

Georgij Avvakumov

Die Entstehung des Unionsgedankens

Münchener Universitätsschriften
Katholisch-Theologische Fakultät

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

Herausgegeben von Michael Schmaus†, Werner Dettloff,
Richard Heinzmann, Ulrich Horst

Band 47

Georgij Avvakumov

Die Entstehung des Unionsgedankens

Die lateinische Theologie des Hochmittelalters
in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche



Akademie Verlag

Gedruckt mit Unterstützung der Erzdiözese München und Freising

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ein Titeldatensatz für diese Publikation
ist bei Der Deutschen Bibliothek erhältlich.

ISBN 3-05-003715-6

ISSN 0580-2091

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2002

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil des Buches darf ohne Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Einbandgestaltung: Petra Florath, Berlin

Druck: Druckhaus „Thomas Müntzer“, Bad Langensalza

Bindung: N. Klotz, Jettingen-Scheppach

Gedruckt in Deutschland

Vorwort

In einem jeden Kulturkreis gibt es Bereiche des Wissens und Könnens, die, mit welcher Begründung auch immer, als fremd und für die eigene Kulturidentität als störend empfunden und dadurch aus dem gerade vorherrschenden intellektuellen Diskurs ausgegrenzt oder sogar dämonisiert werden. Nichtsdestotrotz üben diese Bereiche vielleicht gerade wegen ihrer tatsächlichen oder vermeintlichen „Kulturfremdheit“ bisweilen eine besondere Faszination aus. Es gibt kaum einen Bereich der Theologiegeschichte, der in Rußland so wenig bekannt, so ungern erforscht und mit so vielen Vorurteilen behaftet ist, wie die scholastische Theologie des lateinischen Mittelalters. Eben diese Ausgangslage wirkte für den Autor der vorliegenden Studie, einen gebürtigen Russen, der seine Ausbildung in russisch-orthodoxer Theologie und in klassischer Philologie in Rußland erwarb, seit langem als Herausforderung und Ansporn, sich mit der lateinischen Scholastik zu befassen. Ich hegte seit Jahren den Wunsch, die Rolle der mittelalterlichen lateinischen Theologie für die Begegnung der östlichen und der westlichen christlichen Kulturen einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Dieser Wunsch gab die erste Anregung zum Thema der vorliegenden Arbeit.

Ein weiteres russisches Vorurteil trug zur Entstehung des vorliegenden Buches bei, und zwar die zum großen Teil politisch motivierte Voreingenommenheit gegen die katholische Kirche des byzantinischen Ritus, gegen die „Unierten“, die bisweilen als die „Erzfeinde“ der Moskauer Orthodoxie angesehen werden. Die theologische und kulturelle „Anmaßung“ der Unierten, für sich gleichermaßen ein „Byzantinisch-Sein“ und ein „Katholisch-Sein“ zu beanspruchen, wird ihnen nicht leicht verziehen. Allenthalben sind Aussagen zu hören, daß die „Kirchenunionen“ der Ostslaven mit der römischen Kirche, ja selbst die bloße Existenz der „Unierten“ ein „ekklesiologisches Absurdum“ darstellten. Diese Vorurteile werden im Westen, auch in Deutschland, oftmals unkritisch übernommen. Das gesamte Problemfeld der „Kirchenunion“ ist mit so vielen Emotionen und Befangenheiten befrachtet, daß es an der Zeit ist, mit aller gebotenen Nüchternheit den theologischen Grundlagen des Phänomens unierter katholischer Kirchen aus historischer Perspektive nachzugehen. Eben dieses Desiderat wurde zur zweiten Anregung der vorliegenden Studie.

Es gab aber auch noch eine dritte Anregung, die mit dem gegenwärtigen geistigen Klima in Deutschland zusammenhängt. Bei vielen Christen hierzulande ist eine deutliche Verdrossenheit über das rituelle Leben in der Kirche spürbar. Dies führt auf der einen Seite zu einem totalen Unverständnis und einer Gleichgültigkeit gegenüber der

rituellen Dimension des Religiösen generell, auf der anderen Seite hingegen zu einem Ästhetizismus, der die „exotischen“ Formen, etwa die byzantinische Liturgie, nicht mehr als lebendigen Organismus und adäquaten Ausdruck religiös-liturgischer Beheimatung empfindet, sondern lediglich als ästhetisches Kulturschauspiel, als archäologisch-volkskundliches „Happening“ konsumiert. In einer solchen Atmosphäre wird die Bedeutung, die den Fragen des Ritus in der Entwicklung der Theologie – gerade auch in hochaktuellen und zentralen Problemkomplexen! – zukam, nicht selten verständnislos übergangen. Das vorliegende Buch stellt daher ferner einen Versuch dar, auf wichtige Sinnzusammenhänge zwischen Ritual und christlicher Existenz im Horizont historisch-kirchlicher Vermittlung hinzuweisen.

Die vorliegende Studie wurde im Sommersemester 2001 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Dissertation angenommen. Die unmittelbare Anregung zum Thema verdanke ich meinem verehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. Ulrich Horst OP. Er hat die Arbeit von ihren Anfängen bis zu ihrer Fertigstellung mit Rat und Tat interessiert und aufmerksam begleitet. Für die Erstellung des Zweitgutachtens sei Frau Privatdozentin Dr. Marianne Schlosser herzlich gedankt.

Die Arbeit hätte nicht realisiert werden können ohne die wohlwollende Förderung zuständiger kirchlicher Entscheidungsträger, die meine Forschungen am Grabmann-Institut in München ermöglichten. An erster Stelle weiß ich mich dem Hochwürdigsten Herrn Friedrich Kardinal Wetter, Erzbischof von München und Freising, in tiefer Dankbarkeit verbunden. Herzlichst danke ich auch Herrn Msgr. Dr. Iwan Dacko, der vor neun Jahren als damaliger Generalvikar der Erzdiözese Lemberg meinen Forschungsaufenthalt in München angeregt hat; der Leitung von „Kirche in Not / Ostpriesterhilfe“, welche die drei ersten Jahre der Forschung finanziell förderte; Herrn Domkapitular Dr. Lothar Waldmüller, der die Arbeit mit Interesse und Sympathie verfolgte. Die Drucklegung des Buches wurde dank des Kostenzuschusses des Erzbistums München und Freising möglich.

Mein aufrichtiger Dank gilt auch mehreren Personen, die durch kritische Anregungen, hilfreiche Hinweise oder sprachliche Korrekturen zur Ausarbeitung der Studie beigetragen haben. Vor allem möchte ich hier die Herren Professoren Gerhard Podskalsky SJ (Frankfurt) und Franz Tinnefeld (München) mit Dankbarkeit erwähnen, sowie Herrn Dr. Hans-Joachim Härtel, Herrn Dipl.-Ing. (Univ.) Marcus Wandinger Obl. OSB und Herrn Lic. theol. Karl-Heinz Steinmetz.

Es ist für einen Forscher ein besonderes Geschenk, wenn seine Arbeit von einem Fachgenossen mit unermüdlichem Interesse begleitet wird, der die Gabe zur Herausforderung durch Kritik und Einspruch besitzt. Ein solcher Fachgenosse und Freund war mir die Jahre hindurch Herr Dr. Thomas Prügl, derzeit Professor an der Universität Notre Dame, USA. Für seine Begleitung, seine sprachlichen Verbesserungen, seine Kritik und Ermutigung weiß ich ihm in besonderer Dankbarkeit verbunden.

Ich freue mich, dieses Buch meiner Frau widmen zu dürfen. Ohne ihre Geduld, ihr Verständnis und ihre Liebe wäre die Abfassung dieser Studie nicht möglich gewesen.

München im Januar 2002

Georgij Avvakumov

Inhalt

EINLEITUNG	11
-------------------------	-----------

Erster Teil
**Die ostkirchliche Herausforderung:
Konflikte und Polemiken um die Fragen des Ritus**

A. Der Azymenstreit	29
I. Biblische und patristische Grundlagen	29
1. Mit welchem Brot feierte Jesus das letzte Abendmahl?.....	32
2. Das ungesäuerte Brot und die „Judaizantes“ in der alten Kirche.....	34
a. Zur Terminologie: Jüdische „Azymen“ und christliches „Brot“	34
b. Die „Judaizantes“ und das Azymenverbot.....	37
c. Die Typologie der Azymen und des Sauerteigs.....	41
d. Von der Verurteilung der „Judaizantes“ zur Abwertung des eucharistischen ungesäuerten Brotes.....	44
3. Die Verfestigung der eucharistischen Bräuche	46
II. Der Ausbruch des Azymenstreites	50
1. Der politischer Hintergrund des Konflikts	51
2. Der Ausbruch der Polemik.....	60
3. Der Auslöser des Streites	68
4. Die Auswirkungen auf Süditalien und Armenien	83
5. Der Azymenstreit und das sog. „Schisma von 1054“ in der Kirchengeschichtsschreibung	85
III. Die Polemik der Griechen	87
1. Ein Überblick über die byzantinische und altslavische antiazymitische Literatur.....	87
a. Einleitung	87
b. Werkverzeichnis zum Azymenstreit (11.–13. Jh.).....	91

2. Vier Argumentationsrichtungen gegen die Azymen	103
a. Das Judaisierungsargument	103
b. Das Einsetzungsargument	107
c. Das physische/etymologische Argument	108
d. Das typologische/symbolische Argument	109
3. Theologische Schlußfolgerungen der Byzantiner	111
4. Tolerantere Ansichten: Petros von Antiocheia, Theophylaktos von Achrida, Theorianos, Demetrios Chomatenos	114
IV. Die Polemik der Lateiner	117
1. Ein Überblick über die Literatur	117
2. Die Polemik gegen das Judaisierungsargument	125
3. Die Polemik gegen das Einsetzungsargument	133
a. Christus als Erfüller des Gesetzes	133
b. Das Datum des letzten Abendmahles	140
4. Die Polemik gegen das physische/etymologische Argument	146
5. Die Polemik gegen das typologische/symbolische Argument	148
a. Die „unerhörten“ Typologien der Byzantiner	149
b. Die biblische Typologie von Gesäuertem und Ungesäuertem	153
c. „Non significat, sed est“: Die eucharistische Realpräsenz	157
B. Das Problem der Wasserbeimischung	161
1. Unterschiede in der Wasserbeimischungspraxis bei Griechen, Armeniern und Lateinern	161
2. Anselm von Havelberg und der Ursprung des Irrtums über die Wasserbeimischung	172
3. Das Problem der Wasserbeimischung in der lateinischen Theologie des 12. und des 13. Jahrhunderts	188
a. Das Thema der Wasserbeimischung ohne Bezugnahme auf die Griechen	188
b. Die lateinische Erörterung des angeblichen Fehlens der Wasserbeimischung bei den Griechen	192
C. Der Taufformelstreit	199
1. Der Konflikt um die Taufformel 1231/32	199
2. Byzantinische Schriften zur Taufformel	204
3. Die lateinische Diskussion der Taufformel	207
a. Das Problem der Zugehörigkeit der Worte „Ego te baptizo“ zur Substanz der Taufformel	207
b. Die griechische Taufformel bei hochscholastischen Autoren	212

Zweiter Teil
Die lateinischen Zugänge zur Eigenart der Ostkirche:
 Im Spannungsfeld zwischen „Zurückführung“ und Union

D. Die politische Dimension.....	221
I. Die Zeit vor 1204	223
1. Die Zeit nach dem Konflikt von 1053/54 bis 1099	223
2. Von der Entstehung des Schismas in den Patriarchaten von Jerusalem und Antiocheia in den Jahren 1099/1100 bis 1204.....	234
II. Die Zeit nach 1204	247
1. Von der Eroberung Konstantinopels 1204 durch die Kreuzfahrer bis 1261.....	247
a. Die Gründung des lateinischen Patriarchates von Konstantinopel	247
b. Papst Innozenz III.	248
c. Kontroversgespräche mit den Griechen.....	259
d. Die Mendikanten und die Gespräche von Nikaia/Nymphaion 1234.....	263
e. Kulturelle Spannungen: Das „Azymenmartyrium“ von Zypern und andere Fälle	281
2. Von der Wiederherstellung der griechischen Herrschaft in Konstantinopel 1261 bis zum Zerfall der Kreuzfahrerstaaten um 1300.....	287
E. Die Reflexion der Lateiner	303
Einleitung: Problemfelder und Fragestellungen der theologischen Auseinandersetzung mit der ostkirchlichen Eigenart	303
I. Theoretische Zugänge zur ostkirchlichen Eigenart	308
1. Das ekklesiologische Problemfeld	308
2. Das sakramententheologische Problemfeld.....	314
a. Die Analyse des sakramentalen Zeichens.....	314
b. Ekklesiologische Voraussetzungen des sakramententheologischen Urteils.....	318
c. Welcher Brauch ist „besser“?	322
3. Das kirchengeschichtliche Problemfeld	325
II. Wie soll die rituelle Eigenart der Ostkirche gehandhabt werden?	335
1. Drei Modelle: Mißbilligung, Duldung, Anerkennung	335
2. Die Schriften von 1053/54 zwischen Anerkennung und Mißbilligung	336
3. „Unterschiedliche Gewohnheiten – ein Glaube“: Patristische und kanonistische Grundlagen	340
4. „Potest, sed non debet“: Das Mißbilligungsmodell.....	346

5. „Quantum cum Domino possumus sustinendo“: Das Duldungsmodell	353
6. „Diversa, non adversa“: Das Anerkennungsmodell	357
a. Die „Zauberformel“ des 12. Jahrhunderts	357
b. Die Multiformität des Ordenslebens und die rituelle Eigenart der Ostkirche	360
c. Ein Höhepunkt des scholastischen Anerkennungsgedankens: Thomas von Aquin	368
NACHWORT	373
ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	383
QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS	385
1. Quellen	385
a. Lateinische Quellen	385
b. Griechische Quellen	390
c. Altslavische Quellen	393
2. Literatur	393
NAMENSVERZEICHNIS	419

Einleitung

An non putandi sunt isti et quamplures alii testimonio fidei probati
fuisse de unitate Ecclesiae, qui licet una fide, tamen diversis modis
vivendi et diverso sacrificiorum ritu unum Deum coluerunt?

ANSELM VON HAVELBERG, *Antikeimenon* I, 3

Τοῖς οὖν ἐχέφροσι πάντα ὀρθά, τοῖς δὲ μὴ τοιούτοις σκάνδαλόν τε
καὶ πρόσκομμα.

THEORIANOS, *Brief an die Priester in Oreine*

Im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts erfuhr die konfessionelle Landkarte des Weltchristentums eine bemerkenswerte Veränderung. Man wurde Zeuge der Rückkehr der katholischen Kirchen des byzantinischen Ritus, der sogenannten „griechisch-katholischen“ oder „unierten“ Kirchen, in das öffentliche Leben und Wirken Osteuropas. Nach mehr als vierzig Jahren Verfolgung und illegaler Existenz unter kommunistischer Herrschaft gewannen diese kurz nach dem Zweiten Weltkrieg verbotenen und gewaltsam in die orthodoxen Verwaltungsstrukturen eingegliederten Kirchengemeinschaften in den neuen postkommunistischen Staaten Europas einen offiziell anerkannten gesellschaftlichen Status. Dank dieser jüngsten Entwicklung wird heute auch dem „lateinischen“ Westen mit neuer Aktualität bewußt, daß es Millionen von Gläubigen in „nicht-lateinischen“ Ortskirchen gibt, die sich als Teil des byzantinischen Erbes und zugleich als der katholischen Kirche zugehörig verstehen. Dadurch entdeckt man wieder eine alte, aber im westlichen Kulturkreis kaum mehr bewußte Wahrheit, daß nämlich „Katholisch-Sein“ nicht mit „Lateinisch-Sein“ identisch ist. Man wird dadurch an eine grundlegende Eigenschaft der katholischen Kirche erinnert, die sich als Gemeinschaft kultureller Vielfalt konstituiert, als eine Gemeinschaft von „Ritus-Kirchen“, die in ihrem Glauben und in ihrer Anerkennung des Bischofs von Rom als des Oberhauptes der Weltkirche einig sind, sich aber in kultureller Hinsicht voneinander unterscheiden.

Die Frage, inwieweit die Vielfalt in der Kirche mit der Einheit vereinbar ist, – im Grunde die Frage nach der Toleranz gegenüber fremden Kulturformen – erwies sich im Laufe der Kirchengeschichte als kein leichtes Problem. Die Vorstellungen über die

zulässigen Grenzen und die Tolerierbarkeit der kulturellen Vielfalt waren in der Kirche in ihren verschiedenen Epochen und Kontexten recht unterschiedlich. Letzteres wird in besonderer Weise durch die Geschichte der Spannungen und Spaltungen zwischen dem lateinischen Westen und dem byzantinischen Osten seit dem Mittelalter bestätigt. Gerade die kulturelle Verschiedenheit spielte bei diesen Spannungen eine gewichtige Rolle und wurde bisweilen zum Hauptfaktor der gegenseitigen Entfremdung. Den Kirchengemeinschaften, die voneinander abweichende Riten und Gewohnheiten pflegten, ging allmählich das Bewußtsein verloren, ein und derselben Kirche anzugehören. Einen besonders empfindlichen Bereich stellte dabei die sakramentale Praxis dar: Kleinste Divergenzen im Ritenvollzug der Sakramente boten bisweilen einen Anlaß zu gegenseitigen Vorwürfen und nährten Intoleranz. Die Streitigkeiten und Kontroversen, die auf diesem Boden entstanden waren, forderten das Selbstbewußtsein der Kirchen sowohl im Osten als auch im Westen heraus und regten die kirchlichen Entscheidungsträger und Theologen an, nach Modellen zu suchen, die Differenzen zu bewältigen.

Una fide – diverso ritu („Im einen Glauben, in der Verschiedenheit der Riten“): Mit dieser im 12. Jahrhundert geprägten Formel versuchte man immer wieder bis in die frühe Neuzeit, in Form von „Kirchenunionen“ das Schisma zwischen der lateinischen und der östlichen Christenheit zu heilen. Man bemühte sich, die gegenseitige Intoleranz in Kulturfragen dadurch zu überwinden, daß man sich bereit erklärte, unterschiedliche rituelle und disziplinäre Kulturformen im Rahmen der einen, vom römischen Papst geleiteten und in der Einheit des Glaubens stehenden Kirche zuzulassen und anzuerkennen. Man meinte, der Wunsch, die Eigenart der Ostkirche unangetastet zu lassen, müßte eine Versöhnung zwischen den Kirchen erleichtern und ihre Einigung ermöglichen. Das Prinzip *una fide – diverso ritu* bildete eine der wichtigsten theologischen Grundlagen, auf denen das Phänomen der „unierten“ Kirchen entstand und bis heute nachwirkt.

Das Wort „Kirchenunion“, *unio ecclesiarum*, wurde erst in der Neuzeit zum festen Begriff, den man auf historisch fixierte Ereignisse wie die „Union von Lyon“ 1274, die „Union von Florenz“ 1439, die „Union von Brest“ 1596, die „Union von Užgorod“ 1646 usw. anwendet. Man hat jedoch bereits seit dem 13. Jahrhundert die Ausdrücke wie *unio Graecorum*, *unio Armenorum* usw. gebraucht, um die Wiederherstellung der Einheit der jeweiligen Ostkirche mit Rom zu bezeichnen, wenn auch meist andere Ausdrücke wie *reductio* oder *reversio* im Gebrauch waren. Erst auf dem Konzil von Florenz im Jahre 1439 setzte sich *unio* als Fachterminus für die Versöhnung der Kirchen durch. In den Dokumenten des Konzils begegnet sogar der Ausdruck „die heilige Union“ (*unio sancta, ἡ ἁγία ἔνωσις*)¹. Für die Begriffsbildung wurde dadurch zweifellos ein entscheidender Schritt getan. Theorie und Praxis der Kirchenunionen mit der Ostkirche hingegen waren von Anfang an umstritten. Die Hauptforderung aller Unionen an die östliche Seite, den Primat des römischen Papstes und seine Jurisdiktion auch über die Patriarchate des Ostens anzuerkennen, stößt bei den orthodoxen Kirchen auf heftige Ableh-

1 COD/DÖK II 521.

nung. Zugleich ruft die Tatsache, daß der Abschluß der Unionen eng mit politischen Interessen und Machterwägungen der beteiligten Parteien verwoben war, Kritik hervor. Es wird auch darauf hingewiesen, daß die in der Theorie versprochene Bewahrung der kulturellen Vielfalt in der Praxis oft nicht eingehalten wurde, was eine schleichende Latinisierung der mit Rom unierten Kirchen zur Folge hatte. Die Probleme und Schattenseiten der historischen Unionen werden dabei anachronistisch an der Meßlatte moderner ökumenischer Ideale gemessen und beurteilt. Die „Kirchenunion“ erscheint in dieser Sicht als negativer Gegenpol zur „Ökumene“ und zum „ökumenischen Dialog“ im modernen Sinne. Theorie und Praxis der Unionen werden daher im heutigen Dialog zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche oftmals als „Uniatismus“ bezeichnet². Dieser bewußt abwertende Ausdruck bleibt inhaltlich recht vage und verstellt den Blick auf eine unvoreingenommene und historisch angemessene Bewertung der vergangenen Ereignisse und der leitenden Ideen jener Kirchenunionen. Die gewichtige Rolle, die die theologische Grundlegung der Kirchenunionen für die Bewältigung der Kulturdifferenzen in der Kirchengeschichte gespielt hat, wird im heutigen zwischenkirchlichen Dialog vernachlässigt, und nicht selten tendenziös interpretiert. Es wird kaum darauf geachtet, daß die Unionsidee für das Mittelalter und die frühe Neuzeit in vielerlei Hinsicht eine Funktion erfüllte, die der gegenwärtigen ökumenischen Idee und Praxis an Bedeutung nicht nachsteht. Das, was heute unter dem großen Problembereich „Ökumene“ behandelt wird, sah man damals unter dem Gesichtspunkt der „Union“, der Wiedervereinigung der Kirchen. Der Unionsgedanke stellt somit einen der frühesten Versuche des westlichen Denkens dar, sich mit der interkulturellen Problematik und mit den Fragen der christlichen Einheit auseinanderzusetzen.

Die vorliegende Arbeit versteht sich als eine Studie zur Entstehung des Unionsgedankens. Unter dem Ausdruck „Unionsgedanke“ wird im Folgenden die Gesamtheit jener theologischen Prinzipien und Ideen subsumiert, die den Unionsversuchen des Westens mit der Ostkirche im Mittelalter und in der frühen Neuzeit zugrunde lagen. Dabei handelt es sich nicht nur um jenes theologische Gut, das den historisch konkreten Texten der bekannten zwischenkirchlichen Unionsvereinbarungen entnommen werden kann, sondern auch um das zeitlich und räumlich divergierende geistige Umfeld, auf dessen Hintergrund sich die Verständigung zwischen Ost und West abspielte und das die Unionsvereinbarungen theologisch vorbereitete. Mit dem Begriff „Ostkirche“ meine

2 Seit der 6. Vollversammlung der Dialogkommission der katholischen und der orthodoxen Kirche in Freising im Juni 1990 wird im Rahmen des orthodox-katholischen Dialogs auf Verlangen der orthodoxen Seite ausschließlich das Thema „Uniatismus“ diskutiert, s. das Freisinger Dokument in: *Una Sancta* 45 (1990) 327–329. Die Ergebnisse dieser Diskussionen schlugen sich vor allem in dem Dokument nieder, das im Juni 1993 in Balamand, Libanon, verabschiedet wurde: *Uniatismus – eine überholte Unionsmethode – und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft*, deutscher Text in: *Una Sancta* 48 (1993) 256–263. Das Wort „Uniatismus“ scheint ein aus dem Westen stammender uniierter Theologe Cirillo Korolevskij (François Charon) im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts geprägt zu haben, s.: KOROLEVSKIJ [CHARON], *Uniatisme* (1927).

ich im Folgenden vor allem die griechische Kirche im byzantinischen Reich sowie ihre „Tochter-Kirchen“ in den süd- und ostslavischen Ländern wie Bulgarien, Serbien und die Kiever Rus', deren Gläubige in der lateinischen theologischen Literatur mit der Sammelbezeichnung „die Griechen“, *Graeci*, zusammengefaßt wurden³. Die Problematik der Unionen mit den altorientalischen Nationalkirchen, die infolge der Kirchenspaltungen auf den Konzilien von Ephesos 431 und von Chalkedon 451 entstanden sind, bildet einen eigenen Bereich und bleibt daher im Folgenden außer Betracht. Eine Ausnahme werden die Armenier sein, deren rituelle Eigenart eine gewisse Rolle für die lateinische Diskussion einiger griechischer Bräuche spielte. Die Arbeit konzentriert sich auf die früheste Phase der Geschichte des Unionsgedankens, deren Anfang der Ausbruch des Azymenstreites in dem Konflikt zwischen Papst Leo IX. und dem konstantinopolitanischen Patriarchen Michael Kerullarios von 1053/54 markiert und an deren Ende das Scheitern der sogenannten „Union von Lyon“ 1274, der frühesten aller bekannten „Unionen“ mit den Griechen, und der Verfall der Kreuzfahrerstaaten im Nahen Osten um 1300 steht. Streng genommen kann man von einem „Unionsgedanken“ im Mittelalter erst dann sprechen, wenn eine klar vollzogene Kirchenspaltung zu Bewußtsein gekommen ist, die es zu überwinden gilt. Solch ein Bewußtsein setzte sich in der lateinischen Kirche erst am Anfang des 13. Jahrhunderts vollends durch. Jedoch war man sich im Westen bereits in der zweiten Hälfte des 11. und im 12. Jahrhundert durchaus der Ungereimtheiten, Konflikte, Streitigkeiten und Kontroversen zwischen den Kirchen im klaren und um ihre Lösung besorgt, weshalb man schon zu jener Zeit gewisse theologische „Vorarbeiten“ zum Unionsgedanken beobachten kann. Diese früheste Phase ist aber auch die grundlegende, die unter anderem zur Formulierung des Prin-

3 Ein sprechender Beleg für diese umfassende Bedeutung des Wortes *Graeci* im lateinischen Hochmittelalter begegnet etwa bei dem Dominikanermissionar Ricoldo von Montecroce (*ca. 1243, †1320). Ricoldo teilt die christlichen Völker des Ostens in drei Gruppen ein: Die Nestorianer (*Nestoriani*) und die Jakobiten (*Iacobini*: eine für jene Zeit übliche Bezeichnung für die Monophysiten) seien „christiani sed haeretici“, die Griechen (*Graeci*) dagegen seien den Lateinern im Glauben und in den Sitten „sehr ähnlich“. Der Streit zwischen Lateinern und Griechen ist Ricoldo zufolge im Grunde genommen nicht theologischer, sondern kirchenpolitischer Art. Auf die drei genannten Bezeichnungen, deren Sinngehalt in gewisser Hinsicht mit den modernen „Konfessionen“ vergleichbar ist, reduziert sich für den dominikanischen Orientfachmann des frühen 14. Jahrhunderts die ganze Vielfalt der christlichen Völker des Ostens. So zählen zu den *Iacobini* „Armenier“ und „Kopten“, zu den *Graeci* aber neben den ethnischen Griechen auch „Russen“, „Ruthenen“, „Georgier“, „Alanen“ und „Iberer“. RICOLDO VON MONTECROCE, *Libellus ad nationes orientales*, ed. cit. 168: „Sunt praeterea in partibus orientis quedam alie secte vel nationes de quibus non oportet facere specialem mentionem sive tractatum quia reducuntur ad predictas. Sunt namque armeni sed hii sunt iacobini <...> Sunt etiam copti <...>, et hii sunt similiter iacobini. <...> Sunt etiam georgiani, russi, yberi, alani, ruteni. Isti omnes modo pro maiori parte sunt greci“. Zu Ricoldo s.: A. DONDAINE, *Ricoldiana*. Zu Bedeutungen unterschiedlicher Völkernamen in der lateinischen Literatur des Mittelalters sowie zu Ricoldo s. auch: VON DEN BRINCKEN, *Die Nationes christianorum orientaliū*.

zips *una fide – diverso ritu* entscheidend beigetragen hat. Die späteren Unionsversuche, – darunter auch der Höhepunkt aller mittelalterlichen Unionsbemühungen, die Union von Florenz 1439, – basierten auf den Lösungen und Modellen, die bereits in jener früheren Zeit entwickelt wurden; auch hat man aus den Fehlern und Mißerfolgen von einst Lehren gezogen. Wenn ich das bislang kaum benutzte Wort „Unionsgedanke“ verwende und damit die eben skizzierten Inhalte verbinde, ist damit auch eine historisch korrekte Abgrenzung und Distanzierung von im gegenwärtigen ökumenischen Dialog herrschenden Werturteilen angestrebt. Diese Arbeit versteht sich als streng theologiegeschichtliche Studie – auch wenn der Verfasser der Überzeugung ist, daß die Ergebnisse der Untersuchung nicht ohne Relevanz für das aktuelle ökumenische Gespräch sind.

Der Unionsgedanke bildete sich heraus als Bewältigung jener Herausforderung, die die Eigenart der Ostkirche und die damit verbundenen Konflikte und Polemiken hervorgerufen haben. Dabei stellten die Fragen des ostkirchlichen Sakramentenritus nur einen Aspekt der Unionsproblematik. Das Schwergewicht des Unionsgedankens lag zweifellos im Bereich der Ekklesiologie und der Kirchenverfassung und gipfelte in der Frage des päpstlichen Primats. Eben diese letztere Frage begleitete gleichsam wie ein Schatten alle übrigen Konflikte und Streitigkeiten; von ihrer Lösung hing auch die Reflexion und das Vorgehen in anderen Bereichen ab. Den Bereich der Dogmatik beherrschte in der Zeit 1053–1300 vor allem die Frage nach dem Hervorgang des Heiligen Geistes, die sog. *Filioque*-Frage, der wohl berühmteste aller dogmatischen Kontroverspunkte zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche überhaupt. Im 13. Jahrhundert kam eine weitere dogmatische Kontroverse hinzu, und zwar das Problem der Existenz des Fegfeuers, eine Frage, die zum ersten Mal 1235/36 diskutiert wurde. Im disziplinären Bereich stießen die Lateiner auf die bei den Byzantinern praktizierte Zulassung verheirateter Kleriker zu den höheren Weihen sowie auf die Firmpraxis, da in der Ostkirche das Sakrament auch von einfachen Priestern gespendet wird und nicht ausschließlich den Bischöfen vorbehalten ist. All diese Streitfragen aus dem dogmatischen und dem disziplinären Bereich haben ihre eigene Rolle in der Entwicklung des Unionsgedankens gespielt. Jedoch waren für die Formierung des Prinzips *una fide – diverso ritu* die Fragen des Ritenvollzugs der Sakramente, und besonders der beiden wichtigsten Sakramente der christlichen Kirche, Taufe und Eucharistie, entscheidend. Dementsprechend steht die Sakramententheologie und -praxis, insbesondere soweit sie die beiden genannten Sakramente betrifft, im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit.

Die Diskussion über die rituelle Eigenart der Ostkirche konzentrierte sich in der lateinischen Theologie auf folgende drei sakramentale Bräuche:

- (1) Die griechische Praxis der Zelebration mit gesäuertem Brot, während die lateinische Kirche die Eucharistie mit ungesäuertem Brot feierte. Dies gab den Anlaß zum sogenannten „Azymenstreit“, der in den Jahren 1053/54 ausbrach.
- (2) Die vermeintlich griechische, in Wirklichkeit aber armenische Praxis der Nichtbeimischung des Wassers bei der eucharistischen Gabenbereitung. Dieses Thema

tauchte um die Mitte des 12. Jahrhunderts auf; seine Diskussion in der lateinischen Theologie verdankt sich einer Verwechslung der griechischen Eigenart mit der armenischen.

- (3) Der griechische Wortlaut der Taufformel, der von der lateinischen Formel divergierte. Während die lateinische Kirche die Formel „Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ gebrauchte, taufte man in der griechischen Kirche mit den Worten „Es wird der Knecht (bzw.: die Magd) Gottes N. im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft“. Der unpersonale Ausdruck des Taufaktes sowie das Fehlen des expliziten Hinweises auf den Taufspender wurden von den Lateinern als problematisch wahrgenommen. Der Streit um diese Frage brach im Jahre 1231 aus.

Im ersten Teil der Studie (*Die ostkirchliche Herausforderung: Konflikte und Polemiken um die Fragen des Ritus*) wird der historische Ablauf der drei genannten Kontroversen mit den jeweiligen Argumentationen und Gegenargumentationen im Einzelnen verfolgt. Im zweiten Teil der Arbeit (*Die lateinischen Zugänge zur Eigenart der Ostkirche: Im Spannungsfeld zwischen „Zurückführung“ und Union*) wird versucht, einen Überblick über die Bewältigung dieser Problematik, zunächst in der Kirchenpolitik, dann aber in der eigentlichen Theologie zu verschaffen und die Modelle zu diskutieren, die zur Lösung der drei Streitfragen vorgeschlagen und angewendet wurden. Es wird sich im Laufe der Untersuchung zeigen, daß sich die gesamten kirchenpolitischen und theologischen Beziehungen zwischen Ost und West im Hochmittelalter in gewisser Hinsicht stets um die Streitfragen des Ritus drehten. Mögen auch aus „moderner“ Sicht die drei genannten Problemkreise als gänzlich unbedeutend, ja kleinlich erscheinen, so besaßen sie für den zwischenkirchlichen Diskurs im Mittelalter nicht weniger Gewicht als dogmatische, ekklesiologische und politische Kontroversen. Mit der Aufklärung wurde es unter Historikern üblich, sich über die rituellen Streitfragen als baren Unsinn, einer soliden Betrachtung unwürdig, zu mockieren oder sie ebenso hilf- wie verständnislos zu beklagen⁴. Spätestens seit Husserl, besonders aber seit der Rezeption seiner Ideen bei Soziologen wie Alfred Schütz, gelten jedoch den Humanwissenschaften auch „kleinli-

4 Mit folgenden im Geist der Epoche verfaßten elegischen Distichen eröffnete z. B. der evangelische Pastor und Theologe Johann Gottfried Hermann seine 1737 in Leipzig erschienene Studie über die Geschichte des Azymentstreites (*HERMANN, Historia concertationum*):

„Semina fermenti fermentum gignit et auget:

Pabula dissidii panis amicus habet.

Turbida sic puro nascuntur flumina fonte:

Datque malis magnis ianua parva viam.

Detegere vela, precor, rerumque hic perspice causas.

Hic hominum mores ingeniumque dole“.

Vgl. die bei Edward Gibbon (*1737, †1794) üblichen abschätzigen Äußerungen über die dogmatischen und liturgischen Kontroversen zwischen Lateinern und Byzantinern, s. z. B. für unser Thema: GIBBON, *The Decline and Fall* III 2103–2104.

che“ Dinge, wie alltägliche Gewohnheiten und Interaktionsrituale, für höchst untersuchenswert⁵. Solche aus den modernen Sozialwissenschaften stammende Zugänge sind daher für das Verstehen der mittelalterlichen Geisteswelt bisweilen besser geeignet als manch gewohnter Blick aufklärerischer Prägung⁶. Ein ähnlicher Perspektivenwechsel kann zweifelsohne auch für Theologiegeschichte fruchtbar sein⁷. Hinter den für den heutigen Menschen schwer nachvollziehbaren mittelalterlichen Streitigkeiten um Details des Ritenvollzugs verstecken sich bisweilen lebenswichtige Probleme der gegenseitigen Verständigung. In den verwickelten Nuancen der diesbezüglichen theologi-

-
- 5 Zur Bedeutung des deutsch-amerikanischen Soziologen Alfred Schütz (*1899, †1959) für die Erforschung der gesellschaftlichen Gewohnheitswelt s. zusammenfassend die Einleitung Thomas Luckmanns in: SCHÜTZ, *Das Problem der Relevanz* (1971) 7–23. Grundlegend für das wissenschaftliche Verstehen solcher Themen wie die unsere s.: SCHÜTZ, *Collected Papers* I 287–356. Schütz selbst führte seine Methode auf die transzendente Phänomenologie Edmund Husserls zurück, s.: ebd., I 118–139. Vgl. die Erforschung unterschiedlicher Formen der Rituale und des ritualisierten Verhaltens, die in den letzten zwei Jahrzehnten bei Religionswissenschaftlern, Ethnologen, Soziologen und Sprachwissenschaftlern besonders intensiv betrieben wird, s. z. B.: Ronald GRIMES, *Beginnings in Ritual Studies* (Columbia, South Carolina ¹1982, 2. rev. Ed.: 1995); Iwar WERLEN, *Ritual und Sprache* (Tübingen 1984); Frits STAAL, *Rules without Meaning* (New York u. a. 1989); Caroline HUMPHREY / James LAIDLAW, *The Archetypal Actions of Ritual* (1994); Jan PLATVOET / Karel Van der TOORN (Hg.), *Pluralism and Identity. Studies in Ritual Behaviour* (Leiden / New York / Köln 1995); Catherine BELL, *Ritual. Perspectives and Dimensions* (New York / Oxford 1997). Dt. Übersetzungen einiger wichtigster Aufsätze s.: Andrea BELLIGER / David J. KRIEGER (Hg.): *Ritualtheorien* (Opladen / Wiesbaden 1998).
- 6 Dies haben in der Geschichtswissenschaft hinreichend die „Annalisten“ demonstriert, s. zusammenfassend: Peter BURKE, *Offene Geschichte. Die Schule der „Annales“* (Berlin 1991).
- 7 Ungeachtet der blühenden Entwicklung der Liturgiewissenschaft als historischer Disziplin gilt es darauf hinzuweisen, daß die theoretische Reflexion über Natur, Funktion und Gesetze des Rituals in der zeitgenössischen Theologie – trotz einiger wichtiger Anstöße wie etwa noch der Odo Casels (*1886, †1948; s. grundlegend: CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, ¹1932) – den historischen Entdeckungen immer noch weit hinterherläuft. Eine Einladung zum Dialog zwischen Theologie und Ritualtheorie (s. Anm. 6) findet sich in: JENNINGS, *Ritual Studies and Liturgical Theology* (1987). Der Autor zieht eine Parallele zwischen der Entstehung der Ritualforschung in den Sozialwissenschaften einerseits und der Formierung der sog. „liturgischen Theologie“ (engl. *liturgical theology*, Lehnübersetzung aus dem Russischen „литургическое богословие“) unter dem Einfluß vor allem des amerikanischen orthodoxen Theologen russischer Abstammung Alexander Šmeman andererseits, s. bes.: ŠMEMAN, *Vvedenie* (1961). Jene Theologen, die in diesem Gebiet Pionierarbeit leisteten, entwickelten ihre Ansichten in intensiver Auseinandersetzung mit der religionsphilosophischen und -soziologischen Erforschung des Rituals, wie etwa noch der russisch-orthodoxe Theologe Pavel Florenskij (*1882, †1937) in seinen hervorragenden, 1917–1922 entstandenen und erst seit den 70-er Jahren aus seinem Nachlaß stückweise veröffentlichten Vorlesungen zur Theologie des Kultes, s.: FLORENSKIJ, *Iz bogoslovskogo nasledija* (1978); DERS., *Ikonostas* (1972); DERS., *Filosofija kul'ta* (1991).

schen Kontroversen verbirgt sich eine teils scharfsinnige Diskussion über grundlegende Fragen der interkulturellen Kommunikation.

Die lateinische Diskussion strittiger Fragen des Ritus begann in der polemischen Literatur des 11. Jahrhunderts. Über die systematischen Werke der Früh- und Hochscholastik, die auf dieses Material zurückgriffen, wurde die Frage nach der Ritusdifferenz ein fester Bestandteil der scholastischen Sakramententheologie überhaupt. In der Regel wurde die ostkirchliche sakramentale Praxis im Rahmen des Sakramententraktats als reale bzw. hypothetische Abweichung von der Norm des Sakramentenvollzugs betrachtet. Die vorliegende Studie wird daher die Entstehung des Unionsgedankens nicht nur anhand der für die Problematik grundlegenden und unabdingbaren polemischen Literatur sowie der diesbezüglichen päpstlichen Verlautbarungen verfolgen, sondern auch anhand der systematischen Sakramententheologie, angefangen bei den fröhscholastischen Sentenzensammlungen und Summen bis hin zu den Quästionensammlungen, Sentenzenkommentaren und Summen der Hochscholastik⁸. Diese Akzentuierung hat ihre Gründe: Die scholastische Systematik vermittelte den allgemeingültigen Fundus des theologischen Wissens und Könnens und prägte dadurch das Bewußtsein des gebildeten Menschen des westlichen Mittelalters entscheidend. Aus Vorlesungen und Disputationen ihrer *magistri* schöpften die damaligen Studenten und zukünftigen Weltpriester und Ordensleute, Prälaten und Professoren ihre theologischen Grundkenntnisse, aber auch die Allgemeinplätze über die Ostkirche. Die scholastischen Ansätze konnten also nicht ohne gewichtige Folgen für das Verhalten der abendländischen Welt gegenüber der Ostkirche bleiben. In entscheidendem Maße wurde durch die scholastische

8 Zur inhaltlichen Klärung des Begriffes „scholastische Theologie“ s. neuerdings: SCHÖNBERGER, *Was ist Scholastik?* (1991); LEINSLE, *Einführung* (1995) bes. 1–15. Grundlegend für die methodologische Erforschung der Scholastik bleibt nach wie vor die klassische Studie von Martin GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode* (1909–1911), s. bes. seine klassische Definition der scholastischen Methode: I 36–37. Der Begriff „Scholastik“ umfaßt eine vielseitige, komplexe Realität, die sich auf eine lange Zeitspanne von den Anfängen in den 11.–12. Jahrhunderten durch das Hoch- und Spätmittelalter bis in die Neuzeit erstreckt sowie in mehreren Literaturgattungen ihren Ausdruck findet. Über die genaue Abgrenzung des Begriffes gibt es bei zeitgenössischen Forschern keine Einstimmigkeit; manche Forscher sind sogar der Ansicht, daß auf den Begriff „Scholastik“ grundsätzlich zu verzichten sei (so FLASCH, *Einführung* 38). Die vorliegende Untersuchung geht demgegenüber von der gewissen methodischen Einheitlichkeit systematischer Theologie in der Zeit vom 12. bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert aus, in Anlehnung an CHENU, Art. *Scholastik* in: HthG IV 35–51; DE RIJK, *La philosophie au Moyen Âge* (1985) 20–21, und andere. Im Folgenden konzentriert sich die vorliegende Darstellung auf die Texte, die unbestritten den „Grundstock“ der theologischen Scholastik bilden, und zwar auf die theologische Systematik wie Sentenzensammlungen (*Sententiae*) und Summen (*Summae*) aus der fröhscholastischen Zeit sowie Summen und Kommentare zu den Sentenzen des Petrus Lombardus aus der Zeit der Hochscholastik. *Quaestiones disputatae* und *Quaestiones quodlibetales* werden beschränkt herangezogen; andere Gattungen der theologischen Produktion der Scholastiker wie Bibelkommentare, Predigten usw. bleiben mit wenigen Ausnahmen außer Betracht.

Problemstellung und -lösung auch die päpstliche „Ostpolitik“ beeinflusst. Dies läßt sich gut am Beispiel der großen mittelalterlichen Konzilien wie des Lateranense IV, des Lugdunense II sowie des Florentinums ablesen, deren Beschlüsse über die Ostkirche ohne die Vorbereitungsarbeit der scholastischen Theologie undenkbar gewesen wären. Mehr noch: Mit gutem Grund darf man die Entstehung des Unionsgedankens und die Bildung des Prinzips *una fide – diverso ritu* als eine typische Leistung der scholastischen Rationalität ansehen.

Auch wenn das Hauptaugenmerk der vorliegenden Studie auf das lateinische Mittelalter gerichtet ist, ist es selbstverständlich nicht möglich, ohne Kenntnisse der byzantinischen Argumentation gegen die Lateiner zum Verständnis der lateinischen Haltung zur ostkirchlichen Eigenart zu gelangen. Daher werden wir auch die byzantinische und altslavische polemische Literatur möglichst eingehend heranziehen und diskutieren. Als Ergebnis des Vergleichs zwischen dem lateinischen und dem byzantinischen Material wird man einige fundamentale Unterschiede in der Haltung zu den Fragen des Ritus bei den Lateinern einerseits und bei den Griechen andererseits feststellen können. Dieses Resultat wird eine merkliche „Asymmetrie“ in der kirchlichen Entwicklung im Westen und im Osten ans Licht bringen, die darin besteht, daß es im Gegensatz zur aktiven programmatischen Unionspolitik des Papsttums in der orthodoxen Welt fast keine Versuche gab, „unierte“ Kirchen des lateinischen Ritus unter der Jurisdiktion der östlichen Patriarchate zu gründen. In dieser Hinsicht erscheint der Unionsgedanke als eine vorwiegend westliche Erscheinung, die im Osten nur von wenigen Theologen und Kirchenmännern nachvollzogen wurde.

Die griechisch-lateinischen Kontroversen um die Fragen des Ritus sind seit Petrus Arcudius und Leo Allatius im 17. Jahrhundert immer wieder Gegenstand der historischen Forschung gewesen. Im 20. Jahrhundert kommt in dieser Hinsicht dem umfassenden Werk von Martin Jugie eine besondere Bedeutung zu⁹. Speziell zur Azymenkontroverse sind die Arbeiten von Anton Michel nach wie vor von großem Wert¹⁰. Die bisherige Literatur zu jenen drei Streitfragen, die im Mittelpunkt der Arbeit stehen, wird unten in den jeweiligen Kapiteln aufgelistet und ausgewertet. Es lohnt sich jedoch, an dieser Stelle schon darauf aufmerksam zu machen, daß die theologiegeschichtliche Forschung der letzten 50 Jahre den Streitfragen um den Ritus unverhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit schenkte, verglichen mit dem Gewicht, das diesen Fragen im Mittelalter beigemessen wurde. Während das *Filioque* sowie der päpstliche Primat in den letzten Jahrzehnten mehrmals Gegenstand von Monographien und Studien wurden¹¹, besitzen wir aus der Zeit seit dem Zweiten Weltkrieg nur eine einzige Monographie zur

9 JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, 5 Bde. 1926–1935.

10 Aufgelistet unten, S. 50 Anm. 1.

11 So z. B. zum *Filioque*: HAUGH, *Photius and the Carolingians* (1975); MARX, *Filioque und Verbot* (1977); VISCHER (Hg.), *Geist Gottes – Geist Christi* (1981); PAPADAKIS, *Crisis in Byzantium* (1997); STIRNEMANN / WILFLINGER (Hg.), *Vom Heiligen Geist* (1998); OBERDORFER, *Filioque* (2001).

Azymenkontroverse, die jedoch der Komplexität ihres Gegenstandes nicht gerecht wird und die Erforschung dieser bedeutenden griechisch-lateinischen Streitfrage kaum voranbrachte¹². Die beiden übrigen Probleme, der Taufformelstreit und die Wasserbeimischung, wurden bisher nur in kürzeren Zeitschriftenaufsätzen oder lediglich nebenbei in Monographien zu anderen Themen behandelt.

Obwohl sich in der Vergangenheit zahlreiche, teils namhafte Untersuchungen mit der Geschichte der drei rituellen Streitfragen auseinandergesetzt haben, wurde doch jene spezielle Fragestellung, die im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit steht, bislang kaum berücksichtigt. In gewisser Hinsicht gehören in unser Forschungsinteresse all jene Studien, die sich der Wahrnehmung der Ostkirche und generell des byzantinischen Ostens im lateinischen Mittelalter widmen, wie die Arbeiten von Martin Arbagi¹³, B. Ebels-Hoving¹⁴ und Anna-Dorothee von den Brincken¹⁵. Das primäre Interesse der beiden ersten Arbeiten zielt jedoch nicht auf die Kulturproblematik, sondern auf allgemeinpolitische Einstellungen; die letztgenannte Studie interessiert sich zwar speziell für Kulturfragen, untersucht aber nicht die lateinische theologische Literatur oder päpstliche Verlautbarungen, sondern konzentriert sich ausschließlich auf die historiographische Literatur. In der Tat findet sich in der Forschung der letzten fünfzig Jahre wohl nur eine einzige Monographie, die in ihrer Fragestellung der unseren sehr nahe kommt. Es handelt sich um die in vieler Hinsicht bahnbrechende Studie von Wilhelm de Vries *Rom und die Patriarchate des Ostens*, die unter Mitarbeit von Octavian Bârlea, Josef Gill und Michael Lacko im Jahre 1963 erschien. Der zweite Teil dieser Studie, *Roms Haltung zur Eigenart des Ostens*, ist dem gleichen Problemkreis wie die vorliegende Arbeit gewidmet¹⁶; hier findet man einen knappen, aber inhaltsreichen Überblick zu diesem

12 SMITH, *And Taking Bread* (1978).

13 ARBAGI, *Byzantium in Latin Eyes* (1969).

14 EBELS-HOVING, *Byzantium in westerse ogen* (1971).

15 VON DEN BRINCKEN, *Die Nationes christianorum orientalium* (1973).

16 In der Einleitung skizzieren die Autoren ihre Absicht: „Es geht uns in diesem Buche nicht darum, eine Geschichte der Union der östlichen Patriarchate mit Rom zu schreiben und im einzelnen über die Phasen des Annäherungsprozesses und des endlichen Abschlusses der Union zu berichten. Unser Augenmerk richtet sich vielmehr auf die mit der Existenz einer eigenständigen Ostkirche im Rahmen der universalen Kirche gegebenen allgemeinen Probleme und auf die Art und Weise, wie Rom diese Probleme sieht und zu ihnen Stellung nimmt. Im Grunde geht es um die Frage, wie Einheit und Katholizität, die beide der Kirche wesentlich sind, miteinander in Einklang gebracht werden können. Bedeutet Einheit notwendig Gleichheit der liturgischen Sprache, Riten und Gebräuche, Identität des Kirchenrechts und der hierarchischen Struktur? <...> In der Auseinandersetzung mit dem christlichen Osten stand Rom immer wieder diesen Problemen gegenüber. Es hat sie zu verschiedenen Zeiten verschieden zu lösen gesucht. Es läßt sich also eine Geschichte der Haltung Roms gegenüber dem Osten und seiner Eigenart schreiben. Wir haben versucht, dies zu tun“ (DE VRIES, *Rom und die Patriarchate* 1–2).

Thema für die Zeit vom Mittelalter bis zur Gegenwart¹⁷. In der Monographie von de Vries wird jedoch das Thema ausschließlich anhand von päpstlichen Verlautbarungen untersucht; die systematische theologische Literatur der Lateiner – also genau das, worauf die vorliegende Studie den Schwerpunkt legt, – bleibt ganz außer Betracht.

Man wundert sich vielleicht darüber, daß es bislang keinen historischen Überblick über die Problematik der ostkirchlichen kulturellen Eigenart in der systematischen Theologie der Früh- und Hochscholastik gibt. Eine Ursache dafür mag man darin erblicken, daß sich auch die theologiegeschichtliche Forschung, insofern sie sich den liturgischen Riten zuwandte, bis zum II. Vatikanum weitgehend als Kontroverstheologie verstanden hat. Spätestens seit dem Tridentinum galten aber im kontroverstheologischen Bereich die scholastischen, näherhin die thomistischen Ansätze und Problemlösungen als unbestrittener Maßstab und verbindliche Grundlage. Man sah in der scholastischen Kontroverstheologie eine überzeitlich gültige Weise der Auseinandersetzung, die keiner Revision bedürfe. Mehr noch: Die eigentliche Erforschung der ostkirchlichen Theologie ist gewissermaßen aus dem Geiste der Spätscholastik geboren. Petrus Arcudius im siebzehnten Jahrhundert wie auch etwa Martin Jugie in der ersten Hälfte des zwanzigsten waren in der Welt der Scholastik ausgebildet und mit der scholastischen Methode bestens vertraut¹⁸. An einer kritischen Hinterfragung des Ursprungs und der Entwicklung der scholastischen Problemlösungen waren sie nicht interessiert. Es bedurfte erst der Einsicht in die historische Bedingtheit der scholastischen Methode, um ihre Abhängigkeiten oder Schwächen, aber auch ihre Größen und Leistungen hinreichend würdigen zu können. Erst ab der Mitte des letzten Jahrhunderts begann die kritische historische Erforschung scholastischer Einstellungen gegenüber der Ostkir-

17 S.: DE VRIES, *Rom und die Patriarchate* 183–222.

18 Kennzeichnend ist, wie Martin Jugie in seiner *Theologia dogmatica christianorum orientalium* (wie Anm. 9) die Sakramentenproblematik angeht. Die sakramentale Praxis der Ostkirche sowie die diesbezüglichen Kontroversthemata zwischen Ost und West werden hier gänzlich nach der Gliederung eines klassischen scholastischen Sakramententraktats behandelt: *De definitione, De institutione, De materia (remota et proxima), De forma, De caractere, De effectibus, De ministro*, usw. (s. JUGIE, *Theologia dogmatica*, Bd. 3). Dabei wird nicht beachtet, daß alle genannten Begriffe und Themen der lateinischen Sakramententheologie am Ursprung der meisten sakramententheologischen Kontroversen zwischen der römischen und der byzantinischen Kirche im 11.–13. Jahrhundert noch in der Phase der Ausgestaltung waren und erst im Tridentinum ihre „endgültige“, durch den Verfasser der *Theologia dogmatica* vorausgesetzte, Bedeutung bekamen, – von der byzantinischen Theologie ganz zu schweigen, die vor Beginn der lateinischen theologischen Einflüsse im 14. Jahrhundert mit diesen scholastischen Begriffen gar nichts anfangen konnte. Ein ähnlicher Ansatz ist auch für Zeitgenossen Jugies charakteristisch; s. z. B.: PALMIERI, *Theologia dogmatica orthodoxa* (1911); SPÁČIL, *De sacramento baptismi* (1926); DERS., *De SS. Eucharistia* (1928–1929); DERS., *De sacra infirmorum unctione* (1931); DERS., *De sacramentis in genere* (1937); GORDILLO, *Compendium theologiae orientalis* (1950). Zu Person und Werk des großen griechischen in Rom ausgebildeten Gelehrten Petrus Arcudius (*1562 od. 1563, †1633) s.: PODSKALSKY, *Griechische Theologie* 156–160.

che¹⁹. Yves Congar steuerte wichtige Beiträge bei, aber auch bei ihm blieb das Thema mehr oder weniger am Rande seiner Studien. Er interessierte sich vor allem für die ekklesiologische Bewertung der Ostkirche, und dies nur bei einigen Vertretern der Scholastik, ohne daß eine umfassende Übersicht über das Thema erreicht wurde²⁰. Nach dem Zweiten Vaticanum schlug das Pendel in die andere Richtung aus. Die nachkonziliare ökumenisch gesinnte Erforschung der Ostkirche entwickelte geradezu eine Aversion gegen die Scholastik, und man lastete ihr zuweilen die „Fehlentwicklungen“ des lateinischen Westens gegenüber dem byzantinischen Osten an²¹. Daß diese letztere Haltung nicht weniger tendenziös ist und der mittelalterlichen Theologie nicht gerecht wird, möge aus der vorliegenden Studie ebenfalls ersichtlich werden.

Indessen erzielte die Erforschung der mittelalterlichen scholastischen Theologie generell in den letzten fünf Jahrzehnten wichtige Fortschritte. Seitdem in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Martin Jugie, Aurelio Palmieri, Theophilus Spăcil und andere scholastisch geschulte Ostexperten ihre Studien publiziert hatten, erweiterte sich die Quellenbasis und die Kenntnis der mittelalterlichen Theologie erheblich. Heute sieht unser Bild von der scholastischen Systematik in vielerlei Hinsicht anders als noch vor fünf Jahrzehnten aus. Dadurch eröffnen sich auch neue Möglichkeiten für die Geschichte der ostkirchlichen Problematik. Eine ganze Reihe von scholastischen Texten, vor allem aus der Zeit der Frühscholastik, die für die Interpretation der Ostkirche von Bedeutung sind, liegen mittlerweile ediert vor. Es seien hier vor allem erwähnt der *Tractatus de sacramentis* des Petrus Comestor²², der *Tractatus de sacramentis* des Guido von Orchelles²³, die anonyme *Summa Totus homo*²⁴, die *Summa de sacramentis et animae consiliis* des Petrus Cantor²⁵, die *Glossa super quatuor libros Sententiarum* und die *Quaestiones disputatae* aus der vorfranziskanischen Zeit des Alexander von Hales²⁶,

19 1933 gab Josef Geiselman eine flüchtige Übersicht über die Einstellungen einiger scholastischer Theologen zur Azymenfrage (GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre* 65–68). Die zahlreichen Untersuchungen von Anton Michel enthielten zwar viele wichtige Informationen zur Herkunft des Kontroversmaterials in der scholastischen Systematik, konzentrierten sich aber – was das westliche Material anbelangt – überwiegend auf Humbert von Silva Candida und seine Bedeutung für die Vorscholastik und frühere Kanonessammlungen; s. bes.: MICHEL, *Die folgenschweren Ideen*; DERS., *Humbert von Silva Candida bei Gratian*. Die Arbeiten von Mauricio Gordillo gehörten geistig und methodologisch noch zur Neuscholastik; zur Interpretation der Ostkirche bei scholastischen Theologen s.: GORDILLO, *Theologia orientalis* (1960) 242–243. 271–280.

20 S. die einschlägigen Abschnitte in: CONGAR, *L'ecclésiologie du haut Moyen-Age* (1968), bes. 319–393; DERS., *Die Lehre von der Kirche* (1971); DERS., *Zerrissene Einheit* (1959).

21 Ein sprechendes Beispiel bietet das Buch von HOTZ, *Sakramente* (1979), bes. 13–14. 80–86.

22 Hg. von R. M. Martin (1937).

23 Hg. von Damien und Odulf Van den Eynde (1953).

24 Hg. von H. Betti (1955).

25 Hg. von J.-A. Dugauquier (1954–1967).

26 Hg. von dem Bonaventura-Collegium in Quaracchi (1957 und 1960).

die *Quaestiones de sacramentis* des Wilhelm von Militona²⁷, die Traktate des sog. „Normannischen Anonymus“²⁸, die *Summa Zwettlensis* des Peter von Wien²⁹, die *Quodlibeta quattuor* des Roger Marston³⁰. Die einflußreiche *Summa aurea* des Wilhelm von Auxerre ist erstmals kritisch ediert³¹. In grundlegend neuen kritischen Editionen sind weiterhin die für das Thema unerläßlichen Werke *Theologia 'Summi boni'* und *Theologia 'Scholarium'* des Peter Abaelard³², die *Sententiae* des Petrus Lombardus³³, die *Ordinatio* und die *Lectura* zu Distinktion 11 des ersten Sentenzenbuches über den Hervorgang des Heiligen Geistes des Johannes Duns Scotus³⁴ erschienen. Alle diese Werke enthalten beachtenswerte Stellen, an denen sich die Autoren mit der Eigenart der Ostkirche auseinandersetzen. Die Möglichkeiten, die diese neueren Ergebnisse der theologischen Mediävistik bieten, wurden bisher von der Erforschung der ostkirchlichen Problematik kaum wahrgenommen³⁵.

Der umfassende Anspruch dieser Studie ließe sich nicht realisieren, ohne eine gewisse Selektion des Quellenmaterials vorzunehmen. So habe ich mich für eine Untersuchung ausschließlich der gedruckten Quellen entschieden, näherhin handelt es sich um ca. 60 lateinische theologische Werke, ca. 20 päpstliche Dekretalien und Konzilsdokumente und ca. 40 griechische und altslawische Schriften, wobei das Spektrum der untersuchten Literatur sehr weit reicht: von aus aktuellem Anlaß geschriebenen Briefen über kurze polemische Pamphlete bis hin zu umfangreichen systematischen Quästionensammlungen und Summen. Dabei sind, wie bereits gesagt, viele der hier untersuchten lateinischen Texte bisher noch nie zur Erforschung der ostkirchlichen Problematik herangezogen worden. Aufgrund der Entscheidung, ausschließlich gedruckte Quellen zu

27 Hg. von C. Piana und G. Gál (1961).

28 Hg. von Karl Pellens (1966).

29 Hg. von Nikolaus M. Häring (1977).

30 Hg. von G. I. Etzkorn und I. C. Brady (1994).

31 Hg. von Jean Ribailier (1980–1985).

32 Hg. von E. M. Buytaert und C. J. Mews (1987).

33 Hg. von Ignatius C. Brady (1971–1981).

34 Editio Vaticana, Bd. V (1959) und Bd. XVII (1966).

35 Den von Byzantinisten gelegentlich unternommenen Versuchen, auf scholastische Interpretationen der ostkirchlichen Problematik hinzuweisen, mangelt es nicht selten an Kenntnissen des aktuellen Forschungsstands, sie fallen deshalb in der Regel flüchtig aus, s. z. B.: SMITH, *And Taking Bread* 48–49, Anm. 51 und 52, wo der Autor keinen Zweifel an der Authentizität der *Quarta pars* der *Summa fratris Alexandri* erkennen läßt; oder TAFT, *Water into Wine* 332, wo die Historizität des Disputationsberichtes im 2. und 3. Buch des *Antikeimenon* des Anselm von Havelberg für unbestritten erklärt wird (s. dazu unten, Kap. B 2). Man muß demgegenüber den bahnbrechenden Beitrag der Byzantinisten zur Erforschung der byzantinischen Scholastik hervorheben, s. dazu Gerhard PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie*, bes. 180–230 (hier auch die einschlägige Literatur). Die Geschichte der scholastischen Methode in Byzanz ist jedoch ein anderes Thema, das zwar mit dem Gegenstand vorliegender Untersuchung verwandt ist, aber eine eigene Fragestellung voraussetzt.

berücksichtigen, sah ich mich gezwungen, auf eine eingehende Untersuchung des größtenteils nur handschriftlich vorliegenden kanonistischen Materials – vorerst – zu verzichten, obwohl man nicht vergessen darf, daß gerade der Kanonistik eine außerordentlich wichtige, vielleicht sogar führende Rolle in der Auseinandersetzung mit der ostkirchlichen rituellen Eigenart zukam. Untersucht wurden nur jene kanonistischen Werke, die bisher im Druck erschienen sind; ungedruckte kanonistische Texte wurden nur vereinzelt herangezogen, wie z. B. die für unser Thema unerläßliche *Summa decretorum* des Huguccio. Was die griechischen und altslawischen Texte betrifft, so liegen viele der hier untersuchten Schriften nur in schwer zugänglichen unkritischen Editionen aus dem 17. bis zum 19. Jahrhundert vor. Die außerordentliche Verworrenheit der Quellenlage des byzantinischen und altslawischen Materials, die Vielfalt und Widersprüchlichkeit der Zuweisungen, Datierungen und Interpretationen, die in der Forschungsliteratur herrscht, veranlaßte mich, ein kommentiertes Verzeichnis der einschlägigen antilateinischen Schriften und ihrer Autoren zusammenzustellen³⁶. Dieses Verzeichnis möge man – um einen treffenden Ausdruck Horst Fuhrmanns aufzugreifen – als „Ersatz für ein besseres“³⁷ ansehen, da ein abschließendes Urteil über sämtliche Zusammenhänge und Abhängigkeiten in der byzantinischen antilateinischen Literatur ohne eine gründliche Sichtung und Auswertung aller ungedruckten Quellen nicht möglich ist. Diese letztere Arbeit bleibt jedoch eine Aufgabe der zukünftigen Forschung.

Bei der Untersuchung der Kontroversen um die Fragen des Ritus gilt es, auf zwei Aspekte Rücksicht zu nehmen. Zum ersten war die Haltung des Westens gegenüber der rituellen Eigenart der Ostkirche grundsätzlich von einer ekklesiologischen Vorbedingung, nämlich von der Anerkennung des päpstlichen Primats, abhängig. Daher ist eine Interpretation des sakramententheologischen Materials ohne Berücksichtigung der ekklesiologischen Grundlagen nicht möglich. Dieser Prämisse versucht auch die vorliegende Studie gerecht zu werden. Zum zweiten stimmte die theologische Reflexion mit der Kirchenpolitik, die Unionstheorie mit der Unionspraxis nicht immer überein. Nicht selten sagte man das Eine und tat das Andere. Mehr noch: Die Theologie der *unio* („Einigung“) widersprach bisweilen dem politischen Vorgehen der *reductio* („Zurückführung“) und *vice versa*. Dies wird insbesondere am Beispiel der „Union von Lyon“ 1274 ersichtlich, wobei der fehlende Wille und die Unfähigkeit der an dieser Union beteiligten kirchlichen Entscheidungsträger, sich mit den damit zusammenhängenden Kulturfragen ernsthaft auseinanderzusetzen, mit einer der sprechendsten Formulierungen der Anerkennung der ostkirchlichen Eigenart durch den größten zeitgenössischen Theologen, Thomas von Aquin, zeitlich zusammenfiel. Die Geburt und die Formierung des Unionsgedankens war schwierig, ihre Verwirklichung war mit vielen Rückschritten, Bedenken, Inkonsequenzen und Mißerfolgen verbunden. Die vorliegende Arbeit versucht, diesem Wechselspiel zwischen politischer Praxis und theologischer Reflexion

36 S. unten, S. 91–103.

37 FUHRMANN, *Einfluß und Verbreitung* I, S. VII.

Rechnung zu tragen, indem zwischen der Union und der „Zurückführung“ unterschieden und die eine der anderen gegenübergestellt wird. Während die Politik mit der „Union“, oder besser gesagt: „Reduktion von Lyon“ 1274 in dem von uns untersuchten Zeitraum völligen Schiffbruch erlitt und erst später mit der Union von Florenz 1439 gewisse positive Ergebnisse erzielen konnte, erreichte die Theologie in ihren prominentesten Vertretern das Niveau der Anerkennung der fremden Identität, was für die mittelalterlichen Voraussetzungen und Verhältnisse gar nicht überschätzt werden kann. Eben in dieser letzteren Hinsicht zeichnet sich der mittelalterliche Unionsgedanke als ein Vorläufer der späteren neuzeitlichen Toleranzidee ab.

Toleranz, Anerkennung des Anderen, Respekt vor fremden Kulturen wurde in der jüngsten Zeit zu einem beliebten Gegenstand sowohl der systematischen als auch der historischen Forschung. Die Theologie stand dabei nicht abseits³⁸. Eine besondere Aktualität gewann dieses Thema angesichts des Ausbruches von Intoleranz in Form von interkonfessionellen und interreligiösen Konflikten am Ende des 20. Jahrhunderts sowie angesichts eines Anschwellens jenes gesellschaftlichen Phänomens, das man heute mit dem Wort „Fundamentalismus“ zu bezeichnen pflegt. Auch die jüngste Multikulturalismus-Debatte in den Sozialwissenschaften regte das Interesse an der Problematik interkultureller Toleranz, Anerkennung und Verständigung an³⁹. In den letzten Jahren wurde die Toleranz immer öfter auch als Thema der Mediävistik entdeckt, wobei sowohl die interreligiöse Toleranz als auch die Problematik der „sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung“ ganz unterschiedlicher Art erörtert wurden⁴⁰. Es wurde in den jüngsten mediävistischen Beiträgen mit Recht darauf hingewiesen, daß das Mittelalter, entgegen der herrschenden Meinung, die es für eine beinahe „ihrem Wesen nach“ intolerante Epoche hält, durchaus auch tolerante Haltungen gegenüber den Fremden kannte und praktizierte⁴¹. Unter anderem wurde bereits das Thema der Kirchenunion unter dem Blickwinkel der Toleranzproblematik analysiert⁴², jedoch wurden zugleich auch Bedenken ausgesprochen, ob die Unionsproblematik tatsächlich zum Thema „Toleranz“ gerechnet werden darf oder ob sie sich für die Toleranzproblematik nicht doch zu „sperrig“ erweist⁴³. Nach dieser Ansicht sei „das Wesen der Union die Aufhebung, die Überwindung von Gegensätzen“; „Toleranz ist aber per definitionem der Versuch, Modi zu finden, um mit Gegensätzen zu leben“. Die Union

38 Die philosophische und historische Literatur zur Toleranz ist uferlos; s. Literaturhinweise in: HWP X 1251–1262. Zur Toleranzproblematik im christlichen Kontext s.: ARENS (Hg.), *Anerkennung der Anderen* (1995); BROER / SCHLÜTER (Hg.), *Christentum und Toleranz* (1996).

39 S. die grundlegende Arbeit von Charles TAYLOR, *Multiculturalism* (1994).

40 S. Vortrags- und Aufsatzsammlungen: SIMON (Hg.), *Religiöse Devianz* (1990); NEDERMAN / LAURSEN (Hg.), *Tolerance and Dissent* (1996); *Toleranz und Intoleranz im Mittelalter* (1997); PATSCHOVSKY / ZIMMERMANN (Hg.), *Toleranz im Mittelalter* (1998).

41 S. z. B.: PATSCHOVSKY/ZIMMERMANN, *Toleranz im Mittelalter*, bes. 7–8. 12.

42 WALSH, *Zwischen Mission und Dialog*.

43 PATSCHOVSKY, *Toleranz im Mittelalter* 399–400.

ziele also „im dialektischen Sinne auf Aufhebung der Toleranz“⁴⁴. Wie unsere Studie darlegen möchte, war der Sinn der Unionsbestrebungen gerade *nicht* die Aufhebung von kulturellen Gegensätzen, sondern eben das Finden von „Modi“, „um mit Gegensätzen zu leben“. Nur so läßt sich eben das Prinzip *una fide – diverso ritu* interpretieren. In diesem Sinn gehört der Gegenstand der vorliegenden Arbeit eindeutig in den Bereich der Vorgeschichte der Toleranz in den westlichen Gesellschaften. Die Haltung der Toleranz und in einigen seltenen Fällen sogar der Anerkennung gegenüber dem Fremden, war in der von uns untersuchten Zeit keine Selbstverständlichkeit. Daher wird man in dieser Studie auch zahlreichen Zeugnissen von Intoleranz und Mißbilligung fremder Eigenart begegnen. Um so wertvoller leuchten die selteneren Fälle von toleranter und anerkennender Haltung auf. Und damit wäre für die historische Forschung und nicht zuletzt für den Dialog der Kirchen viel gewonnen.

44 Ebd., 400.

Erster Teil

**Die ostkirchliche Herausforderung:
Konflikte und Polemiken um die Fragen des Ritus**

A. Der Azymenstreit

I. Biblische und patristische Grundlagen

Der Unterschied zwischen dem östlichen und dem westlichen Christentum in der eucharistischen Praxis, der als Anlaß für den Streit um das ungesäuerte Brot diente, existiert spätestens seit dem Ausbruch des Azymenstreites um die Mitte des 11. Jahrhunderts. Wie im Mittelalter verwenden auch in der Gegenwart alle Ostkirchen, abgesehen von der armenischen und der maronitischen, in der Eucharistie Brot aus Sauerteig. Die westlichen Kirchen – die römisch-katholische und in ihrem Gefolge auch die protestantischen – sowie die Armenier und die Maroniten gebrauchen ungesäuertes Brot. In der römisch-katholischen Kirche ist die Verwendung von ungesäuertem Brot in c. 926 CIC 1983 vorgeschrieben, für die katholischen Ostkirchen schreibt c. 707 §1 CCEO keine konkrete Qualität des eucharistischen Brotes vor, sondern bestimmt, daß in jeder Kirche *sui iuris* eigene Normen bezüglich dieses Gegenstandes aufgestellt werden sollen¹. In der armenischen Kirche wird die Zelebration mit ungesäuertem Brot nach einigen Angaben seit dem 7. Jahrhundert praktiziert². Bei den Maroniten ist die Verwendung von ungesäuertem Brot aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem Abschluß der Union mit Rom im 12. Jahrhundert verbunden, wenngleich die Umstände des letzteren Ereignisses weiterhin umstritten bleiben³. In allen übrigen Ostkirchen wird die Eucharistie ausschließlich mit gesäuertem Brot vollzogen⁴. In der byzantinischen Liturgie wird die

1 CCEO c. 707 §1: „circa panis eucharistici confectionem <...> iure particulari uniuscuiusque Ecclesiae sui iuris normae accurate statui debent“.

2 Dazu ausführlicher s. unten, Kap. B 1.

3 ODB 1304 (KAZHDAN). HANSSSENS, *Institutiones* II/1 138 (Nr. 226), ist der Ansicht, daß das ungesäuerte Brot bei den Maroniten „a tempore immemorabili“ in Gebrauch war.

4 Leon von Achrida (zu ihm s. unten, Kapitel A III 1b, Nr. 20) nennt in der Mitte des 11. Jh. noch die „Jakobiten“ (Ἰακωβῖται, 2. Brief über die Azymen, in: PITRA, *Analecta* VI 756) sowie die „Ägypter“ (Αἰγύπτιοι, 3. Brief über die Azymen, in: EKKLAI 2/4 [1887] 152), die mit Azymen Eucharistie feiern. Anton MICHEL, *Humbert und Kerullarios* II 116, vermutet, daß unter „Ägypter“ „wohl die Kopten <...>, nicht die Jakobiten, zu verstehen“ seien; die Erwähnung der „Jakobiten“ im 2. Brief des Leon scheint er übersehen zu haben. HANSSSENS, *Institutiones* II/1 136 (Nr. 223

Verwendung der Sauerbrote durch den Ritus der Gabenbereitung – Proskomidie (oder Prothesis, gr. *προσκομιδή* und *πρόθεσις*) – bestätigt, wonach einzelne Handlungen des Ritus wie zum Beispiel das Herausschneiden des sog. „Lammes“ aus dem Brot sowie seine Durchbohrung, aber auch die Entnahme von Partikeln zum Gedenken an die Heiligen, an die Lebenden und die Verstorbenen mit Hilfe eines besonderen liturgischen Gerätes, der sog. „Lanze“ (gr. *λόγχη*), nur möglich ist, wenn aus Sauerteig hergestellte Prosphoren verwendet werden⁵.

Als um die Mitte des 11. Jahrhunderts der Streit zwischen Griechen und Lateinern über das eucharistische Brot entflammte, faßten beide Seiten ihre jeweiligen Bräuche als völlig etabliert auf⁶. Dabei hielt jede Seite den eigenen Brauch für den ursprünglichen, ältesten Brauch der christlichen Kirche, der auf die Einsetzung der Eucharistie durch Jesus Christus im letzten Abendmahl zurückreiche. Zugleich wurden von beiden Parteien auch reichlich patristische Argumente herangezogen. Die Frage, welches Brot Jesus beim letzten Abendmahl verwendet hat, ist jedoch heute ebenso ungeklärt wie die

[Druckfehler: 213]); 137 (Nr. 225), hält das Zeugnis des 2. Briefes Leons, unterstützt durch das Opusculum eines „Meletios“ (PG 95, 389 C) für ein Argument zugunsten des Azymengebrauchs bei den Jakobiten im 11. Jahrhundert. Die beiden Stellen des Leon bedürfen noch einer eingehenden liturgiegeschichtlichen Untersuchung. HANSSSENS, *Institutiones liturgicae* II/1 125 (Nr. 206); 139–140 (Nr. 228), zählt, neben der armenischen und maronitischen, auch die malabarische Kirche zu den Kirchen, die das ungesäuerte Brot gebrauchen. Der Gebrauch des ungesäuerten Brotes hat sich bei den Malabaren jedoch frühestens im 16. Jh. etabliert. Für die Erforschung des mittelalterlichen Azymenstreites spielt die neuzeitliche Einführung des ungesäuerten Brotes bei den Malabaren keine Rolle.

- 5 S.: KALLIS, *Liturgie* 18–39. Zu den Prosphoren allgemein s.: ONASCH, *Lexikon* 320–321. Generell zu dem Brot der Eucharistie in den Ostkirchen s.: HANSSSENS, *Institutiones liturgicae* II/1 121–217 (Nr. 197–381); WOOLLEY, *The Bread* 44–78.
- 6 Im *Dialogus* gegen die Schrift des Leon von Achrida (s. unten, Kapitel A IV 1, Nr. 1) werden als Argument gegen die Griechen einige Stellen aus einem Schreiben eines Erzbischofs von Jerusalem herangezogen, aus dem hervorgehe, daß die Kirche von Jerusalem früher mit Azymen zelebriert hat, WILL 109b: „eumdem ritum divini sacrificii sanctam Hierosolymitanam ecclesiam observasse antiquitus, quem sacrosancta Romana ecclesia observare non cessat hactenus“. Michael Kerullarios schreibt in seinem 1. Brief an Petros von Antiocheia, ihm werde berichtet, daß die Bischöfe von Alexandria und Antiocheia die Gewohnheit haben, die hl. Mysterien auch mit Azymen zu feiern, WILL 179a: ἔστιν ὅτι καὶ αὐτοὶ [d. h. ὁ Ἀλεξανδρείας καὶ ὁ Ἱεροσολύμων: WILL 178a Z. 18–19] δι' ἁζύμων τὴν θεῖαν ἐκτελοῦσι μυσταγωγίαν. καὶ ἡμεῖς μὲν μὴ τινος εὐποροῦντες ἐκ τοῦ προχείρου, δι' οὗ τὴν περὶ τούτου πρὸς ἐκείνους ἐρώτησιν ποιησόμεθα, ἄλλως δὲ μηδὲ ἄλλοις περὶ τούτων θαρρεῖν ἔχοντες τὸ πᾶν τῆς ἐρεύνης τῇ σῇ ἀνατίθεμεν ἀγιότητι, ὥς ἂν αὐτὴ περὶ τοῦ πράγματος ἀκριβῶς ἐξετάσασα γνωρίσῃ τῇ ἡμῶν μετριότητι. In seinem Antwortschreiben an Kerullarios (WILL 189–204) erwähnt Petros diese Angelegenheit mit keinem Wort. Vgl. dazu: HANSSSENS, *Institutiones* II/1 140–141 (Nr. 229). Zum wahrscheinlichen Azymengebrauch in Jerusalem und Alexandria zu gewissen Zeiten des liturgischen Jahres s.: MICHEL, *Humbert und Kerullarios* II 115.

Ursprünge der jeweiligen eucharistischen Bräuche in Ost und West. „Ut intelligent omnes, quam intricata sit controversia de azymo, quantis ambagibus involuta“, so bestimmte Jean Mabillon im Jahre 1673 eines der Ziele seiner Untersuchung über das Brot der Eucharistie⁷. Die Geschichte der Verwendung von gesäuertem und ungesäuertem Brot in der Zeit vor dem Ausbruch der Azymenkontroverse ist seit Mabillon nicht viel klarer geworden – trotz der Bemühungen einer ganzen Reihe von Forschern⁸. Umstritten ist bis auf den heutigen Tag die Frage, in welche Zeit man die Verfestigung des Gebrauchs des ungesäuerten in der lateinischen und des gesäuerten Brotes in der griechischen Kirche datieren muß. Es bleibt unklar, ob einer der beiden Bräuche der ursprüngliche war oder ob beide seit den ältesten Zeiten nebeneinander existierten. Schließlich bestehen immer noch unterschiedliche Meinungen darüber, welche Brotart Jesus beim letzten Abendmahl verwendet hat. Für eine weitere Betrachtung der Geschichte des Azymenstreites ist es ratsam, kurz die Problematik der Beschaffenheit des eucharistischen Brotes in der Zeit vor dem Beginn des Azymenstreites zu beleuchten, und zwar einen Überblick darüber zu geben, was uns heute über die Geschichte der beiden Bräuche bekannt ist, sowie auf welchem religionsgeschichtlichen Hintergrund sie zum Zusammenstoß miteinander um die Mitte des 11. Jahrhunderts kamen. Dies wird uns erlauben, die Problematik des mittelalterlichen Azymenstreites in eine zutreffende theologische Perspektive zu setzen.

7 MABILLON, *Dissertatio de pane eucharistico* 1244 D.

8 Eine gute Zusammenfassung bietet nach wie vor: DThC I 2653–2664 (PARISOT). Über die Beschaffenheit des eucharistischen Brotes vor dem 11. Jh. s. (in chronologischer Reihenfolge): SIRMOND, *Disquisitio de azymo* (1651); BONA, *Dissertatio de fermento* (1671); MABILLON, *Dissertatio de pane eucharistico* (1673); MACEDO, *Disquisitio theologica de ritu azymi* (1673); CIAMPINI, *Conjecturae* (1688); LEQUIEN, *De azymis* (1712); GIESE, *Erörterung* (1852) 37–111; WOOLLEY, *The Bread* (1913) 1–22; DACL I 3254–3260 (CABROL, von Parisot abhängig); SPÁČIL, *De SS. Eucharistia* II 125–145 (Nr. 303–338); HANSSSENS, *Institutiones* II/1 127–141 (Nr. 209–229); MICHEL, *Humbert und Kerullarios* I 112–130; GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre* (1933) 21–41, vgl. dazu A. Michels Rezension in: ByZ 36 (1936) 117–120; SCHWEINBURG, *Zum Ursprung* (1934); MICHEL, *Die Anticipation* (1936); RAC I 1056–1062 (O. MICHEL; der Artikel gibt nützliche Hinweise auf die jüdischen Mazzen, enthält jedoch fragwürdige Angaben zu den christlichen Quellen); JUNGSMANN, *Missarum sollemnia* (1962) II 40–47; LMA I 1318–1319 (H.-J. SCHULZ); LThK³ I 1326–1328 (PETZOLT). Im *Handbuch der Liturgiewissenschaft* sind dem Problem der gesäuerten/ungesäuerten Beschaffenheit des eucharistischen Brotes ganze zwei Zeilen, zumal mit irrtümlicher Datierung (der Anfang des Azymenstreites wird hier auf das 12. Jh. gelegt!) gewidmet, s.: MEYER, *Eucharistie* (1989) 150.

1. Mit welchem Brot feierte Jesus das letzte Abendmahl?

Da die Väter und die mittelalterlichen Autoren den jeweiligen eucharistischen Brauch mit der Einsetzung der Eucharistie⁹ durch Jesus begründen, müssen wir einen kurzen Blick auf die Diskussion werfen, die in der exegetischen Forschung hinreichend erörtert wurde. Im Mittelpunkt dieser Überlegungen steht die Frage, ob man das letzte Abendmahl Jesu als ein jüdisches Passamahl oder als eine wesentlich von dem alttestamentlichen Passaritual unterschiedene Handlung deutet. Davon hängt auch die Frage nach der Beschaffenheit des verwendeten Brotes ab, denn das Passamahl mußte nach jüdischer Vorschrift mit ungesäuertem Brot gefeiert werden. Folgt man eher der synoptischen Darstellung, nach der Jesus das letzte Abendmahl am „ersten Tag des Festes der Ungesäuerten Brote, an dem man das Paschalamm schlachtete“ (Mk 14, 12; vgl. Mt 26, 17), d. h. am 14. Nisan vollzog, so mußte Jesus mit seinen Jüngern ein jüdisches Passamahl mit ungesäuertem Brot gefeiert haben¹⁰. Dagegen scheint der johanneische Bericht das Abendmahl auf den Vorabend des 13. Nisan festzusetzen, so daß das Abendmahl Jesu

9 Wenn wir hier und im Folgenden von der „Einsetzung der Eucharistie“ sprechen, so sind wir uns der historisch-exegetischen Probleme, die eine derartige Auslegung des Verhältnisses der Eucharistie zum letzten Abendmahl Jesu mit sich zieht, voll bewußt. KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten* (1990) 33, ist der Meinung, daß „unter den an der Abendmahlsdiskussion beteiligten Exegeten ein weitreichender Konsens darüber herrscht, daß die frühchristliche Begehung einer sakramentaler Mahlfeier auf ein letztes Mahl Jesu zurückgeht und die neutestamentlichen Einsetzungsberichte zumindest im Kern authentisch sind“. Das Problem des Ursprungs und der frühen Formen der christlichen Eucharistie wird dennoch bis heute kontrovers diskutiert. Vgl. dazu jüngst: MCGOWAN, *Ascetic Eucharists* (1999), bes. 18–32. Für unsere Zwecke ist jedoch von entscheidender Bedeutung, daß die mittelalterlichen Autoren keinen Zweifel an der Einsetzung der Eucharistie durch Jesus Christus gehabt haben.

10 Bekanntlich war die Schlachtung des Osterlammes im Alten Testament am Abend des 14. Tages des Monats Nisan (Aviv) – des ersten Monats des jüdischen Jahres – durchzuführen (Ex 12, 2–3. 6; Lev 23, 5; Num 28, 16). Am folgenden Tag, dem 15. Nisan, begann das siebentägige Fest der Ungesäuerten Brote (Mazzotfest) wovon der erste und der letzte Tag (d. h. der 15. und der 21. Nisan) besondere Feiertage waren, an denen sabbatgleiche Ruhe geboten war (Ex 12, 15–16. 19; Ex 13, 6–7; Lev 23, 6–8; Num 28, 17–18. 25; Dtn 16, 8). Obwohl die beiden Feste – das Pascha, gefeiert in der Nacht vom 14. zum 15. Nisan, und das darauffolgende siebentägige Fest der Ungesäuerten Brote – sich ursprünglich voneinander unterschieden, wurden sie im Laufe der Zeit als ein einziges mehrtägiges Fest verstanden, um so mehr als ungesäuertes Brot bereits für das Passamahl am Abend des 14. Nisan vorgeschrieben war (Ex 12, 8. 18). Die besondere sakrale Bedeutung des ungesäuerten Brotes im Rahmen des Festes wurde durch einige Details der alttestamentlichen Exodusgeschichte begründet (Ex 12, 39; Dtn 16, 2–3). Schon mit dem Abend des 14. Nisan war den Juden aufs strengste verboten, in ihren Häusern Gesäuertes zu haben: Alles Gesäuerte mußte noch vor dem Beginn des Passamahles aus dem Haus entfernt (weggeworfen oder verbrannt) werden (Ex 12, 15. 19–20; 13, 7; Dtn 16, 4).

noch kein jüdisches Passamahl war¹¹. In dem letzteren Fall drängt sich die Vermutung auf, daß Jesus „normales“, gesäuertes Brot verwendet haben könnte. Wie kompliziert die Frage nach dem Charakter des letzten Mahles Jesu Christi ist, bezeugt die Tatsache, daß die Streitigkeiten aus diesem Anlaß beginnend mit der patristischen Zeit bis auf den heutigen Tag nicht verstummen wollen. Auch im 20. Jahrhundert kann man unter den Neutestamentlern in dieser Frage diametral entgegengesetzte Ansichten finden. Es genügt an dieser Stelle, auf zwei Namen hinzuweisen: Wenn Hans Lietzmann eindeutig den Passacharakter des letzten Abendmahles leugnet¹², dann ist Joachim Jeremias ebenso kategorisch davon überzeugt, daß das Mahl Jesu Christi nur ein jüdisches Passamahl sein konnte¹³. Unter den Neutestamentlern überwiegt heute dank der Forschungen von Jeremias die Ansicht, daß Jesus ein Passamahl gefeiert und folglich Azymen verwendet hat¹⁴. Diese Ansicht herrschte auch unter den Forschern des mittelalterlichen Azymenstreites vor¹⁵. Gleichwohl ist die Frage nicht definitiv entschieden. Viele Elemente der Einsetzungsberichte lassen sich nur schwer mit den jüdischen Bräuchen vereinbaren¹⁶.

11 Das letzte Abendmahl bezieht Joh 13, 1 auf die Zeit „vor dem Paschafest“. Den Tag der Verhandlung vor Pilatus bestimmt Joh 19, 14 als „Rüsttag des Paschafestes“. Die Juden, die Jesus zur Verhandlung zu Pilatus geführt haben, gehen nicht in das Prätorium hinein, „um nicht unrein zu werden, sondern das Paschalamm essen zu können“ (Joh 18, 28): Das heißt, die Schlachtung des Osterlammes am Freitagabend stand noch bevor.

12 LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl* (1926) 211–213.

13 JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte* (31960), bes. 9–82; ThWNT V 898–899 (JEREMIAS).

14 Die exegetische Diskussion braucht hier nicht referiert zu werden. Den neuesten Forschungsstand berichtet KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten* (1990) 17–37. Einen der jüngsten Versuche, das letzte Abendmahl Jesu als jüdische Passafeier zu identifizieren s. in: SMITH, *Jesus' Last Passover Meal* (1993). Die gleiche Meinung vertreten meist auch die Liturgiewissenschaftler. So spricht Josef Andreas JUNGSMANN, *Missarum sollemnia* II 40–41, die feste Überzeugung aus, daß „kaum ein Zweifel“ bestehe, „daß Christus der Herr beim letzten Abendmahle das für das Opfermahl vorgeschriebene ungesäuerte Brot <...> verwendet hat“.

15 So sprechen sich uneingeschränkt zugunsten des paschalen Charakters des letzten Abendmahls sowie der Benutzung der Azymen durch Christus aus: MABILLON, *Dissertatio* 1234 D – 1235 A; LEQUIEN, *De azymis* 391; GIESE, *Erörterung* 40; JUGIE, *Theologia dogmatica* III 241; SPÁČIL, *De SS. Eucharistia* II 133 (Nr. 316); MICHEL, *Humbert und Kerullarios* II 113–114. Vorsichtiger sind HANSSSENS, *Institutiones* II/1 127 (Nr. 209), und SCHWEINBURG, *Zum Ursprung*, bes. 607. Die Erforscher des mittelalterlichen Azymenstreites bemühen sich jedoch nicht immer um eine eingehende Analyse der Argumente zugunsten des einen oder des anderen Standpunktes. So z. B. auch der sonst sehr gründliche Anton MICHEL, der in dem der Azymenproblematik gewidmeten 19-seitigen Abschnitt seines Hauptwerks (*Humbert und Kerullarios* II 112–130) mit 8 Zeilen (S. 113–114) meinte, das Problem abschließend behandelt zu haben. Ähnlich kurz (und durchaus irreführend) ist HANSSSENS, *Institutiones* II/1 127 (Nr. 209). Vgl. dagegen die ausführliche Darstellung bei SPÁČIL, *De SS. Eucharistia* II 125–135 (Nr. 303–319).

16 So ist z. B. LÉON-DUFOUR, *Abendmahl und Abschiedsrede* 385, der Ansicht, daß „keines der vierzehn von Jeremias vorgetragenen Argumente zugunsten des Paschamahles <...> schlagende

Außerdem bleibt das Datum des letzten Abendmahls nach dem jüdischen Kalender nach wie vor nicht eindeutig geklärt¹⁷. Folglich muß auch die Verwendung von Azymen durch Jesus beim letzten Abendmahl offen bleiben, wenngleich dies wahrscheinlicher ist als die Verwendung von gesäuertem Brot.

Die Frage nach dem Datum der Einsetzung der Eucharistie durch Jesus Christus und nach dem Charakter des letzten Abendmahles mit den Jüngern wurde bereits in der alten Kirche zum Gegenstand der Diskussion, und das Mittelalter, wie aus dem weiteren zu sehen sein wird, schöpfte gerade aus diesem Gebiet einen bedeutenden Teil der Argumente im Azymenstreit¹⁸.

2. Das ungesäuerte Brot und die „Judaizantes“ in der alten Kirche

a. Zur Terminologie: Jüdische „Azymen“ und christliches „Brot“

Nicht selten begegnet man auch in der wissenschaftlichen Literatur einer unbesenen Identifikation der Begriffe „ungesäuertes Brot“ (griech. *ἄζυμος* *āzvmos*, lat. *panis azymus* sowie *panis non fermentatus* / *absque fermento* / *sine fermento* / *infermentatus*) und „Azymen“ (griech. *ἄζυμα*, lat. *azyma*, substantiviertes pl. neutr.)¹⁹. Indessen konnotierte

Beweiskraft“ hat. Das Fehlen in den Evangelien von Hinweisen auf das Schlachten und Essen des Osterlammes, auf die Rezitation des Midrasch über den Auszug aus Ägypten und die Wanderung durch die Wüste, sowie die Verkostung aus *einem* gemeinsamen Kelch, und nicht aus vier Bechern, wie das durch die jüdische Tradition vorgeschrieben war, spreche eher dafür, daß das Mahl Jesu kein Paschamahl war (ebd., 246–252). RAC II 621 (SEVERUS) nennt noch das Aufschauen Jesu zum Himmel als ein Detail, das mit dem alttestamentlichen Brauch keineswegs übereinstimmt. Nach TRE I 49 (DELLING) bieten die „Bräuche des Judentums nicht mehr als einen Hintergrund für das besondere Handeln Jesu am letzten Abend“. LÉON-DUFOUR, ebd., 250, hat denselben Sachverhalt noch deutlicher ausgedrückt: „Allem Anschein nach geht es [in den neutestamentlichen Berichten über das letzte Abendmahl Jesu] um das jüdische Fest, also das Fest »der Ungesäuerten Brote«. In Wirklichkeit zeigt sich aber bei genauerem Hinsehen, daß dies zwar für den <...> Rahmen zutrifft, daß aber das gefeierte Fest ganz eigentlich Jesu Fest ist: es handelt sich um *sein* Pascha“ (Hervorhebung im Original).

17 Einer der zahlreichen Versuche, die synoptische Chronologie mit der johanneischen zu harmonisieren, ist die sog. Antizipationstheorie, nach der Jesus, als er das letzte Abendmahl am 13. Nisan, also gemäß dem Johannesevangelium, vollzog, das jüdische Pascha antizipierte, indem er es einen Tag früher als die Juden feierte. Ausführlicher zur Antizipationstheorie, die bereits in der alten Kirche und im Mittelalter eine bedeutende Rolle gespielt hat, s.: JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte* 15; SCHWEINBURG, *Zum Ursprung* 597; MICHEL, *Die Anticipation*; SPÄCIL, *De SS. Eucharistia* 128–135 (Nr. 308–319). Nach JEREMIAS, ebd., scheitert die Antizipationstheorie „an der Tatsache, daß eine privatim antizipierte Passafeier eine Unmöglichkeit war“.

18 Dazu ausführlich s. unten, S. 107–108 und 140–146.

19 S. besonders: LThK³ I 1326–1328 (PETZOLT), wo erstaunlicherweise überhaupt kein Hinweis auf die Azymen des Alten Testaments gemacht wird; vgl. dagegen die korrekte Perspektive in:

man im 1. Jahrtausend mit den Begriffen „ungesäuertes Brot“ und „Azymen“ durchaus unterschiedliche Sachverhalte. Die „Azymen“ erinnerten an die jüdische Herkunft, wohingegen der Ausdruck „gesäuertes/ungesäuertes Brot“ religiös und kultisch neutral war.

In der christlichen Literatur der apostolischen und patristischen Zeit wurde zur Bezeichnung des eucharistischen Brotes ausschließlich das Wort *ἄσζυμος* / *panis* benutzt, wozu im Notfall Attribute hinzugefügt wurden, die seine konkrete physische Eigenschaft oder eine Besonderheit seiner Form, Zubereitung usw. kennzeichneten²⁰. Zwar wurde der Ausdruck *ἄσζυμος ἄζυμα* / *panis azymus* / *panis absque fermento* usw., dem Wortgebrauch der Septuaginta und Vulgata folgend, unter anderem auch für die Kennzeichnung des ungesäuerten Brotes der Juden verwendet, war jedoch in religiöser Hinsicht neutral. Er wurde dann benutzt, wenn man auf ungesäuertes Brot als Nahrungsmittel und nicht auf seine sakrale Bedeutung verweisen mußte²¹. Im Gegensatz dazu bezeichnete das Wort *ἄζυμα* / *azyma* fast immer die jüdischen Mazzen (מַצֵּה), etwa beim Fest der Ungesäuerten Brote²² als auch bei sakralem ungesäuerten Brot allgemein²³, das bereits in der klassischen Latinität als *panis iudaicus* bezeichnet wurde²⁴.

LThK¹ I 879–880 (EBERHARTER). Insgesamt kommt die synonyme Verwendung der Ausdrücke „Azymen“ und „ungesäuertes Brot“ in der Literatur der letzten zwei Jahrhunderte ziemlich oft vor, auch in den Werken, die die alttestamentliche Problematik mitberücksichtigen; so z. B. bei GIESE, *Erörterung* 75 u. passim; MICHEL, *Humbert und Kerullarios* II 112–130. Vgl. dagegen die umsichtige Verwendung beider Ausdrücke in der älteren Literatur, etwa bei Mabillion, Bona, Sirmond und anderen (s. oben, Anm. 8). Die von einigen Autoren gebrauchte Neubildung *fermentata* (pl. neutr., um eine Parallele zu den *azyma* zu schaffen, so GIESE, *Erörterung* 37. 63) findet in der patristischen und in der mittelalterlichen Sprache keinen Anhalt.

20 Z. B. *panis quadratus*, *panis trifidus* (s.: JUNGSMANN, *Missarum sollemnia* II 42; RAC II 617); vgl. später *panis infermentatus* bei Hrabanus Maurus (s. unten, S. 48 Anm. 88) und *panis mundissimus* bei Alkuin (s. unten, S. 49 Anm. 95).

21 ISIDOR VON SEVILLA, *Etymologiae* lib 20, cap 2, 15 (ed. cit., II 496): „Panis dictus quod cum omni cibo adponatur <...> Fermentacius fermentis confectus. Azymus non fermentatus; nam ἄζυμος est sine fermento, sincerus. Acrozymus leviter fermentatus, quasi acroazymus“.

22 Grammatikalisch ist die Verwendung des substantivierten pl. neutr. für die Bezeichnung eines Festes (sog. „Festplural“) im altgriechischen Sprachgebrauch nicht ungewöhnlich, vgl. τὰ ἐγκαίνια, γενέσια, σάββατα, dazu s.: ThWNT II 904; RAC I 1057; durch die Vulgata-Transkription ist diese Form in den lateinischen Sprachgebrauch eingegangen.

23 Zahlreiche Belege für den griechischen Sprachgebrauch in: PGL 40–41 (Art. ‘ἄζυμος’, bes. unter 1 und 3); SOPHOCLES 86 (Art. ‘ἄζυμος’, unter 2); für den lateinischen Sprachgebrauch in: ThesLL II 1645–1646 (Art. ‘azymus’, bes. 1645 Z. 63 – 1646 Z. 51); BLAISE 108; MLW I 1299–1300, bes. 1300 Z. 3–30. Aus den in diesen Nachschlagewerken angeführten Stellen wird ersichtlich, daß unter dem entscheidenden Einfluß des Sprachgebrauchs der LXX und der Vulgata auch in der altchristlichen Literatur die Formen ἄζυμα und *azyma* sich in der Regel auf das jüdische Mazzotfest sowie auf das sakrale ungesäuerte Brot der Juden beziehen. Falls es um ein ungesäuertes Brot in einem nichtjüdischen Kontext geht, wird der Ausdruck ἄσζυμος und

Dieses Wort war im Gegensatz zum Ausdruck „ungesäuertes Brot“ deutlich kultisch geprägt²⁵.

Der Ausdruck „Azymen“ meinte also in der Väterzeit in aller Regel das kultische Brot der Juden, und wurde nicht für die Beschaffenheit des christlichen Brotes herangezogen. Im eucharistischen Kontext stellte man nur das „gesäuerte“ dem „ungesäuerten“ Brot gegenüber. Erst im 11. Jahrhundert vollzog sich eine deutliche Verlagerung im Wortgebrauch von „ungesäuertes Brot“ und „Azymen“. Wenn es die Lateiner bis dahin vorzogen, den Ausdruck „Azymen“ in der Anwendung auf das eucharistische Brot zu vermeiden, ließ man sich die Wortwahl der griechischen Polemik aufdrängen und akzeptierte den Ausdruck „Azymen“ als ein Synonym für das eucharistische „ungesäuerte Brot“. Aber auch in diesem neuen Kontext wurde das Wort „Azymen“ von den Griechen weiterhin tendenziös im Sinne der jüdischen sakralen Praxis interpretiert.

Erst in diesem Kontext werden die Streitigkeiten um das Wort *ἄζυμος* verständlich, die seit dem 11. Jahrhundert andauern. Die byzantinischen Polemiker waren der Ansicht, daß das Wort *ἄζυμος* ausschließlich gesäuertes Brot bezeichnen kann²⁶. Da nun die Evangelisten bei der Beschreibung des letzten Mahles Jesu immer vom *ἄζυμος* und nie von den *ἄζυμα* sprechen, galt es für die griechischen mittelalterlichen Autoren als erwiesen, daß die Eucharistie mit *gesäuertem* Brot eingesetzt worden ist. Schon in einer der frühesten lateinischen Antwortschriften gegen die Griechen, die in Zusammenhang mit dem Konflikt von 1053/54 entstanden sind, wird darauf hingewiesen, daß *ἄζυμος* in der Septuaginta, wo es als Übersetzung für das hebräische *חֶמֶץ* verwendet wird, in einigen Fällen auch ungesäuertes Brot bedeuten kann²⁷. Heute sprechen sich viele Forscher dafür, daß das Wort *ἄζυμος* ohne Unterschied sowohl für gesäuertes als auch für ungesäuertes Brot verwendet werden konnte²⁸.

Bei diesbezüglichen Schlußfolgerungen gilt es jedoch dieselbe Vorsicht wie in der Frage nach dem kultischen Charakter des letzten Abendmahles Jesu walten zu lassen.

panis azymus oder *panis sine fermento* / *panis non fermentatus* / *panis infermentatus* (zu den drei letzteren Ausdrücken s.: ThesLL VI/1 524 Z. 63 – 525 Z. 43) bevorzugt.

24 Tacitus, hist. 5, 4: „raptarum frugum argumentum panis iudaicus nullo fermento detinetur“, in: ThesLL VI/1 525–526.

25 Im profanen antiken Latein gibt es kein substantiviertes pl. neutr., sondern nur den Ausdruck *panis azymus* bzw. *panis sine fermento*. S. einschlägige Stellen bei Scribonius Largus und Celsus in: ThesLL II 1645 Z. 63–65; VI/1 525 Z. 73–75; vgl. OLD 222. Vgl. die richtigen Beobachtungen bei MICHEL, *Humbert und Kerullarios* II 121; Michel hält aber zu unrecht die Wortform *azymum* für diejenige, die man „gescheut [hat], um keine judaisierenden Tendenzen anklingen zu lassen“. Der Ausdruck *azymum* als substantiviertes sing. neutr. ist jedoch nur in ganz wenigen Einzelfällen belegt.

26 Ausführlich über die griechischen Argumente zu dem Wort *ἄζυμος* s. unten, S. 108–109.

27 S.: WILL 99a Z. 42 – 100b Z. 2.

28 So SPÁČIL, *De SS. Eucharistia* II 135 (Nr. 320); HANSSSENS, *Institutiones* II/1 128 (Nr. 211); MICHEL, *Humbert und Kerullarios* II 122.

Kaum haltbar sind sowohl die Meinung der byzantinischen Polemiker, die glaubten, daß das Wort *ἄρτος* nur für gesäuertes Brot stehen könne, als auch der Standpunkt moderner Forscher, die annehmen, daß das Wort *ἄρτος* gegenüber der gesäuerten bzw. ungesäuerten Beschaffenheit des Brotes absolut gleichgültig sei²⁹. Der Wortgebrauch der Septuaginta und des Neuen Testaments spricht eher zugunsten der byzantinischen Auslegung als gegen sie³⁰. Obwohl *ἄρτος* bisweilen auch nur ungesäuertes Brot bedeuten kann, gilt es dennoch festzuhalten, daß die Einsetzungsberichte den (theologisch beladenen) Begriff *ἄζυμα* vermeiden und ausschließlich von *ἄρτος* berichten. Zumindest für die Zeit der Abfassung der Evangelien liegt daher die Vermutung nahe, daß man beim Einsetzungsbericht an gesäuertes Brot dachte³¹.

b. Die „Judaizantes“ und das Azymenverbot

Die Erfolge der Heidenmission förderten die Emanzipierung und Abgrenzung der jungen Kirche von der jüdischen Mutterreligion³². Das Verb *ιουδαΐζειν* / *iudaizare* begegnet bereits in Gal 2, 11–14, wo Petrus getadelt wird, daß er die bekehrten Heiden nötige, das alttestamentliche Gesetz zu beobachten, er sie also „judaisieren“ möchte. Von Ignatios von Antiocheia stammt der Satz: „Es ist absurd, Jesus Christus zu verkünden und

29 S. z. B.: JUNGSMANN, *Missarum sollemnia* II 41.

30 Für die Verwendung des Wortes *ἄρτος* in LXX läßt sich sagen: Es ist die gewöhnliche Bezeichnung für profanes, d. h. in der Regel gesäuertes, Brot (Gen 21, 14; 28, 20; 41, 54. 55; 47, 15–17. 19; Lev 26, 26; Jos 9, 5. 12; 1 Regn 25, 18; 2 Regn 16, 1; Am 4, 6); es wird jedoch gelegentlich für einige Arten sakralen ungesäuerten Brotes (bes. Schaubrote) gebraucht (Ex 25, 30; 1 Regn 21, 6; Lev 24, 5–7). Dabei wird in der Regel das Wort *ἄρτος* mit näherer Bestimmung (*ἄρτοι ἐνώπιοι*, *ἄρτοι τῆς προθέσεως*, *ἄρτοι ἁγιοί*) verwendet. Das entscheidende Argument zugunsten der byzantinischen Auslegung besteht aber darin, daß es mit einer einzigen Ausnahme, die nicht als Gegenbeweis dienen kann (Dtn 16, 3, wo das Wort metaphorisch gebraucht wird), in LXX keinen einzigen Fall gibt, in dem sich das Wort *ἄρτος* auf das ungesäuerte Brot des Festes der Ungesäuerten Brote bezieht. Substantiviertes pl. neutr. *ἄζυμα* als Übersetzung von *חֻמֵּצִים* ist hingegen die gewöhnliche Bezeichnung für die Brote am Fest der Ungesäuerten Brote. Für andere Arten von Brot wird dieses Wort fast nie gebraucht. Die Vulgata folgt in der Regel dem Gebrauch der LXX, obwohl es hier Einzelstellen gibt, wo mit dem Ausdruck *panes azymi* das griechische Wort *ἄζυμα* wiedergegeben wird (so Ex 12, 8). Ich lasse hier jene Stellen außer Betracht, wo durch die Attribute *ἄζυμος* / *azymus*, *absque fermento* usw. ein anderes Wort erläutert wird, etwa *λάγανον* (z. B.: LXX Num 6, 19), *ἐγκρυφίας* (z. B.: Ex 12, 39), *laganum*, *torta* (beide Worte z. B. Vulg. Num 6, 19), usw. Vgl. zum griechischen Sprachgebrauch: BATTAGLIA, 'Artos' 62–63. 113–114.

31 So WELLHAUSEN, *Ἄρτον ἔκλασεν*, 182; LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl* 211.

32 Einen Überblick über die Problematik des Judenchristentums der Urgemeinde bietet: TRE XVII 313–319 (STRECKER, 323–324 Literatur).

[gleichzeitig] zu judaisieren“³³. Unter dem Begriff „Judaizantes“ fanden sich verschiedene Gruppen und Strömungen des frühen Christentums. In der modernen Literatur unterscheidet man bisweilen zwischen den „Judenchristen“, d. h. Christen jüdischer Herkunft, die nach ihrer Konversion zum christlichen Glauben fortfuhren, die alttestamentlichen Vorschriften zu beachten, und den „Judaizantes“, d. h. Heidenchristen, die eine zumindest teilweise Befolgung des jüdischen Gesetzes für notwendig erachteten³⁴. Eine der eingehendsten Widerlegungen des christlichen Judaisierens in der Patristik sind die 386–387 in Antiocheia entstandenen Predigten des Joannes Chrysostomos, die man unter dem Namen *Adversus Judaeos* kennt, obwohl sie in Wirklichkeit nicht gegen die Juden, sondern gegen judaisierende Christen gerichtet sind³⁵. Im Streit gegen die Judaizantes ging es nicht um Fragen der Glaubenslehre, sondern um kultische Bräuche und Riten, die ja als Identitätsfaktoren sowohl für Christen als auch für Juden und Heiden bisweilen eine weitaus wichtigere Rolle spielten als die Lehre. Die Abgrenzung und Verurteilung der jüdischen Riten begegnet dort, wo größere Gemeinschaften von Christen und Juden auf engem Raum zusammenlebten, entsprechend häufiger als in monokulturellen Gebieten. So war im 4. Jahrhundert das Problem des Judaisierens in Syrien beträchtlich akuter als etwa in Spanien – obwohl auch in Spanien des 4. Jahrhunderts Synodalbeschlüsse gegen Judaizantes bekannt sind³⁶.

Ein Konfliktfeld, das in die Kategorie des „Judaisierens“ fiel, war der Osterfeststreit, der in unterschiedlichen Formen vom 2. bis zum 5. Jahrhundert dauerte. Als die früheste Form der Osterfestkontroverse kann man den Streit um die sogenannten Quartodezimaner ansehen³⁷, die Ostern genauso wie die Juden immer am 14. Nisan feierten, unabhängig davon, auf welchen Wochentag dieses Datum fiel³⁸. Die Frage nach dem

33 IGNATIUS VON ANTIOCHEIA, *Epistola ad Magnesios* 10, 3 (ed. cit. 206): ἄτοπόν ἐστιν, Ἰησοῦν Χριστὸν λαλεῖν καὶ ἰουδαῖζειν.

34 Zu den „Judaizantes“ s.: RAC Lfg. 146, 130–142 (DÉROCHE); WILKEN, *John Chrysostom* 68–94; wichtige Informationen zu den Sympathisanten jüdischer Religion und zum jüdischen Proselytismus in der Zeit bis zum 5. Jh. bei: FELDMAN, *Jew and Gentile* 342–415. Zu den Judenchristen s.: TRE XVII 310–325 (STRECKER), RAC Lfg. 147, 228–245 (STEMBERGER).

35 Zum historischen Hintergrund dieser Predigten s.: WILKEN, *John Chrysostom* (1983).

36 So verurteilte das Konzil von Elvira (ca. 300) in can. 49 diejenigen, die von den Juden ihre Äcker segnen lassen, s.: FELDMAN, *Jew and Gentile* 380.

37 Lat. *quartodecimani*, gr.: τεσσαρεσκαίδεκαῖται, daraus *tessarescaedecatitae dicti, quia XIV luna pascha cum Judaeis observandum contendunt* bei ISIDOR VON SEVILLA, *Etymologiae* VIII 5, 61 (ed. cit. I 700). Dieser Text fand Eingang in das DECRETUM GRATIANI, C. 24 q. 3 c. 39 (ed. cit. 1005). Die Standardmonographie nach wie vor: LOHSE, *Das Passafest der Quartodecimaner* (1953).

38 EUSEBIOS VON KAISAREA, Ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ V 23–25 (ed. cit., II 66–72). Deutsche Übersetzung dieser Stelle bei LOHSE, *Das Passafest* 10–13. Wie Eusebios von Kaisarea mitteilt, schloß um 195 Papst Viktor „die Gemeinden von ganz Asia zusammen mit den benachbarten Kirchen ganz und gar von der einen Gemeinschaft aus, wie wenn sie heterodoxe wären; er brandmarkte sie öffentlich durch Schreiben und erklärte all die dortigen Brüder für außerhalb der

Zeitpunkt der Osterfeier stand auch auf der Tagesordnung des Konzils von Nikaia 325, das jene verurteilte, die Pascha „gemeinsam mit den Juden“ feierten³⁹. Derselbe Vorwurf begegnet in einer der erwähnten Homilien des Joannes Chrysostomos⁴⁰. Die Polemik gegen die Quartodezimaner ist für unser Thema deshalb von Interesse, weil ein zentrales Argument daraus von den mittelalterlichen griechischen Polemikern aufgegriffen werden wird: Da Jesus das letzte Abendmahl nicht am 14., sondern gemäß der johanneischen Chronologie am 13. Nisan gefeiert habe, habe er nicht das jüdische Pascha vollzogen, sondern eine neue mystische Handlung eingesetzt. Es gebe also keinen Grund, das Pascha am selben Tag wie die Juden zu feiern noch die Eucharistie mit ungesäuertem Brot zu zelebrieren. Eine der wichtigsten Quellen für die Kenntnis der Quartodezimaner, die sogenannte „Osterchronik“, entstanden um 630, zieht aus der johanneischen Chronologie folgenden Schluß: Das letzte Abendmahl Jesu habe nicht gemeinsam mit den Juden und nicht nach jüdischen Vorschriften stattgefunden. Deshalb habe Jesus dabei seinen Jüngern nicht vom Opferlamm und den „Azymen“, sondern vom „Brot“ und dem Kelch zu kosten gegeben⁴¹.

Außer dem Osterdatum gab es noch weitere Kritikpunkte, die man den Judaizantes zur Last legte. Zu diesen gehörte unter anderem die Frage nach der Bedeutung des Sabbats und die Fasttage. Der Diognetbrief nennt die Beobachtung des jüdischen Sabbats „einen lächerlichen Aberglauben“⁴², und Ignatios von Antiocheia ruft die Christen auf,

Gemeinschaft stehend“. Der Grund dafür bestand darin, daß die Kirchen Asiens das vorösterliche Fasten nicht am Ostersonntag beendeten, sondern immer am 14. Nisan, auf welchen Wochentag das Datum auch fiel, d. h. offensichtlich feierten sie Pascha nach dem quartodezimanischen Brauch. Aus dem Text des Eusebios kann man den Schluß ziehen, daß der Autor die scharfe Reaktion des römischen Bischofs verurteilt; er verweist auch darauf, daß viele zeitgenössische Bischöfe die Kontroverse um das unterschiedliche Osterdatum für einen Streit um einen unbedeutenden Unterschied in den Bräuchen hielten, der der Übereinstimmung im Glauben nicht schaden konnte. S. bes. EUSEBIOS, ebd., V 24 [13] (ed. cit., II 70).

39 Zu dieser späteren Form des Osterstreites, bei der es sich um die Berechnung der eigenen Paschalie handelte, s.: LMA VI 1515–1516 (GRÜNBECK; jedoch ohne Hinweis auf die Quartodezimaner).

40 *Adversus iudaeos* 3; dazu s.: WILKEN, *John Chrysostom* 67–68.

41 CHRONICON PASCHALE, ed. cit. I 409–410: ὅτι δὲ οὐ κατὰ ἰδ' ἐπετέλεσεν τὸ πάσχα, ἀλλὰ πρὸ τούτου τὸ τυπικὸν ἐτέλεσεν δεῖπνον, ὅτε καὶ ὁ ἁγιασμὸς τῶν ἁζύμων καὶ ἡ προετοιμασία τῆς ἑορτῆς ἐγένετο, εὗρίσκεται τοῖς μαθηταῖς μεταδιδούς οὐ θύματος οὐδὲ ἁζύμων, ἀλλ' ἄρτου καὶ ποτηρίου. Der Gebrauch der Worte ἁζυμα und ἄρτος ist hier bemerkenswert und bestätigt unsere Ausführungen im vorigen Paragraphen. Zu dieser Stelle s.: SCHWEINBURG, *Zum Ursprung* 604. Für weitere Zeugnisse antiquartodezimanischer Polemik s.: LOHSE, *Das Passafest* 19–20. SCHWEINBURG, *Zum Ursprung* 598–601, hat als erster auf die Bedeutung der antiquartodezimanischen Polemik für die Frage des gesäuerten Brotes hingewiesen.

42 EPISTOLA AD DIOGNETUM 4, 1 (ed. cit. 356): Ἀλλὰ μὴν τό γε περὶ τὰς βρώσεως αὐτῶν φοφοδεῖς καὶ τὴν περὶ τὰ σάββατα δεισιδαιμονίαν καὶ τὴν τῆς περιτομῆς ἀλαζονείαν καὶ τὴν τῆς νηστείας καὶ νουμηνίας εἰρωνείαν, καταγέλαστα καὶ οὐδενὸς ἄξια λόγου, οὐ νομίζω σε χρῆζειν παρ' ἐμοῦ μαθεῖν.

„nicht Sabbat zu feiern, sondern gemäß dem Tag des Herrn zu leben“⁴³. Als Zeichen der Abgrenzung von der jüdischen Überlieferung galt auch die Wahl der Fasttage. Wenn es bei den Pharisäern üblich war, am Montag und am Donnerstag zu fasten, so setzten die Christen den Mittwoch und den Freitag als Fasttage fest. „Damit euer Fasten nicht mit dem Fasten der Heuchler zusammenfällt“, formuliert die *Didache* zu Beginn des 2. Jahrhunderts⁴⁴. Schließlich wird auch die Teilnahme der Christen an den jüdischen Festen als besonders verwerflich gegeißelt. In den erwähnten Homilien des Joannes Chrysostomos nimmt dieser Aspekt sehr breiten Raum ein. Zu derartigen Festen gehörte natürlich auch das Fest der Ungesäuerten Brote.

Der Prozeß der Abgrenzung gegenüber der jüdischen Kultpraxis fand seinen Niederschlag auch in der kirchlichen Gesetzgebung. Zu den bekanntesten Gesetzen gegen die Judaizantes zählen die sogenannten „Apostolischen Kanones“, entstanden wahrscheinlich Ende des 4. Jahrhunderts in Antiocheia. Sie bilden einen Anhang zu den *Constitutiones Apostolorum*. Das Dokument, das sich als Werk aus apostolischer Zeit ausgab, wurde in späterer Zeit sehr einflußreich. Im Westen wurden zwar nur die ersten 50 der insgesamt 85 Kanones anerkannt⁴⁵, aber in Byzanz bestätigte das Konzil in Trullo 692 die Autorität aller 85 „Apostolischen Kanones“⁴⁶. Kanon 7 der „Apostolischen Kanones“ droht einem Diakon, Priester oder Bischof mit Suspension, sollte er Pascha „vor der Frühlings-Tag-und-Nachtgleiche gemeinsam mit den Juden“ feiern⁴⁷. Kanon 65 unterwirft einen Kleriker der Exkommunikation, sollte er „zum Gebet in eine jüdische Synagoge“ gehen⁴⁸. Kanon 71 exkommuniziert einen Christen, falls er Öl in einen heidnischen Tempel oder in eine jüdische Synagoge bringt oder an ihren Festen einen Leuchter entzündet⁴⁹. Von besonderem Interesse für unser Thema ist aber Kanon 70:

„Falls irgendein Bischof oder ein anderer Kleriker gemeinsam mit den Juden fasten oder gemeinsam mit ihnen Feste feiern oder [von ihnen] Gaben ihrer Feste empfangen sollte, wie zum

43 IGNATIUS VON ANTIOCHEIA, *Epist. ad Magnesios* 9, 1 (ed. cit. 204): μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες.

44 DIDACHE 8, 1 (ed. cit. 320): Αἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῖν μὴ ἔστωσαν τῶν ὑποκριτῶν. νηστεύουσιν γὰρ δευτέρῃ σαββάτῳ καὶ πέμπτῃ· ὑμεῖς δὲ νηστεύσατε τετράδα καὶ παρασκευήν.

45 Unter Papst Hormisdas (514–523) wurden die Canones vom 51 bis 85 in die Liste *De libris non recipiendis* aufgenommen; dazu s.: OHME, *Die sogenannten „antirömischen Kanones“* 312 Anm. 39.

46 Can. 2; Text in: NEDUNGATT / FEATHERSTONE, *The Council in Trullo* 64–65. In demselben Kanon verurteilte jedoch das Konzil die *Constitutiones apostolorum* als eine Fälschung, die einige häretische Lehren enthalte.

47 CONSTITUTIONES APOSTOLORUM, ed. cit. III 276.

48 Text s.: ebd., 298.

49 Text s.: ebd., 300.

Beispiel die Azymen oder etwas derartiges, der sei suspendiert. Falls das ein Laie begeht, sei er exkommuniziert“⁵⁰.

Demnach sollte jeder Christ, der jüdische Azymen zu sich nimmt, einer Bestrafung unterworfen sein. Als Quelle für diesen Kanon diene offensichtlich Kanon 38 der Synode von Laodikeia⁵¹, worin festgesetzt wird, daß „es sich nicht ziemt, von den Juden Azymen zu empfangen oder an ihren Gottlosigkeiten teilzunehmen“⁵². Schließlich wiederholt bereits im 7. Jahrhundert das Konzil in *Trullo* in Kanon 11 erneut das Verbot, auf irgendeine Weise mit den Juden Umgang zu pflegen und deren Azymen zu essen⁵³.

Aus der Polemik gegen Christen, die bei den Juden Azymen empfangen, darf man jedoch nicht den Schluß ziehen, daß das Verbot der jüdischen „Azymen“ ein Verbot von „ungesäuertem Brot“ bei der Eucharistie bedeutet. Es wäre beispielsweise falsch, in einem Text des Joannes Chrysostomos, wo die Azymen als „unrein“ beschrieben werden, ein implizites Verbot des ungesäuerten Brotes bei der Eucharistie zu sehen, wie es bisweilen in der Forschungsliteratur begegnet⁵⁴. Erst mit dem Ausbruch des Azymenstreites im 11. Jahrhundert erhielten Motive und Argumente der altkirchlichen Polemik gegen die Judaizantes eine neue Bedeutung, als die Byzantiner diese Argumente für ihren Kampf gegen den lateinischen Gebrauch von ungesäuertem Brot einsetzten.

c. Die Typologie der Azymen und des Sauerteigs

Parallel zur fortschreitenden Abgrenzung gegenüber den Juden vollzog sich der Prozeß einer symbolischen Umdeutung von Handlungen und Gegenstände des jüdischen Kultes, die in den christlichen Gottesdienst keinen Eingang fanden. Man hielt die Vor-

50 Ebd., 300: Εἰ τις ἐπίσκοπος ἢ ἄλλος κληρικὸς νηστεύει μετὰ Ἰουδαίων ἢ ἐορτάζει μετ' αὐτῶν ἢ δέχεται αὐτῶν τὰ τῆς ἐορτῆς ξένια, οἷον ἄζυμα ἢ τι τοιοῦτον, καθαιρεῖσθω· εἰ δὲ λαϊκός, ἀφοριζέσθω.

51 Die Datierung des Konzils ist unsicher, es wird in die Zeit zwischen 343 und 381 gelegt, s.: FELDMAN, *Jew and Gentile* 399.

52 FUNK, *Didascalia et Constitutiones apostolorum* I 585: ὅτι οὐ δεῖ παρὰ τῶν Ἰουδαίων ἄζυμα λαμβάνειν ἢ κοινωνεῖν ταῖς ἀσεβείαις αὐτῶν.

53 NEDUNGATT / FEATHERSTONE, *The Council in Trullo* 81–82: Μηδεὶς τῶν ἐν ἱερατικῷ τάγματι, ἢ λαϊκός, τὰ παρὰ τῶν Ἰουδαίων ἄζυμα ἐσθιέτω, ἢ τούτοις προσοικειούσθω, ἢ ἐν νόσοις προσκαλείσθω καὶ ἰατρείας παρ' αὐτῶν λαμβανέτω, ἢ ἐν βαλανείοις τούτοις παντελῶς συλλοιεύσθω· εἰ δὲ τις τοῦτο πράξαι ἐπιχειροίη, εἰ μὲν κληρικὸς εἴη, καθαιρεῖσθω, εἰ δὲ λαϊκός, ἀφοριζέσθω.

54 WOOLLEY, *The Bread* 10–11. Es handelt sich um eine Stelle aus Joannes Chrysostomos, *De proditione Judae* 2, 3: ...ὁρᾷς πῶς ἀκάθαρτα τὰ ἄζυμα; πῶς παράνομος ἡ ἐορτή; πῶς πάσχα Ἰουδαϊκὸν ποτε ἀλλ' ἐλύθη νῦν καὶ ἀπῆλθε τὸ πνευματικὸν πάσχα. Woolley zieht folgenden Schluß: Joannes „could not have said that τὰ ἄζυμα were ἀκάθαρτα if he knew of unleavened bread being used in the Eucharist“. Vgl. dazu HANSSSENS, *Institutiones* II/1 129 (Nr. 213).

schriften der Torah jedoch keineswegs für sinnlos. Sie waren nach dem Verständnis der christlichen Interpreten vorausdeutende Symbole auf Christus hin. In dieser symbolischen Auslegung erlangten gerade jene Riten des jüdischen Kultes eine positive soteriologische Bedeutung, deren wörtliche Beobachtung man umgekehrt als „Judaisieren“ verurteilte. Dieser Prozeß betraf auch die christliche Interpretation des Festes der Ungesäuerten Brote und die Azymen.

Das wohl früheste Beispiel für die christliche Umdeutung des Festes der Ungesäuerten Brote findet sich im Ersten Korintherbrief:

„Wißt ihr nicht, daß ein wenig Sauerteig den ganzen Teig durchsäuert? Fegt den alten Sauerteig aus, damit ihr ein neuer Teig seid, wie ihr ja bereits ungesäuert seid! Denn auch unser Paschalam, Christus, ist geschlachtet. Darum laßt uns Festfeier halten, nicht mit altem Sauerteig, auch nicht mit Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit, sondern mit Ungesäuertem der Lauterkeit und Wahrheit!“⁵⁵.

Der Sauerteig erhält hier eine negative Bedeutung als Symbol der Unreinheit und Sünde. Diese Deutung des Sauerteigs kommt überein mit den Warnungen Jesu „vor dem Sauerteig der Pharisäer, daß heißt vor der Heuchelei“⁵⁶. Indessen wurde der Sauerteig in der neutestamentlichen und frühchristlichen Literatur nicht immer in negativem Sinne verstanden. Schon das Gleichnis Jesu, in dem das Himmelreich mit einem Sauerteig verglichen wird (Mt 13, 33; Lk 13, 20–21), stellt den Sauerteig in ein günstiges Licht. Außerdem erlaubte der antike Wortgebrauch allgemein, den „Sauerteig“ als eine erhebende und begeisternde Kraft zu deuten⁵⁷. So nennt Ignatios von Antiocheia Jesus Christus einen „neuen Sauerteig“ und stellt ihn dem „altgewordenen schlechten Sauerteig“

55 1 Kor 5, 6–8: οὐκ οἶδατε ὅτι μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ; ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ᾗτε νέον φύραμα, καθὼς ἔστε ἄζυμοι· καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός. ὥστε ἐορτάζομεν μὴ ἐν ζύμῃ παλαιᾷ μηδὲ ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας ἀλλ' ἐν ἄζυμοις εὐλογηθείας καὶ ἀληθείας. Vulg.: „nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit? Expurgate vetus fermentum, ut sitis nova conspersio sicut estis azymi, etenim pascha nostrum immolatus est Christus. Itaque epulemur non in fermento veteri, neque in fermento malitiae et nequitiae, sed in azymis sinceritatis et veritatis“.

56 Lk 12, 1; vgl. Mt 16, 6 und 11–12; Mk 8, 15. Zu den Begriffen „Sauerteig“ und „Ungesäuertes“ im Neuen Testament s.: ThWNT II 904–908 (WINDISCH).

57 S. einschlägige Stellen in: ThesLL VI/1 527 Z. 3–15. Tendenziös ist die Behauptung Anton MICHEL's (*Humbert und Kerullarios* II 119 und Anm. 3), daß „der Sauerteig <...> überwiegend in heidnischen und christlichen Schriften <...> als unrein bezeichnet“ wurde. Wie es aus den im ThesLL angeführten Stellen hervorgeht, konnte der Sauerteig in der heidnischen Literatur oft in der positiven symbolischen Bedeutung verwendet werden. In der christlichen Literatur steht das negative Verständnis des Sauerteigs unter dem Einfluß von 1 Kor 5. Aber auch bei den christlichen Autoren kann Sauerteig durchaus als etwas Positives gedeutet werden (vgl. dazu die nächste Seite, Anm. 59).

des Judentums gegenüber⁵⁸. In der patristischen Literatur begegnen ferner Ausdrücke wie „Sauerteig der göttlichen Wahrheit“, „Sauerteig der Jungfräulichkeit“, „himmlischer Sauerteig der Güte“⁵⁹. Als im Mittelalter die Azymenpolemik in aller Schärfe entbrannte, begegnet man der Ansicht, daß der Sauerteig das beseelende Prinzip, die „Seele“ des Brotes darstelle⁶⁰. Hier lohnt es sich, auf eine philologische Besonderheit hinzuweisen, die im mittelalterlichen Azymenstreit zu Mißverständnissen führte: Paulus gebraucht in seinen Briefen neben 1 Kor 5, 6 das Sprichwort „Ein wenig Sauerteig durchsäuert den ganzen Teig“ auch in Gal 5, 9⁶¹. Die Vulgata übersetzte das Verb ζυμοῖ („säuert“) mit *corrumpit* („verdirbt“): Diese Besonderheit des lateinischen Textes bot den lateinischen Vätern einen weiteren Grund, im „Sauerteig“ ein negatives Symbol zu sehen, was freilich für die griechischsprachigen Autoren nicht nachvollziehbar war.

Wir erwähnten bereits, daß man nicht von den vielen Warnungen und Verboten, die jüdischen Azymen zu essen, auf die Verwendung von gesäuertem Brot in der Eucharistie rückschließen kann. Ebenso sagen jene patristische Stellen, welche die alttestamentlichen Azymen allegorisch umdeuten und ihnen einen neuen soteriologischen Sinn verleihen, genauso wenig über die gottesdienstliche Praxis aus. Wenn Paulus sagt, man solle feiern „mit Ungesäuertem der Lauterkeit und Wahrheit“, folgt daraus noch nicht, daß die Eucharistie in der christlichen Urgemeinde mit ungesäuertem Brot vollzogen wurde⁶². Dasselbe gilt für eine Stelle aus Iustinos dem Märtyrer, wo die Schaubrote als Vorbilder für das eucharistische Brot gedeutet werden⁶³, und für Beda, der das Sakrament des Leibes und Blutes Christi mit „den Azymen des Landes der Verheißung“ ver-

58 IGNATIUS VON ANTIOCHEIA, *Epistola ad Magnesios* 10 (ed. cit. 206): ὑπέρθεσθε οὖν τὴν κακὴν ζύμην, τὴν παλαιωθεῖσαν καὶ ἐνοξίσασαν, καὶ μεταβάλεσθε εἰς νέαν ζύμην, ὃ ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός.

59 Benedictus, reg. 2: „iussio [abbatis] vel doctrina fermento divinae iustitiae in discipulorum mentibus conspargatur“, Rufinus, Orig. in num. 23, 7: „accepto castitatis fermento“ (s.: ThesLL VI/1 527); Macarius Aegyptius, hom. 24, 4 (PG 34, 665 A): ζύμη ἐπουράνιος ἀγαθότητος (s.: PGL 592).

60 Dazu ausführlicher unten, S. 109–111.

61 1 Kor 5, 6; vgl. Gal 5, 9: μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύρμα ζυμοῖ; Vulg.: „modicum fermentum totam massam corrumpit“.

62 Man kann jedoch annehmen, daß die christliche Urgemeinde zumindest einmal im Jahr die Feste des Pascha und der Ungesäuerten Brote mit den Juden und genauso wie die Juden feierte. Das ist zumindest die Hauptthese der Monographie Lohses, der das quartodezimanische Pascha für die ursprüngliche Form der christlichen Paschafeier hält (LOHSE, *Das Passafest der Quartadecimaner*).

63 IUSTINOS, *Dialogus* 41 (ed. cit. 138): καὶ ἡ τῆς σεμιδάλεως δὲ προσφορά <...> ἡ ὑπὲρ τῶν καθαριζομένων ἀπὸ τῆς λέπρας προσφέρεσθαι παραδοθεῖσα, τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας.

gleich⁶⁴, auch wenn diese beiden Stellen in der Forschung als Beweise für den eucharistischen Gebrauch von ungesäuertem Brot herangezogen wurden⁶⁵.

d. Von der Verurteilung der „Judaizantes“ zur Abwertung des eucharistischen ungesäuerten Brotes

Hatte nun die Auslegung der alttestamentlichen Azymen und ihre theologische Deutung überhaupt keinen Einfluß auf die gottesdienstliche Praxis und auf das eucharistische Brot? Man wird wohl eine enge Wechselwirkung zwischen theologischer, kanonistischer und liturgischer Reflexionsebene annehmen dürfen, doch erlaubt die dürftige Quellenlage höchstens Vermutungen. Eine dieser meines Erachtens durchaus wahrscheinlichen Annahmen äußerten bereits eine Reihe von Theologen des 13. Jahrhunderts, darunter Thomas von Aquin, Bonaventura und Petrus von Tarentaise. Ihrer Meinung nach zog die griechische Kirche gesäuertes Brot in der Eucharistie deshalb vor, um der Häresie der „Judaizantes“ entgegenzuwirken (Thomas nennt die Sekte der Nazoräer, Petrus die Sekte der Ebioniten als wahrscheinliche Gegner der griechischen Kirche)⁶⁶. Die Scholastiker stellten sich den Wechsel der griechischen Kirche von der ihrer Meinung nach ursprünglichen Praxis, ungesäuertes Brot zu verwenden, als Folge eines Beschlusses der kirchlichen Obrigkeit oder eines Konzils vor. Wenn es dafür auch keine Hinweise in den Quellen gibt, entbehrt diese Vermutung angesichts der verbreiteten Sorge der alten Kirche, sich von den „Judaizantes“ zu distanzieren, nicht einer gewissen Plausibilität.

Besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang folgendes Zeugnis über die judenchristliche Sekte der Ebioniten⁶⁷ aus dem *Panarion* des Epiphanius von Zypern (entstanden 374–377⁶⁸):

„Sie vollziehen [ihre] Sakramente, indem sie die kirchlichen Sakramente nachahmen, jährlich mit Azymen, und den zweiten Teil des Sakraments nur mit Wasser [ohne Wein]“⁶⁹.

64 BEDA VENERABILIS, *In Lucae evangelium expositio* 22, 15 (ed. cit. 377): „pascha cum discipulis manducans ita demum mane inluscente mundissima sui corporis et sanguinis mysteria in crucis altari consecrata quasi azima terrae repromissionis imbuendis fidelibus offerat“.

65 Zur Iustinos-Stelle: SPÄČIL, *De SS. Eucharistia* II 139 (Nr. 325), und MICHEL, *Humbert und Kerullarios* II 114–115; zu der Beda-Stelle: MICHEL, ebd., 120. In eine korrekte Perspektive stellt dagegen die Beda-Stelle in Bezug auf die Beschaffenheit des eucharistischen Brotes GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre* 34–37.

66 Dazu ausführlich s. unten, S. 327–331 (mit Belegstellen).

67 Zu den beiden Bezeichnungen s.: TRE XVII 312 (STRECKER).

68 Datierung nach: LMA III 2068 (HAUSHILD).

69 EPIPHANIOS VON ZYPERN, *Panarion* 30, 16 (ed. cit. 353): μυστήρια δὲ δῆθεν τελοῦσι κατὰ μίμησιν τῶν ἁγίων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, ἀπὸ ἐνιαυτοῦ εἰς ἐνιαυτὸν διὰ ἁζύμων καὶ τὸ ἄλλο μέρος τοῦ μυστηρίου δι' ὕδατος μόνου. Meine Übersetzung versucht absichtlich den ursprünglichen Wortlaut wiederzugeben, um die Mehrdeutigkeit des Textes sichtbar zu machen.