominikaners von

<sup>639</sup> Vgl. STEGMÜLLER 1956, 81–82.

<sup>640</sup> STEGMÜLLER 1956, 59–60.

1252.<sup>641</sup> Bereits A. Dondaine hat die enge Verbindung zwischen beiden Werken nachgewiesen, und es gilt als gesichert, dass Bonacursius ein Exemplar seines anonymen Vorgängers als Vorlage benutzt hat.<sup>642</sup>

Was nun das Kirchenbild von *Contra Graecos* betrifft, fällt zunächst auf, dass jenes Schlagwort zur Bezeichnung der päpstlichen Souveränität im 13. Jahrhundert – *plenitudo potestatis* – nicht vorkommt.<sup>643</sup> Nicht von der Machtfülle, sondern von der universalen Macht (*universalis potestas*) ist die Rede, wenn Bonacursius die universale Macht in der Kirche Gottes und über alle anderen Apostel (*universalis potestas in ecclesia Dei et super omnes alios apostolos*), die dem Apostel Petrus als dem ersten Stellvertreter Christi und damit dem ersten Papst von Christus anvertraut worden war, als Kennzeichen des römischen Papstes einführt: Weil den Nachfolgern Petri dieselbe Macht zukommt, ist die Vorrangstellung Roms und damit des römischen Papstes eine ekklesiologische Grundbedingung für das Fortbestehen der Kirche Jesu Christi. Dass diese Macht allein Petrus und nicht allen Aposteln gemeinsam von Christus übertragen worden war, dass die Macht Petri von daher die Fülle der Macht sei – ohne allerdings, wie bereits angemerkt, den Begriff der *plenitudo potestatis* zu gebrauchen –, dies belegt Bonacursius zunächst unter Rekurs auf die griechischen Väter Johannes Chrysostomus, Kyrill von Alexandrien und Maximus Confessor sowie auf die Beschlüsse der Ökumenischen Konzilien. Das griechische Argument, dass das Konzil von Konstantinopel (381) dem Patriarchen von Konstantinopel den Ehrevorrang nach dem römischen Bischof (*praerogativa honoris post Romanum episcopum*) insofern zugesprochen hat, als es das neue Rom sei (*quod ipsa sit nova Roma*)<sup>644</sup>, und dass – einen Schritt darüber hinaus – der berühmte Kanon 28 des Konzils von Chalcedon (451) Konstantinopel sogar den gleichen Ehrevorrang wie Rom (*aequalia praerogativa honoris*) bestätigt, widerlegt Bonacursius zunächst mit einer dreifachen Entgegnung: Jene Bestimmung des Konzils von Konstantinopel sei gegen die Bestimmung des Konzils von Nizäa (325), gegen die Konstantinische Schenkung und gegen den Willen des Papstes, außerdem mittels illegitimer Gewalteinwirkung des Kaisers Theodosius (*contra definitionem primae sanctae synodi, contra privilegium magni Constantini et contra voluntatem summi pontificis et per violentiam factam ab imperatore Theodosio*) zustande gekommen und damit nicht akzeptabel. Ebenso sei der 28. Kanon des Konzils von Chalcedon auf kaiserlichen Zwang hin und vor allem gegen den Willen und ohne die Zustimmung der päpstlichen Legaten beschlossen worden und damit ebenfalls nicht gültig.

<sup>641</sup> Vgl. die entsprechenden Vergleiche der Textstellen bei DONDAINE 1951, 406–418.

<sup>642</sup> Vgl. die Argumente in ebd., 406–418.

<sup>643</sup> Zum Schlagwort *plenitudo potestatis* vgl. die Ausführungen der vorliegenden Studie auf den Seiten 63–65. Anders im *Thesaurus veritatis fidei*, wo die *plenitudo potestatis* des Petrus ein zu bekräftigender Gegenstand des sechsten Abschnittes ist: *Quod beatus Petrus habuerit praerogativam dignitatis super apostolos et plenitudinem potestatis super omnes homines*.

<sup>644</sup> STEGMÜLLER 1956, 68.

Dass der römische Papst also vor allen anderen Hierarchen die *universalis potestas in ecclesia Dei* innehat und diese auch entsprechend ausübt, zeige sich besonders im Umgang mit einem der Hauptprobleme des lateinisch-griechischen Konflikts, dem Filioque. Dass die Hinzufügung des Filioque zum Glaubensbekenntnis legitimerweise und der Tradition der Kirche gemäß stattfand, zeigt sich nach Bonacursius allein schon darin, dass der Papst – als Nachfolger Petri und *vicarius Christi* – diese Hinzufügung veranlasste und autorisierte.<sup>645</sup> Der Papst konnte und durfte dies außerdem im Alleingang, das heißt in diesem Fall ohne vorherige synodale, gesamtkirchliche Beratung veranlassen, wie Bonacursius mit einer neuen Nuance der Argumentation zeigt: Er vergleicht den Papst mit einem Arzt, der insofern ein guter Arzt ist, als er sich bereits im Vorfeld und präventiv darum bemüht, Krankheiten von seinen Patienten abzuwehren:<sup>646</sup>

*Constat enim, quod dominus papa est medicus animarum, id est quod tenetur ex suo officio animarum periculum obviare. Bonus enim medicus, antequam morbus vel infirmitas invalescat, nititur quantum potest morbi radicem praecidere et periculis praecavere, sicut dicit poeta: Principiis obsta, sero medicina paratur, cum mala per longas convaluere moras. Ideo dominus papa tamquam bonus medicus animarum, cum videret istam pestem et haeresim subintrare, debuit eam, quam citius potuit, pro viribus exstirpare, et idcirco non fuit necessarium generale concilium expectare.*<sup>647</sup>

Es steht nämlich fest, dass der Papst der Arzt der Seelen ist, dass er – seiner Aufgabe gemäß – angehalten ist, Gefahren für die Seelen abzuwenden. Noch bevor nämlich eine Krankheit ausbricht oder eine Schwachheit die Oberhand gewinnt, bemüht sich ein guter Arzt nach Kräften darum, die Wurzel der Krankheit auszureißen und Gefahren vorzubeugen, wie schon der Dichter [Ovid, *Remedia Amoris* 91] sagt: *Wehre den Anfängen! Zu spät wird die Medizin bereitet, wenn die Übel durch langes Zögern erstarkt sind.* Gerade deswegen ist also der Papst ein guter Arzt: Als er sah, dass jene Pest und Häresie [i. e. der Arianismus] sich einzuschleichen drohte, musste er sie sofort und so rasch wie möglich nach Kräften ausrotten, und um dieser Handlung willen war es nicht notwendig, ein Generalkonzil abzuwarten.

Die Hirtenfunktion und die Sorge um die Seelen (*cura animarum*), die dem Hirten aufgetragen ist, werden damit in der Argumentation des Bonacursius mit der Rolle des Papstes innerhalb des Systems kirchlicher Leitungsstrukturen verknüpft – eine Rolle, die von Seiten der Byzantiner als eine zu klärende eingemahnt wird und von Seiten der Lateiner als feststehendes Element ekklesiologischer Wirklichkeit verankert ist. Dass der Patriarch von Konstantinopel und mit ihm alle übrigen kirchlichen Hierarchen unter dem römischen Papst stehen, ist eine Feststellung, die Bonacursius nicht als zu akzeptierende Bedingung einer möglichen Kircheneinheit anführt, sondern als Spiegel seiner gegenwärtigen Ekklesiologie. Dies erklärt auch, warum sich bei ihm kein Hinweis darauf findet, in welcher Form die griechische Akzeptanz einer solchen Bedingung zum Ausdruck kommen sollte (z. B. durch die liturgische Einheitsbekundung

<sup>645</sup> Vgl. STEGMÜLLER 1956, 65–67.

<sup>646</sup> Diese Argumentation entspricht der Ansicht des Thomas von Aquin in seiner *Summa theologiae* II-II,1,10, allerdings ohne die Metapher des Arztes.

<sup>647</sup> STEGMÜLLER 1956, 66.

in den Diptychen oder durch die Appellationsrechte und -pflichten). Dies lässt nun folgenden Schluss zu:

Im gesamten Werk findet sich kein einziger Hinweis darauf, dass Bonacursius die Byzantiner oder die griechische Kirche als schismatisch oder gar häretisch bezeichnet. In diesem Punkt unterscheidet er sich von seiner Vorlage, dem *Tractatus contra Graecos*, der – wie gezeigt – in weit schärferem Ton und stärkerer Offensive zumindest die Anfälligkeit der ohnehin schon schismatischen Griechen für häretische Strömungen hervorstreicht, wobei in dieser Darstellung die häretischen Strömungen das Schisma zu einem großen Teil bedingen. Bonacursius hingegen begnügt sich mit der anfänglichen Feststellung, dass die griechische Kirche Opfer von Unverstand (*insipientia*) geworden sei, der sie hochmütig werden ließ. Sein Werk kann damit als Reaktion auf eine Bewegung *innerhalb* der Kirche verstanden werden, die zu erden und in vernünftige Bahnen zurückzuführen das erklärte Ziel ist. Von daher ergibt sich der Rückschluss auf das kirchliche Einheitsmodell des Bonacursius: Die Einheit der Kirche muss nicht wiedererlangt und nicht verhandelt, sondern im Gegenteil davor bewahrt werden, durch *insipientia* der Byzantiner und die entsprechenden Folgen gänzlich zu Bruch zu gehen. Vor diesem Hintergrund müssen die Ausführungen des Bonacursius *Contra Graecos* gelesen und kontextualisiert werden.

#### 4.1.4 Bartholomeus Constantinopolitanus: *Libellus contra precipuos errores Grecorum*

Eine Darstellung des Wirkens des Dominikaners Bartholomeus Constantinopolitanus in der ost-westlichen theologischen Kontroverse muss sich mangels biographischer Hinweise an seinem einzigen bekannten Werk orientieren: Es handelt sich um eine Schrift mit dem Titel *Libellus contra precipuos errores Grecorum* (bzw. *Tractatus contra errores Graecorum*, wie er in die Aufzeichnungen bei Th. Käppeli eingegangen ist<sup>648</sup>) und stellt in großem Ausmaß keine eigenständige Studie des Bartholomeus, sondern eine Revision des anonymen *Tractatus contra Graecos* aus dem Jahr 1252 dar, die rund 50 Jahre später – nämlich im Jahr 1305 – entstanden ist.<sup>649</sup> Fünf der 31 bekannten Handschriften des *Tractatus contra Graecos* bezeugen den Autorennamen Bartholomeus Constantinopolitanus in ihrem Kolophon, alle übrigen Abschriften nennen (in insgesamt sieben Varianten) neben dem Dominikanerkonvent in Konstantinopel als Ort des Entstehens keinen Namen. Beide Werke des anonymen Autors und des späteren Redaktors Bartholomeus verwenden das gleiche Incipit. Während alle erhaltenen Abschriften demnach mit denselben Worten *Licet Grecorum ecclesiam* beginnen, gibt es allerdings erhebliche textliche und kompositorische Unterschiede bei Autor

<sup>648</sup> Vgl. Vgl. SOP/MAe I, 147 und IV, 41.

<sup>649</sup> Vgl. bereits DONDAINE 1951, 322–329. Seine Argumente, erweitert um die Erkenntnisse aus den Arbeiten an der kritischen Edition des *Tractatus contra Graecos*, seien im Folgenden vorgestellt.



und Redaktor, sodass die Bartholomeus-Tradition mit guten Gründen einen eigenen Familien-Strang in der handschriftlichen Überlieferung konstituiert.<sup>650</sup>

Dass die Bartholomeus-Tradition die jüngere ist, lässt sich an zwei Indizien festmachen: Erstens beinhaltet sie im Unterschied zum *Tractatus* Zitate aus den Werken des Thomas von Aquin: Ein Zitat aus der *Summa theologiae*<sup>651</sup>, die allerdings nicht vor 1270, bestenfalls 1268 im Umlauf und damit zitierfähig war, womit der *terminus post quem* für die Bartholomeus-Tradition festgelegt ist; und ein zweites Zitat aus der *Lectura super Iohannem*<sup>652</sup>, die spätestens 1271 fertiggestellt war. Ohne Werkangabe nennt die Bartholomeus-Tradition zudem Thomas als Referenz in Bezug auf Theodoret von Kyros und das II. Konzil von Konstantinopel (553).<sup>653</sup> Zweitens enthalten beide Traditionen – d. h. der Anonymus und Bartholomeus – eine Textpassage, in der die Jahre seit Beginn des Schismas (*istud schisma et scandalum*) und damit seit der Zeit des Patriarchen Photius zurückgezählt werden: Die Jahresangaben variieren in den einzelnen Abschriften zwischen 370, 380 und 433 (bzw. 423, aber korrigiert) Jahren, wobei anhand dieser Angaben folgender Schluss hinsichtlich der Bartholomeus-Tradition gezogen werden kann: Nimmt man – mit A. Dondaine<sup>654</sup> – das Jahr 872 als Referenzjahr für den Beginn des Schismas und damit für diese Zählung an, so ist es aufschlussreich, dass alle Bartholomeus-Abschriften 433 Jahre seit dem Beginn des Schismas zählen, woraus sich die Jahreszahl 1305 ergibt – ein Datum, das schließlich zwei der fünf Abschriften auch explizit nennen: *cum iam currit annus Domini 1305*. Da die Zeitspanne zwischen beiden Entstehungsjahren – 53 Jahre – zu groß ist, als dass ein und derselbe Autor für beide Traktate verantwortlich sein könnte, muss – so A. Dondaine – mit guten Gründen von einem Autor (Anonymus, 1252) und seinem Revisor (Bartholomeus Constantinopolitanus, 1305) ausgegangen werden, dem der Name seines Vorgängers nicht bekannt gewesen zu sein scheint.

Die Revision des Bartholomeus zeichnet sich im Gesamtzusammenhang der Überlieferung dadurch aus, dass in vielen Fällen sprachliche Glättungen und bisweilen auch Korrekturen vorgenommen wurden, die den Text lesbarer machen und Spannungen in der Vorlage, die Elemente des griechischen Sprachduktus ins Lateinische übernommen haben, auflösen sollen. Letzteres geschieht auch dadurch, dass die Schreibweise einzelner Wörter stark latinisiert wurde, wohingegen in den Handschriften des anonymen Traktats die Einflüsse des Griechischen sichtbar sind. Befasst man sich mit dem Text und damit mit den Inhalten der Revision von 1305, dann sind es in erster Linie drei auffällige Merkmale bzw. Veränderungen, die ihn von der anonymen Version des Traktats von 1252 unterscheiden: Erstens ist – wie bereits erwähnt – noch vor Beginn des Prologs der Autorennamen *frater Bartholomeus Const-*

<sup>650</sup> Für Details der Argumente aus der handschriftlichen Tradition vgl. TcG introd., LXV – LXVII.

<sup>651</sup> *S. th.* I<sup>a</sup>, q. 36, art. 2 (*ad tertium*).

<sup>652</sup> *Lect. super Ioh.* 13,1, lect. 1.

<sup>653</sup> *Nota quod frater Thomas ubique dicit, quod Nestorius fuit discipulus et sectator huius Theodoriti.* (TcG App. I, 194 app. crit. (p. 123)).

<sup>654</sup> Vgl. DONDAINE 1951, 327 (Anm. 27).

*antinopolitanus ordinis fratrum predicatorum* bezeugt; zweitens weist das Werk eine auf den ersten Blick neue Gliederung auf, worauf A. Dondaine in seiner Studie hingewiesen und was daraufhin Eingang in die Sekundärliteratur gefunden hat: Nicht die ursprünglichen vier *distinctiones* gliedern das Werk wie im *Tractatus maior* seiner Vorlage, sondern Bartholomeus fügt zwei weitere an, daher sind es insgesamt sechs *distinctiones*. Tatsächlich handelt es sich, wie unten noch zu zeigen sein wird, um zwei existente Textteile des anonymen Dossiers, die Bartholomeus nicht nur zur *distinctio* erhebt, sondern die er auch im Prolog als solche ankündigt. Ihm kann daher die Tendenz zugeschrieben werden, das Werk klarer zu strukturieren und den Inhalt des vorliegenden Corpus, dessen Gliederung in *Tractatus maior* und Appendix er nicht übernimmt, entsprechend anzukündigen. Inhaltlich ist Bartholomeus zudem sorgloser als sein Vorgänger und überliefert bisweilen historisch Falsches (wie etwa die Vorgänger/Nachfolger-Reihenfolge der byzantinischen Kaiser usw.). Was seine Quellen betrifft, kommt Neues – wie etwa Belege aus dem *Decretum Gratiani* – hinzu, wie im Folgenden noch detaillierter beleuchtet werden soll.

Allein die Existenz einer 53 Jahre späteren Revision des ursprünglichen *Tractatus contra Graecos* wirft Fragen auf: Handelt es sich bei Bartholomeus um einen kreativen Revisor in dem Sinn, dass er seinem Quellenwerk einen aktualisierten Plan zugrunde legt und die Argumente, die ja das Kerngerüst des *Tractatus contra Graecos* bilden, um eigene Argumente ergänzt und diese entfaltet? Liegt im Werk des Bartholomeus eine inhaltliche und strukturelle Reorganisation des ursprünglichen Traktats vor und wenn ja, kann dadurch auf eine neue oder anders gewichtete Situation des Revisors oder seiner Adressaten geschlossen werden? Gibt es neue inhaltliche Schwerpunkte des Autors, die auf ein fokussierteres Interesse hindeuten und davon ausgehend eventuell auch auf äußere Umstände, die neue Schwerpunktsetzungen notwendig machten? Spiegeln zusätzliche Argumente oder Quellenverweise, die sich bei Bartholomeus, nicht aber im anonymen *Tractatus contra Graecos* finden, die persönliche Expertise des Revisors oder sind sie schlicht Antwort auf Nachfrage der Adressaten? Auf Basis der inzwischen fünf bekannten Abschriften des Bartholomeus-Traktats<sup>655</sup> soll zunächst nach strukturellen und inhaltlichen Neuerungen gesucht werden, um davon ausgehend in einem zweiten Schritt Antwortmöglichkeiten auf die vorangestellten Fragen zu präsentieren.

#### 4.1.4.1 Strukturelle Neuerungen im Vergleich zum *Tractatus contra Graecos* von 1252

Sucht man nach Hinweisen auf die Komposition des Werkes im Prolog, wo solche vermutet werden können, so findet man die Auskunft des Bartholomeus, dass die

<sup>655</sup> K = Koblenz (Landeshauptarchiv), Best. 701. 230, 60r – 85r; N = Neapel (Bibl. Nazionale), Naz. VII C 20, 62ra–88ra; Wa = Warschau (Bibl. Narodowa), Ms. 8022, 167–299v; W = Wien (ÖNB), CPV 1588, 1r–78r; W1 = Wien (ÖNB), CPV 4905, 1r–63r; vgl. TcG introd., LXV–LXVII.

Griechen *in quatuor articulis* von den Lateinern abweichen: Filioque, Purgatorium, Azymen und Primat. Der Rückschluss auf eine viergliedrige Struktur des Werkes, wie sie der Traktat von 1252 aufweist, liegt daher nahe. Wirft man allerdings einen Blick auf den Text und seine gliedernden Überschriften, zeigt sich jene Neuerung, auf die A. Dondaine als ein die Revision prägendes Merkmal hingewiesen hat: Bartholomeus gliedert sein Werk nicht in vier, sondern in insgesamt sechs *distinctiones*, wobei die fünfte und sechste keine neuen Inhalte bringen, sondern einzelne Teile des ursprünglichen Dossiers mittels Zwischenüberschriften zur *distinctio* erheben. Bemerkenswerterweise ist der handschriftliche Befund bezüglich der fünften und sechsten *distinctio* aber keineswegs einheitlich, weswegen die postulierte Gliederung in sechs *distinctiones* und die Konsequenzen, die A. Dondaine daraus gezogen hat, noch einmal näher beleuchtet werden müssen:

Über die fünfte *distinctio* lassen die erhaltenen Abschriften folgenden Schluss zu: Vier der fünf Abschriften betiteln die Passage über die vier Gründe des Schismas, die im Traktat von 1252 den Hauptteil abschließen, als fünfte *distinctio* mit der Einleitung *Incipit quinta distinctio de causis et tempore scismatis*<sup>656</sup>. Die Textinhalte bei Bartholomeus stimmen überein mit dem Traktat von 1252, wobei Bartholomeus gerade den ersten angeführten Grund des Schismas (die Reichsteilung durch die Krönung Karls des Großen) ausführlicher thematisiert. Was die sechste *distinctio* betrifft, ist der Befund nicht eindeutig: Zunächst findet sich in drei der fünf Abschriften nicht nur eine sechste *distinctio*, sondern gleich zwei Passagen sind mit der Einleitung *Incipit sexta distinctio* überschrieben: Einmal heißt es *Incipit sexta distinctio de conciliis generalibus et particularibus*<sup>657</sup>, kurz danach *Incipit sexta distinctio de disputatione super transgressionibus Latinorum et Grecorum*<sup>658</sup>, womit die Werke der beiden Autoren Hugo Eterianus und Leo Tuscus gemeint sind. Eine Abschrift (W1) weist nur das zweitgenannte *Incipit* auf, integriert daher den Abschnitt über die General- und Partikularsynoden im Duktus des Textes in die fünfte *distinctio*. Mit dem Traktat von 1252 verglichen bedeutet dies: Einmal wird der Appendix-Abschnitt über die General- und Partikularsynoden zur sechsten *distinctio* erklärt, einmal der Appendix-Abschnitt über Hugo Eterianus und Leo Tuscus, und in drei Abschriften finden sich damit sogar zwei sechste *distinctiones*. In allen genannten Abschriften schließt der ursprüngliche Ap-

**656** W1 fol. 39v; W fol. 47r (der Text ist hier allerdings weggekratzt und mit *De quatuor causis scismatis* wie in der anonymen Version von 1252 am Rand ersetzt); N fol. 78r; K lässt die gesamte Passage über die Gründe des Schismas aus und fährt nach der vierten *distinctio* unmittelbar mit den General- und Partikularsynoden fort, ohne diesen Abschnitt als *distinctio* zu kennzeichnen; Wa fol. 39r (diese Abschrift weist außerdem eine von zweiter Hand hinzugefügte Überschrift *unde exortum est hoc schisma et qua causa* auf).

**657** N fol. 78v; Wa fol. 41r (wiederum von zweiter Hand hinzugefügte Überschrift *de conciliis*), W fol. 48r (worin nachträglich die Zahl VI weggekratzt wurde); in W1 fol. 40v fehlt diese Überschrift, ebenso in K, wo die Passage über die Konzilien am Ende unvollständig überliefert ist.

**658** N fol. 82r, W fol. 56r und Wa fol. 47r, das heißt: Diese drei Abschriften bezeugen zwei mit *sexta distinctio* überschriebene Passagen; W1 fol. 47r leitet mit diesem *Incipit* die einzige sechste *distinctio* ein, K bricht bereits vorher ab.

pendix-Teil über die Canones nahtlos an, während alle anderen Textteile fehlen, die den Appendix des ursprünglichen anonymen Traktats von 1252 konstituieren.

Es ergibt sich nun eine gewisse Diskrepanz zwischen einerseits dem Urteil von A. Dondaine, das in dieser Form in der Forschung zum Standard wurde, dass nämlich die Gliederung in sechs *distinctiones* eine derartige Neuerung sei, dass sie für die Argumentation der Eigenständigkeit des Werkes von Bartholomeus herangezogen werden könne und müsse. Berücksichtigt man andererseits die zwar neue, aber letztlich den Text im Wesentlichen nicht verändernde Gliederung und lässt außerdem den Autor selbst zu Wort kommen, indem man im Prolog – immerhin Ankündigung und Vorstellung des Werkprogramms – nach Hinweisen sucht, die diese veränderte Gliederung erläutern, dann wird man am Ende des Prologs unmittelbar vor der *Captatio benevolentiae* fündig: Bartholomeus fügt dem ansonsten großteils wörtlich übernommenen Prolog eine Passage an, die zusätzliche Inhalte ankündigt:

... *postmodum de causis scismatis ac deinde de omnibus synodis, ultimo uero de transgressionibus*<sup>659</sup> *aliqua subiungam* (TcG Prol., 44 app. crit. (p. 5))

Danach werde ich einiges über die Gründe des Schismas anfügen, dann über alle Synoden, schließlich aber über einige Übertretungen.

Die Rede ist nicht von weiteren *articuli*, die Bartholomeus vergleichbar mit den vier Hauptthemen der Kontroverse in *distinctiones* und damit in ein Gliederungsschema gießt. Vielmehr holt Bartholomeus offenbar nach, was er in seiner Vorlage nicht aufgefunden hat: die Ankündigung dessen, dass nach dem Hauptteil und damit nach der Behandlung von Filioque, Purgatorium, Azymen und Primat noch nicht das Ende des Werkes zu erwarten ist, sondern dass im Anschluss daran noch drei inhaltliche Schwerpunkte folgen: die Gründe des Schismas, die Auflistung der General- und Partikularsynoden und die (auch kanonische) Auseinandersetzung mit Grenzüberschreitungen. Die Einteilung also in nicht vier, sondern sechs *distinctiones* stützt sich auf jene zwei bzw. drei Zwischenüberschriften *Incipit quinta* bzw. *sexta distinctio*, während im Prolog und auf inhaltlicher Ebene deutlich die Struktur des ursprünglichen Traktats von 1252 zu erkennen ist. Das zusätzliche Element des Bartholomeus-Traktats hinsichtlich der Gliederung besteht daher nur bedingt in zwei weiteren *distinctiones*, sondern vielmehr darin, dass er seinen Leser nicht nur auf den *Tractatus maior*, sondern auch auf den Appendix und damit auf die Gesamtkomposition des Werkes vorbereiten will. Inhaltlich sind, wie noch zu zeigen sein wird, mit Ausnahme weniger neuer Autoritäten keine Unterschiede zur anonymen Vorlage festzustellen.

Was die Struktur der Revision angeht, sei schließlich noch auf zwei Auslassungen hingewiesen, das heißt auf zwei Elemente, die sich eben gerade nicht im Bartholomeus-Text finden und deswegen *ex negativo* Rückschlüsse auf den Entstehungshintergrund des Werkes zulassen: Interessanterweise lässt Bartholomeus diejenigen

---

<sup>659</sup> Mit *transgressiones* bezeichnet Bartholomeus Constantinopolitanus hier den Bezug auf die Werke von Hugo Eterianus und Leo Tuscus.

Passagen beiseite, die im Traktat von 1252 die Übergänge von einer *distinctio* zur nächsten markieren und so die Anknüpfungspunkte für den ‚roten Faden‘ des Gesamtwerks darstellen, indem sie kurz das vorher Gesagte resümieren und zum Kommenden hin überleiten.<sup>660</sup> Da diese Überleitungspassagen inhaltlich keine neuen Informationen bringen und offenbar ausschließlich um der besseren Lesbarkeit bzw. strukturellen Stringenz willen geschrieben wurden, kann deren Fehlen bei Bartholomeus bedeuten, dass er damit das Werk zu raffen und ‚unnötige‘ Passagen zu streichen beabsichtigte – eine Annahme, die allerdings mit seiner Einfügung von neuen Textelementen an anderer Stelle nur insofern kompatibel ist, als es sich bei den zusätzlichen Textelementen immer um inhaltlich relevante, nicht aber um formal schmückende Elemente handelt. Eine weitere Auslassung des Bartholomeus ist deswegen bedeutend, weil sie Rückschlüsse auf die Arbeitsweise des Autors bzw. auf den seiner Revision zugrundegelegten Plan zulassen: Diejenigen Aussagen des anonymen Autors von 1252, in denen dieser seine unmittelbaren Informationsquellen offenlegt – das heißt die griechischen Originale aus den Bibliotheken vor Ort oder das persönliche Gespräch mit griechischen Zeitgenossen –, streicht Bartholomeus.<sup>661</sup> An keiner Stelle spricht er von sich als demjenigen, der in mündliche Disputationen involviert war oder die griechische Literatur konsultiert hat. Bevor A. Dondaine in seiner Studie mit guten Gründen zum Schluss kommt, dass Bartholomeus der spätere Revisor sein müsse, erwägt er die alternative Möglichkeit, dass jener spätere (anonyme) Revisor von 1305 dem Autor von 1252 (s)einen Namen – Bartholomeus – gegeben haben könnte und ihm so nachträgliche Gerechtigkeit, das heißt die ihm für die Komposition seines Traktats zustehende Ehre widerfahren ließ.<sup>662</sup> Einer solchen Annahme widerspricht nun auch die letztgenannte Auslassung des Bartholomeus-Traktats, für die es andernfalls keinen Anlass gegeben hätte. Der Revisor Bartholomeus hingegen schöpft nicht aus den griechischen Original- oder mündlichen Quellen, sondern aus seinem autoritativen Vorgängerwerk, das er allenfalls mit zusätzlichen Inhalten füllt bzw. von dem er Passagen auslässt.

#### 4.1.4.2 Inhaltliche Neuerungen im Vergleich zum *Tractatus contra Graecos* von 1252

Abgesehen von der exponierten Neuerung von Zitaten des Thomas von Aquin bzw. des *Decretum Gratiani* sind drei inhaltliche Merkmale bezeichnend:

Erstens ist es gerade die zweite *distinctio* des Traktats von 1252 über das Los der Verstorbenen und die Vorstellung eines Purgatoriums, die in der Revision des Bar-

<sup>660</sup> So jeweils am Beginn der zweiten und dritten *distinctio*, wo der anonyme Autor von 1252 noch einmal das jeweils vorher Behandelte in Erinnerung ruft, bevor er zum neuen Thema übergeht: TcG II, 4–12 (p. 55) und TcG III, 4–14 (p. 69). Bartholomeus hingegen steigt direkt ein.

<sup>661</sup> So etwa: *Hee sunt auctoritates et rationes, quas in libris suis inuenisse et ab ore ipsorum audisse me memini in disputatione.* (TcG III, 81–82 (p. 72)).

<sup>662</sup> Vgl. DONDAINE 1951, 328.

tholomeus die vergleichsweise größten Ergänzungen erfährt. Dies ist insofern interessant, als der eschatologische Konfliktpunkt – wie bereits skizziert<sup>663</sup> – der in der Kontroverse jüngste ist und daher noch am wenigsten argumentative Ausarbeitung erfahren hat. Noch vor der Thematisierung der vier Aufenthaltsorte der Seelen – Paradies, Hölle, Limbus und Purgatorium – fügt Bartholomeus eine lange Passage ein, die sich nicht im Traktat von 1252 findet und die in erster Linie neue Autoritäten zur Untermauerung dessen bringt, dass manche Seelen bereits nach dem individuellen Tod ihren Bestimmungsort – Paradies oder Hölle – finden, ohne auf das Urteil des Weltenrichters am Tag des Jüngsten Gerichts warten zu müssen. Nicht also die Passage *quod sit purgatorium* bedarf weiterer und neuer Belegstellen, sondern diejenige Vorstellung, die den eigentlichen Kern der Kontroverse um das Purgatorium ausmacht: dass bereits vor dem letztgültigen Urteil des Weltenrichters ein erstes Urteil nach dem individuellen Tod angenommen werden müsse, das schon vor dem Jüngsten Gericht für die einen (nämlich für die Heiligen und Märtyrer) das Paradies, für die anderen (nämlich für die Verdammten) die Hölle bedeutet. Dass Bartholomeus dort ansetzt und ‚Nachschub‘ liefert, zeugt zum einen von der anhaltenden oder sich dorthin entwickelnden Brisanz des Themas, zum anderen von der Sensibilität des Revisors selbst, dort nachzubessern, wo eventuelle Mängel der Vorlage es sinnvoll und notwendig machen.

Das zweite inhaltliche, aber auch methodisch höchst aufschlussreiche Merkmal der Revision ist der Befund, dass es – nicht nur in der zweiten *distinctio* – vor allem liturgische Ergänzungen sind, die Bartholomeus in den Text einfügt: Häufig eingeleitet mit *in suis officiis istud cantant* oder *cantat enim Grecorum ecclesia* weist Bartholomeus anhand der byzantinischen (und hier freilich ins Lateinische übersetzten) liturgischen Texte nach, dass die Griechen zwar abstrakt-theologisch ihre jeweiligen Positionen vertreten mögen, dass sie aber in ihrer Liturgie – im Herzstück der Kirche, in dem sich die Theologie bewähren bzw. an der sie sich messen lassen muss – die lateinischen Positionen bekennen. Aus dieser Vorgehensweise erschließt sich eine kreative Fortführung des Programms des anonymen Autors von 1252: Es sind nicht mehr nur die griechischen patristischen Autoritäten, mit denen die Griechen selbst überzeugt werden sollen, sondern nun ist es auch ihre Liturgie, die als Argument vonseiten der Lateiner zwingend ins Feld geführt wird. Dabei darf durchaus davon ausgegangen werden, dass gerade die liturgischen Texte neben den Gelehrten und Theologen auch bei den Gläubigen bekannt waren. Auch wenn der Traktat für den theologischen Disput und nicht – wie etwa die kursierenden Irrtumslisten – für die Meinungsbildung des Volkes gedacht war, so gelangt die Argumentationslinie dadurch auf eine neue, bislang nur marginal berührte Ebene.

Drittens muss – gerade für die Rezeptionsgeschichte der Ost-West-Kontroverse im 13. Jahrhundert – als nicht zu unterschätzender Befund die Tatsache vermerkt werden, dass sich nirgends im Bartholomeus-Traktat ein Hinweis auf das II. Konzil von Lyon

---

663 Vgl. dazu ausführlicher die Seiten 110–116 der vorliegenden Studie.

1274 findet. Gerade vor dem Hintergrund, dass das IV. Lateranum 1215 und das dort festgeschriebene Glaubensbekenntnis mit dem Zusatz des *Filioque* sowohl im Traktat von 1252 als auch später in der Revision des Bartholomeus 1305 als Argument herangezogen werden, erstaunt das gänzliche Fehlen der Beschlüsse des II. Lugdunense und damit einer Aktualisierung der lehramtlich relevanten ‚Griechenfrage‘. Man könnte daraus den Schluss ziehen, dass das Fehlen von Lyon II als Argument schlicht den Vorlagen des Bartholomeus geschuldet sei: Da er offenbar bewusst alle Hinweise unterlässt bzw. entfernt, die ihn – fälschlich? – als einen des Griechischen kundigen und in Disputationen involvierten Kontroverstheologen ausweisen würden, kann davon ausgegangen werden, dass er auch die zusätzlichen Argumente der griechischen Patristik, etwa für die zweite *distinctio*, nicht als theologische Eigenleistung ins Spiel brachte, sondern sie als Vorlage vor Augen hatte und in seine Revision integrierte. Dass Lyon II in seinen Vorlagen keine Rolle spielte und nicht vorkam, hätte er – nimmt man diese Arbeitsweise als Muster an – demnach nicht von sich aus ausgeglichen und in seiner Revision angeführt. Gerade aber die zusätzlichen Thomas-Zitate sprechen für eine andere, weit folgenreichere Deutung dieses Befundes: Aus dem Fehlen des II. Konzils von Lyon als Argument in der Ost-West-Kontroverse kann der Schluss gezogen werden, dass die Bestimmungen des Konzils entweder nicht die entsprechende Autorität bzw. Relevanz besaßen oder dass sie bereits so zeitnah an der Rezeption gescheitert waren – und dies nicht nur aus Sicht der Griechen, wie in der späteren Rezeptionsgeschichte häufig und zu Recht betont, sondern bemerkenswerterweise auch aus Sicht der Lateiner, die unmittelbar Akteure der Ost-West-Kontroverse waren. Für diese Annahme spricht die Einfügung der Thomas-Zitate im Bartholomeus-Text, da sie bezeugt, dass das Ziel der Revision gerade nicht nur ein Aufstocken der patristischen und ein Hinzufügen der griechischen liturgischen Quellen, sondern durchaus auch eine Aktualisierung der Vorlage – wenn auch mit lateinischen Quellen und damit methodisch anders als der Traktat von 1252 – gewesen zu sein scheint. Die Dokumente und – aus lateinischer Sicht wohl – Errungenschaften des Zweiten Konzils von Lyon 1274 scheinen zum Erreichen dieses Ziels im Jahr 1305 noch nicht beigetragen zu haben.<sup>664</sup>

Die Verbreitung des ursprünglichen Traktats von 1252 auch außerhalb des Wirkungsbereichs der Dominikaner der Provinz *Graecia* war bereits im Gange, als Bartholomeus Constantinopolitanus seine Revision erstellte.<sup>665</sup> Der handschriftliche Befund dokumentiert eindeutig das quantitative Übergewicht der anonymen Version des Traktats von 1252, womit gerade in der Rezeption deutlich wird, dass die Revision von 1305 den Traktat nicht aus seiner Anonymität gehoben hat, dass also unter dem Namen *Bartholomeus* nicht die nachträgliche Autorenzuschreibung zu verstehen ist, sondern dass es sich um einen zweiten Autor in der Funktion eines Revisors handelt.

---

**664** Anders dann im Unions-Kontext der Konzilien des 15. Jahrhunderts, besonders im Umkreis von Basel und Ferrara-Florenz, wo Lyon II in der Vorbereitung der Konzilsväter eine nicht unwesentliche Rolle gespielt hat; vgl. jüngst KAPPES 2019; vgl. Riedl 2020.

**665** Vgl. DONDAINE 1951, 384–446 (= part III).

Bartholomeus muss im Jahr 1305 dem zweitgegründeten Konvent von Pera angehört haben, wo ihm eine Vorlage des Traktats nach Art der erhaltenen Handschrift zur Verfügung stand, die der aktuellen kritischen Edition als Leithandschrift dient.<sup>666</sup> Zu den wesentlichen Neuerungen, mit denen Bartholomeus den Text seiner Vorlage prägt, zählt die häufige Argumentation mit byzantinischen liturgischen Texten: Nicht mehr nur die patristischen Quellen, mit denen der Traktat von 1252 hauptsächlich und methodisch klar argumentiert arbeitet, sondern auch die liturgischen Texte der Byzantiner – und damit ein zentraler und durchaus sensibler Bestandteil des kirchlichen Lebens – werden von lateinischer Seite nun insofern (und mehr als im anonymen Traktat) vereinnahmt, als sie zur Argumentation lateinischer Positionen im Rahmen der Ost-West-Kontroverse herangezogen werden. Auf den Revisor bezogen setzt dies zum einen eine profunde Kenntnis der byzantinischen Liturgie und ihrer Texte voraus, zum anderen kann in dieser Vorgehensweise eine kreative Weiterführung der Methode des anonymen Dominikaners von 1252 gesehen werden. Da die Revision den bisherigen Ausführungen nach an einer Aktualisierung der – patristischen wie zeitgenössischen – autoritativen Belegstellen zur Untermauerung der lateinischen Thesen interessiert ist, erscheint es aus heutiger Perspektive umso gewichtiger, dass sie keinen Hinweis auf das II. Konzil von Lyon enthält: Anders als etwa die Beschlüsse des IV. Laterankonzils 1215 zählt Bartholomeus diejenigen des II. Lugdunense gerade im Hinblick auf die Griechen somit offenbar nicht zu denjenigen Argumenten, die als lateinische Autorität Geltung haben und überzeugend sind.

## 4.2 Griechische Werke

### 4.2.1 Anonymus: *Περὶ τῶν Φράγκων καὶ τῶν λοιπῶν Λατίνων* bzw. *Opusculum contra Francos*

#### 4.2.1.1 Texttradition und Inhaltsüberblick

Die Reihe der griechischen Werke, die sich gegen die Lateiner richten und zum Teil den Charakter eines Arsenal, einer Rüstkammer (so die bildhafte Übersetzung der Werkgattung der *πανοπλία*) von Autoritäten gegen die lateinischen Positionen aufweisen, zum Teil aber auch in Katalogform oder nach Art theologischer Abhandlungen vorkommen, sei mit einem Werk eröffnet, das noch in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts datiert und dessen Bekanntheit gerade in der lateinischen Kontroverstheologie der Übersetzung aus der Feder eines wichtigen Theologen am Hof des byzantinischen Kaisers Manuel I. Komnenos zu verdanken ist. Die Rede ist von einer anonymen Katalogschrift mit dem Titel *Περὶ τῶν Φράγκων καὶ τῶν λοιπῶν Λατίνων* (Über die Franken<sup>667</sup> und die übrigen Lateiner), in der lateinischen Version bekannt

<sup>666</sup> Zu den Argumenten vgl. TcG introd., LX–LXIII.

<sup>667</sup> Zur Terminologie bzw. Bezeichnung der Lateiner als Franken vgl. SAFRAN 2014, 212–214.



unter der Bezeichnung *Opusculum contra Francos* oder *De haeresibus quas Graeci in Latinos devolvunt* (Über die Häresien, die die Griechen den Lateinern anlasten)<sup>668</sup>. Dass der Titel *Opusculum contra Francos* nicht nur in der älteren Forschung für einige Verwirrung und falsche Annahmen gesorgt hat<sup>669</sup>, geht darauf zurück, dass die handschriftliche Überlieferung das Werk dem Patriarchen Photius zuschreibt bzw. dessen gleichnamige Schrift (Περὶ τῶν Φράγκων καὶ τῶν λοιπῶν Λατίνων bzw. *De Francis et reliquis Latinis*)<sup>670</sup> mit eben diesem Werk identifiziert, das im 12. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt wurde. Der Übersetzer Hugo Eterianus – jener Theologe, der gegen Ende des 12. Jahrhunderts am byzantinischen Kaiserhof besonders in Unionsangelegenheiten wirkte und als Gelehrter dennoch die Anliegen des Westens vertrat – verantwortete den zweitgenannten lateinischen Titel des Werkes *De haeresibus quas Graeci in Latinos devolvunt*. Seine Übersetzung der griechischen Vorlage datiert in die 1170er-Jahre<sup>671</sup>, wovon ausgehend sich das Werk einer offenbar regen Verbreitung erfreute und als Folie in der lateinischen Kontroverstheologie kursierte. Zeuge dieser Entwicklung ist der anonyme Autor des *Tractatus contra Graecos* aus dem Jahr 1252, der die Übersetzung des Hugo Eterianus als Appendix seinem Werk angliederte und auf diese Weise zu veranschaulichen beabsichtigte, welche zeitgenössischen griechischen Meinungen über die Lateiner im Umlauf waren. Der Appendix des *Tractatus contra Graecos* ist denn auch die bisher einzige Quelle für die Übersetzung des Hugo Eterianus,<sup>672</sup> die der anonyme dominikanische Autor als *dicta* des Hugo selbst ins Spiel bringt:

*Que ex dicta magistri Hugonis Hetheriani nuper extracta huic operi necessario duximus inserenda: Dicunt [scil. Greci] enim et scribunt de Latinis sic [...].*

Was ich jüngst aus den Werken des Hugo Eterianus exzerpiert habe, erschien mir hier notwendig einzufügen: Die Griechen sagen und schreiben über die Lateiner nämlich Folgendes [...].

**668** Vgl. TcG App. VI, 2–154 (p. 170–176); zuvor – vollständig mit Ausnahme der Widmung am Werkanfang – ediert in PG 140, col. 541 A–544 A, dort allerdings unter anderem Titel.

**669** Vgl. SAFRAN 2014, 212–213, die von zwei verschiedenen Werken ausgeht: einmal das auf Photius zurückgehende *Opusculum contra Francos*, das 1178 übersetzt wurde, und – davon unterschieden – das Werk Περὶ τῶν Φράγκων καὶ τῶν λοιπῶν Λατίνων.

**670** Vgl. DONDAINE 1951, 363.

**671** Vgl. AVVAKUMOV 2002, 101.

**672** Fälschlicherweise kursiert die Annahme, das Werk sei ident mit jenem, das Migne in seine Patrologia Latina aufgenommen hat (PL 202, col. 227–396D). Dabei handelt es sich allerdings um ein tatsächliches, d. h. in der Verantwortung als Autor liegendes Werk des Hugo Eterianus, nämlich um seine Schrift *De sancto et immortalis Deo*; vgl. dazu die Richtigstellung der Regensburger Alcuin-Forschungsdatenbank auf [http://www-app.uni-regensburg.de/Fakultaeten/PKGG/Philosophie/Gesch\\_Phil/alcuin/work.php?id=21588](http://www-app.uni-regensburg.de/Fakultaeten/PKGG/Philosophie/Gesch_Phil/alcuin/work.php?id=21588) [19.03.2020] mit den entsprechenden Bezugsquellen. Edition in TcG App. VI, 2–154 (p. 170–176); Druck aus dem 17. Jahrhundert in PG 140, col. 541 A–544 A; J. Hergenröther druckt sie als Ergänzung zu seiner Edition des griechischen Originals 1869 erneut ab (HERGENRÖTHER 1869, 62–71). Zur Übersetzung des Hugo Eterianus sei angemerkt, dass sie im Vergleich zum griechischen Original einige Varianten, d. h. Auslassungen sowie Zusätze, enthält, die aufzuarbeiten die Aufgabe einer Nachverfolgung der Texttradition sein muss.

Das griechische Original, von dem eine kritische Edition aus dem Jahr 1998 vorliegt<sup>673</sup>, präsentiert sich als klassische Katalogschrift, die ihr anonymer Autor bzw. Kompilator mit einer kurzen Einleitung zur Kontextualisierung der nachfolgenden Auflistung lateinischer Irrtümer versieht:<sup>674</sup> Der Papst<sup>675</sup> und die gesamte westliche Christenheit – mit Ausnahme der Καλαβροί – befinden sich schon seit langer Zeit außerhalb der katholischen Kirche – τῆς καθολικῆς ἐκκδῆς unzureichende Anrufung Mariens ἑκτός – und damit außerhalb des von den Evangelien, den Aposteln und den Vätern vorgezeichneten Weges. In Glaube und Ritus seien sie auf bedenkliche und gefährliche Abwege geraten, ja sie haben sich selbst vom Leib der Kirche getrennt und behaupten dennoch, sie hätten ihre eigentümlichen Traditionen von den Vätern und Gelehrten der Kirche übernommen. Dass dies nichts als Lüge ist, werde in der nachfolgenden Dokumentation lateinischer Irrtümer deutlich. Diese Dokumentation, die nach Art der Irrtumslisten keine Gegenargumentation oder Korrektur der betreffenden Irrtümer vorsieht, ist eine Zusammenstellung lateinischer Positionen, Gebräuche und Handlungen, die zwar grob nach inhaltlichen Kriterien kategorisiert werden kann, die aber von sich aus weder eine Gliederung aufweist noch eine Wertung der Rangfolge oder des Schweregrads der Irrtümer zulässt. Die unmittelbare Aufeinanderfolge von etwa Verhaltenskritik im Kirchenraum (z. B. die falsche Handhaltung für das Kreuzzeichen) und von Tadel theologisch falscher Ansichten (z. B. die unzureichende Anrufung Mariens als ἁγία Μαρία anstelle des theologisch korrekten Titels Θεοτόκος) erzeugt den Eindruck einer bunten Sammlung von Anschuldigungen, die selbst aber keiner Kriteriologie (etwa schwerwiegende gegenüber nachzusehenden Elementen) unterworfen ist. Zwar geht es in den ersten beiden der insgesamt 34<sup>676</sup> Punkte bereits um das Filioque – die Kritik betrifft dabei die westliche Einfügung in das Glaubensbekenntnis – und um den Gebrauch der Azymen, der inhaltliche Schwerpunkt der Anschuldigungen liegt aber deutlich auf dem kirchlich-praktischen bzw., konkreter, dem liturgisch-praktischen Bereich sowie auf einer allgemeinen Verhaltenskritik gegen lateinische Kleriker und Laien. Einen großen Raum nimmt dabei der Tadel unpassender, weil entweder dem jeweiligen Stand oder den Moralvorstellungen im Allgemeinen nicht gebührender Verhaltensformen ein: Militärdienst von Klerikern; (Geschlechter-)Rollen in Liturgie und Kirchengebäude; Verhalten der Gläubigen während des Gottesdienstes; äußerliches Auftreten der Kleriker wie Bartrasur etc.;

**673** Kritische Edition in ČIČUROV 1998, 319–356, hier: 347–350; eine frühere Edition findet sich in HERGENRÖTHER 1869, 62–71, ebd. finden sich zwei lateinische Übersetzungen, eine davon die des Hugo Eterianus (vgl. dazu ebd., 6).

**674** Von der Existenz einer derartigen Einleitung schließt T. Kolbaba auf eine Kategorie von Irrtumslisten, die die Darstellung einer „Geschichte der Häresien im Westen“, ihres Ursprungs und ihrer Verbreitung beabsichtigen (vgl. KOLBABA 2000, 182 (Anm. 27)). T. Kolbaba scheint die neue Edition des Werkes aus dem Jahr 1998 nicht zu kennen, sie bezieht sich in ihrer Argumentation auf Hergenröther.

**675** Vgl. das Incipit der Übersetzung des Hugo Eterianus *Romanus pontifex et omnes occidentalium partium christiani*.

**676** Zur Zählung vgl. KOLBABA 2000, 178.

Umgang mit der Krankenkommunion stellvertretend für die Ehrfurcht vor den Sakramenten. Fastengewohnheiten und -gebräuche von Klerikern und Laien bilden die zweite große Angriffsfläche, hinzu kommt Kritik an liturgischen Abläufen (Tauf- und Firmpraxis; liturgische Vorgaben hinsichtlich Sprache und Gesänge; Bestattungsgewohnheiten; Quantität der Eucharistiefeiern pro Priester und Tag) und am ‚liturgisch Äußerlichen‘ wie der künstlerischen Ausgestaltung des Kirchenraumes und der Art der liturgischen Kleidung. Die Moralvorstellungen besonders im Hinblick auf Ehe und Sexualität spielen schließlich eine Rolle in der Kritik am priesterlichen Zölibat und dem Verwandtschaftsgrad bei Eheschließungen.

Zwar wird der römische Papst in der Einleitung des Werkes gemeinsam mit allen lateinischen Christen zugleich als der Verantwortliche für die lateinischen Irrtümer und ihre Praktizierung genannt. Dennoch fällt auf, dass die Ekklesiologie in der Auflistung von Kritikpunkten insgesamt keine Rolle spielt. Dies ist eine Beobachtung, die letztendlich auf alle in Listenform verfassten kontroverstheologischen Schriften gegen die Lateiner zutrifft, wobei das Fehlen theologisch-ekklesiologischer Themen zunächst vor dem Hintergrund der Intention eines als Listenschrift verfassten Werkes und seines intendierten Adressatenkreises gesehen werden muss.<sup>677</sup> Derartige Listenschriften kursierten nicht als theologische Abhandlung oder Pool theologischer Argumente im ost-westlichen Disput, sondern dienten der Meinungsbildung des griechischen Volkes gegen die Lateiner. Dass die Ekklesiologie als Thema fehlt, kann durchaus daran liegen, dass die institutionelle Verfasstheit der Kirche – anders als liturgisch-praktische oder moralisch bewertbare Handlungen der Lateiner – nicht im unmittelbar seh- und erfahrbaren Horizont der Gläubigen liegt und deswegen für die Zwecke einer Listenschrift weniger schlagkräftig oder gar irrelevant ist.

#### 4.2.2 Niketas Choniates: *Θησαυρὸς τῆς Ὁρθοδοξίας* / *Thesaurus orthodoxae fidei*

Geht es darum, das Ereignis der lateinischen Eroberung Konstantinopels aus der Sicht der Byzantiner erkunden und damit in eine Gedankenwelt eindringen zu wollen, für deren Rekonstruktion griechische Augenzeugenberichte ein heute zur Verfügung stehendes Medium sind, so ist der Name des byzantinischen Gelehrten Niketas Choniates dafür von besonderer Bedeutung:<sup>678</sup> Sein umfangreiches Geschichtswerk mit dem Titel *Χρονικὴ διήγησις* (*Chronike diegesis*) behandelt die Jahre unmittelbar vor und nach der lateinischen Eroberung und stellt damit die wichtigste griechische Quelle über dieses Ereignis dar. Das Werk basiert auf der Erinnerung eines Augenzeugen, der die Eroberung und ihre unmittelbaren Folgen vor Ort erlebte, weshalb der Text selbst und seine Rezeption für einen Einblick in die byzantinische Sichtweise von

<sup>677</sup> Vgl. dazu auch die Ausführungen über Konstantinos Stilbes auf den Seiten 217–221 der vorliegenden Studie. G. Podskalsky bezeichnet das Werk als eine „Flugschrift“ (vgl. PODSKALSKY 2000, 258).

<sup>678</sup> Zu Leben bzw. Werk des Niketas Choniates vgl. BOSSINA 2004, 153–205; BECK 1959, 663–664. 637; vgl. SIMPSON 2013, bes. 1–50; vgl. STADTMÜLLER 1966, 321–328; vgl. VAN DIETEN 1971.

besonderem Gewicht sind.<sup>679</sup> Aber nicht nur im Bereich der Historiographie, mit der der Name Niketas Choniates in erster Linie verbunden ist, sondern auch im Bereich der Theologie spielt Niketas im Hinblick auf die Bestandsaufnahme der ost-westlichen Beziehungen in der unmittelbaren Krisenzeit eine nicht zu unterschätzende Rolle.<sup>680</sup> Nachdem er in den Wirren der Eroberung zwei Häuser und sein gesamtes Vermögen verloren hatte, seine Familie aber retten konnte, floh er – mit einigen Zwischenstationen<sup>681</sup> – nach Nikaia. Kurz zuvor noch Inhaber der einflussreichen Stellung als Großlogothet am Hof des Kaisers Isaak Angelos in Konstantinopel, betätigte er sich nun im Kreis einflussreicher Gelehrter und Theologen im Dienst des Exilkaisers Theodoros I. Laskaris in Nikaia und verfasste vermutlich kurz vor seinem Tod im Jahr 1215/16<sup>682</sup> oder 1217<sup>683</sup> sein theologisches Hauptwerk mit dem Titel Δογματικὴ Πανοπλία (*Dogmatike Panoplia*)<sup>684</sup> bzw. der später geläufigeren Bezeichnung Ἐθισαυρὸς τῆς Ὀρθοδοξίας (*Thesaurus tes orthodoxias*)<sup>685</sup>, dessen Konzept vermutlich schon vor seiner Ankunft in Nikaia existierte und das in zweierlei Hinsicht bedeutsam ist: Zum einen handelt es sich dabei um eine „sehr aufschlussreiche und quellenmäßig gut fundierte Neuausgabe“<sup>686</sup> eines bekannten Vorgängerwerkes desselben Titels, der aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts stammenden Πανοπλία δογματικὴ (*Panoplia dogmatike*) des Euthymios Zigabenos,<sup>687</sup> die Niketas mit einem umfangreichen und bis in seine Zeit aktualisierten Quellenapparat im Sinne einer „Widerlegung der Häresien, [...] Darstellung der historischen Umstände und [...] Behandlung der neueren theologischen Streitigkeiten“<sup>688</sup> ergänzt. Zum anderen stellt es gerade durch den in den Ausführungen vielfach präsenten Rückblick des Autors auf die zeitlich nahen Ereignisse rund um die lateinische Eroberung Konstantinopels eine wichtige Quelle für die

**679** Vgl. dazu auch den Beitrag von GOUNARIDIS 2006, 81–95.

**680** Vgl. dazu BOSSINA 2006, 559–582.

**681** Von 1204 bis Ostern 1206 befand sich Niketas in Selymbria, bevor er nach einem kurzen Aufenthalt in Konstantinopel schließlich im Jahr 1207 nach Nikaia flüchtete, wo er bis zu seinem Tod blieb (vgl. BOSSINA 2004, 153–154).

**682** Vgl. KÜLZER 2006, 619–832, hier: 623.

**683** Vgl. KATSAROS 1982, 83–91.

**684** Eine kritische Edition des Thesaurus und damit auch die Klärung der Autorenfrage für die Bücher 17–22, die u.U. nicht von Niketas Choniates selbst, sondern von Theodoros Skutariotes stammen, stehen noch aus. Dazu und zur Quellenlage allgemein vgl. VAN DIETEN 1970; vgl. VAN DIETEN 1966, 166–180; vgl. BECK 1959, 663–665. Partielle Editionen des Thesaurus finden sich in PG 139, col. 1101–1449 und 140, col. 9–281. Inhaltsangabe, Überschrift und Prolog wurden kritisch ediert von VAN DIETEN 1970, 50–59.

**685** Dieser Titel, der sich in der Folgezeit etabliert hat, geht auf eine Eintragung in Cod. Par. Gr. 1234 als einem der wichtigsten Textzeugnisse der handschriftlichen Überlieferung zurück; vgl. dazu VAN DIETEN 1966, 166–180, bes. 166. 174.

**686** BECK 1959, 663.

**687** Vgl. dazu WICKERT 1910 (nicht vollständig publiziert, weswegen der für die vorliegende Studie interessante Abschnitt über die Polemik gegen die Lateiner, angegeben im Inhaltsverzeichnis als § 12, nicht zugänglich ist).

**688** VAN DIETEN 1970, 48.

Anfänge der ost-westlichen Kommunikation bzw. deren Behinderung zur Zeit des Lateinischen Kaiserreichs aus byzantinischer Sicht dar. Das Werk bietet einen Rückblick auf die Geschehnisse bis in die unmittelbar auf die Eroberung folgenden Monate und spiegelt dabei deutlich die zweifache Rolle bzw. Perspektive des Autors als Opfer und Berichterstatter, wobei die Grenzen nicht immer deutlich gezogen sind.<sup>689</sup>

#### 4.2.2.1 Aufbau und Inhalt bzw. für die Fragestellung relevante Artikel

Pierre Moreau, der die erste lateinische Übersetzung des Thesaurus verantwortete, in deren Folge das Werk weite Beachtung und Verbreitung fand, beschreibt es im Jahr 1561 als „wahrhaft goldwertes Werk“ (*opus vere aureum*), das sich – biblisch-chronologisch bei Adam beginnend bis in die Zeit des Autors selbst – der Reihe nach den Häresien, ihren Protagonisten und Inhalten widmet. Zwar hätten sich dies bereits viele Autoren vor Niketas zur Aufgabe gemacht, aber niemand fruchtbringender (*felicus*) als er:

*Hic [Niketas] enim praeterquam quod ex auctoribus profanis Graecorum haereses, Judaeorum ex sacris Bibliis, Christianorum ex ecclesiasticis scriptoribus, [...] tanquam mel apes variis ex floribus in hanc floridissimam anthologiam collegit, antitheses quoque subiecit, quibus plumbei haereticorum pugiones nullo negotio retunduntur [PG 139, col. 1091–1092].*

Die Häresien der Griechen sammelte Niketas aus den Schriften der profanen Dichter, die der Juden aus den heiligen Schriften und die der Christen aus den Werken der Väter, um sie – wie eine Biene den Honig aus verschiedensten Blüten – in Form einer Anthologie zu sammeln und ihnen Antithesen hinzuzufügen, mit denen die bleischweren Dolche der Häretiker mühelos zurückgedrängt werden können.<sup>690</sup>

Das hier beschriebene methodische Vorgehen des Niketas zielt demnach auf eine schrittweise Widerlegung von häretischen Meinungen und Strömungen, die er zunächst den schriftlichen Quellen entsprechend selbst zu Wort kommen lässt, um sie danach mit dem jeweils Richtigen zu korrigieren. Vor dem Hintergrund dieser Methodik wurden über die Grundintention des Autors in der bisherigen Forschung mehrere, teils einander entgegenstehende Positionen vertreten, deren zwei Pole folgende sind:<sup>691</sup> Aus der nachweisbaren Tatsache, dass das Werk einen größeren Rezipientenkreis erreichte als den unmittelbaren Adressaten, der als der Auftraggeber des Werkes erscheint,<sup>692</sup> schließt M. Angold, dass es in die Reihe antilateinischer

<sup>689</sup> Vgl. BOSSINA 2004, 153.

<sup>690</sup> Alicia Simpson fasst das Anliegen bzw. das zugrundeliegende Programm des Werkes folgendermaßen zusammen: „The *Panoplia* is less concerned with Christian dogma than with a general refutation of heresy.“ (SIMPSON 2013, 36).

<sup>691</sup> Für einen Überblick vgl. SIMPSON 2013, 36–41.

<sup>692</sup> Im Vorwort nennt Niketas einen anonymen Freund, der ebenfalls nach der lateinischen Eroberung Konstantinopels geflohen war und in dessen Auftrag er sein Werk verfasst habe, um ihn – mangels entsprechender Informationsquellen – mit den Grundzügen der ‚lateinischen Häresie‘ ver-

Traktate zur Verteidigung der Orthodoxie einzuordnen ist. Das Ziel des Autors sei der Nachweis, dass die griechische Kirche im Lauf ihrer Geschichte von Anfang an erfolgreich gegen Häresien aller Art vorgegangen ist und damit klar den polemischen Vorwurf der Lateiner zurückweisen könne, selbst eine Geburtsstätte von Häresien zu sein.<sup>693</sup> Zum gegenteiligen Schluss kommt L. Bossina, wenn er das Werk des Niketas nicht nur als ein Produkt der Bemühungen um Annäherung beider Kirchen herausstellt, sondern darin auch seine Intention sieht: Der Thesaurus soll eine fundierte Grundlage des theologischen Gesprächs insofern sein, als er die Positionen der griechischen Kirche umfassend darlegt und somit diskursfähig macht.<sup>694</sup>

Von den insgesamt 27 Büchern des Thesaurus<sup>695</sup>, die allerdings nicht vollständig ediert sind<sup>696</sup>, sind für den Status der theologischen Kontroverse zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche besonders zwei Bücher aufschlussreich, die sich explizit gegen die Lateiner (κατὰ Λατίνων) richten: Buch 21 ist dem Filioque bzw. dem Heiligen Geist gewidmet<sup>697</sup>, Buch 22 vordergründig, aber nicht ausschließlich den Azymen<sup>698</sup>. Vor dem Hintergrund der Gesamtkomposition des Thesaurus als Geschichte der Häresien ist es höchst aufschlussreich, dass Niketas in Bezug auf die ‚lateinische Häresie‘ gerade diese beiden Themenfelder der Ost-West-Kontroverse hervorhebt und ihnen damit eine konstitutive, wenn nicht gar ausschließliche Schlüsselrolle innerhalb der zu klärenden Diskussionspunkte zwischen Byzantinern und Lateinern zuteilt. Insbesondere Buch 22 bietet einen weitgefasteren Blick auf die

---

traut zu machen: vgl. die Edition von VAN DIETEN 1970, 57, Zeilen 7–27, bes. 20–21. Zur möglichen Identifikation dieses Auftraggebers vgl. SIMPSON 2013, 37–38.

**693** Vgl. ANGOLD 2003, 201.

**694** Vgl. BOSSINA 2009, 165–184, hier: 173–178. „The *Dogmatike Panoplia* is a collection and a confutation of all the heresies that would enable his compatriots to have correct knowledge of Christian dogma and thus prevent them from making ‘too many’ compromises towards the Latins.“ (Ebd., 178; Hervorhebungen im Original).

**695** Die inhaltliche Grundstruktur des Werkes gliedert sich in folgende inhaltliche Abschnitte: Buch 2 und 3 widmen sich den Mysterien der Trinität und Inkarnation; Buch 4 beschreibt eine Reihe von Häresien von der Zeit der frühen Kirche bis zu Arius; die Bücher 5 bis 16 behandeln die großen trinitätstheologischen und christologischen Streitigkeiten des 4. und 5. Jahrhunderts (Arianismus, Nestorianismus, Monophysitismus usw.); die Bücher 17 bis 20 widerlegen die Irrtümer der Armenier, Paulikianer, Bogomilen und Muslime; Buch 20 und 21 sind gegen die Lateiner gerichtet; die letzten Bücher 23 bis 27 beschreiben die aktuellsten theologischen Kontroversen der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts.

**696** Vgl. die Angaben bei BECK 1959, 664.

**697** Buch 21 wurde bisher nicht ediert und ist daher nur in den handschriftlichen Quellen zugänglich. Vgl. BOSSINA 2004, 153–205.

**698** Vgl. die jüngste Edition von L. Bossina inkl. italienische Übersetzung in BOSSINA 2004, 184–189, Kommentar 190–205. Eine frühere Edition von Buch 22 befindet sich – lange unaufgefunden bzw. nicht identifiziert – in einem Werk des 17. Jahrhunderts von L. Allatius, der Niketas Choniates als Autorität anführt: vgl. ALLATIUS 1655, 696–704 (griechischer Text: 696–699; lateinische Übersetzung: 699–704).

Vorstellungen bzw. die Bedingungen einer Kircheneinheit zwischen Ost und West, die der Autor vordergründig am Thema der Azymen festmacht.<sup>699</sup>

### Filioque

Da eine Edition des 21. Buches über das Filioque noch aussteht und der Text bis heute nur in den handschriftlichen Quellen zur Verfügung steht, hat sich die bisherige Forschung auf den edierten Prolog des Buches im Sinne eines Leitfadens konzentriert und daraus zu gewinnen versucht, welche Positionen Niketas bezüglich des Filioque vertritt.<sup>700</sup> Der Prolog kündigt an, diese „missbräuchliche Hinzufügung, die dem Glaubensbekenntnis nicht angemessen ist“, als solche mittels biblisch-theologischer, ekklesiologischer und (kirchen-)geschichtlicher Argumente zu belegen. Weder die Formulierung Filioque (καὶ τοῦ Υἱοῦ), noch *per Filium* (διὰ Υἱοῦ) seien akzeptabel, da die Einfügung an sich und ihre theologischen Implikationen nicht tragbar sind. Als Blasphemie müsse daher bezeichnet werden, was für die Trennung der vorher in *Communio* stehenden Kirchen ausschlaggebend war und deswegen dringend einer Korrektur bedarf.<sup>701</sup> Die Vehemenz, mit der sich Niketas gegen das Filioque ausspricht, deutet an, was später im Zusammenhang mit den Azymen und anderen abweichenden lateinischen Bräuchen explizit zum Ausdruck kommt: Würde die ost-westliche Kontroverse – zu ihrem Vorteil und Wandel! – von allem Ballast befreit werden, der sich im Lauf der Geschichte unter allerlei Vorzeichen angesammelt hat, so bliebe schließlich allein das Filioque-Problem übrig. Darin bestehe, so Niketas, das einzig substantielle theologische Problem zwischen Rom und Byzanz, dessen sich anzunehmen die Aufgabe der Theologen beider Seiten sei, nachdem sie als unabdingbare Voraussetzung das Gewand des Polemikers abgelegt haben.<sup>702</sup> Zum Ballast zählen für Niketas all jene Themenbereiche, die am Rande der Filioque-Kontroverse bzw. als ihr unbedeutenderes Nebenprodukt entstanden sind. Dies beinhaltet nicht nur jene ‚kleineren‘ Angelegenheiten wie Fasten- und Kleidungsgebote, sondern auch die Frage der Azymen, der Niketas das darauffolgende Buch widmet, das in einer neuen Edition von L. Bossina zugänglich ist.

### Azymen

Die liturgische Verwendung von ungesäuertem Brot, wie sie im Westen gepflegt wird, sei als eine alte Tradition der Lateiner anzusehen und als solche handzuhaben. Schon die Herangehensweise des Niketas an diesen zweiten Konfliktpunkt verrät einen im Vergleich mit dem Filioque weiteren Handlungsspielraum, den Niketas der Lösung

<sup>699</sup> Zu Buch 22 vgl. die aufschlussreiche Studie von BOSSINA 2004, bes. 165–179.

<sup>700</sup> Vgl. BOSSINA 2009, 178–179; SIMPSON 2013, 38–39.

<sup>701</sup> Vgl. ed. cit. (Allatius), 700.

<sup>702</sup> Vgl. BOSSINA 2004, 175–176.

dieses Themas zugesteht.<sup>703</sup> Zwar sei der griechische Brauch des gesäuerten Brotes den Azymen vorzuziehen, weil er dem Mysterium angemessener (ταῖς μυστηριώδεσι θυσίαις καταλληλότερα<sup>704</sup>) und eine Anklage der gegenteiligen Gepflogenheit der Lateiner daher zu rechtfertigen sei. Dennoch ergebe sich daraus aber nicht die Handlungsanweisung an die Lateiner, es den Byzantinern alternativenlos gleichzutun zu müssen. Die Ausführungen des Niketas bezüglich der Azymen werden vielmehr begleitet von der Mahnung, die Beziehungen zwischen den Kirchen nicht wegen solcherlei Dingen zu gefährden, die zu wenig Substanz oder Relevanz hätten, ein tatsächlich gewichtiger Diskussionspunkt und damit ein Einheitshindernis zu sein. Unter die ‚zu geringen‘ Themen zählt er den Azymenstreit ebenso wie Fastengewohnheiten, Fragen der Scheidung von Priesterehen und dergleichen.<sup>705</sup> Im Gegensatz zu diesen nennt Niketas an mehreren Stellen zwei markante Elemente, die in der Frage nach der zu findenden Kircheneinheit eine große Rolle spielen: Erst nachdem die Lateiner – so Niketas – die Einfügung des Filioque als Irrtum eingesehen und es verworfen haben, steht der kirchlichen Einheit (τῶν γενῶν κοινωνία<sup>706</sup>), ja dem Zusammenwachsen bzw. Verschmelzen<sup>707</sup> der beiden Seiten kein theologisches Hindernis mehr im Weg. Zu überwinden sei zudem jene aktuelle Kluft (χάσμα ἐστήρικτο<sup>708</sup>), die noch nie in der Geschichte der Kirchen, auch nicht zur Zeit des Patriarchen Photius, vergleichbare Ausmaße erreicht habe. Mit dieser Kluft spricht Niketas deutlich die jüngsten Ereignisse der lateinischen Eroberung und Vertreibung der griechischen Kirche in das Exil an, deren Opfer er selbst geworden ist. Umso bemerkenswerter ist, dass er hinsichtlich der Beziehungen zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche wiederholt einfordert und mit Beispielen der Geschichte belegt, dass die (kirchen-)politischen Ereignisse und Gegebenheiten von den theologischen Anliegen zu trennen seien.

#### 4.2.2.2 Kirchenbild und Bedingungen an die Lateiner

Die theologischen Gesichtspunkte der Ausführungen des Niketas zusammenfassend ergibt sich folgendes Bild: Die Bedingung einer neuerlichen *Communio*, wie sie in der Kirchengeschichte an vielen Stationen festgemacht werden kann, ist die Klärung der Filioque-Frage insofern, als die Lateiner ihren diesbezüglichen Irrtum eingestehen müssen. Alle anderen von den Byzantinern abweichenden Gepflogenheiten der Lateiner bezeichnet Niketas zwar gesammelt als die übrigen Häresien<sup>709</sup>, nimmt der Bezeichnung allerdings ihre Schärfe, indem er über den Umgang mit ihnen Folgendes feststellt: Man müsse sie zum gegenwärtigen Zeitpunkt in der Diskussion nicht

<sup>703</sup> Vgl. BOSSINA 2009, 179–181.

<sup>704</sup> Ed. cit. (Bossina), 184 (1).

<sup>705</sup> Ebd. (6).

<sup>706</sup> Ebd., 186 (8).

<sup>707</sup> Vgl. die lateinische Übersetzung von Allatius mit *coalescere* (ed. cit. (Allatius), 701).

<sup>708</sup> Ed. cit. (Bossina), 184 (4). Allatius übersetzt mit *hiatus* (ed. cit. Allatius), 700).

<sup>709</sup> Ed. cit. (Allatius), 702.



überstrapazieren, sondern dürfe auf nachträgliche – das heißt auf nach der Wiedervereinigung der Kirchen wirkende – Medizin hoffen.<sup>710</sup> Fragen der Ekklesiologie, der kirchlichen Leitung bzw. der Stellung des Bischofs von Rom gerade vor dem Hintergrund der prekären Situation des Lateinischen Kaiserreichs werden bei Niketas nicht thematisiert.

### 4.2.3 Konstantinos Stilbes: Τὰ αἰτιάματα τῆς λατινικῆς ἐκκλησίας

Als ein Schlüsselwerk antilateinischer Literatur in der Zeit unmittelbar nach den Ereignissen der Eroberung Konstantinopels bezeichnet M. Angold den Traktat des Konstantinos Stilbes gegen die Lateiner.<sup>711</sup> Es handelt sich dabei um eine Kompilation in Form einer Katalogschrift, die Konstantinos zu Beginn des 13. Jahrhunderts während seiner Amtszeit als Metropolit von Kyzikos (an der Südküste des Marmarameeres) unter dem Titel „Die Anklagen gegen die lateinische Kirche“ – Τὰ αἰτιάματα τῆς λατινικῆς ἐκκλησίας – mit insgesamt 104 Auflistungen lateinischer Irrtümer zusammenstellte.<sup>712</sup> Unter allen antilateinischen Textgenera ordnet J. Darrouzès das Werk des Konstantinos den Irrtumskatalogen zu, die – anders als die Anklageschriften in Listenform, als deren Prototyp die Rundbriefe des Photios gelten<sup>713</sup> – die lateinischen Irrtümer ohne Referenzen und vor allem ohne Korrektur oder Widerlegung auflisten. Die Kompilation des Konstantinos, die J. Darrouzès als „l'exemplaire le plus développé“<sup>714</sup> dieses Genres einstuft, lässt deutlich den Einfluss jenes Werkes erkennen, das als erstes die Form der Irrtumskataloge prägte und maßgeblich für viele Nachfolgewerke blieb: der Brief des Patriarchen Michael Kerullarios an den Patriarchen Petros von Antiochia aus dem Jahr 1054.<sup>715</sup> Gerade die Epoche der Kreuzzüge und der dadurch entstehende Kontakt zwischen Lateinern und Byzantinern auf mehreren Ebenen füllte die Irrtumslisten insofern mit neuen Inhalten, als mittels Beobachtung und Vergleich der Traditionen Dinge hinterfragt werden konnten, deren man sich erst in dieser Nähesituation bewusst wurde.<sup>716</sup> Konstantinos Stilbes' Werk, das mit 104

710 Vgl. ebd.

711 Vgl. ANGOLD 2003, 201.

712 Vgl. die grundlegende Studie von DARROUZÈS 1974, 50–100. Der Nachweis der Autorschaft des Konstantinos Stilbes ist das Verdienst J. Darrouzès, der den Traktat zudem ediert und ihm eine französische Übersetzung beigefügt hat: Darrouzès, *Le mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins*, 61–100; für eine deutsche Paraphrase der Vorwürfe an die Lateiner vgl. ISNENGI 2008, 77–86; vgl. dazu auch AVVAKUMOV 2002, 96; vgl. KAZHDAN 1991a, 1956–1957.

713 Vgl. DARROUZÈS 1974, 50–51.

714 EBD., 51.

715 *Michaelis Cerularii epistola I. ad Petrum Patriarcham Antiochenum*, PG 120, col. 781B–796 A.

716 Vgl. unter Vorbehalten ISNENGI 2008, 75–76, weil die Autorin hinsichtlich mehrerer Annahmen Schlüsse zieht, die aus den Quellen nicht belegbar sind. Zur inhaltlichen Entwicklung der Irrtumslisten vgl. die Studie von KOLBABA 2000, auf die sich L. Isnenghi zu einem Großteil stützt, wobei T. Kolbaba ihrerseits durchaus unsachgemäße Wertungen einfließen lässt: Sie spricht etwa von „the most scur-

Punkten als der umfangreichste aller Irrtumskataloge herausragt, kann als Zeugnis zum einen dieses inhaltlichen Anwachsens, zum anderen – aufgrund seines Entstehungsdatums – der literarisch-theologischen Implikationen des Lateinischen Kaiserreichs dienen.

#### 4.2.3.1 Aufbau und Inhalt bzw. für die Fragestellung relevante Artikel

Im Vergleich zu argumentativen Traktaten, wie sie für diese Zeit sowohl auf griechischer als auch auf lateinischer Seite existieren, gehen der Analyse von Irrtumslisten bzw. Irrtumskatalogen anders gewichtete Anfragen an die Texte voraus. Diese betreffen vor allem den Stellenwert und die Bedeutung der einzelnen Themen im größeren Rahmen der Kontroverse sowie die daraus zu ziehenden Schlussfolgerungen bezüglich des Umgangs mit dem Gegenüber. Die Wahl des Textgenres lässt Vermutungen über den Adressatenkreis zu: Da der Schwerpunkt der Ausführungen nicht darauf liegt, dem Leser detaillierte Argumentationen bzw. Anleitungen dazu zu bieten, sondern vielmehr auf die Grundlagen der Kontroverse mit den Lateinern und weit darüber hinaus auf liturgisch-praktische Detailfragen zielt, geht J. Darrouzès davon aus, dass das Werk nicht an ein theologisch und – sofern davon zu trennen – kirchlich versiertes Publikum, sondern an ein Publikum „beaucoup plus populaire“<sup>717</sup> adressiert ist. In insgesamt acht Kapiteln werden – gruppiert unter thematischen Überschriften<sup>718</sup> – einzelne, sich teilweise wiederholende und in neue Zusammenhänge gestellte Vorwürfe gegen die Lateiner vorgebracht, die Bezug nehmen auf ein weites Spektrum des theologischen und kirchlichen Lebens. Auffallend dabei sind nicht nur die Wiederholungen und Übertragungen, die vor allem im Zusammenhang mit der Erforschung der Überlieferungsgeschichte und der literarischen Vorlagen zu thematisieren sind, sondern auch die scheinbare, weil im Text nicht weiter unterschiedene Gleichrangigkeit dogmatischer, historischer oder liturgisch-praktischer bzw. rein soziologischer Fragen und deren Implikationen auf das Bild der Lateiner in der Waagschale der ἀτιμάματα.<sup>719</sup> Während das Filioque einmalig und der Gebrauch der Azymen in mehreren Kontexten genannt werden, sind es vor allem Fragen der Fastenge-

---

rilous complaints“ (ebd., 140), davon, dass „religious conservatism can take ridiculous and hateful forms“ (ebd., 170), um nur einige illustrierende Beispiele zu nennen.

717 DARROUZÈS 1974, 57.

718 Kap. 1: Kirchliches Lehramt und Hl. Schrift; Kap. 2: Religiöse Feste; Kap. 3: Bischöfe und Kleriker; Kap. 4: Heilige Personen und Gegenstände; Kap. 5: Liturgische Gewänder; Kap. 6: Speisen bzw. Speise- und Fastengebote; Kap. 7: Die Verfehlungen der Lateiner während der Eroberung Konstantinopels; Kap. 8: Die Beziehungen der Lateiner zu anderen Häretikern. Die Kapitelüberschriften müssen als grobe Einteilung verstanden werden, da die Inhalte der ihnen untergeordneten Artikel oft nur am Rande mit dem Thema zu tun haben.

719 Der Gliederung des Werkes in thematische Untergruppen nicht gerecht werdend weist Y. Avvakumov auf diesen Umstand hin, wenn er betont, dass „die Azymen und das Filioque in einem Atemzug mit den Behauptungen, dass die Lateiner zusammen mit Hunden und zahmen Bären essen und sich im eigenen Urin abwaschen, genannt werden.“ (AVVAKUMOV 2002, 90).

wohnheiten und Speisegebote, des (liturgischen wie moralischen) Auftretens des lateinischen Klerus und – in quantitativ geringerem Ausmaß – der lateinischen Gläubigen, des angemessenen Verhaltens gegenüber dem Heiligen (personenbezogen: die Heiligen der Bibel und Tradition; sachbezogen: ein heiliger Gegenstand), des rechten Schrift- und Sakramentenverständnisses in seiner kirchlich-praktischen Umsetzung, des liturgischen Kalenders und der Interpretationshoheit liturgischer Zeichen und Symbole (wie etwa die rechte Ausführung des Kreuzzeichens<sup>720</sup> oder die Körperhaltung der aufgebahrten Verstorbenen<sup>721</sup>). Eingestreut in diese zwar gruppierte, aber dennoch in gewisser Weise bunte Sammlung von Anschuldigungen sind einzelne Vorwürfe, die den kirchlich-liturgischen Rahmen, innerhalb dessen sich die αἰτιώματα bewegen, überschreiten und offenkundig auf die Diffamierung lateinischer Lebensgewohnheiten bzw. Alltagspraktiken zielen (wie etwa die Behauptung, die Lateiner würden zusammen mit Hunden und zahmen Bären essen<sup>722</sup> oder sich unter dem Vorwand des medizinisch-heilpraktischen Nutzens im eigenen Urin waschen oder diesen sogar trinken<sup>723</sup>).

#### 4.2.3.2 Das fremde und das eigene Kirchenbild

Vor dem Hintergrund der vorhergehenden Ausführungen können über das fremde – lateinische – Kirchenbild, das ja explizit thematisiert wird, und damit indirekt auch über das diesem antithetisch entgegengestellte eigene Kirchenbild im Werk des Konstantinos Stilbes folgende Aussagen getroffen werden:

Zunächst ist es auffallend, dass der römische Papst in vielen der Artikel, die ihn betreffen, in einer Reihe mit den Bischöfen kritisiert wird<sup>724</sup> und dass seine pontifikale Funktion oder etwaige Ausgestaltungen dieser Funktion nur selten explizit hervorgehoben werden.<sup>725</sup> Er wird zwar in allen Fällen sinngemäß als der Erste unter den Bischöfen angesehen<sup>726</sup>, seine Handlungen werden allerdings im Rahmen seiner Weihestufe bzw. als bischöfliches Vorbild einer Bewertung unterzogen. Dort, wo er konkret als Inhaber der Apostolischen Sedes kritisiert wird, fließen keine der bereits bekannten und im Briefwechsel zwischen Papst Innozenz III. und Patriarch Johannes X. Kamateros hinlänglich aufgerollten Schlagworte ein. Vielmehr werden die großen, der Primatsdebatte zugrundeliegenden Themenkreise – nämlich Lehramt,

720 Vgl. DARROUZÈS 1974, 69 (Nr. 35).

721 Vgl. ebd., 71 (Nr. 40).

722 Vgl. ebd., 80 (Nr. 72).

723 Vgl. ebd., 81 (Nr. 75).

724 Vgl. etwa ebd., 62 (Nr. 4); vgl. ebd., 66–67 (Nr. 24); vgl. ebd., 72 (Nr. 44).

725 Vgl. etwa ebd., 62 (Nr. 6); vgl. ebd., 69 (Nr. 33); vgl. ebd., 71 (Nr. 42 und 43); vgl. ebd., 77 (Nr. 60); vgl. ebd., 77–78 (Nr. 63).

726 Dies wird deutlich in den Formulierungen, die nach dem Schema ‚der Papst erst recht ...‘ funktionieren: Wenn eine Verfehlung der Bischöfe angeführt wird, dann gilt diese erst recht oder in höherem Ausmaß für den Papst.

Legitimation und Vorrangstellung – allgemein angesprochen, aus denen andernorts die konkreten Diskussionspunkte erwachsen: Konstantinos Stilbes wirft den Lateinern vor, dass (a) nicht etwa die kirchliche Tradition, sondern nur das Geltung habe, was der amtierende Papst sagt (Art. 4: Lehramt); dass (b) im Laufe der Geschichte grobe Formfehler die apostolische Sukzession beeinträchtigt haben (Art. 24: Legitimation); und dass (c) die Lateiner in der Person des Papstes nicht allein den Stellvertreter Petri sehen, sondern ihn als *Petrus in Person* anerkennen und – darüber hinaus – eine solche Anerkennung von der ganzen Kirche erwarten (Art. 44: Vorrangstellung). Mit den vielen Vorwürfen moralischen Fehlverhaltens besonders der Bischöfe und des Klerus zusammengenommen lässt sich demnach ein Anspruch der Byzantiner feststellen, der mehr auf Wahrhaftigkeit als auf das Vorantreiben diskursiver Debatten zur Wahrheitsfindung zielt. Ein Blick auf das siebente Kapitel des Werkes, das in der Forschungsgeschichte bis heute die wohl meiste Aufmerksamkeit erhalten hat, kommt dieser These entgegen: Im siebenten Kapitel bietet Konstantinos Stilbes – in der Wortwahl deutlich emotionaler als in den übrigen Kapiteln – ein Bild der Ereignisse im Zuge der Eroberung Konstantinopels, indem er in insgesamt 23 Artikeln (Art. 76–98) die Schand- und Gewalttaten der lateinischen Eroberer gegen die byzantinische Bevölkerung und ihre heiligen Stätten schildert. Seine Ausführungen münden in einen Klageruf und die Bekundung völligen Unverständnisses dafür, wie es möglich sei, dass Christen gegen Christen ein solches Unrecht (Brandstiftung, Massaker, Vergewaltigung, Schändung von Sakralem usw.) begehen und eine derartige Tragödie verantworten konnten, die noch dazu von ihren Hierarchen nicht bestraft, sondern ohne Konsequenzen geduldet worden war.<sup>727</sup> Dass Konstantinos Stilbes in der gewaltsamen Eroberung und vor allem im Verbrechen gegen Christen den eindeutigen Bruch zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche verortet, wird damit anhand dieses expliziten Kapitels deutlich, aber auch darin, dass die übrigen Vorwürfe an die Lateiner in erster Linie deren Mangel an Wahrhaftigkeit kritisieren und weniger darauf bedacht sind, einen argumentativen Lösungsweg anzubahnen, der im Grunde allein durch den Stil des Werkes als Katalogschrift noch nicht prinzipiell ausgeschlossen ist.

Die zweite Beobachtung, die eine Facette zum griechischen Bild der Lateiner, wie Konstantinos Stilbes es zeichnet, beitragen kann, hat mit der Frage nach dem Ereignis im Hintergrund und mit der Wertigkeit der einzelnen Themenkomplexe im Zusammenhang mit dem intendierten Adressatenkreis zu tun. Zunächst ist zu beobachten, dass die klassischen Kontroverspunkte (vor allem Filioque und Azymen) nur eine geringe bzw. nicht als herausragend wahrzunehmende Rolle im Ensemble der Vorwürfe spielen. Die Artikel kritisieren beinahe ohne Ausnahme Sachverhalte, die auf konkret sicht- und wahrnehmbaren Situationen basieren, die damit für den Kritisierenden unmittelbar aufgrund eigener Erfahrung bewertbar oder durch gezieltes Aufspüren verifizierbar sind. Für den Leser einer solchen Liste muss eben diese Erfahrung

---

727 Vgl. DARROUZÈS 1974, 85–86 (Art. 87 und 98).

des Autors als ein Autoritätskriterium erscheinen, weil die Vorwürfe somit an konkreten Handlungen der Lateiner veranschaulicht, ja exponiert werden können. Der Bildungshintergrund der Leser spielt hier, anders als bei argumentativen Traktaten, nur eine geringe bis keine Rolle.<sup>728</sup> Für das Bild der lateinischen Kirche ist es zweitens nicht unerheblich, dass die von Konstantinos Stilbes kompilierte Liste an Anschuldigungen – im Entstehungszusammenhang betrachtet – nicht in erster Linie dazu gedacht war, Informationen über die lateinischen Irrtümer an die Adressaten zu *verbreiten*. Sie ist vielmehr als Reaktion auf eine solche Verbreitung zu sehen, die mit der „Initialzündung“ der lateinischen Eroberung Konstantinopels bereits voll im Gange war und das Fehlverhalten der Lateiner präsent hielt.

#### 4.2.4 Meletios der Bekenner (Homologetes bzw. Galesiotes): Über die Gewohnheiten der Lateiner

##### 4.2.4.1 Texttradition und Inhaltsüberblick

Als „a symbol of resistance to Michael VIII and to ‚Latin‘ influences“<sup>729</sup> bezeichnet T. Kolbaba den griechischen Mönch Meletios den Bekenner im Kommentar, der ihrer Teiledition seines Werkes über die Gewohnheiten der Lateiner (hier synonym mit ‚Italiener‘ bezeichnet)<sup>730</sup> vorausgeht. Weit weniger herausragend charakterisiert H.-G. Beck ihn als einen Unionsgegner „geringeren Gewichts“<sup>731</sup>. Zwischen diesen beiden Polen ist die Person des Meletios Homologetes – wegen seiner Herkunft auch Galesiotes genannt – einzuordnen, der sich zur Zeit des II. Konzils von Lyon und darüber hinaus in Konstantinopel und dem Umland an der lateinisch-griechischen Kontroverse beteiligte. Einer ‚dazwischen‘-Einordnung entspricht auch das Urteil von J. Darrouzès, das Meletios als einen Mann charakterisiert, dessen Leben von „contrastes étonnants“ geprägt war: „Il fut aussi immobile dans sa conception de l’orthodoxie qu’instable dans ses résidences monastiques.“<sup>732</sup> Die Zeit seines öffentlichen bzw. literarischen Widerstandes gegen die Unionsbestrebungen beginnt um das Jahr 1270 und gipfelt ein erstes Mal in seiner Inhaftierung in Konstantinopel 1275 und der anschließenden Verbannung auf die griechische Insel Skyros. Physisch im Exil, aber literarisch-theologisch produktiv, verfasste er während der rund vier Jahre andauernden Verbannung sein Hauptwerk mit dem Titel Ἀπανθισμὸς ἤτοι συλλογὴ τῆς παλαιᾶς καὶ νέας Διαθήκης – *Blütenlese oder Sammlung aus dem Alten und Neuen Testament* –, das als „erbauliche Summe“<sup>733</sup> in Versform und sieben Bücher umfas-

<sup>728</sup> Vgl. dazu NICOL 1971, 133–134; vgl. KOLBABA 1997, 141–142.

<sup>729</sup> KOLBABA 1997, 137. Zu Leben und Werk vgl. außerdem FAILLER 1998, 83–84.

<sup>730</sup> Vgl. zum synonymen Gebrauch SAFRAN 2014, 212–214.

<sup>731</sup> BECK 1959, 678.

<sup>732</sup> Beide Zitate aus LAURENT/DARROUZÈS 1976, 104.

<sup>733</sup> BECK 1959, 678.

send konzipiert war, von denen vermutlich nur vier realisiert wurden.<sup>734</sup> Das dritte, nur teilweise edierte Buch setzt sich unter dem Titel *Gegen die Italiener bzw. Lateiner* – Τρίτος ὁ λόγος κατ’ Ἰταλῶν ἤγουν κατὰ Λατίνων – in Gestalt eines Verstrakats mit jenen Theologien, Haltungen und Gewohnheiten der Lateiner auseinander, die im Widerspruch zur griechischen Auffassung stehen. In Anlehnung an die zehn Gebote komponierte Meletios dieses dritte Buch ebenfalls in zehn Unterkapiteln: Nach einem ersten Kapitel in Form einer Irrtumsliste über lateinische Bräuche und Gewohnheiten folgen insgesamt vier Kapitel, die sich den theologischen Ausführungen zum Filioque widmen, das damit thematisch den größten Raum einnimmt. Das nachfolgende sechste Kapitel klagt die Vermessenheit bzw. Überheblichkeit als Ursache von Häresie und Schriftvergessenheit an. Das siebente Kapitel behandelt den liturgischen Gebrauch der Azymen. Die letzten drei Kapitel sind Meletios’ unmittelbarem Umfeld und aktueller Situation gewidmet und richten sich gegen konkrete Ausformungen – das heißt gegen Personen und Inhalte – der Union mit den Lateinern. Ein kurzer Epilog schließt das dritte Buch mit einem Aufruf zum Widerstand gegen die Union und der Aufforderung zum Martyrium im Dienst der Wahrheit.

Das für die vorliegende Studie relevante dritte Buch gegen die Lateiner ist nur zu einem geringen Ausmaß ediert, davon zum Teil auch die einzelnen Kapitel wiederum nur in Ausschnitten und in verschiedenen Publikationsmedien, sodass sich aufgrund der fehlenden Zusammenschau eine dem Werkinhalt gerecht werdende Interpretation als schwer zu realisieren erweist.<sup>735</sup> T. Kolbaba, die das erste Kapitel des dritten Buches ediert und ins Englische übersetzt hat, legt ihren Forschungsschwerpunkt auf die byzantinischen Irrtumslisten und -kataloge und extrahiert vor diesem Hintergrund das erste Kapitel als einen eigenständigen Text, den sie dem Genre der Irrtumslisten zurechnet.<sup>736</sup> Ihre Argumentation, dass dieser Text ebenso wie alle anderen kursierenden Irrtumslisten bewusst keine subtilen und detaillierten Argumente zum Ausgang des Heiligen Geistes, zu den Azymen oder den anderen theologischen Kontroverspunkten beinhalte, um das theologisch nicht ausreichend gebildete Volk anzusprechen und anzuspornen,<sup>737</sup> scheint allerdings gerade in Bezug auf Meletios Homologetes nur bedingt anwendbar zu sein: Anders als Listenschriften, die in sich geschlossen kursierten und deswegen in der Literatur zum Teil als Flugschrift und als Pamphlet bezeichnet werden, handelt es sich hier um das erste Kapitel eines um-

734 Vgl. KOLBABA 1997, 139.

735 Eine Übersicht über die existierenden Editionen findet sich bei KOLBABA 1997, 139–140 sowie bei LAURENT/DARROUZÈS 1976, 106–107. Nur vier der insgesamt zehn Kapitel sind jeweils eigenständig ediert: zu Kap. 1 vgl. KOLBABA 1997, 137–168, Edition und englische Übersetzung auf den Seiten 144–168; (Kap. 2) Über den Ausgang des Hl. Geistes, ed. S. Lauriotes, in: *Theologia* 4 (1926), 190–194; zu Kap. 3 vgl. Über die Bedeutung der Formulierung *Der Hl. Geist aus dem Sohn*, ed. S. Lauriotes, in: *Theologia* 4 (1926), 194–199; zu Kap. 8: Über die Gefahr, mit Häretikern, d. h. auch mit den Lateinern, in *communio* zu sein, ed. LAURENT/DARROUZÈS 1976 (Nr. 4), 554–563.

736 Kolbaba, Meletios Homologetes, 140–141.

737 „Meletios’ list is, in general terms, simply one among many of these xenophobic texts.“ (Kolbaba, Meletios Homologetes, 141).

fassenderen Werkes, das anschließend genau jene detaillierten Argumente bringt, die T. Kolbaba aus methodischen Gründen als dem Genre der Irrtumslisten fremd ausweist. Soweit die vorhandene Quellenlage es erlaubt, muss das erste Kapitel vielmehr in Verbindung mit den übrigen Ausführungen gesehen werden, nämlich vorbereitend und wie ein Inhaltsverzeichnis ankündigend, was in Folge genauer abgehandelt werden soll. Dass etwa das erste Kapitel unabhängig vom Rest des Buches kursierte, kann aus den Quellen nicht rekonstruiert werden. In diesem Sinn benennt die Auflistung im ersten Kapitel als größten und schlimmsten Irrtum der Lateiner (μέγιστον σφάλμα καὶ δεινόν) die Theologie und Einfügung des Filioque, die der Heiligen Schrift und den Anweisungen der Konzilien widersprechen. Die Kapitel 2–5 des dritten Buches widmen sich, wie bereits dargestellt, detailliert diesem Konfliktpunkt und spiegeln somit quantitativ die gewichtige Wertung als hauptsächlichen Irrtum der Lateiner. Das zweite Übel (δεύτερον κακόν) ist, so die Reihenfolge der Liste, der lateinische Gebrauch der Azymen für die Eucharistiefeier, mit dem sich das siebente Kapitel beschäftigen wird. Nach der Nennung dieser beiden Themen, die interessanterweise bereits als Teil der Liste im ersten Kapitel ansatzweise Gegenargumente beinhalten, die später im Werk entfaltet werden<sup>738</sup>, bringt Meletios unnummeriert bekannte Anschuldigungen hauptsächlich aus den Bereichen der kirchlichen und liturgischen Praxis. Im achten Kapitel schließlich wird mit Quellen der griechischen Patristik argumentiert, dass eine Einheit (κοινωνία) mit Häretikern, das heißt in diesem Fall mit den Lateinern, größte Gefahr berge und dass sie deswegen zu vermeiden, ja gar nicht erst anzustreben sei: Im kurzen Kapitelprolog erklärt Meletios, er werde unionistische Stimmen vonseiten der Byzantiner entlarven, die verharmlosen, dass von den Lateinern eine Gefahr ausgehe; im Gegenteil: Wer mit den Lateinern Gemeinschaft pflegt, ist getrennt von Christus und den Heiligen. Der ganze Chor der Väter (πᾶς τῶν πατέρων ὁ χορός) sei sich darüber einig, womit Meletios erstens die auf den nächsten Seiten folgenden Zitate griechischer Patristik einleitet, zweitens bekräftigt, dass er mit seiner Intention gänzlich in der Tradition der Väter steht.<sup>739</sup>

#### 4.2.5 Anonymus: Πανοπλία κατὰ τῶν Λατίνων

Als im Kontext des Schismas zwischen Ost- und Westkirche in jedem Fall heftige Schrift<sup>740</sup> beurteilt A. Michel die Inhalte jenes Werkes, das er 1930 ediert<sup>741</sup> und dem Patriarchen Michael Kerullarios als dem byzantinischen Akteur der Ereignisse um 1054 zugeschrieben hat. V. Laurent und J. Darrouzès konnten 1976 im Zuge ihrer Recherchen nach den griechischen Quellen im Umkreis der Union von Lyon korrigierend

<sup>738</sup> Vgl. KOLBABA 1997, 141–142.

<sup>739</sup> Vgl. Meletios Homologetes: Über die Gefahr, mit Häretikern, d. h. auch mit den Lateinern, in communio zu sein, ed. LAURENT/DARROUZÈS 1976 (Nr. 4), 554–563, hier: 445, 1–15.

<sup>740</sup> Vgl. MICHEL 1930, 41–281, hier: 44.

<sup>741</sup> Edition in ebd., 208–281.

nachweisen, dass es sich bei dem betreffenden Werk um ein Produkt des 13. Jahrhunderts handelt, dass das Werk somit die weit später anzusetzende Kompilation eines anonymen Autors ist, als deren inhaltlicher Referenzpunkt das II. Konzil von Lyon 1274 gilt. Ähnlich wie die konfessionelle Verortung (und ihr literarischer Ausdruck) des Meletios Homologetes ist auch dieses Werk im Kontext einer starken Opposition gegen die Unionspolitik des Kaisers Michael VIII. Palaiologos zu sehen.

Worauf bereits der Titel des Werkes<sup>742</sup> hinweist, zählt die *Πανοπλία κατὰ τῶν Λατίνων* zum Genre der Florilegien und damit zu Textsammlungen, die unter einem bestimmten Blickwinkel und zu einem konkreten Thema zusammengestellt wurden. Als Quelle verdienen sie daher besonders hinsichtlich dieser thematischen Leitperspektive Aufmerksamkeit, aber auch als Zitatensfundus von Raritäten oder Fragmenten verlorener Werke. Die ost-westliche Kontroverse aus Sicht der Byzantiner kennt mehrere solcher Florilegien, die teils unter historischem (Ursprung und Gründe des Schismas) oder dogmatischem (Argumente für eine bestimmte Lehrmeinung) Interesse, teils schlicht als Auflistung der Irrtümer kursierten und so die Auseinandersetzung zugleich aufgriffen und nährten. Die Kompilation *Πανοπλία κατὰ τῶν Λατίνων* repräsentiert vor diesem Hintergrund eine ausgedehnte Mischform: Ihre bildhafte Bezeichnung *Panoplia* / *πανοπλία* literarisch umsetzend bietet sie eine umfassende Argumentensammlung und Handreichung, die „toutes les armes contre toutes les erreurs des Latins“<sup>743</sup> in sich vereint und derart gerüstet gegen die Lateiner zu Felde zieht. Vorbild dieser Art ist die oben dargestellte, aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts stammende *Πανοπλία δογματική* des Euthymios Zigabenos,<sup>744</sup> eine Schrift, deren Absicht die Bekämpfung der Gesamtheit der Häresien ist und die im Rezeptionsprozess weitreichende Ergänzungen und Aktualisierungen erfahren hat.<sup>745</sup>

#### 4.2.5.1 Struktur und Inhalt

A. Michel bietet in seiner Einleitung zur Edition eine Gliederung der umfangreichen Sammelschrift, indem er die insgesamt 66 Kapitel nach inhaltlichen Kriterien – nämlich dreizehn Themenbereiche umfassend – aufschlüsselt. Bereits diese ersten Annäherungen an die Gesamtkomposition – und freilich die detaillierte Aufschlüsselung der Entstehungsschichten, auch wenn diese noch auf das 11. Jahrhundert hin

---

<sup>742</sup> Die einzige bekannte Handschrift (Wien, Nationalbibliothek, CVP theol. gr. 306), die die Basis der Edition von A. Michel ist, weist keinen Titel auf: Die Schrift ist aber, so Michel, „ihrem Inhalt nach am besten als *Πανοπλία κατὰ τῶν Λατίνων* zu überschreiben“ (MICHEL 1930, 41). Der heute tradierte Titel des Werkes geht also nicht auf den handschriftlichen Befund, sondern auf die begründete Wahl des ersten Editors zurück.

<sup>743</sup> Laurent/Darrouzès, *Dossier grec de l'Union de Lyon (1273–1277)*, 116–127, 122.

<sup>744</sup> Vgl. dazu WICKERT 1910 (nicht vollständig publiziert, weswegen der für die vorliegende Studie interessante Abschnitt über die Polemik gegen die Lateiner, angegeben im Inhaltsverzeichnis als § 12, nicht eingesehen werden konnte).

<sup>745</sup> Zu Konstantinos Stilbes vgl. ausführlicher die Seiten 217–221 der vorliegenden Studie.



interpretiert sind<sup>746</sup> – zeigen, dass der Schrift zwar ein Plan zugrunde liegt, der im Folgenden dargelegt wird, dass dieser Plan allerdings durchaus anlassbezogen ergänzt oder erweitert werden konnte: Dem Nachweis, dass die Lateiner selbstverschuldet außerhalb der Kirchengemeinschaft stehen und entsprechend mit ihnen zu verfahren sei (das heißt konkret das Verbot der Gemeinschaft mit ihnen), dient zu Beginn des Werkes<sup>747</sup> die Behandlung der beiden Hauptthemen Filioque<sup>748</sup> und Azy-men, letzteres in Verbindung mit dem Vorwurf des Judaisierens<sup>749</sup>. Mit diesen beiden Themenkomplexen liegt der Dreh- und Angelpunkt bzw. der Referenzrahmen vor, innerhalb dessen sich alle weiteren Ausführungen bewegen: Sie sind Grund und Anlass, warum die Lateiner als Häretiker, als Außenstehende und deswegen als zu Meidende gelten. Immer wieder wird besonders das Filioque als Quelle der in Folge aufgelisteten Irrtümer herangezogen: in größerem Umfang etwa gegen Ende des Werkes, zunächst in zwei Kapiteln und betitelt als Ἀπόδειξις συλλογιστικῆ πρὸς διαλεκτικούς, als logische Beweisführung gegen die Dialektiker, wo der Aspekt der hypostatischen Eigentümlichkeiten betont wird und die dringende Notwendigkeit, diese nicht zu vermischen; umfassend werden (begründet mit Lk 12,10 parr) die ‚Lästerer wider den Heiligen Geist‘, das heißt die Vertreter des Filioque, in einem Atemzug mit der Häresie der Monophysiten genannt, die ebenfalls die trinitarische Wahrheit verkennen. Nach der anfänglichen Darstellung von Filioque und Azy-men als Grund der unheilvollen Situation der Lateiner lässt sich, wie nach dem Auftakt, die eigentliche Intention der Schrift ablesen: Wie nun mit den Lateinern umzugehen sei, welche Konsequenzen ihre fehlgerichteten Lehren und Bräuche im Hinblick auf die Einheit der Kirchen nach sich ziehen, dies alles ist Gegenstand der folgenden Kapitel und Themenbereiche. Genaugenommen handelt es sich dabei also nicht mehr um gegen die lateinische Kirche gerichtete Inhalte, denn die Feststellung, dass es sich bei den Lateinern um Häretiker handelt, liegt bereits vor und muss nicht mehr weiter begründet werden. Vielmehr können die nachfolgenden Kapitel als eine Art Handlungs- und Verhaltensanweisung für die Byzantiner charakterisiert werden: Die lateinische Häresie, begründet durch Filioque und Azy-men, und die daraus erwachsenden weiteren Irrtümer fungieren als Folie, auf der der Umgang mit der lateinischen Kirche verhandelt und gerechtfertigt wird. Grob skizziert gehören zu diesen Anweisungen die folgenden: das Verbot, mit den Lateinern praktische, geschweige denn liturgische

---

**746** Vgl. MICHEL 1930, 109–206.

**747** Im Prolog der Schrift (Kap. 1–5, ed. cit. (Michel) 208–213) werden auf Basis zahlreicher biblischer Referenzen die Griechen als Hüter τῶν ἀληθινῶν καὶ ὀρθῶν δογμάτων τῆς καθολικῆς ἀγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας eingeführt – dies allerdings nicht nur indikativisch im Sinne einer vorausschickenden Feststellung und eventuell Standortbestimmung zum Zweck der Abgrenzung von den Lateinern, sondern auch deprekativ im Sinne eines Gebetes bzw. einer Selbstvergewisserung, auf dem richtigen Weg zu sein. Zu Programm und Inhalt, Methode und Intention der Schrift findet sich im Prolog kein Hinweis.

**748** Kap. 6–16, ed. cit. (Michel) 213–231.

**749** Kap. 17–22, ed. cit. (Michel) 231–239.

Gemeinschaft zu pflegen oder auch nur ihre Kirchen als Gebetsräume und ihre Friedhöfe zum Zweck der Reliquienverehrung zu nutzen;<sup>750</sup> das zusätzliche Verbot, Gemeinschaft mit denjenigen (Byzantinern oder anderen) zu pflegen, die sich dem vorhergenannten Verbot widersetzen;<sup>751</sup> die Warnung davor, den Papst in den Diptychen liturgisch zu kommemorieren, weil auf diese Weise die Gemeinschaft mit Häretikern besiegelt würde; schließlich die nachdrückliche Wiederholung dessen, dass die Gemeinschaft (Liturgie- und Tischgemeinschaft) mit den Lateinern zu meiden sei und dass Christen, die sich den Häretikern zuwenden – und sei es der Kaiser –, ebenfalls als Häretiker angesehen werden müssen, dass also ‚die Gemeinschaft mit Gemeinschaftslosen gemeinschaftslos [...] macht‘. Der letzte Teil der Πανοπλία stellt – nach Art eines Resümees der vorhergehenden Ausführungen – eine Liste von Anathemata dar: Insgesamt 20 Verfehlungen der Lateiner, darunter die meisten, aber nicht alle bereits vorher thematisiert, werden unter das Anathem gestellt, bevor schließlich die letzten drei Kapitel der Schrift die Exkommunikation für alle Häresien ausspricht und somit mit deutlichem Anklang an ihr Vorbild, die alle Häresien behandelnde Πανοπλία des Euthymios Zigabenos, endet.

#### 4.2.5.2 Kirchenbild und Einheitsmodell

Ταῦτα πάντα ἀναμαθῶν ὃ ὀρθόδοξε φεῦγε τὴν κοινωνίαν τῶν δεξαμένων τοὺς αἵρετικούς Λατίνους καὶ ἔχόντων αὐτοὺς ὡς πρώτους χριστιανούς ἐν τῇ καθολικῇ καὶ ἀγία τοῦ θεοῦ ἐκκλησίᾳ μὴ πῶς συγκοινωνήσης αὐτοῖς κατὰ τι καὶ ἐκπέσης τοῦ κλήρου τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν ἀλλὰ μᾶλλον ζήλωσον ὑπὲρ τῆς ἀληθείας καὶ τῶν ὀρθοδόξων δογμάτων ἵνα εὕγητε ἔλεος ἐκ θεοῦ παντοκράτορος.

Weil du nun Kenntnis darüber hast, o Orthodoxer, fliehe die Gemeinschaft mit denen, die die häretischen Lateiner aufgenommen haben und diese sogar für die Ersten unter den Christen in der katholischen und heiligen Kirche Gottes erachten. Halte auf keinen Fall Gemeinschaft mit ihnen und schließe dich nicht aus dem Klerus der orthodoxen Christen aus, sondern strebe vielmehr nach der Wahrheit und den richtigen Lehren, damit ihr die Gnade des allmächtigen Gottes erlangt.

Dass nicht nur die Gemeinschaft mit den Lateinern selbst, sondern auch mit jenen verboten ist, die sich dieser Anweisung widersetzen und in einem – wie auch immer definierten – Naheverhältnis zu den Lateinern stehen, lässt die Stoßrichtung des Werkes in Bezug auf das dahinterstehende Kirchenbild wie auch auf das vertretene Einheitsmodell erkennen: Nicht die Zusammenführung ehemals vereinter und nunmehr getrennter Christen ist das nun zu erstrebende Produkt daraus, dass die äußeren bzw. politischen Rahmgegebenheiten Lateiner und Byzantiner zur Zeit des Lateinischen Kaiserreichs – geographisch betrachtet – miteinander konfrontieren. Vielmehr sind es die Bewahrung und der Schutz vor falschen, missgünstigen und

<sup>750</sup> Kap. 23, ed. cit. (Michel) 238–243.

<sup>751</sup> Kap. 24–25, ed. cit. (Michel) 242–245.

damit die Kirche massiv bedrohenden (lateinischen) Einflüssen, gegen die vorzugehen und sich abzuschotten Ziel und Auftrag der Kirche Christi sein müsse. In einem ersten Schritt daher klar zu definieren, weswegen die Lateiner sich aus der Kirche Christi ausgeschlossen hätten, und in einem zweiten Schritt die Konsequenzen in den Umgangsrichtlinien mit ihnen zu ziehen, weist auf das Einheitsverständnis des Werkes hin: Die Einheit der Kirche ist nicht eine zu suchende, wiederzufindende oder wiederherzustellende, sondern sie ist im Gegenteil ein gegebenes Faktum, das allerdings in seiner Existenz dann bedroht ist, wenn häretische Strömungen und Einflüsse sich durch verschiedene Kanäle – wie etwa durch den Kontakt mit den Lateinern – Wege in diese bis dahin stabile Einheit zu bahnen vermögen. Dies gilt es zu verhindern. Die klare Benennung der Lateiner als Häretiker und damit als selbstverschuldete Fremdkörper beinhaltet kein Entgegenkommen bzw. Suchen nach Möglichkeiten, diesen Zustand rückzuführen oder gar zu heilen, wie überhaupt die Intention des ganzen Werkes nicht in einem derartigen fiktiven Dialog mit den Lateinern, sondern in einer Stärkung des Eigenen und Schützenswerten besteht.

## 5 Beobachtungen und Ergebnisse

Einleitend wurde die Analyse des lateinischen und griechischen Textcorpus, allen voran des kontroverstheologischen Schlüsselwerkes *Tractatus contra Graecos* (1252), unter drei Vorzeichen gestellt, die das Forschungsinteresse der vorliegenden Studie konkretisieren: Um die theologischen Beziehungen zwischen Lateinern und Byzantinern zu einer Zeit zu untersuchen, die als kirchenpolitisch hochbrisant bewertet werden muss, wurden die literarisch-theologischen Werke nach ihrer Einordnung in das Genre *Polemik*, nach ihrer *Methode* und nach dem *Motiv des Kirchenbildes* befragt, das sie jeweils von der eigenen und der fremden Kirche transportieren. Bevor nun Beobachtungen und Ergebnisse in Bezug auf diese drei Themen formuliert werden, soll – als Rahmen des Folgenden – der Einfluss des Lateinischen Kaiserreichs auf die kontroverse Theologie des 13. Jahrhunderts thematisiert werden: Dass das Lateinische Kaiserreich in den diplomatischen Beziehungen zwischen Ost- und Westkirche eine wesentliche Rolle spielte, war der Ausgangspunkt der Spurensuche nach Einflüssen auch auf die Theologie: Inwieweit – wenn überhaupt – änderte die kirchenpolitische Situation auch die theologischen (Ausgangs-)Positionen und ihre jeweilige Argumentation, die die lateinisch-griechischen Beziehungen im 13. Jahrhundert ausmachten? Spiegelt der politische Konflikt auch einen theologischen Konflikt?

Die Sekundärliteratur geht hinsichtlich des Zeitraums des Lateinischen Kaiserreichs in Konstantinopel (1204–1261) von zwei Annahmen aus: Zunächst werden das Jahr 1204 und die darauffolgenden rund 60 Jahre lateinischer Fremdherrschaft als das ausschlaggebende Datum des Schismas zwischen Ost- und Westkirche angesehen. Dass dem so ist, zeige sich nicht nur in der historischen Rückbesinnung auf jene Epoche, sondern bereits unmittelbar in den Schriften, die ihren Entstehungsgrund in der ost-westlichen Kontroverse jener Zeit haben: konkret in der quantitativen Zunahme der Kontakt- und Begegnungsmöglichkeiten, der Brisanz und Schärfe der Inhalte und in der Verhärtung oder auch Neuetablierung, das heißt im gezielten Suchen einzelner Konfliktpunkte. Die zweite, eng damit verknüpfte Annahme geht im Umkehrschluss davon aus, dass gerade wegen der Schlüsselrolle jener Epoche das Lateinische Kaiserreich in den überlieferten Quellen ein (Argumentations-)Faktor sein müsse, der direkt oder indirekt ausgespielt wird, der also in jedem Fall präsent ist. Die vorliegende Studie leistet anhand ausgewählter, repräsentativer Schriften literarisch-theologischen Charakters einen Beitrag zu beiden Annahmen: Bezüglich der ersten Annahme konnte mittels einer Untersuchung des jeweiligen Kirchenbildes auf die Wertigkeit hingewiesen werden, die die lateinische bzw. die griechische Seite den jeweiligen Konfliktpunkten beimisst. Es konnte gezeigt werden, dass gerade dasjenige Konfliktfeld, das die Sekundärliteratur für das 13. Jahrhundert am virulentesten vermutet – nämlich den Primat Roms bzw. des Papstes und die damit verbundene Obödienz gegenüber der römischen Kirche – nur für die lateinische Seite in der vermuteten Vorrangigkeit tatsächlich bestand. Für die Byzantiner hingegen stellte auch im 13. Jahrhundert weiterhin das Filioque den primären Stein des Anstoßes dar,

während der römische Primat kaum exponiert, sondern eingebettet in verschiedenste andere Kontexte zum Thema gemacht wird. Was die Neu-etablierung bzw. das Neu-Aufkommen von Konfliktpunkten betrifft, so kann hierfür allen voran die eschatologische Kontroverse angeführt werden: die Debatte um die Vorstellung des Zustandes und des Ortes der Seelen der Verstorbenen zwischen Tod und Jüngstem Gericht, die hauptsächlich als Konflikt um das Purgatorium rezipiert wurde. Obwohl es sich dabei um ein Thema handelt, das ursprünglich in der mündlichen griechisch-byzantinischen Debatte ‚geboren‘ worden war, sind aus der Zeit des Lateinischen Kaiserreichs und darüber hinaus bis zum Ende des 13. Jahrhunderts – mit Ausnahme der verlorenen Stimme des Patriarchen Germanos II. – keine griechischen Quellen überliefert, die von einer Reaktion oder Verteidigung des griechischen Standpunktes zeugen. Die zweite, wichtige Neu-etablierung dient zugleich auch als Überleitung zur eingangs erwähnten zweiten Annahme der literarischen Präsenz des Lateinischen Kaiserreichs in den Schriften: Eine nicht zu unterschätzende Rolle in der Argumentation ost-westlicher Konfliktpunkte nimmt die Erwähnung der lateinischen Eroberung Konstantinopels und ihrer Implikationen ein, allerdings – und das ist durchaus überraschend und ein näher zu beleuchtendes Ergebnis der Schriftenanalyse – nur auf griechischer Seite. Die Byzantiner werfen den Lateinern explizit oder indirekt dieses für das Zerwürfnis verantwortlich zu machende Verbrechen von Christen gegen Christen vor, während die Lateiner mit (beinahe) keiner Silbe Bezug auf dieses Ereignis nehmen. Erstaunlich dabei ist, dass der Westen die lateinische Herrschaft nicht einmal zu seinen Gunsten erwähnt: Hält man es mit den Analysen der Sekundärliteratur, dann habe Rom die Eroberung Konstantinopels und die lateinische Herrschaft als ersten Schritt hin zur Kircheneinheit, wenn nicht gar bereits als deren Umsetzung betrachtet und erst durch das Exilreich Nikaia die Notwendigkeit weiterer Klärungen und Verhandlungen realisiert. Die Tatsache aber, dass weder die Eroberung von 1204 noch das Lateinische Kaiserreich eine Rolle in der lateinischen Argumentation spielen, stützt eine solche These nicht, sondern stellt im Gegenteil die Frage nach den Gründen für dieses Schweigen. Eine mögliche Erklärung könnte schlicht im Täter/Opfer-Schema begründet liegen: Dass die Byzantiner, die Opfer der Plünderung ihrer Hauptstadt und der Vertreibung aus ihren angestammten Gebieten geworden waren, nun gerade jene Ereignisse ins Feld führen, die sie für ihre ungünstige Ausgangslage verantwortlich machen, scheint vor dem genannten Hintergrund plausibel. Dass diese Ereignisse auch in der theologischen Argumentation eine Rolle spielen, ist deswegen gesondert hervorzuheben, weil darin die enge Verquickung von kirchlicher Lebensrealität (Exil, zerrüttete kirchliche Leitungsstrukturen, pastorale Änderungen etc.) und theologischem Gerüst erkennbar wird. Diejenigen hingegen, die die lateinische Eroberung in gewisser Weise zu verantworten haben – die Täter –, rekurrieren nicht auf jene Gegebenheiten, weil die Vorteilssituation anders als die Opferrolle die Möglichkeit bietet, die günstigsten und positionsstärkenden Argumente vorzubringen und andere schlicht zu übergehen. Dass außerdem keine Verteidigung jener Ereignisse in den Schriften vorkommt, fügt sich ebenfalls in dieses Schema: Auf eine derartige Verteidigung wären die Lateiner wegen der ohnehin bestehenden Machtposition nicht

angewiesen. In Anlehnung an diese Beobachtungen über die Rolle des Lateinischen Kaiserreichs in den literarisch-theologischen Schriften stellt sich die Frage der Eigenständigkeit genuin theologietreibender Werke: Ebenfalls in der Sekundärliteratur anzutreffende Meinungen gehen davon aus, dass die literarisch-theologischen Schriften nichts weiter als ein Instrumentarium der gegenwärtigen, der sich durchsetzenden oder auch sich im Wandel befindlichen (kirchen-)politischen Strömung seien und deswegen schlicht unter diesem Blickwinkel zu betrachten seien. Derartige Thesen klammern den theologischen Eigenwert literarisch-theologischer Schriften mit der unweigerlichen Folge aus, dass dem theologischen Streben nach kirchlicher Einheit entweder keine Relevanz oder – weit folgenreicher – keine Realität zugesprochen wird. Es ist unbestritten, dass kirchenpolitische Ereignisse und Schachzüge häufig die konkreten Anlässe, ja die Motoren der Entstehung theologischer Schriften darstellen und als solche bei deren Interpretation nicht aus dem Blickfeld geraten dürfen, um sie nicht ihres Kontextes zu berauben. Ebenso zeigt sich, um das Thema von hinten her aufzurollen, die ‚Messbarkeit‘ der vorübergehend zustande gekommenen kirchlichen Unionen von Lyon II und Ferrara-Florenz in konkreten kirchenrechtlichen Dokumenten, die auf kirchenpolitische Letzt-Initiative im konziliaren Rahmen aufgesetzt worden waren und die für die Interpretation der theologischen Texte gerade als Zielvorstellung berücksichtigt werden müssen. Von diesen beiden Rahmengengebenheiten her – Kirchenpolitik als Motor und ‚Messbarkeitsfaktor‘ der Unionsbemühungen – kann allerdings nicht, so der Grundtenor der vorliegenden Studie, auf Sinn und Zweck von Schriften geschlossen werden, die sich aus genuin theologischem Blickwinkel und mit dem Ziel, die theologischen Hindernisse der kirchlichen Einheit zu thematisieren, mit dem Gegenüber befassen. Quantitativ betrachtet argumentieren die meisten der Schriften nur zu einem sehr geringen Prozentsatz mit kirchenpolitischen Ereignissen, während die theologische oder die mit dem kirchlich-liturgischen Leben verbundene Argumentation deutlich im Vordergrund steht. Danach befragt, worin die jeweiligen Texte den Beginn oder den Grund bzw. Anlass des Schismas zwischen Ost- und Westkirche verorten, haben die Antworten nur beiläufig ein politisches Datum (wie etwa das Jahr 1054 mit den wechselseitigen Exkommunikationen oder die *translatio imperii* und dgl.) zum Inhalt. Vielmehr sehen alle befragten Texte, sowohl griechische als auch lateinische, den Beginn des kirchlichen Bruches in der Einfügung des Filioque (griechische Perspektive) bzw. in der Person des Patriarchen Photius (lateinische Perspektive), der als der Begründer der Häresie bezeichnet wird, weil er sich gegen das Filioque und damit gegen die lateinische Kirche auflehnte. Nicht brisante kirchenpolitische Ereignisse, deren es genug in der lateinisch-griechischen Geschichte gibt, sind daher der Stein des Anstoßes, sondern genuin theologische Themen, für die das Filioque als ‚Stalthalter‘ gelten kann. Das Schlüsselwerk der vorliegenden Studie, der *Tractatus contra Graecos*, verdeutlicht dies noch einmal konkret bzw. bringt es in der Schlussfolgerung sogar einen Schritt voran: Der letzte Teil des *Tractatus maior* ist den Gründen des Schismas gewidmet. Der anonyme Dominikaner listet darin vier historische Ereignisse, die seiner Meinung nach das Abdriften bzw. Loslösen der Griechen veranlasst

oder gar verursacht haben, die also für das Schisma auf einer zunächst vordergründigen Ebene ausschlaggebend waren: das neu belebte westliche Kaisertum in der Person Karls des Großen, das einen problematischen Gegenpol zum Kaiser des römischen Reiches mit Sitz im Osten kreierte; die einseitig-westliche Entscheidung, das Filioque in den gemeinsamen Bekenntnistext einzufügen, ohne zuvor Rücksprache mit dem Osten gehalten zu haben; das unvorteilhafte – arrogante und überhebliche – Verhalten westlicher Gesandter im Osten; das In-die-Schranken-Weisen bzw. letztendlich die Verurteilung des Patriarchen Photius. Alle vier genannten Schlüsseldaten können, direkt oder weiter gefasst, als politische Ereignisse interpretiert werden. Dennoch sind es nicht diese Ereignisse, denen eine Schlüsselfunktion im Auseinanderdriften der beiden Seiten zugemessen wird. Es ist vielmehr das Wollen (*velle*), ein Willensakt bzw. der feste Entschluss, dem alle Begründungsschemata untergeordnet werden: Wer die Kontroverse *will*, der sucht sie auch mit allen Mitteln zu begründen:

*Sed numquid ista sufficiunt ad excusationem tanti scismatis et tantarum perditionem animarum? Minime. Sed occasiones querit, qui uult recedere ab amico.* (TcG V, 33–35 (p. 113))

Genügt denn all dies, um ein derartiges Schisma, ja den Verlust so vieler Seelen zu rechtfertigen? Wohl kaum. Aber nach Gründen sucht, wer den Freund verlassen will.

Die Werke hinsichtlich ihrer Kompatibilität mit dem Genre der *Polemik* zu untersuchen, ja dieses Genre zu diesem Zweck erst einmal zu definieren, diente in der vorliegenden Studie dazu, der theologischen Absicht der Werke gerecht zu werden. Es konnte an den einzelnen Werken gezeigt werden, dass jener Dreischritt polemischer Charakterisierung – (1) Auseinandersetzung in Form von Abgrenzung; (2) keine Konsens- oder Kompromissorientierung, sondern das Ziel, sieg- bzw. erfolgreich aus einer Debatte oder Konfrontation hervorzugehen; (3) Anpassung der Mittel zur Erreichung dieses Zieles – durch einige Aspekte durchbrochen, ja in gewisser Weise überboten wird: Mit Ausnahme von Thomas von Aquin und Humbert von Romans, deren Werke jeweils ein Gutachten darstellen, das auf einen konkreten Anlass bzw. auf einen direkten Auftrag hin verfasst wurde, lassen sich die analysierten lateinischen und griechischen Schriften diesen drei Charakteristika in einem ersten Schritt zuordnen. Unter ihnen lässt sich allerdings ein Unterschied derjenigen Schriften feststellen, die grundsätzlich an der Einheit der Kirche interessiert sind, ja die diese Einheit als primäres Ziel ihrer Argumentation sehen, und solcher Werke, die – im Gegenteil – die Einheit der Kirche als bereits gegeben ansehen, weswegen man diese Einheit gegen häretische Strömungen verteidigen müsse. Es hat sich gezeigt, dass tendenziell der erstgenannten Gruppe die lateinischen Werke, der zweitgenannten Gruppe die griechischen Werke zuzuordnen sind, wobei gerade auf griechischer Seite Niketas Choniates eine Ausnahme dieser Zuordnung – wie überhaupt auch im Fall seiner Methodik – darstellt. Das *Opus tripartitum* des Humbert von Romans ist das einzige der analysierten Werke, das der postulierten Charakterisierung von Polemik nicht in vollem Ausmaß entspricht: Zwar verfolgt Humbert das klare Ziel einer griechischen Anerkennung des päpstlichen Primats und argumentiert dieses auch um-

fassend, er zeigt sich allerdings gerade im praktischen Umgang mit der ‚Griechenfrage‘ als kompromiss- und vor allem lösungsorientiert in dem Sinn, dass er zu Zugeständnissen, ja geradezu zu Schuldbekennnissen und daraus entstehenden Verpflichtungen bereit ist, die der griechischen Kirche auf einer praktischen Ebene entgegenkommen.

Dass Lateiner und Byzantiner einander wegen unterschiedlicher theologischer Methoden, das heißt wegen eines unterschiedlichen Bildungshintergrundes nicht verstanden hätten, dass ein theologisches Gespräch schon aus diesem Grund nicht zustande kommen konnte, lässt sich durch die Ergebnisse der Werkanalysen nicht untermauern. Im Gegenteil konnte gezeigt werden, dass die Herangehensweisen der Autoren sowohl auf lateinischer als auch auf griechischer Seite durchaus kreativ waren: Abhängig von den jeweiligen Sprach- und Kulturkenntnissen wagten sich die Autoren etwa bildlich in das Gebiet des Gegners: Die Fülle kontroverstheologischer Literatur sollte gerade durch neue Methoden bereichert werden, die dem Zweck der Schriften, Überzeugungsarbeit zu leisten, ertragreich dienen konnten. Schillerndes Beispiel dafür ist der *Tractatus contra Graecos* und alle Werke, die methodisch dieser Linie gefolgt sind. Wenn auch nicht bruchlos<sup>752</sup>, so versetzt sich der anonyme Dominikaner in die literarisch-theologische Welt der Griechen und nutzt diese für seine eigene bzw. für die westliche Position. Umgekehrt hat sich gezeigt, dass auch die griechische Seite nicht – wie in der Sekundärliteratur gelegentlich pauschal angenommen – ausschließlich patristisch argumentiert und in Form von oftmals unkommentierten Listenschriften agiert.

Zum *Motiv des Kirchenbildes*, worum das Forschungsinteresse der vorliegenden Studie kreist, sei am Ende der Titel der vorliegenden Studie noch einmal aufgegriffen: *Kirchenbild und Kircheneinheit*. Es ging nicht darum, eine ‚Ekklesiologie des 13. Jahrhunderts‘ mit in diesem Sinn weitaus differenzierteren Einsichten zu schreiben, sondern um die Verifikation ekklesiologischer Grundüberzeugungen und um (neue) Einsichten, wie sie in der Kontroversliteratur zu finden sind. Je nach Vorstellung und Bedingung von *Kircheneinheit* variiert in den Schriften nicht nur das Kirchenbild der eigenen wie der anderen Kirche, sondern auch die theologische Herangehensweise an dieses Gegenüber und seine Tradition. Als Indikator des *Einheitsverständnisses* kann die Verwendung des Begriffes *ecclesia* für die andere Kirche gelten: Keine der griechischen Schriften nennt ihr westliches Gegenüber ἐκκλησία, es findet sich vielmehr durchgehend schlicht die Bezeichnung Λατίνοι. Analog spricht die Mehrheit der lateinischen Werke nur dann von einer *ecclesia Graecorum*, wenn die ‚gute‘ Zeit im Blick ist, das heißt das erste Jahrtausend bis Photius, in dem die griechische Kirche sich noch nicht aus dem Gehorsam gegenüber der römischen Kirche gelöst hatte. Andernfalls benennen auch die lateinischen Werke ihr Gegenüber schlicht mit *Graeci*. In

---

<sup>752</sup> Dass die Griechen bei beharrlichem Festhalten an den falschen Lehren der Häresie bezichtigt werden müssen, argumentiert der Autor interessanterweise mit zwei nur den Lateinern als solche geltenden Autoritäten: mit der Bannbulle des Humbert von Silva Candida 1054 und dem Glaubensbekenntnis des Vierten Laterankonzils.



Hinblick auf jene Werke, deren Absicht die Überzeugung des Gegenübers von der Richtigkeit und Wahrheit des eigenen Weges ist, ist dies ein interessanter Befund: Es geht hierbei nicht darum, dass Lateiner und Byzantiner einander das *Kirchesein* abgesprochen hätten, weil – wie eingangs festgestellt und anhand der Werke verifiziert – das *Wesen* der Kirche nicht Gegenstand der Kontroverse ist. Vielmehr rechnete man einander – wo nicht explizit das Gegenteil der Fall ist – offenbar dem *Corpus der einen Kirche* zu: Die Bezeichnung *Kirche* darf von daher nicht einem heutigen konfessionellen Verständnis gleichgesetzt werden, sondern darin drückt sich bereits aus, dass diese Kirche nur eine sein *kann*. Je nach Intention der Werke bemühen sich die Autoren darum, die Irrwege des anderen aufzuzeigen und zu korrigieren, weil diese Irrwege das Gefüge der *einen Kirche* verletzen und gefährden. Andere Autoren wiederum sehen die Einheit der Kirche auch ohne das Gegenüber bereits in der eigenen Tradition verwirklicht, weil sie den Anderen als häretisch und damit – umgekehrt – als gerade *nicht* zum *Corpus* der einen Kirche gehörend ansieht. In beiden Fällen bleibt dieselbe Bilanz: Die Einheit der Kirche existiert in den Augen der Autoren und muss nicht erst – etwa durch Zusammenfügen von inzwischen Getrenntem – wiederhergestellt werden. Was die Autoren daher umtreibt, ist die Sorge um diese als bestehend angenommene Einheit – sei es von innen oder von außen.

# Abkürzungsverzeichnis

AFH	Archivum Franciscanum Historicum, Grottaferrata 1908 ff.
AFP	Archivum Fratrum Praedicatorum, Rom 1931 ff.
AHC	Annuario Historiae Conciliorum. Internationale Zeitschrift für Konziliengeschichtsforschung, Paderborn u. a. 1969 ff.
BAV	Biblioteca Apostolica Vaticana
C.A.L.M.A.	Compendium Auctorum Latinorum Medii Aevi (500–1500) – ed. M. Lapidge et al., Florenz 2000 ff.
CCCM	Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis
CCSG	Corpus Christianorum Series Graeca
CCSL	Corpus Christianorum Series Latina
CEG	Contra errores Graecorum, Thomas von Aquin
CICO Fontes	Pontificia Commissio ad redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis. Fontes. Series III, hg. Aloysius L. Täutu / Ferdinand M. Délorme u. a., Rom 1943 ff.
CNRS	Centre national de la recherche scientifique
COD/DÖK	Alberigo, Giuseppe / Wohlmuth, Josef (Hg.): Conciliorum Oecumenicorum Decreta / Dekrete der Ökumenischen Konzilien. 3 Bde., Bologna / Paderborn u. a. 1999 ff.
COGD	Melloni, Alberto (Hg.): Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta, Bologna 2008–2016.
CPG	Clavis Patrum Graecorum / Corpus Christianorum, 5 Bde., Turnhout 1983 ff.
CPV	Codex palatinus Vindobonensis; Österreichische Nationalbibliothek (ÖNB)
CUA	Catholic University of America, Washington/DC
DH	Denzinger, Heinrich / Hünermann, Peter (Hg.): Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg/Br. <sup>41</sup> 2007.
Iter Italicum	Kristeller, Paul O.: Iter Italicum. Accedunt alia itinera. A finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and Other Libraries. 6 Bde., London u. a. 1905–1999.
LMA	Lexikon des Mittelalters
LThK <sup>3</sup>	Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage.
MGH	Monumenta Germaniae Historica
MOPH	Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica, Rom 1896 ff.
ODB	Kazhdan, Alexander (Hg.): The Oxford Dictionary of Byzantium. 3 Bde., New York / Oxford 1991.
ÖNB	Österreichische Nationalbibliothek
OP	Ordo Praedicatorum = Dominikanerorden
PG	Patrologia Graeca, ed. Migne, Jacques Paul
PIMS	Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto
PL	Patrologia Latina, ed. Migne, Jacques Paul
Reg. Inn. III.	Die Register Innocenz' III. Texte und Indices. Derzeit 13 Bde., ed. Othmar Hageneder u. a., Wien 1997 (= Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturinstitut in Rom; ÖAW).
SOP	Scriptores Ordinis Praedicatorum, ed. Quétif, Jacques / Échard, Jacques, Paris 1910 ff.
SOP/Mae	Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi, ed. Käppeli, Thomas, Rom 1970–1993.
TcG	Tractatus contra Graecos (Anonymus, 1252): TcG Prol. und I–V bezeichnet den Tractatus maior, TcG App. I–IX bezeichnet den Appendix
TcG introd.	Einleitung zur kritischen Edition des TcG, in: CCCM 303, p. IX–XCV
TMR	The Medieval Review
TRE	Theologische Realenzyklopädie

# Literaturverzeichnis

## 1 Lateinische und griechische Quellen

**ANONYMUS (1252): *Tractatus contra Graecos*, in:**

CCCM 303, ed. Andrea Riedl, Turnhout: Brepols 2020.

*Tomus singularis insignium auctorum, tam graecorum, quam latinorum*, ed. Petrus Stevartius Leodiensis, Ingolstadt 1616, 487–574.

*Magna bibliotheca veterum patrum* XV, ed. Margarin de la Bigne, Köln 1622, 1043–1070;

*Magna bibliotheca veterum patrum* IV, Paris 1644 und 1654, 1265–1326;

*Maxima bibliotheca veterum patrum* XXVII, Lyon 1677, 590–619;

*Thesaurum monumentorum ecclesiasticorum et historicorum, sive Henrici Canisii lectiones antiquae* IV, ed. J. Basnage, Amsterdam 1725, 29–80;

PG 140, col. 487–574, ed. J. Migne, Paris 1865.

**ANONYMUS: Πανοπλία κατὰ τῶν Λατίνων, in:**

Michel, Anton: Die Panoplia des Michael Kerullarios, in: Ders.: Humbert und Kerullarios. Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts. 2, Paderborn 1930, 41–281, Edition 208–281.

**ANONYMUS: Περί τῶν Φράγκων καὶ τῶν λοιπῶν Λατίνων / *Opusculum contra Francos*, in:**

Čičurov, Igor: Ein antilateinischer Traktat des Kiever Metropoliten Ephraim, in: *Fontes Minores* 10 (1998), 319–356, hier: 347–350;

Hergenröther, Joseph: *Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia*, Regensburg 1869, 62–71.

**ANONYMUS: Τόμος ἀγάπης κατὰ Λατίνων/Griechischer Bericht zu den Ereignissen in Nikaia/Nymphaion 1234, in:**

Dositheos, Patriarch von Jerusalem (Hg.): Τόμος ἀγάπης κατὰ Λατίνων, 1698, 367–378.

**AVRELIVS AVGVSTINVS: *De trinitate libri XV*, in:**

ed. W. J. Mountain, F. Glorie (CC SL, 50–50 A), Turnhout, 1968.

**BARTHOLOMEUS CONSTANTINOPOLITANUS: *Libellus contra precipuos errores Grecorum*, in:**

Handschriftliche Überlieferung: Wien (ÖNB), CPV 1588, 1r–78r; Wien (ÖNB), CPV 4905, 1r–63r;

Neapel (Bibl. Nazionale), Naz. VII C 20, 62ra–88ra; Koblenz (Landeshauptarchiv), Best. 701.

230, 60r–85r; Warschau (Bibl. Narodowa), Ms. 8022, 167–299v.

**BERNARD GUI: *Catalogus Magistrorum Ordinis Praedicatorum*, in:**

Tugwell, Simon (ed.): Bernardi Guidonis Scripta de Sancto Dominico, Rom 1998 (= MOPH 27), 93–108.

**BONACURSIUS VON BOLOGNA: *Thesaurus veritatis fidei*, (Teileditionen) in:**

Reusch, Franz H.: Die Fälschungen in dem Tractat des Thomas von Aquin gegen die Griechen, München 1889, 18–34. 36–37; Reusch ediert den Abschnitt über den Primat der römischen Kirche und des Papstes.

Quétif, Jacques / Échard, Jacques: F. Bonacursius, in: *Scriptores Ordinis Praedicatorum*. I. Paris 1917, 156–158; Échard ediert die Widmung, das Inhaltsverzeichnis und den Prolog und bietet außerdem eine Paraphrase der einzelnen Abschnitte.

**BONACURSIUS VON BOLOGNA: *Contra Graecos*, in:**

Stegmüller, Friedrich: Bonacursius contra Graecos. Ein Beitrag zur Kontroverstheologie des XIII. Jahrhunderts, in: *Vitae et veritati*. FS für Karl Adam zum 80. Geburtstag, Düsseldorf 1956, 57–82.

Auszüge sind gedruckt bei Dondaine, *Contra Graecos*, 408–409. 412–413.

***Constitutiones Antiquae Ordinis Fratrum Praedicatorum*, in:**

(1220) Thomas, Antoninus H.: De oudste constituties van de Dominicanen: voorgeschiedenis, tekst, bronnen, ontstaan en ontwikkeling (1215–1237), Leuven 1965.

(1241) Creytens, Raymond: Les constitutions des Frères Prêcheurs dans la rédaction de S. Raymond de Peñafort, in: *AFP* 18 (1948), 5–68, Edition: 29–68.

***Quicumque/Athanasianum*, in:**

Turner, Cuthbert H.: A Critical Text of the *Quicumque vult*, in: *Journal of Theological Studies* 11 (1910), 401–411.

**HUGO ETERIANUS: (Übersetzung) *Tractatus contra Francos* bzw. *De Francis et reliquis Latinis*, in:**

Hergenröther, Joseph: *Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia*, Regensburg 1869, 62–71;

(Teiledition in) Jugie, Martino: *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*. 1. *Theologiae Dogmaticae Graeco-Russorum. Origo, historia, fontes*, Paris 1926, 367–372;

PG 140, col. 541 A–544 A.

**HUMBERT VON ROMANS: *Opus tripartitum*, in:**

Brown, Edward: Appendix ad fasciculum rerum expetendarum et fugiendarum, London 1690, 185–229, online verfügbar über das Kooperationsprojekt „Quellen zur Geistesgeschichte des Spätmittelalters“ der MGH unter <http://www.mgh-bibliothek.de/cgi-bin/Gratius02.pl?seite=185> [28.05.2016];

HUMBERT VON ROMANS: *Expositio Magistri Humberti super constitutiones fratrum Praedicatorum*, in: B. Humberti de Romanis [...] *Opera de vita regulari*. 2, ed. Joachim J. Berthier, 1–178.

HUMBERT VON ROMANS: *Instructiones magistri Humberti de officiis ordinis*, in: B. Humberti de Romanis [...] *Opera de vita regulari*. 2, ed. Joachim J. Berthier, 179–371.

HUMBERT VON ROMANS: *Epistolae beati Humberti de Romanis ex capitulis generalibus ad ordinem scriptae*. III (1255), in: B. Humberti de Romanis [...] *Opera de vita regulari*. 2, ed. Joachim J. Berthier, 490–494.

HUMBERT VON ROMANS: *Epistolae beati Humberti de Romanis ex capitulis generalibus ad ordinem scriptae*. V (1256), in: B. Humberti de Romanis [...] *Opera de vita regulari*. 2, ed. Joachim J. Berthier, 500–504.

**HUMBERT VON SILVA CANDIDA: *Adversus Graecorum calumnias*, in:**

PL 143, col. 929–974 A;

Will, Cornelius (Hg.): *Acta et scripta quae de controversiis Ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo composita extant*, Leipzig 1861, 93–126.

**Inventarliste der Bibliothek des Papstes Bonifatius VIII. (1295), in:**

Pelzer, Augustus: *Addenda et emendanda ad Francisci Ehrle Historiae Bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis*. 1, Bibliotheca Vaticana 1947, 4–24.

Ehrle, Franz: *Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis enarrata* [...]. 1, Rom 1890, 46 (Nr. 187); online verfügbar über die Website der BnF Paris: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k936100/h/f74.item.zoom> [16.03.2020].

**KONSTANTINOS STILBES: Τὰ αἰτιάματα τῆς λατινικῆς ἐκκλησίας, in:**

Darrouzès, Jean: Le mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins, in: *Revue des Études Byzantines* 32 (1974), 50–100, Edition und franz. Übersetzung 61–100.

**MELETIOS HOMOLOGETES: Τρίτος ὁ λόγος κατ' Ἰταλῶν ἤγουν κατὰ Λατίνων / Gegen die Italiener bzw. die Lateiner, (Teileditionen) in:**

Kolbaba, Tia: Meletios Homologetes on the Customs of the Italians, in: *Revue des Études Byzantines* 55 (1997), 137–168, Edition Kapitel 1 und englische Übersetzung auf den Seiten 144–168;

Über den Ausgang des Hl. Geistes, ed. S. Lauriotes, in: *Theologia* 4 (1926), 190–194 (Edition Kapitel 2);

Über die Bedeutung der Formulierung Der Hl. Geist aus dem Sohn, ed. S. Lauriotes, in: *Theologia* 4 (1926), 194–199 (Edition Kapitel 3);

Über die Gefahr, mit Häretikern, d. h. auch mit den Lateinern, in *communio* zu sein, ed. Laurent und Darrouzès, Dossier grec (Nr. 4), 554–563 (Edition Kapitel 8).

**MICHAEL KERULLARIOS: Epistola I. ad Petrum Patriarcham Antiochenum, in:**

PG 120, col. 781B–796 A.

Will, Cornelius (Hg.): *Acta et scripta quae de controversiis Ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo composita extant*, Leipzig 1861, 172–184.

**NICETAS BYZANTIVS, Capita syllogistica, in:**

ed. J. A. G. Hergenröther, in: *Monumenta Graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia, quae ex variis codicibus manuscriptis collegit ediditque J. Hergenroether*, Regensburg 1869, 84–138.

**NICOLAUS METHONAEVS: Orationes, in:**

ed. A. Demetrapoulos, *Bibliotheca ecclesiastica*, Hildesheim 1965 (Leipzig, 1866), 199–380.

**NIKEPHOROS BLEMMYDES: Autobiographia, in:**

*Nicephori Blemmydae Autobiographia sive curriculum vitae necnon epistula universalior*, ed.

Joseph A. Munitiz, Turnhout 1984 (= CCSG 13), 57–63.

Munitiz, Joseph A.: Nikephoros Blemmydes. A partial Account. Introduction, Translation and Notes, Leuven 1988 (= *Études et Documents* 48).

**NIKETAS CHONIATES: Θεσαυρὸς τῆς Ὀρθοδοξίας / Thesaurus orthodoxae fidei, (Teileditionen) in:**

Bossina, Luciano: L'eresia dopo la crociata. Niceta Coniata, i Latini e gli azimi (Panoplia Dogmatica XXII), in: Cortesi, Mariarosa (Hg.): *Padri greci e latini a confronto (secoli XIII–VX)*, Florenz 2004, 184–189, Kommentar 190–205.

Allatius, Leo: *De utriusque Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione*, Rom 1655, 696–704.

**NIKOLAOS VON COTRONE: Libellus, in:**

ed. Hyacinthe-F. Dondaine, in: *Opera Omnia*, Editio Leonina 40, A109–A151.

**Partitio terrarum imperii Romanie, in:**

Carile, Antonio: *Partitio terrarum imperii Romanie*, in: *Studi Veneziani* 7 (1965), 125–305.

**PHOTIVS, Mystagogia, in:**

PG, 102, col. 279 A–542 A.

**Relatio / Lateinischer Bericht zu den Ereignissen in Nikaia/Nymphaion 1234, in:**

Golubovich, Hieronymus: *Disputatio Latinorum et Graecorum seu Relatio Apocrisiariorum Gregorii IX de gestis Nicaeae et Nymphaeae in Lydia 1234*, in: *AFH* 12 (1919) 418–470.

**THOMAS VON AQUIN: *Contra errores Graecorum*, in:**

ed. Hyacinthe-F. Dondaine, in: *Opera Omnia*, Editio Leonina 40: A5–A105.

THOMAS VON AQUIN: *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum*, ed. Hyacinthe-F. Dondaine, in:

*Opera Omnia*, Editio Leonina 40: B57–B73; kommentierte lat.-dt. Textausgabe von Hagemann, Ludwig / Gleis, Reinhold: *Thomas von Aquin: De rationibus fidei*, Altenberge 1987.

**WILHELM VON AUXERRE: *Summa Aurea*, in:**

ed. Jean Ribaillier, 5 Bde., Paris/Grottaferrata 1980–1987 (= *Spicilegium Bonaventurianum* 16–20).

## 2 Literatur

Albert, Marcel: *Art. Lyon. 4. Konzilien*, in: *LThK*<sup>3</sup> 6 (1997), 1157.

Altaner, Berthold: *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts. Forschungen zur Geschichte der kirchlichen Unionen und der Mohammedaner- und Heidenmission des Mittelalters*, Habelschwerdt 1924 (= *Breslauer Studien zur historischen Theologie* 3).

Angelov, Dimiter: *The Donation of Constantine and the Church in Late Byzantium*, in: Ders. (ed.): *Church and Society in Late Byzantium*, Kalamazoo 2009 (= *Studies in Medieval Culture* 49), 91–157.

Angold, Michael: *A Byzantine Government in Exile. Government and Society Under the Laskarids of Nicaea (1204–1261)*, Oxford 1975.

Angold, Michael: *The Fourth Crusade. Event and Context*, Harlow u. a. 2003.

D'Avray, David: *A Letter of Innocent III and the Idea of Infallibility*, in: *Catholic Historical Revue* 66 (1980), 417–421.

Avvakumov, Georgij: *Die Entstehung des Unionsgedankens. Die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche*, Berlin 2002 (= *Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie* 47).

Avvakumov, Georgij: *Die Mendikanten und der Unionsversuch von 1234. Eine wichtige Episode in den Verständigungsbemühungen zwischen Rom und der griechischen Kirche*, in: Prügl, Thomas / Schlosser, Marianne (Hg.): *Kirchenbild und Spiritualität. Dominikanische Beiträge zur Ekklesiologie und zum kirchlichen Leben im Mittelalter. FS für Ulrich Horst OP zum 75. Geburtstag*, Paderborn u. a. 2007, 129–142.

Bacht, Heinrich: *Zur Ekklesiologie des Lateranum IV*, in: Wolter, Hans (Hg.): *Testimonium veritatis. Philosophische und theologische Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart*, Frankfurt 1971 (= *Frankfurter Theologische Studien* 7), 101–123.

Bakos, Gergely: *Communication with the Other? The doctor angelicus and Islam: Reading Thomas Aquinas's De rationibus fidei*, in: Losonczy, Péter / Xeravits, Géza (Hg.): *Reflecting Diversity. Historical and Thematical Perspectives in the Jewish and Christian Tradition*, Wien u. a. 2007, 63–86.

Balard, Michel: *Les Latins en Orient (Xe–XVe siècle)*, Paris 2007.

Bârlea, Octavian: *Die Konzile des 13.–15. Jahrhunderts und die ökumenische Frage*, Wiesbaden 1989.

Barmin, Aleksej V.: *Polemika i schizma. Istorija greko-latinskich sporov IX-XII vekov*, Moskau 2006.

- Barnes, Timothy D.: The Date of the Council of Gangra, in: *Journal of Theological Studies* 40/1 (1989), 121–124.
- Baun, Jane: The Fate of the Babies dying before Baptism in Byzantium, in: Wood, Diana (Hg.): *The Church and Childhood*, Oxford 1994 (= *Studies in church history* 31), 115–125.
- Bayer, Axel: Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054, Köln u. a. <sup>2</sup>2004.
- Bayer, Axel: The Conflict of 1054 and its Adoption until the 13<sup>th</sup> Century. Vortrag im Rahmen des Forschungskolloquiums „Confronting the Christian ‚Other‘: East-West-Relations in the Middle Ages“, Wien, am 14. März 2014.
- Beck, Hans-Georg: *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959.
- Beihammer, Alexander / Schabel, Christopher: Two Small Texts on the Wider Context of the Martyrdom of the Thirteen Monks of Kantara in Cyprus, 1231, in: Guirao, Motos u. a. (Hg.): *Polyptychon. Homenaje a Ioannis Hassiotis*, Granada 2008, 69–81.
- Beinert, Wolfgang u. a. (Hg.): *Kirchenbilder, Kirchengenerationen: Variationen über eine Wirklichkeit*, Regensburg 1995.
- Beinert, Wolfgang: *Kirchenbilder in der Geschichte*, in: Ders. u. a. (Hg.): *Kirchenbilder, Kirchengenerationen: Variationen über eine Wirklichkeit*, Regensburg 1995a, 58–127.
- Berg, Dieter: *Armut und Wissenschaft. Beiträge zur Geschichte des Studienwesens der Bettelorden im 13. Jahrhundert*, Düsseldorf 1977.
- Berschlin, Walter: *Griechisch-Lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues*, Bern / München 1980.
- Biedermann, Hermenegild: Art. Pentarchie, in: *LMA* 6 (1993), 1874.
- Blanchet, Marie-Hélène: Théodore Agallianos. Dialogue avec un moine contre les Latins (1442). Édition critique, traduction française et commentaire, Paris 2013.
- Bonino, Serge-Thomas: La place du pape dans l'Eglise selon saint Thomas d'Aquin, in: *Revue Thomiste* 86/3 (1986), 392–422.
- Boshof, Egon: *Europa im 12. Jahrhundert. Auf dem Weg in die Moderne*, Stuttgart: Kohlhammer 2007.
- Bossina, Luciano: L'eresia dopo la crociata. Niceta Coniata, i Latini e gli azimi (*Panoplia Dogmatica* XXII), in: Cortesi, Mariarosca (Hg.): *Padri greci e latini a confronto (secoli XIII–VX)*, Florenz 2004, 153–205.
- Bossina, Luciano: Teologia come problema politico. Niceta Coniata e le eresie latine dopo la IV crociata, in: Ortalli, Gherardo u. a. (Hg.): *Quarta Crociata. Venezia – Bisanzio – Impero Latino*. 2, Venedig 2006, 559–582.
- Bossina, Luciano: Niketas Choniates as a Theologian, in: Simpson, Alicia / Efthymiadis, Stephanos: *Niketas Choniates. A Historian and a Writer*, Genf 2009, 165–184.
- Boyle, Leonard E.: Notes on the Education of the *Fratres Communes* in the Dominican Order in the Thirteenth Century, in: Ders. (Hg.): *Pastoral Care, Clerical Education and Canon Law, 1200–1400*, London 1981, 249–267.
- Brett, Edward T.: *Humbert of Romans. His Life and Views of Thirteenth-Century Society*, Toronto u. a.: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1984 (= *Studies and Texts* 67).
- Brown, Elizabeth: The Cistercians in the Latin Empire of Constantinople and Greece, 1204–1276, in: *Traditio* 14 (1958), 63–120.
- Bucossi, Alessandra: *Andronici Camateri sacrum armamentarium*. Pars prima, Turnhout 2014 (= *CC SG* 75).
- Burkhardt, Stefan: *Mediterranes Kaisertum und imperiale Ordnung. Das lateinische Kaiserreich von Konstantinopel*, Berlin/New York 2014 (= *Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik* 25).
- Canart, Paul: Nicéphore Blemmyde et le mémoire adressé aux envoyés de Grégoire IX (Nicée, 1234), in: *Orientalia Christiana Periodica* 25 (1959), 310–325.

- Capizzi, Carmelo: Art. Photios, in: *LThK*<sup>3</sup> 8 (1999), 267–273.
- Cappelletti, Giuseppe: *Le chiese d'Italia dalla loro origine sino ai nostri giorni*. Bd. 20: *Chiese delle provincie Napoletane, Venedig* 1866.
- Carile, Antonio: *Per una storia dell'Impero Latino di Costantinopoli (1204–1261)*, Bologna<sup>2</sup>1978.
- Carile, Antonio: Art. Lateinisches Kaiserreich, in: *LMA* 5 (1991), 1735–1738.
- Carile, Antonio: *Gli ordini mendicanti nell'Impero Bizantino*, in: *Alle frontiere della Christianità. I fratri mendicanti e l'evangelizzazione tra '200 e '300*, hg. Società internazionale di studi francescani, Spoleto 2001, 63–88.
- Chadwick, Henry: *East and West: The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times until the Council of Florence*, Oxford 2003.
- Clavierie, Pierre-Vincent: *Honorius III et l'Orient (1216–1227). Étude et publication de sources inédites des Archives vaticanes (ASV)*, Leiden/Boston 2013 (= *The Medieval Mediterranean* 97).
- Congar, Yves: *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma* (= *Handbuch der Dogmengeschichte* 3/3c), Freiburg u. a. 1971.
- Congourdeau, Marie-Hélène: *Frère Simon le Constantinopolitain, O.P. (1235?–1325)*, in: *Revue des Études Byzantines* 45 (1987), 165–174.
- Congourdeau, Marie-Hélène, Art. Athanasius I. of Constantinople, in: *Encyclopedia of the Middle Ages* 1 (2002), 126–127.
- Congourdeau, Marie-Hélène: *Der Kirchenbegriff in der orthodoxen Theologie*, in: Schimmelpfennig, Bernhard (Hg.): *Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur*. 6. *Die Zeit der Zerreißproben (1274–1449)*, Freiburg u. a. 2010, 294–314.
- Congourdeau, Marie-Hélène: *L'Église*, in: Laiou, Angeliki (Hg.): *Le monde byzantin*. 3. *Byzance et ses voisins: 1204–1453*, Paris 2011, 203–227.
- Constantinou, Eugenia Scarvelis: *Guiding to a Blessed End. Andrew of Caesarea and his Apocalypse Commentary in the Ancient Church*, Washington D.C.: The CUA Press 2013.
- Creytens, Raymond: *Les constitutions des Frères Prêcheurs dans la rédaction de S. Raymond de Peñafort*, in: *AFP* 18 (1948), 5–68.
- Darrouzès, Jean: *Le mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins*, in: *Revue des Études Byzantines* 32 (1974), 50–100.
- Delacroix-Besnier, Claudine: *Les Dominicains et la Chrétienté greque aux XIVe et XVe siècles*, Rom 1997.
- Delacroix-Besnier, Claudine: *Philippe de Péra O.P., De oboedientia ecclesiae Romanae debita. Un polémiste dominicain devant l'histoire du schisme grec*, Rouen (unveröffentlichte Habilitationsschrift) 2007.
- Delacroix-Besnier, Claudine: *Les Prêcheurs, du dialogue à la polémique (XIIIe–XIVe siècle)*, in: Hinterberger, Martin / Schabel, Christopher (Hg.): *Greeks, Latins, and the Intellectual History. 1204–1500*, Leuven 2011 (= *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 11), 151–168.
- Delacroix-Besnier, Claudine: *Les prêcheurs de Péra et la réduction du schisme (1252–1439)*, in: Blanchet, Marie-Hélène / Gabriel, Frédéric (Hg.): *Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l'union entre Orient et Occident (XIII<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris 2013 (= *Collège de France – CNRS, Monographies* 39), 57–74.
- Dieten, Jan-Louis van: *Zur Überlieferung der Panoplia Dogmatike des Niketas Choniates. Codex Parisinus Graecus 1234*, in: Wirth, Peter (Hg.): *Polychronion. FS Franz Dölger, Heidelberg 1966* (= *Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit* 1), 166–180.
- Dieten, Jan-Louis van: *Zur Überlieferung und Veröffentlichung der Panoplia Dogmatike des Niketas Choniates*, Amsterdam 1970 (= *Zetemata Byzantina* 3).
- Dieten, Jan-Louis van: *Niketas Choniates. Erläuterungen zu den Reden und Briefen nebst einer Biographie*, Berlin u. a. 1971 (= *Supplementa Byzantina* 2).



- Dieten, Jan-Louis van: Das Lateinische Kaiserreich von Konstantinopel und die Verhandlungen über kirchliche Wiedervereinigung, in: van Aalst, Victoria / Ciggaar, Krijnie (Hg.): *The Latin Empire. Some Contributions*, Hernen 1990, 93–125.
- Dobre, Claudia F.: *Mendicants in Moldavia: Mission in an Orthodox Land*, Daun 2009.
- Dondaine, Antoine: *Nicolas de Cotrone et les sources du Contra errores Graecorum de Saint Thomas*, in: *Divus Thomas* 28 (1950), 313–340.
- Dondaine, Antoine: *Contra Graecos. Premiers écrits polémiques des Dominicains d'Orient*, in: *AFP* 21 (1951), 357–362.
- Dondaine, Antoine: *Hugues Éthérien et Léon Toscan*, in: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 27 (1952), 67–134.
- Duba, William O.: *The Status of the Patriarch of Constantinople after the Fourth Crusade*, in: Beihammer, Alexander u. a. (Hg.): *Diplomatics in the Eastern Mediterranean 1000–1500. Aspects of Cross-Cultural Communication*, Leiden 2008, 63–91.
- Duba, William O. / Schabel, Chris (Hg.): *Bullarium Hellenicum. Pope Honorius III's Letters to Frankish Greece and Constantinople (1216–1227)*, Turnhout 2014.
- Ebbesen, Sten: *What did the Scholastics Know about Greek History and Culture?*, in: Hinterberger, Martin / Schabel, Christopher (Hg.): *Greeks, Latins, and the Intellectual History. 1204–1500*, Leuven 2011 (= *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 11), 169–182.
- Failler, Albert: *Art. Meletios der Bekenner*, in: *LThK*<sup>3</sup> 7 (1998), 83–84.
- Fedalto, Giorgio: *La chiesa latina in Oriente. 1*, Verona <sup>2</sup>1981 (= *Studi religiosi* 3).
- Fehlner, Peter D.: *Contra errores Graecorum* by St. Thomas Aquinas, O.P., in: <https://isidore.co/aquinas/english/ContraErrGraecorum.htm> [19.03.2020].
- Festa, Gianni / Rainini, Marco (ed.): *L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216–2016)*, Bari/Rom 2016.
- Foidl, Sabina: *Art. Humbert von Romans*, in: Achnitz, Wolfgang (Hg.): *Deutsches Literatur-Lexikon. Das Mittelalter. 1. Das geistliche Schrifttum von den Anfängen bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts*, Berlin / New York 2011, 748–749.
- Fonti storico-spirituali dei Servi di Santa Maria*. Bd. 2: 1349–1495, Vicenza 2002.
- Foreville, Raymonde: *Lateran I, II, III et Latran IV*, Paris 1965 (= *Histoire des Conciles Oecuméniques* 6).
- Foreville, Raymonde: *Procédure et débats dans les conciles médiévaux du Latran*, in: *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 19 (1965a), 21–37.
- Franchi, Antonino: *La svolta politico-ecclesiastica tra Roma e Bisanzio (1249–1254). La legazione di Giovanni da Parma. Il ruolo di Federico II*, Rom 1981 (= *Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani* 21).
- Frank, Isnard W.: *Die Spannung zwischen Ordensleben und wissenschaftlicher Arbeit im frühen Dominikanerorden*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 49/2 (1967), 164–207.
- Frank, Isnard W.: *Dominikus und die Dominikaner*, in: Weismayer, Josef (Hg.): *Mönchsväter und Ordensgründer. Männer und Frauen in der Nachfolge Jesu*, Würzburg 1991, 169–186.
- Frank, Isnard W.: *Art. Dominikanerorden*, in: *LThK*<sup>3</sup> 3 (1995), 309–318.
- Frank, Isnard W.: *Die Grundlegung des intellektuellen Profils des Predigerordens in seinen Anfängen*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 17 (1998), 13–34.
- Fransen, Gérard: *Die Ekklesiologie der Konzile des Mittelalters*, in: Botte, Bernard u. a. (Hg.): *Das Konzil und die Konzile. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzilslebens der Kirche*, Stuttgart 1962, 145–164.
- Fried, Johannes: *Donation of Constantine and Constitutum Constantini. The Misinterpretation of a Fiction and its Original Meaning*, Berlin u. a. 2007.
- Fuhrmann, Horst: *Konstantinische Schenkung und abendländisches Kaisertum*, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 22 (1966), 63–178.

- Fuhrmann, Horst: Das Constitutum Constantini (Konstantinische Schenkung), Hannover 1968 (= MGH *Fontes iuris germanici antiqui in usum scholarum* 10).
- Fuhrmann, Horst: Constitutum Constantini, in: TRE 8 (1981), 196–202.
- Gahbauer, Ferdinand: Die Pentarchie-theorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart, Frankfurt 1993.
- García y García, Antonio: El gobierno de la Iglesia universal en el concilio IV Lateranense, in: AHC 1 (1969), 50–68.
- García y García, Antonio: Art. Lateran. 2. Synoden und Konzilien, in: LThK<sup>3</sup> 6 (1997), 666–670.
- Garzya, Antonio: Sul latino a Bisanzio nei secoli XIII e XIV, in: Cortesi, Mariarosa (Hg.): *Padri greci e latini a confronto (secoli XIII-VX)*, Florenz 2004, 143–152.
- Gastgeber, Christian: Sprachliche und übersetzungstechnische Beobachtungen zu dem in den Kanzleiregistern Papst Innocenz' III. überlieferten Schreiben des Patriarchen Ioannes X. Kamateros von Konstantinopel. I. Einführung, Besonderheiten der Übersetzung, Bibelzitate, Edition, in: *Römische historische Mitteilungen* 38 (1996), 85–127.
- Geanakoplos, Deno J.: *Emperor Michael Palaeologus and the West 1258–1282. A study in Byzantine-Latin relations*, Cambridge 1959.
- Géhin, Paul u. a.: *Les Manuscrits grecs datés des XIII et XIV siècles conservés dans les bibliothèques publiques de France. 2. XI<sup>e</sup> siècle (Première moitié)*, Leuven 2004 (= *Monumenta Palaeographica Medii Aevi. Series Graeca* 1).
- Gemeinhardt, Peter: *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, Berlin 2002 (= *Arbeiten zur Kirchengeschichte* 82).
- Gill, Joseph: *Innocent III and the Greeks. Aggressor or Apostle?*, in: Baker, Derek (Hg.): *Relations between East and West in the Middle Ages*, Edinburgh 1977, 95–108.
- Gill, Joseph: *Byzantium and the Papacy 1198–1400*, Brunswick/NJ 1979.
- Gill, Joseph: *Church Union: Rome and Byzantium (1204–1453)*, London 1979a (= *Collected studies series* 91).
- Saint Thomas d'Aquin, *Traité des raisons de la foi, les articles de la foi et les sacrements de l'Église*. Introduction, traduction et notes par Gilles Emery, Paris 1999.
- Glorieux, Palémon: *Autour du Contra Graecos*, in: *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale*, Louvain 1955 (= *Bibliothèque philosophique de Louvain* 16), 497–512.
- Goff, Jacques Le: *Die Geburt des Fegefeuers*, Stuttgart <sup>2</sup>1991 (franz. Original: *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981).
- Gounaridis, Paris: *L'image de l'autre: Les croisès vus par les Byzantins*, in: Ortalli, Gherardo u. a. (Hg.): *Quarta Crociata. Venezia – Bisanzio – Impero Latino*. 1, Venedig 2006, 81–95.
- Hagedorn, Gerd: *Papst Innocenz III. und Byzanz am Vorabend des Vierten Kreuzzuges (1198–1203)*, in: *Ostkirchliche Studien* 23 (1974), 3–20.
- Hamesse, Jacqueline / Szyller, Slawomir (Hg.): *Repertorium initiorum manuscritorum Latinorum medii aevi*. 4, Louvain-la-Neuve 2010 (= *Textes et Études du Moyen Age* 42/4).
- Heintke, Fritz: *Humbert von Romans. Der fünfte Ordensmeister der Dominikaner*, Berlin 1933 (= *Historische Studien* 222).
- Heisenberg, August: *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion*. 1. *Der Epitaphios des Nikolaos Mesarites auf seinen Bruder Johannes*, o. A. 1923.
- Henderson, Duane: „Si non est vera donatio...“ *Die Konstantinische Schenkung im ekklesiologischen Diskurs nach dem Fälschungsnachweis*, in: Dendorfer, Jürgen / Märkl, Claudia (Hg.): *Nach dem Basler Konzil. Die Neuordnung der Kirche zwischen Konziliarismus und monarchischem Papst (ca. 1450–1475)*, Berlin 2008 (= *Pluralisierung & Autorität* 13), 283–305.
- Hendrickx, Benjamin: *Les institutions de l'Empire Latin de Constantinople (1204–1261). Le pouvoir impérial (l'empereur, l'impératrice, les régents)*, in: *Byzantina* 6 (1974), 85–154.

- Hendrickx, Benjamin: Le contrat féodal et le fief dans l'Empire Latin de Constantinople, in: *Byzantiakà* 20 (2000), 223–242.
- Hergenröther, Joseph: Photius, Patriarch von Constantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma. 3, Regensburg 1869a.
- Hinnebusch, William A.: Kleine Geschichte des Dominikanerordens. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Christophe Holzer OP und Winfried Locher, Leipzig 2004 [amerikan. Original 1976] (= *Dominikanische Quellen und Zeugnisse* 4).
- Hofmann, Georg: Patriarch von Nikaia Manuel II. an Papst Innozenz IV., in: *Orientalia Christiana Periodica* 19 (1953), 59–70.
- Hofmann, Thomas: Papsttum und griechische Kirche in Süditalien in nachnormannischer Zeit (13.–15. Jahrhundert). Ein Beitrag zur Geschichte Süditaliens im Hoch- und Spätmittelalter, Würzburg 1995.
- Hoyer, Wolfram (Hg.): Jordan von Sachsen. Ordensmeister, Geschichtsschreiber, Beter. Eine Textsammlung, Leipzig 2003 (= *Dominikanische Quellen und Zeugnisse* 3).
- Hussey, Joan M.: *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 1986.
- Imkamp, Wilhelm: *Das Kirchenbild Innocenz' III. (1198–1216)*, Stuttgart 1983.
- Isnenghi, Laura: Konstantinos Stilbes und die Fehler der Lateiner. Gedanken zum Bild der westeuropäischen Christen in Byzanz, in: Popovic, Mihailo (Hg.): *Junge Römer – Neue Griechen. Eine byzantinische Melange aus Wien. Beiträge von Absolventinnen und Absolventen des Instituts für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien [...]*, Wien 2008, 73–87.
- Ivánka, Andre von: Der Kirchenbegriff der Orthodoxie historisch betrachtet, in: Daniélou, Jean / Vorglimler, Herbert (Hg.): *Sentire ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*, Freiburg/Br. u. a. 1961, 407–429.
- Jacobsen, Peter Ch. (Hg.): *Liste lateinischer Autoren und anonymer Werke des 13. Jahrhunderts*, Erlangen 2002, publiziert auf der Website der Monumenta Germaniae Historica (MGH): <http://www.mgh.de/~Poetae/Autorenliste/Autorenliste.pdf> [28.05.2016].
- Jacoby, David: The Encounter of Two Societies: Western Conquerors and Byzantines in the Peloponnesus after the Fourth Crusade, in: *American Historical Review* 78 (1973), 873–906.
- Jacoby, David: From Byzantium to Latin Romania: Continuity and Change, in: *Mediterranean Historical Review* 4 (1989), 1–44.
- Jacoby, David: The Venetian Presence in the Latin Empire of Constantinople (1204–1261): The Challenge of Feudalism and the Byzantine Inheritance, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 43 (1993), 141–201.
- Jacoby, David: The Latin Empire of Constantinople and the Frankish States in Greece, in: Abulafia, David (Hg.): *The New Cambridge Medieval History. 5. c. 1198 – c. 1300*, Cambridge 1999, 525–542.
- Jacoby, David: The Greeks of Constantinople under Latin Rule 1204–1261, in: Madden, Thomas (Hg.): *The Fourth Crusade: Event, Aftermath and Perceptions. Papers from the Sixth Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East*, Aldershot 2008, 53–73.
- Jensen, Brian M.: Hugo Eterianus and his Two Treatises in the Demetrius of Lampe Affair, in: Searby, Denis (ed.): *Never the Twain Shall Meet? Latins and Greeks learning from each other in Byzantium*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2018, 197–206.
- Jordan, Mark D.: Theological Exegesis and Aquinas's Treatise „against the Greeks“, in: *Church History* 56/4 (1987), 445–456.
- Kaeppli, Thomas: *Scriptores ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, 4 Bde., Bd. 4 unter Mitarbeit von E. Panella, Rom 1970–1993.
- Kappes, Christiaan W.: *The Epiclesis Debate at the Council of Florence*, Notre Dame: Univ. Press 2019.
- Kapriev, Georgi: *Lateinische Rivalen in Konstantinopel: Anselm von Havelberg und Hugo Eterianus*, Leuven: Peeters 2018 (= *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales, Bibliotheca* 15);

- Riedl, Andrea: Rez. G. Kapriev: Lateinische Rivalen in Konstantinopel. Anselm von Havelberg und Hugo Eterianus, Leuven 2018 (= RThPhM, Bibliotheca 15), in: *Theologische Revue* 115 (2019), 403–404.
- Karpov, Sergej P.: Art. Trapezunt, in: *LMA* 8 (1997), 957–959.
- Katsaros, Vassilis: A Contribution to the Exact Dating of the Death of the Byzantine Historian Nicetas Choniates, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32/3 (1982), 83–91.
- Kazhdan, Alexander: Art. Nymphaion, in: *ODB* 3 (1991), 1505–1506.
- Kazhdan, Alexander: Art. Stilbes, Constantine, in: *ODB* 3 (1991a), 1956–1957.
- Kehl, Medard: Art. Ekklesiologie, in: *LThK*<sup>3</sup> 3 (1995), 568–573.
- Kirchschläger, Walter: Kirche auf katholisch, in: *Dein Wort. Mein Weg* 2 (2020), 31–33.
- Kolbaba, Tia: Meletios Homologetes on the Customs of the Italians, in: *Revue des Études Byzantines* 55 (1997), 137–168.
- Kolbaba, Tia: *The Byzantine Lists – Errors of the Latins*, Urbana-Chicago 2000.
- Körner, Bernhard: *Orte des Glaubens – loci theologici. Studien zur theologischen Erkenntnislehre*, Würzburg: Echter 2014.
- Külzer, Andreas: Die Eroberung von Konstantinopel im Jahre 1204 in der Erinnerung der Byzantiner, in: Ortalli, Gherardo u. a. (Hg.): *Quarta Crociata. Venezia – Bisanzio – Impero Latino*. 2, Venedig 2006, 619–632.
- Lagopates, Spyridon N.: *Γερμανός ο Β' πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως – Νικαίας (1222–1240). Βίος, συγγράμματα και διδασκαλία*, Tripolis 1913.
- Laiou, Angeliki / Morisson, Cécile (Hg.): *Le Monde Byzantin. Vol. 3. Byzance et ses voisins 1204–1453*, Paris 2011.
- Laiou, Angeliki (Hg.): *Urbs capta. The fourth Crusade and its Consequences*, Paris 2005.
- Laurent, Vitalien / Darrouzès, Jean (Hg.): *Dossier grec de l'Union de Lyon (1273–1277)*, Paris 1976.
- Laurent, Vitalien: Le Symbole ‚Quicumque‘ et l'Église byzantine. Notes et documents, in: *Échos d'Orient* 35 (1936), 385–404.
- Laurent, Vitalien: Les préliminaires du concile de Florence. Les neuf articles du pape Martin V et la réponse inédite du Patriarche de Constantinople Joseph II (Octobre 1422), in: *Revue des Études Byzantines* 20 (1962), 5–60.
- Laurent, Vitalien: La chronologie des Patriarches de Constantinople au XIIIe siècle (1208–1309), in: *Revue des Études Byzantines* 27 (1969), 129–150.
- Lippini, Pietro: *La vita quotidiana di un convento medievale. Gli ambienti, le regole, l'orario e le mansioni dei Frati Domenicani del tredicesimo secolo*, Bologna 1990, 274–289.
- Loenertz, Raymond-Joseph: Les établissements dominicains de Péra-Constantinople. Origines et fondations, in: *Échos d'Orient* 34/179 (1935), 332–349.
- Loenertz, Raymond-Joseph: Autour du traité de Fr. Barthélemy de Constantinople contre les Grecs, in: *AFP* 6 (1936), 361–371.
- Loenertz, Raymond-Joseph: *La Société des Frères Pérégrinants. Étude sur l'Orient dominicain*, Rom 1937.
- Loenertz, Raymond-Joseph: Frère Jacques de Milan, missionnaire en Orient au XIIIe siècle, in: *AFP* 8 (1938), 274–284.
- Loenertz, Raymond-Joseph: Documents pour servir à l'histoire de la province dominicaine de Grèce (1474–1669), in: *AFP* 14 (1944), 72–115.
- Loenertz, Raymond-Joseph.: Art. Bonacursius, in: *LThk*<sup>2</sup> 2 (1958), 579.
- Loenertz, Raymond-Joseph: *Ioannis de Fontibus Ord. Praedicatorum epistula ad abbatem monasterii nescio cuius constantinopolitani*, in: *AFP* 30 (1960), 163–195, Edition in 175–195 (griechisch mit lateinischer Übersetzung).
- Loenertz, Raymond-Joseph: *Byzantina et Franco-Graeca*. 1, Rom 1970 (= *Storia e Letteratura* 118).
- Longnon, Jean: *L'Empire Latin de Constantinople et la Principauté de Morée*, Paris 1949.
- Maccarone, Michele: *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Rom 1952.

- Maccarone, Michele: Il IV concilio Lateranense, in: Estratto da Divinitas 2 (1961), 270–298 [verwendete Ausgabe: Sonderdruck S. 1–31].
- Madden, Thomas F. (Hg.): The Fourth Crusade: Event, Aftermath, and Perceptions. Papers from the Sixth Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East, Aldershot 2008.
- Maleczek, Werner: Petrus Capuanus. Kardinal, Legat am Vierten Kreuzzug, Theologe (+1214), Wien 1988.
- Maleczek, Werner: Innocenzo III e la Quarta Crociata. Da forte ispiratore a spettatore senza potere, in: Ortalli, Gherardo u. a. (Hg.): Quarta Crociata. Venezia – Bisanzio – Impero Latino. I, Venedig 2006, 381–422.
- McCready, William D.: The Theory of Papal Monarchy in the Fourteenth Century. Guillaume de Pierre Godin, Tractatus de causa immediata ecclesiastice potestatis, Toronto 1982 (= Studies and Texts 56).
- Merkt, Andreas: Das Fegefeuer. Entstehung und Funktion einer Idee, Darmstadt 2005.
- Meyendorff, John: Byzantium as a Center of Theological Thought in the Christian East, in: Henry, Patrick (Hg.): Schools of Thought in the Christian Tradition, Philadelphia 1984.
- Meyendorff, John: Theology in the Thirteenth Century: Methodological Contrasts, in: Chrysostomides, Julian (Hg.): ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ. Essays Presented to Joan Hussey for her 80th Birthday, Athen 1988, 395–407.
- Michel, Anton: Die Panoplia des Michael Kerullarios, in: Ders.: Humbert und Kerullarios. Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts. 2, Paderborn 1930, 41–281.
- Michel, Anton: Amalfi und Jerusalem im griechischen Kirchenstreit (1054–1090). Kardinal Humbert, Laycus von Amalfi, Niketas Stethatos, Symeon II. von Jerusalem und Bruno von Segni über die Azyzen, Rom 1939 (= Orientalia Christiana Analecta 121).
- Michel, Karl: Das Opus Tripartitum des Humbertus de Romanis, O. P. Ein Beitrag zur Geschichte der Kreuzzugs-idee und der kirchlichen Unionsbewegungen, Graz 1928.
- Miethke, Jürgen: Die „Konstantinische Schenkung“ in der mittelalterlichen Diskussion. Ausgewählte Kapitel einer verschlungenen Rezeptionsgeschichte, in: Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 66 (2008), 35–109.
- Miller, William: Essays on the Latin Orient, Amsterdam 1964 (unveränderte Neuauflage des Erstdrucks 1921).
- Milton, Anastos V.: Constantinople and Rome. A Survey of the Relations between the Byzantine and the Roman Churches, in: Vryonis, Speros / Goodhue, Nicholas (Hg.): Aspects of the Mind of Byzantium. Political Theory, Theology, and Ecclesiastical Relations with the See of Rome, Aldershot 2001, 1–119 (VIII).
- Mirsanu, Dragos G.: Dawning Awareness of the Theology of Purgatory in the East: A Review of the Thirteenth Century, in: StTeol 4 (2008), 179–193.
- Moore, John C.: Pope Innocent III (1160/61–1216). To Root Up and Plant, Leiden 2003 (= The Medieval Mediterranean 47).
- Morard, Martin: Thomas d’Aquin lecteur des conciles, in: AFH 98 (2005), 211–365.
- Mulchahey, Michèle: „First the Bow is Bent in Study... „. Dominican Education before 1350, Toronto 1998 (= Studies and Texts 132).
- Mulchahey, Michèle: The Role of the Conventual *Schola* in Early Dominican Education, in: Società Internazionale di Studi Francescani (Hg.): Studio e *Studia*: Le Scuole degli Ordini Mendicanti tra XIII e XIV Secolo, Spoleto 2002 (= Atti dei Convegni; nuova serie 12), 117–150.
- Müller, Anne: Die dominikanische Mission *inter infideles et scismaticos*. Konzepte, Leitbilder und Impulse bei Humbert de Romanis, in: Melville, Gert / Oberste, Jörg (Hg.): Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum, Münster u. a. 1999 (= Vita regularis 11), 321–382.

- Munitiz, Joseph A.: Nikephoros Blemmydes. A partial Account. Introduction, Translation and Notes, Leuven 1988 (= Études et Documents 48).
- Mureşan, Dan Ioan: Le *Constitutum Constantini* et l'impérialisation de l'Église Romaine. Les récits ecclésiologiques du *papa universalis*, in: Bueno, Irene / Rouxpetel, Camille (eds.): Les récits historiques entre Orient et Occident (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle), Rom 2019 (= Collection de l'École Française de Rome 554), 139–206.
- Nebbiai, Donatella: Le biblioteche degli ordini mendicanti (secc. XIII–XV), in: Società Internazionale di Studi Francescani (Hg.): Studio e *Studia*: Le Scuole degli Ordini Mendicanti tra XIII e XIV Secolo, Spoleto 2002 (= Atti dei Convegni; nuova serie 12), 219–270.
- Neocleous, Savvas: Heretics, Schismatics, or Catholics? Latin Attitudes to the Greeks in the Long Twelfth Century, Toronto: PIMS 2019 (= Studies and Texts 216).
- Nicol, Donald M.: The Byzantine Reaction to the Second Council of Lyons, 1274, in: Cuming, Geoffrey (Hg.): Councils and Assemblies, Cambridge 1971 (= Studies in Church History 7), 113–146.
- Nicol, Donald M.: Popular Religious Roots of the Byzantine Reaction to the Second Council of Lyons, in: Ryan, Christopher (Hg.): The Religious Roles of the Papacy: Ideals and Realities, 1150–1300, Toronto 1989, 321–339.
- Nicol, Donald M.: Art. Ep(e)iros, in: LMA 3 (1995), 2043–2047.
- Norden, Walter: Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergange des byzantinischen Reichs (1453), Berlin 1903.
- Oberdorfer, Bernd: Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems, Göttingen 2001 (= Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 96).
- Ohst, Martin: Die Kirche im 13. Jahrhundert, in: Helmuth, Johannes u. a. (Hg.): Ökumenische Kirchengeschichte. 2. Vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit, Darmstadt 2008, 63–119.
- D'Onofrio, Giulio: History of Theology. 2. The Middle Ages, Collegeville 2008.
- Ortalli, Gherardo / Ravegnani, Giorgio / Schreiner, Peter (Hg.): Quarta Crociata. Venezia – Bisanzio – Impero Latino. 2 Bde., Venedig 2006.
- Papadakis, Aristeides: The Byzantine Church in the Twelfth Century, in: Ders. / Meyendorff, John: The Christian East and the Rise of the Papacy. The Church 1071–1453 A.D., Crestwood/NY 1994, 151–198.
- Papadopoulou, Theodora: Niketas Choniates and the Image of the Enemy after the Latin Capture of Constantinople, in: Koder, Johannes / Stouraitis, Ioannis (Hg.): Byzantine War Ideology between Roman Imperial Concept and Christian Religion. Akten des Internationalen Symposiums (Wien, 19.–21. Mai 2011), Wien 2012, 87–97.
- Paravicini-Bagliani, Agostino: Das Konzilswerk (1215, 1245), in: Vauchez, André (Hg.): Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur. 5. Machtfülle des Papsttums (1054–1274), Freiburg/Br. 1994, 581–595.
- Paravicini-Bagliani, Agostino: Die römische Kirche von Innozenz III. bis Gregor X., in: Vauchez, André (Hg.): Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur. 5. Machtfülle des Papsttums (1054–1274), Freiburg/Br. 1994a, 555–614.
- Paravicini-Bagliani, Agostino: Die päpstliche Vormachtstellung (1198–1274), in: Vauchez, André (Hg.): Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur. 5. Machtfülle des Papsttums, Freiburg/Br. 1994b, 615–654.
- Paravicini-Bagliani, Agostino: The Pope's Body, Chicago/London 1994c.
- Paravicini-Bagliani, Agostino: Il papato nel secolo XIII. Cent'anni di bibliografia (1875–2009), Firenze 2010 (= Millennio Medievale 83).
- Patlagean, Evelyne: Die griechische Christenheit: Zerfall des Kaiserreichs und Herrschaft der Lateiner (1204–1274), in: Vauchez, André (Hg.): Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur. 5. Machtfülle des Papsttums (1054–1274), Freiburg/Br. 1994, 716–753.

- Paul, Andrea: „Fegefeuer“ in der katholischen Theologie. Studien zur religionspädagogischen Relevanz für heutige Glaubenserfahrung, Berlin u. a. 2011.
- Pennington, Kenneth: Pope and Bishops. The Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Centuries, Philadelphia/PA 1984.
- Peppermüller, Rolf: Art. Hugo Etherianus, in: LMA 5 (1991), 170.
- Petri, Heinrich: Kirchenbilder der Ökumene, in: Beinert, Wolfgang u. a. (Hg.): Kirchenbilder, Kirchenvisionen: Variationen über eine Wirklichkeit, Regensburg 1995, 128–157.
- Phillips, Jonathan: The Fourth Crusade and the Sack of Constantinople, London 2004.
- Piatti, Pierantonio (Hg.): The Fourth Crusade Revisited. Atti della Conferenza Internazionale nell'ottavo centenario della IV Crociata, 1204–2004, Rom 2008.
- Piatti, Pierantonio: Concilio di Lione I (1245), in: Bucci, Onorato / Piatti, Pierantonio (ed.): Storia dei concili ecumenici. Attori, canoni, eredità, Rom 2014, 259–270.
- Pichler, Aloys: Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und dem Occident von den ersten Anfängen bis zur jüngsten Gegenwart. Bd. 1. Byzantinische Kirche, München 1864.
- Pino, Franco A. dal: Spazi e figure lungo la storia dei Servi di Santa Maria (secoli XIII-XX), Rom: Herder 1997 (Italia Sacra 55).
- Plested, Marcus: Orthodox Readings of Aquinas, Oxford 2012.
- Podskalsky, Gerhard: Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865–1459, München 2000.
- Podskalsky, Gerhard: Von Photios zu Bessarion. Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung, Wiesbaden 2003 (= Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa 25).
- Pokorny, Rudolf: Viermal der Vierte Kreuzzug. Die Tagungsbände zum Gedenkjahr 2004, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 66 (2010), 569–592.
- Prinzing, Günter: Das byzantinische Kaisertum im Umbruch – Zwischen regionaler Aufspaltung und erneuter Zentrierung in den Jahren 1204–1282, in: Gundlach, Rolf / Weber, Hermann (Hg.): Legitimation und Funktion des Herrschers. Vom ägyptischen Pharao zum neuzeitlichen Diktator, Stuttgart 1992 (= Schriften der Mainzer Philosophischen Fakultätsgesellschaft 13), 129–183.
- Prinzing, Günter / Todt, Klaus-Peter: Art. Patriarchat, in: LMA 6 (1993), 1785–1789.
- Prügl, Thomas: Patristische Fundamente der Ekklesiologie des Thomas von Aquin, in: Arnold, Johannes u. a. (Hg.): Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit. Festschrift für Hermann Joseph Sieben, Paderborn u. a. 2004, 745–769.
- Prügl, Thomas: Urkirche und frühchristliche Praxis als Legitimationsstrategie im Basler Konziliarismus, in: Archa Verbi 9 (2012), 148–174.
- Rainini, Marco: Domenico di Caleruega: il primo maestro dell' Ordine, in: Festa, Gianni / Rainini, Marco (ed.): L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216–2016), Bari/Rom 2016, 79–105.
- Ratzinger, Joseph: Eschatologie – Tod und ewiges Leben, Regensburg: Pustet 1990 (= Kleine Katholische Dogmatik 9).
- Raukar, Tomislav: Art. Zadar, in: LMA 9 (1998), 438–440.
- Redigonda, Luigi A.: Art. Bonacursius von Bologna, in: LMA 2 (1983), 398.
- Reusch, Franz H.: Die Fälschungen in dem Tractat des Thomas von Aquin gegen die Griechen, München 1889.
- Richard, Jean: The Establishment of the Latin Church in the Empire of Constantinople (1204–1227), in: Arbel, Benjamin u. a. (Hg.): Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean after 1204, London 1989, 45–62.
- Riebe, Alexandra: Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel. Patriarch Johannes XI. Bekkos als Verteidiger der Kirchenunion von Lyon (1274), Wiesbaden 2005.

- Riedl, Andrea: Das Purgatorium im 13. Jahrhundert: Schlaglichter auf ein Novum der ost-westlichen Kontroverstheologie am Vorabend des II. Konzils von Lyon (1274), in: AHC 46 (2014), 17–32.
- Riedl, Andrea: Humbert von Romans und sein ‚konziliarer Friedensplan‘ für das Zweite Konzil von Lyon (1274), in: AHC 48 (2016/17), 175–191.
- Riedl, Andrea: Studying the ecclesia Graecorum. How did the Latins prepare for the Discussions with the Greeks?“, in: Hallensleben, Barbara / Arjakovsky, Antoine (ed.): The Council of Florence (1438/39) and its (New) Reception. Proceedings of a Research Colloquium in Florence, 9–12 Sept 2018, Aschendorff 2020, in *Druck*.
- Rigo, Antonio / Ermilov, Pavel (Hg.): Byzantine Theologians. The Systematization of their own Doctrine and their Perception of Foreign Doctrines, Rom 2009.
- Roberg, Burkhard: Das ‚Orientalische Problem‘ auf dem Lugdunense II, in: AHC 9 (1977), 43–66.
- Roberg, Burkhard: Das zweite Konzil von Lyon (1274), Paderborn u. a. 1990 (= Konziliengeschichte, Reihe A).
- Roberg, Burkhard: Der Konzilsversuch von 1241, in: AHC 24 (1992), 296–319.
- Roberg, Burkhard: Zur Frage des ökumenischen Charakters der beiden Lyoner Konzilien von 1245 und 1274, in: AHC 40/2 (2008), 289–322.
- Roncaglia, Martiniano: Les frères mineurs et l’église grecque orthodoxe au XIII<sup>e</sup> siècle (1231–1274), Le Caire 1954 (= Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell’Oriente francescano 4/2).
- Rubin, Jonathan: Benoit d’Alignan and Thomas Agni: Two Western Intellectuals and the Study of Oriental Christianity in the Thirteenth-Century Kingdom of Jerusalem, in: *Viator* 44/1 (2013), 189–200.
- Rubin, Jonathan: The Beginnings of the Study of Foreign Languages in the Dominican Order: Regulation, Implementation, and Impact, in: Linde, Cornelia (Hg.): Making and Breaking the Rules. Discussion, Implementation, and Consequences of Dominican Legislation, Oxford 2018, 253–272.
- Ryan, Christopher (Hg.): The Religious Roles of the Papacy: Ideals and Realities, 1150–1300, Toronto 1989.
- Safran, Linda: The Medieval Salento: Art and Identity in Southern Italy, Philadelphia 2014.
- Santifaller, Leo: Beiträge zur Geschichte des Lateinischen Patriarchats von Konstantinopel (1204–1261) und der venezianischen Urkunde, Weimar 1938 (= Historisch-Diplomatische Forschungen 3).
- Schabel, Chris: Attitudes towards the Greeks and the History of the Filioque Dispute in Early Fourteenth-Century Oxford, in: Piatti, Pierantonio (Hg.): The Fourth Crusade Revisited. Atti della Conferenza Internazionale nell’ottavo centenario della IV Crociata, 1204–2004, Rom 2008, 320–335.
- Schabel, Christopher: The Quarrel over Unleavened Bread in Western Theology, 1234–1439, in: Hinterberger, Martin / Schabel, Christopher (Hg.): Greeks, Latins, and the Intellectual History. 1204–1500, Leuven 2011 (= Recherches de théologie et philosophie médiévales 11), 85–128.
- Schatz, Klaus: Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte, Paderborn u. a. 2008.
- Scheffczyk, Leo: Art. Limbus, in: LThK<sup>3</sup> 6 (1997), 936–937.
- Scheffczyk, Leo: Art. Fegefeuer. 1. Biblische Lehre, in: LMA 4 (1999), 328–330.
- Schillmann, Fritz: Zur byzantinischen Politik Alexanders IV., in: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 22/2 (1908), 108–131.
- Schilson, Arno: Art. Lex orandi – Lex credendi, in: LThK<sup>3</sup> 6 (1997), 871–872.
- Schlageter, Johannes: Art. Johannes Buralli v. Parma, in: LThK<sup>3</sup> 5 (1996), 955–956.  
*Andreas Caesariensis: Commentarius in Apocalypsin*, ed. Josef Schmid, Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes. 1/Textband. Der Apokalypse-Kommentar des Andreas von Kaisareia, München 1955 (Münchener Theologische Studien 1).
- Schmidt, Philipp: Die Bibliothek des ehemaligen Dominikanerklosters in Basel, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 18 (1919), 160–254.



- Schneyer, Johannes B.: Repertorium der lateinischen sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350. 4 Bde., Münster 1969 ff.
- Schönberger, Rolf (Hg.): Repertorium edierter Texte des Mittelalters aus dem Bereich der Philosophie und angrenzender Gebiete. 3, Berlin: Akademie-Verlag <sup>2</sup>2001.
- Schreiner, Peter: Art. Johannes X. Kamateros, in: LMA 5 (1991), 550.
- Schütz, Johannes: Hüter der Wirklichkeit. Der Dominikanerorden in der mittelalterlichen Gesellschaft Skandinaviens, Göttingen 2014.
- Schwarz, Johannes M.: Zwischen Limbus und Gottesschau. Das Schicksal ungetaufter sterbender Kinder in der theologischen Diskussion des zwanzigsten Jahrhunderts. Ein theologisches Panorama, Küsslegg 2006.
- Sensi, Mario: Concilio Lateranense IV (1215), in: Bucci, Onorato / Piatti, Pierantonio (Hg.): Storia dei concili ecumenici. Attori, canoni, eredità, Rom 2014, 227–256.
- Setton, Kenneth M.: The Papacy and the the Levant. 1. The Thirteenth and Fourteenth Centuries, Philadelphia/PA 1976 (= Memoirs of the American Philosophical Society 114).
- Sieben, Hermann J.: Basilius Pediadites und Innozenz III. Griechische versus lateinische Konzilsidee im Kontext des 4. Lateranense, in: AHC 27/28 (1995/96), 249–274.
- Sieben, Hermann J.: Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee, Paderborn u. a. 1996.
- Sieben, Hermann J.: Griechische Konzilssynopsen bei zwei lateinischen Theologen des 12./13. Jahrhunderts, in: Theologie und Philosophie 85 (2000), 49–64.
- Sieben, Hermann J.: Studien zur Gestalt und Überlieferung der Konzilien, Paderborn 2005.
- Silvano, Luigi: „How, why and when the Italians were separated from the Orthodox Christians“. A mid-byzantine Account of the Origins of the Schism and its Reception in the 13<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> Centuries, in: Blanchet, Marie-Hélène / Gabriel, Frédéric (Hg.): Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l'union entre Orient et Occident (XIII<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle), Paris 2013 (= Collège de France – CNRS, Monographies 39), 117–150.
- Simpson, Alicia: Niketas Choniates. A Historiographical Study, Oxford 2013.
- Smalley, Beryl: William of Auvergne, John of La Rochelle and St. Thomas Aquinas on the Old Law, in: Gilson, Etienne / Maurer, Armand (Hg.): St. Thomas Aquinas 1274–1974. Commemorative Studies. 2, Toronto 1974, 11–71 (wiedergedruckt in: Dies.: Studies in Medieval Thought and Learning. From Abelard to Wyclif, London 1981, 121–181).
- Smolinsky, Heribert: Art. Kontroverstheologie, in: LThK<sup>3</sup> 6 (1997), 333–335.
- Sommerlechner, Andrea (Hg.): Innocenzo III. Urbs et Orbis. Atti del Congresso Internazionale, Roma, 9–15 settembre 1998, Rom 2003 (= Nuovi studi storici 55).
- Stadtmüller, G.: Zur Biographie des Niketas Choniates (um 1150 – um 1204), in: Byzantinische Forschungen 1 (1966), 321–328.
- Stavrou, Michel: Les tentatives gréco-latines de rapprochement ecclésial au XIII<sup>e</sup> siècle, in: Blanchet, Marie-Hélène / Gabriel, Frédéric (Hg.): Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l'union entre Orient et Occident (XIII<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle), Paris 2013 (= Collège de France – CNRS, Monographies 39), 41–56.
- Stegmüller, Friedrich: Bonacursius contra Graecos. Ein Beitrag zur Kontroverstheologie des XIII. Jahrhunderts, in: Vitae et veritati. FS für Karl Adam zum 80. Geburtstag, Düsseldorf 1956, 57–82.
- Stiernon, Daniel: Rome et les Églises orientales, in: Euntes Docete 15 (1962), 319–385.
- Stiernon, Daniel: Le problème de l'union gréco-latine vu de Byzance: De Germain II a Joseph 1<sup>er</sup> (1232–1273), in: Mollat, Michel (Hg.): 1274. Année charnière. Mutations et continuités, Lyon/Paris 1977 (= Colloques Internationaux 558), 139–166.
- Suttner, Ernst Chr.: Quellen zur Geschichte der Kirchenunionen des 16. bis 18. Jahrhunderts, Freiburg 2010 (= Studia Oecumenica Friburgensia 54).
- Tillmann, Helene: Papst Innocenz III., Bonn 1954 (= Bonner Historische Forschungen 3).

- Tinnefeld, Franz: Translations from Latin to Greek. A Contribution to late Byzantine Intellectual History, in: Searby, Denis (ed.): Never the Twain Shall Meet? Latins and Greeks learning from each other in Byzantium, Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2018, 9–19.
- Torrell, Jean-Pierre: Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin, Freiburg/Br. u. a. 1995, 141–143.
- Tricht, Filip van: The Latin *Renovatio* of Byzantium. The Empire of Constantinople (1204–1228), Leiden/Boston 2011 (= The Medieval Mediterranean 90).
- Tricht, Filip van: Rez. Burkhardt, Mediterranes Kaisertum und imperiale Ordnungen, in: The Medieval Review (TMR) vom 21.09.2015, <https://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/tmr/article/view/20017> [16.03.2020]
- Tricht, Filip van: The Horoscope of Emperor Baldwin II: Political and Sociocultural Dynamics in Latin-Byzantine Constantinople, Leiden 2019 (= The Medieval Mediterranean 114).
- Tsougarakis, Nickiphoros: The Latin Religious Orders in Medieval Greece 1204–1500, Turnhout 2012 (= Medieval Church Studies 18).
- Tugwell, Simon (Hg.): Early Dominicans. Selected Writings, New York 1982.
- Tugwell, Simon: The Evolution of Dominican Structures of Government. II: The First Dominican Provinces, in: AFP 70 (2000), 5–109.
- Tugwell, Simon: The Evolution of Dominican Structures of Government: Terminology, Nomenclature and *ordo* of Dominican Provinces, in: AFP 75 (2005), 29–94.
- Tugwell, Simon (Hg.): Humberti de Romanis legendae Sancti Dominici [...], Rom 2008 (= MOPH 30).
- Turyn, A.: Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy. 1. Text, Urbana u. a. 1972.
- Ullmann, Walter: The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power, London 1965.
- Unger, Stefanie: Generali concilio inhaerentes statuimus. Die Rezeption des Vierten Lateranum (1215) und des Zweiten Lugdunense (1274) in den Statuten der Erzbischöfe von Köln und Mainz bis zum Jahr 1310, Mainz 2004 (= Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 114).
- Vaquero, José Sánchez: Causas y Remedios del Cisma Griego según los Latinos, antes de la Unión de Lyon (1274), in: Salmanticensis 2/2 (1955), 350–401.
- Vicaire, Humbert: Geschichte des Heiligen Dominikus [franz. Originaltitel: Histoire de Saint Dominique]. 2 Bde., Freiburg/Br. u. a. 1962/63.
- Violante, Tommaso: La provincia domenicana di Grecia, Rom 2000 (= Dissertationes historicae 25).
- Vordermayer, Helmut: Die Lehre vom Purgatorium und die Vollendung des Menschen. Ein moraltheologischer Beitrag zu einem umstrittenen Lehrstück aus der Eschatologie, Innsbruck/Wien 2006 (= Salzburger Theologische Studien 27).
- Vries, Wilhelm de: Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg i. Br./München 1963.
- Vries, Wilhelm de: Innocenz III. und der christliche Osten, in: AHP 3 (1965), 87–126.
- Watt, John A.: The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century, New York 1965.
- Weisheipl, James: Thomas von Aquin: Sein Leben und seine Theologie (dt. Übersetzung von Gregor Kirstein), Graz u. a. 1980.
- Wesjohann, Achim: Mendikantische Gründungserzählungen im 13. und 14. Jahrhundert. Mythen als Element institutioneller Eigengeschichtsschreibung der mittelalterlichen Franziskaner, Dominikaner und Augustiner-Eremiten, Berlin u. a. 2012.
- Wickert, Jacob: Die Panoplia Dogmatica des Euthymios Zigabenos. Untersuchung ihrer Anlage und Quellen, ihres Inhaltes und ihrer Bedeutung, Berlin 1910.
- Wirth, Peter: Zur Frage eines politischen Engagements Patriarch Johannes' X. Kamateros nach dem vierten Kreuzzug, in: Byzantinische Forschungen 4 (1972), 239–252.
- Wolff, Robert L.: Romania: The Latin Empire of Constantinople, in: Speculum 23/1 (1948), 1–34.
- Wolff, Robert L.: Studies in the Latin Empire of Constantinople, London 1976.

Wolff, Robert L.: The Organisation of the Latin Patriarchate of Constantinople, 1204–1261. Social and Administrative Consequences of the Latin Conquest, in: Ders. (Hg.): *Studies in the Latin Empire of Constantinople*, London 1976a, (VIII) 33–60.

# Namens- und Sachindex

Eine im Register kursiv gesetzte Seitenzahl weist darauf hin, dass der entsprechende Begriff im Fußnotenapparat vorkommt.

- A(ndreas) de Venetia 80 f.  
*Adversus Graecorum calumnias* 1, 117  
Aegidius Carlerii 90  
Albertus Magnus 71, 84, 89, 113, 178 f.  
Alexander IV. 42  
Alexander von Hales 82  
Alexandrien 38, 44, 47, 126, 155–157  
Alexios III. Angelos 18, 21  
Anastasius Antiochenus 102  
Andreas Doto 86, 192–194  
Andreas von Caesarea 111, 152  
Andronikos I. Komnenos 23  
Andronikos Kamateros 140  
Andronikos von Sardes 41  
Anselm von Havelberg 37  
Antiochien 38 f., 47, 126, 133, 155–157  
Apostolische Sukzession 30, 219  
Appellationsinstanz 28, 42, 47, 56, 167, 173, 199  
Armenier 140, 176, 178, 191, 214  
Arsenius Autoreianos 26  
*ἄρτος / artos* 38, 120, 145  
Arzt/Medizin 81, 114, 183, 198, 216, 218  
Athanasius von Alexandrien 100–102, 114, 137, 164  
Athanasius von Alexandrien (Ps.) 112 f.  
Augustinus 67, 100 f., 106, 113  
Avignon 87  
Azymen 2, 4, 32, 34–37, 51, 55, 80, 82 f., 91 f., 95, 98, 116–122, 142, 144–147, 148, 162, 165 f., 174, 194–197, 203, 204, 215 f., 218, 220, 222, 225
- Balduin I. von Flandern 19, 24  
Balduin II. 78  
Bart(rasur) 141, 196, 197, 210  
Bartholomeus Constantinopolitanus 15, 70, 79 f., 86, 87, 90, 94, 129, 160, 200–208  
Basilius von Caesarea 100, 101, 102, 106, 114, 164  
Benedikt von S. Susanna 30  
Bernhard Gui 67, 84, 90  
Bonacursius von Bologna 15, 51, 55, 70, 86, 89 f., 192–200
- Bonifaz VIII. 87  
Briefwechsel 14, 22, 25, 30, 45, 48, 56, 58–65, 219  
Bulgarenmission 189
- caecitas* 94 f., 98, 162  
Canon 28 (Chalcedon) 198  
Canones Apostolorum 92, 134–136, 153 f., 204  
Clemens IV. 51–53, 85  
*Confessio generalis* 53–57, 91  
*Contra errores Graecorum* (CEG) 15, 64, 89 f., 163, 170–175, 194, 234  
*Contra Graecos* (Bonacursius) 15, 192–200
- De haeresibus et praevaricationibus Graecorum* 142 f.  
*De rationibus fidei ad cantorem Antiochenum* 15, 176–178  
*Decretum Gratiani* 44, 63, 202, 205  
Demetrios Karykes 34  
Didymoteichos 22  
Dionysius Exiguus 100  
Diptychen, liturgisch 23, 37, 152, 200, 226  
*divisio imperii* 129  
Dolmetscher/Übersetzer 35, 83, 141, 187, 209  
Dominikanische Ausbildungsstrukturen 70–75, 84, 178–180  
Dominikanische Sprachstudien 74 f., 83, 161 f., 179, 187 f., 205  
Dominikus von Caleruega 66, 71, 82, 178  
Dossier 4, 8, 14, 76, 80, 91–94, 139, 148, 202  
Dyrrachion/Durazzo 163
- Ehe 51, 55, 134, 153, 196, 211, 216  
Ehrenprimat Roms 30, 124  
Ekklesiologie 2, 11, 58, 62, 65, 154, 156, 164, 171, 174, 181, 182, 185 f., 190 f., 198 f., 211, 215, 217, 232  
Epiphanius 101, 102, 106, 107  
Eroberung Konstantinopels (1204) 4, 14, 16, 17 f., 20–24, 27–29, 159, 189, 211–213, 216, 220 f., 229

- Eustratios von Nikaia 93, 143 f.  
 Euthymios Zigabenos 212, 224, 226  
 Exilreich, byzantinisch 14, 21–24, 27 f.  
 – Epeiros 21, 23  
 – Griechisches Patriarchat 24–27  
 – Nikaia 3, 21–23, 25, 27, 28, 31, 47, 212, 229  
 – Trapezunt 23  
 Exkommunikation 1, 20, 23, 46 f., 78 f., 92,  
 103, 108, 117, 128, 138–129, 226, 230  
  
 Fälschung 92, 124, 127, 135 f., 136–138, 161,  
 167  
 Fastengebote 134 f., 141 f., 153, 211, 215 f.,  
 218 f.  
 Filioque 1, 4, 28, 34–37, 40 f., 45, 51 f., 60,  
 80, 83, 91 f., 95, 98, 99–110, 129, 137 f.,  
 140, 142, 151, 153, 161, 165 f., 172, 174,  
 189, 194, 196, 197, 199, 203, 210, 214, 215,  
 216, 218, 220, 222, 225, 228, 230, 232  
 Florilegium 131, 165, 173, 192, 195, 213, 221,  
 224  
 Franken 20, 24, 208  
 Frau 114, 134, 142, 176, 197  
 Friedrich II. 48, 49  
  
 Gehorsam 29 f., 36–38, 40, 42, 45–48, 52,  
 56, 62, 65, 95, 97, 122 f., 154, 157–159,  
 169, 173 f., 182, 185, 189, 191, 228, 232,  
 Georg Hagiorites 148  
 Georgios Akropolites 52  
 Germanos II. 26, 28, 30–36, 37, 40, 93, 124,  
 131, 144–147, 161, 229  
 Germanos III. 52  
 Gervasius, Erzbischof von Herakleia 24  
 Gimignano Inghirami 91  
 Gregor der Große 113  
 Gregor IX. 30–36, 37, 43, 48 f., 69  
 Gregor Thaumaturgos 101, 107  
 Gregor von Nazianz 100–102  
 Gregor von Nyssa 101, 106, 114, 175  
 Gregor X. 50, 52, 180  
 Griechenfrage 14, 39, 43–57, 58, 91, 110, 190,  
 207, 232  
 Guillaume Bernard de Gaillac 69 f., 86  
 Guillaume Fillastre 90  
  
 Handbuch / Handreichung 4, 6, 9, 76, 93,  
 112, 224, 162, 180  
  
 Häresie/Häretiker 12, 36, 45, 95, 98, 101 f.,  
 105, 108 f., 111, 116, 135, 142, 151, 168, 185,  
 190 f., 199 f., 212–216, 222–227, 230–233  
 Haymo von Faversham 34  
 Heinrich Kalteisen 91  
 Heinrich VII. 48  
 Heinrich Vogelsang 90  
 Hieronymus (Ps.) 100  
 Hirte 40, 59, 162, 168 f., 173, 191, 199  
 Hochmut 45–47, 116, 129, 188, 195, 200  
 Honorius III. 31, 129  
 Hugo, OP 34  
 Hugo Eterianus 92, 132, 139–143, 203, 204,  
 208–211  
 Humbert von Romans 6, 15, 67, 71, 72, 74 f.,  
 148, 159, 162, 175, 178–192, 231  
 Humbert von Silva Candida 1, 78, 117–120,  
 139, 232  
  
 Iacobus Mediolanensis 93, 143 f.  
 Ikonographie 112, 116, 141, 210  
 Innozenz III. 12, 14, 17, 18–20, 22, 24, 29 f.,  
 31, 43–48, 58–65, 108 f., 129, 152, 159,  
 219  
 Innozenz IV. 39–43, 49, 53–55, 63, 69, 88  
*insipientia* 195, 200  
 Ioannes Mesarites 29 f.  
 Ioannina 23  
 Iohannes de Fontibus 86  
 Irrtum 9, 76, 79, 82, 89, 95 f., 102 f., 106, 108,  
 122, 136 f., 141 f., 147, 151, 162, 172, 174,  
 182, 189, 191, 193–197, 210 f., 214, 216,  
 221 f., 225  
 – Irrtumsliste/Katalogschrift 1, 10, 141, 195,  
 206, 210, 217–225  
 Isaak Angelos 212  
 Islam 28, 49, 176 f., 180, 214  
  
 Jerusalem 17, 18, 38 f., 47, 49, 60 f., 67, 69,  
 126, 144, 155 f., 169, 180  
 Johannes Buralli von Parma 39 f.  
 Johannes Chrysostomus 112, 118 f., 123 f., 164,  
 168, 172 f., 174, 198  
 Johannes Halgrin 25  
 Johannes III. Dukas Vatatzes 26, 34, 36, 39 f.,  
 42, 88  
 Johannes von Damaskus 105 f.  
 Johannes von Damaskus (Ps.) 114  
 Johannes von Ragusa 90

- Johannes X. Kamateros 14, 22, 25, 29 f., 45, 58–65, 219
- Johannes XI. Bekkos 7, 12, 13, 26, 57, 159
- Johannes XXII. 194
- Jordan von Sachsen 66, 71, 82
- Joseph I., Patriarch 26, 51
- Juan de Torquemada 90
- Jüngstes Gericht 2, 53, 55, 83 f., 110–116, 152, 196 f., 206, 229
- Karl der Große 129, 158, 161, 187, 189, 203, 231
- Kirchenunion 5, 8, 10, 17–20, 27 f., 29–57, 90, 96, 180–182, 189–191, 221–223, 230
- Konstantin von Orvieto 88 f.
- Konstantinische Schenkung 127, 151, 158, 198
- Konstantinos Stilbes 15, 211, 217–221
- Konzil
- Aachen (809) 129
  - Basel (1431–1449) 76, 90 f., 162, 207
  - Chalcedon (451) 123, 126 f., 133, 157, 167, 172, 198
  - Ephesos (431) 104 f., 133
  - Ferrara-Florenz (1438/39) 4, 36, 54 f., 76, 80, 85 f., 90 f., 96, 127, 156, 162, 207, 230
  - I Konstantinopel (381) 126, 157, 198
  - I Lyon (1245) 27, 39, 43, 48 f.
  - I Nizäa (325) 138, 152, 198
  - II Konstantinopel (553) 105, 108, 201
  - II Lyon (1274) 3 f., 8, 12, 26–28, 31, 43, 45, 50–57, 64, 76, 91, 161 f., 180, 206–208, 221, 223 f., 230
  - IV Lateran (1215) 12, 24, 27, 43–48, 58, 62, 108–110, 159, 207 f., 232
  - Konstanz (1414–1418) 90 f.
  - Konzilssynopse (General- und Partikularsynoden) 92, 132–134
  - Trient (1545–1563) 54
  - Unionskonzil 28, 43, 45, 52
- Kreta 68, 81, 144
- Kyrill von Alexandrien 101 f., 105, 111, 168, 172 f., 174, 198
- Kyrill von Jerusalem 168, 173
- Lateinisches Kaiserreich von Konstantinopel (1204–1261) 1, 3 f., 14 f., 16–24, 27 f., 31, 49, 57 f., 66, 160–70, 159 f., 182, 186, 188, 213, 217 f., 226, 227–233
- Lateinisches Patriarchat von Konstantinopel 14, 16, 20, 24–27, 39
- Laurentius 39
- Leo I. 123, 127, 167
- Leo Tuscus 92, 139 f., 142 f., 184, 187, 203, 204
- Libellus* (Nikolaos von Cotrone) 15, 64, 84, 85, 88 f., 163–175, 195
- Libellus contra precipuos errores Grecorum* (Bartholomeus Constantinopolitanus) 79 f., 200–208
- Limbus 111, 113, 206
- Linus 30
- Liturgie 112, 116, 160, 206, 226
- Makedonien 23
- Makrina die Jüngere 114
- Manuel I. Sarantenos 26
- Manuel II., Patriarch 39–43
- Manuel Komnenos I. 140
- Martyrium/Märtyrer 31 f., 112, 117, 169, 177, 206, 222
- mater et magistra* 47 f., 60–62, 147, 165, 167
- Mathaeus Parisiensis 49
- Matthaeus de Aquasparta 84, 89 f.
- Matthäus, Patriarch 24
- Maximos II. 25
- Maximus Confessor 169, 173, 198
- Melchisedek 146
- Meletios Homologetes 15, 221–223
- Methodik 8–10, 94–98, 109, 131, 140, 181–183, 208, 213, 228, 232
- Methodos, Patriarch 26
- Michael I. Komnenos Dukas 23
- Michael IV. Autoreianos 22, 25, 28
- Michael Kerullarios 1, 78, 116 f., 139, 217, 223
- Michael VIII. Palaiologos 22, 24, 28, 50, 51, 52, 64, 224
- Mission 67, 69, 74 f., 84, 85, 161 f., 178 f., 189
- Negroponte 68–70, 84, 86, 89, 192
- Nicaeno-Constantinopolitanum 2, 53, 99, 138, 167 f., 196, 231
- Nicolaus de Syria 93, 143 f.
- Nicolaus Methonaeus 99
- Nicolò di Castro Arquato 25
- Nikaia/Nymphaion (1234) 8, 27, 30–39, 40 f., 83
- Nikephoros Blemmydes 26, 34, 36, 38, 41
- Nikephoros II. 26
- Niketas Byzantius 99
- Niketas Choniates 15, 21, 211–217, 231

- Nikolaos von Cotrone 15, 64, 84, 85, 88 f.,  
163–175, 195  
Nikolaus I. 2  
*Nomokanon XIV titularum* 132
- Odo de Castro Radulfi 39  
*Opus tripartitum* 15, 178–192, 231  
*Opusculum contra Francos* 15, 208–211  
Origenes 111  
Orvieto 88 f., 170
- Πανοπλία κατὰ τῶν Λατίνων 15, 223–227  
Pantaleo (von Amalfi) 77–79, 87, 92, 116,  
138 f.  
Pantaleon Giustiniani 25, 42, 78  
*partitio terrarum imperii Romaniae* 20–24  
*Pascha Christianorum* 118 f.  
Patristik 9, 89, 95–97, 112, 123, 149 f., 160,  
165 f., 170, 175, 177, 182, 192, 194, 197,  
207, 223  
Pentarchie 3, 33, 38, 125, 154–157  
Pera 69, 70, 84, 85 f., 89, 208  
Περὶ τῶν Φράγκων καὶ τῶν λοιπῶν Λατίνων 15,  
141, 208–211  
*pertinacia* 97 f., 162  
Perugia 41  
Petros von Antiochia 1, 217  
Petrus Capuanus 19, 29 f.  
Petrus Comestor 72  
Petrus Lombardus 72, 104  
Petrus von Sézanne 34, 69  
Philipp von Pera 86  
Photius 1, 95, 99, 116, 129, 136, 144, 158,  
161 f., 201, 209, 216, 230–232  
*plenitudo obedientiae* 189, 191 f.  
*plenitudo potestatis* 30, 56, 63–65, 124, 150,  
152, 171 f., 174, 198  
Polemik/Kontroverstheologie 5–8, 93 f., 181–  
183, 215, 228, 231  
Primat Roms 3 f., 9, 28, 33, 36–39, 41 f., 44 f.,  
51, 56, 57–65, 80, 83, 91 f., 95, 98, 122–  
128, 152, 154–162, 165 f., 174, 181, 183–  
185, 191, 194, 196 f., 203, 219 f., 228  
Provinz Graecia 14, 66–69, 74 f., 79, 81 f.,  
84–86, 88, 90, 160, 192, 200, 207  
Purgatorium 2, 4, 8, 28, 53–55, 80, 84, 91 f.,  
95, 110–116, 123, 151 f., 163, 165 f., 174–  
178, 194, 197, 203–206, 229
- Quicumque vult* 92, 136–138
- Raimund von Peñaforte 72  
Raimundus Lullus 85  
*receptacula* 54, 113–116  
*reductio Graecorum* 20, 40, 45, 62, 96 f., 162,  
183  
Reliquienverehrung 226  
Rodolphus von Remis 34  
Roger(i)us Bacon 81
- salus animarum* 71, 93, 96, 98, 123, 169, 180,  
191,  
Schächer 112, 196  
Schisma 12, 26, 37, 48 f., 76, 80, 92, 95 f.,  
108, 129 f., 139, 159–162, 178, 180–192,  
199–204, 223 f., 228–231  
– Schisma (1054) 1, 77–79, 92, 108 f., 116 f.,  
138 f., 217, 223, 230, 232  
Schoß Abrahams 113  
Simon von Konstantinopel 69 f., 86, 90  
Simon von Tyros 25  
Sinai 137  
Societas peregrinantium 69 f.  
Stationen der Unionsbemühungen 14, 26,  
29–57  
*Symbolum Nicaenum* 92, 138  
*Symbolum Quicumque* 108, 137
- Τὰ αἰτιώματα τῆς λατινικῆς ἐκκλησίας 15, 217–  
221  
Tarasius, Patriarch 100  
Taufe 46, 55, 196, 211  
Theodoret von Kyros 105, 114, 175, 201  
Theodoros I. Laskaris 21 f., 212  
Theodoros II. Eirenikos 25  
Theodoros II. Laskaris 26, 41, 163, 165  
Theophanes von Nikaia 52  
Theophylact von Bulgarien 123 f.  
Θησαυρὸς τῆς Ὁρθοδοξίας / *Thesaurus orthod-  
oxae fidei* 15, 211–217  
*Thesaurus veritatis fidei* 15, 51, 86, 192–196,  
198  
Thessalien 23  
Thessaloniki 23  
Thomas Agni 87  
Thomas Morosini 19 f., 24, 45  
Thomas von Aquin 8, 15, 44, 64, 71, 73, 84,  
88–90, 163–178, 179, 193, 195, 199, 201,  
205, 231, 234  
Thrakien 22 f.  
Tiflis/Georgien 93, 148

*Tractatus contra Francos* 141  
*translatio imperii* 129, 187, 203, 230

Universalkirche 3, 60 f., 153, 160, 171, 183 –  
 186

Urban IV. 163, 170

Venedig 17, 19, 20, 21, 24 f., 81

*vicarius Christi* 63–65, 150, 152, 185, 199

Vierter Kreuzzug 1, 4, 14, 16–28, 189

*Vineam Domini Sabaoth* 43

*Vitae patrum* 114

Wilhelm von Auxerre 82, 117–120

Zara/Zadar 17–20

Zisterzienser 92, 136–138

Zwei Naturen Christi 120–222

Zypern 31 f., 39, 117





Mit dem *Tractatus contra Graecos* (1252) eines anonymen Dominikaners aus dem Konvent von Konstantinopel steht ein kontroverstheologisches Dossier im Fokus dieses Buches, dessen Besonderheit sich aus seiner vielfältigen Interaktion mit zeitgenössischen lateinisch-griechischen Diskursen ergibt. Kontroverstheologie ist zu einem gewissen Grad immer auch *making of*: Es werden Bilder der jeweils anderen Kirche transportiert, die – wenn sie den eigenen Erwartungen an die Lösung der Frage nach der Kircheneinheit nicht entsprach – von der Partnerin zum Feindbild wurde. Die Analyse dieser Bilder zeigt: Unter einer oft polemischen Textoberfläche verbirgt sich bisweilen eine weit originellere Theologie, als man diesem Textgenre zutrauen würde. Diese Theologie heraus- und in die Skizze mittelalterlicher Ekklesiologie einzuarbeiten ist das zentrale Leitmotiv dieses Buches.

#### **DIE REIHE: VERÖFFENTLICHUNGEN DES GRABMANN-INSTITUTES ZUR ERFORSCHUNG DER MITTELALTERLICHEN THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE**

In der Reihe »Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts« werden Editionen und Studien publiziert, die entweder am Grabmann-Institut selbst entstanden sind oder einen wertvollen Beitrag zu dessen Forschungsschwerpunkten beinhalten. Das Schwergewicht der Publikationsreihe liegt auf der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, wobei sich der zeitliche Bogen aber von der ausgehenden Antike bis in die Neuzeit spannt. Das historische Interesse verbindet sich mit dem systematischen Blickwinkel. In den Bänden werden Themen aus allen systematischen Bereichen der mittelalterlichen Theologie und Philosophie behandelt sowie herausragende und bisher weniger bekannte Theologen mit ihren Werken und ihrem Einfluss vorgestellt. Gebührende Berücksichtigung finden auch die Gebiete Mystik und Spiritualität, die wesentlich zur mittelalterlichen Theologie und Philosophie gehören.



[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

ISBN 978-3-11-069683-7

ISSN 0580-2091