

Das Verhältnis zwischen Ost- und Westkirche in der mittelalterlichen Theologie

von Georgij Avvakumov

Es wird gezeigt, dass die Problematik der kulturellen Eigenart der Ostkirche zu innovativen Entwicklungen in der lateinischen Theologie des Mittelalters beitrug. Die Auseinandersetzung mit der Ostkirche bedeutete für die lateinischen Theologen eine Auseinandersetzung mit einem kulturellen „Anders-Sein“. Eben in dieser Hinsicht hat sie ihre Bedeutung bis auf den heutigen Tag nicht eingebüßt. Aus den lateinischen Quellen lassen sich *drei* Modelle erkennen, nach denen sich die Haltung gegenüber der Eigenart der Ostkirche im Hochmittelalter feststellen lässt, die man als (1) Missbilligung, (2) Duldung und (3) Anerkennung bezeichnen kann. Die *Ecclesia* der missbilligenden und der nur duldenden Theologie ist mit der *Ecclesia Latinorum* identisch. Die lateinische Kirche gilt hier als die Universalkirche. Die Theologie der Anerkennung kennt dagegen verschiedene Rituskirchen, von denen eine jede ihre zu bewahrende Eigenart besitzt. Die ekklesiale Realität wandelt sich von einem uniformen und monolithischen Gebilde zu einer Gemeinschaft der Rituskirchen.

Auf den ersten Blick scheint die Formulierung eines Themas wie des hier vorgeschlagenen an Einseitigkeit und Verallgemeinerung zu leiden: Sie geht scheinbar von der Vorstellung aus, es gebe einen „Westen“, der der gesamten Masse des „Ostens“ gegenübersteht. Dass auch der „Osten“ – und eben der christliche Osten – in sich gar nicht einheitlich war und ist, lässt sich aus dieser Formulierung nicht erschließen. Unter den Begriff „Ostkirche“ fällt ja eine vielseitige und mannigfaltige Wirklichkeit – eine recht bunte Palette von Völkern, Kulturen, Überlieferungen und Riten des christlichen Morgenlandes, darunter nicht nur die Kirchen, die wir heute als „orthodoxe Kirchen“ bezeichnen, sondern etwa auch die altorientalischen Nationalkirchen, die infolge der Kirchenspaltungen nach den Konzilien von Ephesos 431 und Chalkedon 451 entstanden sind. Unter Berücksichtigung dieser Entwicklungen habe ich mich doch gerade für diese Formulierung des Vorlesungsthemas entschieden, denn es wird im Folgenden versucht, auf das Thema „Ostkirche“ (oder: die Ostkirchen) aus der Perspektive des mittelalterlichen Westens einzugehen, auf den Osten gleichsam „mit westlichen Augen“ zu schauen. *Ostkirchen* (mit Schwerpunkt auf der byzantinischen Kirche) *als eine Herausforderung für die lateinische Theologie des westlichen Mittelalters* – so lässt sich die Problematik meiner Vorlesung präzisieren. Doch eben in dieser Hinsicht ist hier das etwas verallgemeinerte Schema „Ost gegenüber West“ keineswegs fehl am Platz.

Die jüngste Europa-Osterweiterung verlegte die Grenzen des vereinten Europas unmittelbar vor jene Länder, die in religiös-historischer Hinsicht dem ostkirchlich geprägten, vor allem byzantinisch geprägten, Kulturraum angehören. Die orthodoxen und die byzantinisch-katholischen (sog. „unierten“) Kirchen in den osteuropäischen Staaten wie Bulgarien, Rumänien, Ukraine, Belarus, Serbien und Russland sind seit dem Zusammenbruch

des Kommunismus im gesellschaftlichen Leben ihrer Länder wieder voll präsent und beeinflussen die geistige, intellektuelle und politische Situation im Osten Europas in spürbarem Maße. Wie heute bildete auch im Mittelalter die Auseinandersetzung mit der osteuropäischen Kultur einen bedeutsamen Aspekt der Gedankenwelt des Westens. Einerseits begegnet man im Mittelalter immer wieder erheblichen Mentalitätsunterschieden, Zusammenstößen und Konflikten zwischen den Christen in Ost und West, andererseits erwiesen sich die Wechselwirkungen und die gegenseitigen Einflüsse zwischen „Lateinern“ und „Orientalen“ in beiden Richtungen viel stärker als dies oft, auch in der Fachliteratur, angenommen wird. Bei einem näheren Blick auf diese gegenseitige kulturelle Beeinflussung tun sich daher erhebliche Forschungsdesiderate auf, denen gerade auf Grundlage der vieljährigen Forschungstradition des Grabmann-Institutes abgeholfen werden kann. Die lateinische theologische Literatur des Mittelalters ist in Bezug auf ihre Positionen und Einstellungen gegenüber der Ostkirche wesentlich weniger erforscht als es im Blick auf die Aktualität des interkulturellen und ökumenischen Diskurses von heute wünschenswert wäre. Die Byzantinistik und die orthodoxe Theologie wenden sich aus verständlichem Grund anderen Fragestellungen zu, die weniger die westlichen als vor allem die östlichen Positionen und Quellen berücksichtigen. Indes, wie wir sehen werden, trug die Problematik der ostkirchlichen theologischen, liturgischen, disziplinären und kulturellen Eigenart zu innovativen Entwicklungen in der lateinischen Theologie des Mittelalters bei. Die Auseinandersetzung mit der Ostkirche bedeutete für die lateinischen Theologen des Hoch- und Spätmittelalters nichts anderes als eine Auseinandersetzung mit einem kulturellen „Anders-Sein“, und eben in dieser Hinsicht hat sie ihre Bedeutung bis auf den heutigen Tag nicht eingebüßt, denn zu Beginn des dritten christlichen Jahrtausends ist die Problematik der Kommunikation und Verständigung zwischen Kulturen wie kaum zuvor aktuell und überlebenswichtig.

„Die Ostkirche“ und die Theologie der Lateiner

Das Thema „Die Ostkirche“ – im Folgenden nicht als Geburtsort der griechischen Patristik, sondern in seiner sich ständig verändernden kirchenpolitischen Aktualität verstanden – war in der Theologie des lateinischen Mittelalters auf mehrfache Weise präsent. Begegnungen des Abendlandes mit dem östlichen Christentum haben in fast jedem Genre der theologischen literarischen Produktion deutliche Spuren hinterlassen. Vor allem haben die Kreuzzüge und die Gründung der Kreuzfahrerstaaten zur Entwicklung der Beziehungen zwischen den Lateinern und dem christlichen Orient beigetragen. Zum einen mussten sich Päpste und römische Kurie mit der Problematik der Ostkirchen immer wieder auseinandersetzen, um ihre Politik in Bezug auf das christliche Morgenland steuern zu können sowie für die Lösung der daraus entstehenden theologischen und kirchenrechtlichen Fragen zu sorgen. Diese Tätigkeiten schlugen sich nieder in einer langen Reihe päpstlicher Briefe, Urkunden und Verlautbarungen sowie in den Dokumenten der von den Päpsten einberufenen Konzilien, die neben anderen Fragen auch die Problematik der Ostkirchen in Betracht zogen, wie das II. Konzil von Lyon 1274 und das Florentinum 1439. Zum Zweiten gab es Chronisten und Geschichtsschreiber, die ihrem Leser Informa-

tionen über die Ostkirche darboten, sowohl auf Grundlage der Benutzung schriftlicher und mündlicher Überlieferungen als auch – mit dem Beginn der Kreuzzugsepoche immer öfter – aufgrund eigener Reiserfahrungen. Zum Dritten gab es „Profis“ im Bereich der Beziehungen mit der Ostkirche: Kirchenmänner, die speziell für die Verhandlungen mit dem Osten beauftragt waren, wie Humbert von Silva Candida und Friedrich von Lothringen; Theologen, die Disputationen mit den Griechen führten und/oder Traktate gegen die „Irrtümer der Griechen“ verfassten, wie Anselm von Havelberg und Hugo Etherianus. Ihre Schriften, in denen kontroverse Fragen nach Möglichkeit und Fähigkeit des Verfassers eingehend untersucht wurden, dienten als wichtige Grundlage und Quelle für andere Autoren. Zum Vierten befassten sich mit dem Thema „Ostkirche“ die Kanonisten, die unter anderem auch nach den Lösungen jener kirchenrechtlichen Probleme suchten, die aus der Begegnung der Lateiner mit dem christlichen Morgenland entstanden. Ihre Arbeit, die sich in engster Wechselwirkung mit päpstlichen Verlautbarungen und Konzilienbeschlüssen entwickelte, fand ihren Niederschlag in Kanonessammlungen, Summen und anderen Gattungen der mittelalterlichen Kanonistik. Schließlich vermittelten Kenntnisse über die Ostkirche auch systematische theologische Werke der Scholastik. Von den fröhscholastischen Sentenzensammlungen und Summen bis in die Quästionensammlungen, Sentenzen und Summenkommentare der Hoch- und Spätscholastik widmete sich die scholastische Systematik immer wieder der Auseinandersetzung mit der Theologie, der sakramentalen Praxis und dem ekklesiologischen Selbstverständnis der Ostkirchen.

Es lag gar nicht in der Absicht der scholastischen Systematiker, die Ostkirche als Ganze ihrem Leser ausführlich zu präsentieren. Von der theologischen, liturgischen und kirchenrechtlichen Eigenart des christlichen Ostens ist bei ihnen nur am Rande die Rede, und zwar ausschließlich dort, wo die Autoren dazu durch einen bestimmten theologischen Gegenstand oder eine kontroverse Frage motiviert werden. Ihre eigenen Kenntnisse von der zeitgenössischen ostkirchlichen Theologie sind in der Regel bescheiden und beschränken sich auf die geläufigen kontroversen Themen. So gaben sie ihrem Leser ein recht fragmentarisches Bild von der Ostkirche, wo nur einzelne Teilaspekte eine Beleuchtung fanden. Nichtsdestoweniger besaßen die von scholastischen Theologen ausgeführten Vorstellungen, Informationen und Problemlösungen hinsichtlich der Ostkirche einzigartigen Wert. Die scholastische Systematik vermittelte das allgemeingültige Gut des theologischen Wissens und Könnens und prägte dadurch das Bewusstsein des gebildeten Menschen im westlichen Mittelalter entscheidend. Aus Vorlesungen und Disputationen ihrer *magistri* schöpften die damaligen Theologieschüler – die zukünftigen Weltpriester und Ordensleute, Kanoniker und Äbte, Theologielehrer und Prediger, Bischöfe und Kurienoffiziale – ihre theologischen Grundkenntnisse, wozu unter anderem auch Informationen über die Ostkirche gehörten. So konnten die scholastischen Ansätze nicht ohne Folgen für das Verhalten der abendländischen Welt gegenüber der Ostkirche bleiben. In bedeutendem Grade wurde durch die scholastischen Problemlösungen auch die päpstliche Politik beeinflusst: Dies lässt sich gut am Beispiel der großen mittelalterlichen Konzilien wie dem Lateranum IV 1215, den beiden Konzilien von Lyon 1245 und 1274 und dem Florentinum 1439 sehen, deren Beschlüsse bezüglich der Ostkirche ohne Vorbereitungsarbeit der früh- und hochscholastischen Theologen undenkbar gewesen wären. Wir befin-

den uns somit wohl bei dem am meisten kennzeichnenden Themenbereich des lateinischen Hochmittelalters, was uns erlauben soll, in die eigentliche Kernproblematik der lateinischen Einstellungen gegenüber der Ostkirche einen kurzen Einblick zu tun.

Von Anbeginn der Ungereimtheiten und Streitigkeiten zwischen dem byzantinischen Osten und dem lateinischen Westen an stellte sich für die beiden Seiten die Frage: Wie gehe ich mit der liturgischen, sakramentalen, theologischen und kirchenrechtlichen Eigenart der anderen Kirche um? Soll man diese Eigenart akzeptieren und sie als gleichberechtigt mit den Entwicklungen in der eigenen Kirche ansehen, oder stellt diese Eigenart etwas Unerlaubtes oder Verdächtiges vor, – etwas, was unterbunden werden soll, um keine Ärgernisgefahr hervorzurufen? Auf beiden Seiten waren Stimmen zu hören, die das Recht des Anderen, anders zu sein, laut und kategorisch abstritten und zur Unterbindung der fremden Eigenart aufriefen. Gerade solche Einstellungen waren nicht zuletzt auch für Konflikte und Spaltungen zwischen den Kirchen verantwortlich. Das kennen wir aus der Geschichte der Konflikte etwa zwischen Photios und Nikolaus I. 867 sowie Kerullarios und Leo IX. 1053. Es bildete sich bis zum Ende des 11. Jahrhunderts ein ganzes Repertoire der lateinisch-griechischen Streitfragen, unter denen bezeichnenderweise die Fragen der liturgisch-sakramentalen und disziplinären Eigenart prozentmäßig den ersten Platz einnahmen. Die Streitpunkte wie die Azymen (gesäuertes/ungesäuertes Brot in der Eucharistie), der Zölibat, das Sabbatfasten, der Firmspender, die Wasserbeimischung in der Eucharistie, die Bärte usw., also die Fragen, die in der heutigen Terminologie als „Fragen der interkulturellen Kommunikation“ bezeichnet werden können, übertrafen in dieser Zeit an Häufigkeit die als theologisch geltenden Streitfragen wie das *Filioque*, den päpstlichen Primat, (später) das Fegfeuer usw. Auch gewannen sie für den kirchlichen Alltag insofern Bedeutung, als sie für einen „durchschnittlichen“ Gläubigen besondere Tragweite besaßen. In dieser Hinsicht kann man sagen, dass Modelle, die für die Lösung des Problems „Einheit in Vielfalt“ oder „unterschiedliche Gewohnheiten – ein Glaube“ vorgeschlagen wurden, auch für den Gesamtkomplex der byzantinisch-lateinischen Problematik von entscheidender Bedeutung waren. Mehr noch: In historischer Perspektive haben sie dazu beigetragen, die Sensibilität des Westens in Bezug auf die „Pluralismusproblematik“ zu erwecken und zu fördern.

Missbilligung, Duldung, Anerkennung: Drei Modelle der Haltung der Lateiner gegenüber der Ostkirche

Insgesamt lassen sich aus den lateinischen Quellen *drei* Modelle erkennen, nach denen sich die Haltung gegenüber der Eigenart der Ostkirche im Hochmittelalter feststellen lässt, die man kurz als (1) Missbilligung, (2) Duldung, und (3) Anerkennung bezeichnen kann.

Die *Missbilligung* bildete ein negatives Extrem in der lateinischen Haltung gegenüber der ostkirchlichen kulturellen Eigenart. Ein sprechendes Beispiel der Missbilligungstendenz im Verhältnis zu der ostkirchlichen kulturellen Eigenart bietet der kurz vor 1107 verfasste Brief des Bischofs Walrams von Naumburg an Anselm von Canterbury über die

Unterschiede in der Sakramentenspendung zwischen Ortskirchen. Das Schreiben stellt ein interessantes Zeugnis jener Bedenken dar, die einen lateinischen Bischof bei der Konfrontation mit fremden Bräuchen zur Missbilligung anderer Ritusformen führten. Walram stellte fest:

„Über die Sakramente der Kirche denkt Palästina so, Armenien anders, wiederum anders unser Rom und das dreigeteilte Gallien. Das Mysterium des Herrenleibes behandelt die römische Kirche auf diese, die gallikanische auf andere Weise, und ganz anders verfährt unser Germanien“¹. Seine Bilanz lautet: „Die Vielfalt in der Kirche ist der Einheit höchst zuwider. Lange kann nicht bestehen, was durch die Unstimmigkeit seiner Teile gegen sich selbst vorgeht. [...] Ich wundere mich doch, aus welchem Grund die Verschiedenheit in der Zelebration ihren Anfang nahm. *Ein Glaube ist es, eine Taufe, eine Geliebte, Braut und Taube Christi. Der Einheit der Kirche schadet es sehr, wenn man in den Sakramenten divergiert, und wenn alles zu tun erlaubt ist, was einem gefällt.*“²

Die Politik der römischen Kurie tendierte jedoch zu einer provisorischen *Duldung* der ostkirchlichen, vor allem griechischen Eigenart, wobei man dem Papst grundsätzlich das Recht vorbehielt, die byzantinischen Sonderformen jeder Zeit unterbinden zu können. Seine klassische und kirchenrechtlich autoritative Form erreichte das Duldungsprinzip in der Konstitution 4 des IV. Lateranums im Jahre 1215³. Diese Duldung, die man mit dem modernen Toleranzgedanken keinesfalls gleichsetzen darf, wurde mit vielen Bedenken, Rückschritten und Inkonsequenzen und Missbilligungsmotiven in die Tat umgesetzt. Im Endeffekt trägt gerade die Duldungspolitik des Papsttums für jenes Phänomen Verantwortung, das man später mit dem abwertenden Wort „Uniatismus“ bezeichnet hat: Der ostkirchlichen kulturellen Eigenart wird zwar das Existenzrecht nicht abgesprochen, aber in der Tat wird eine „schleichende“ Lateinisierung der mit Rom vereinten Kirchen vorgenommen. Als Beispiel einer „duldenden Nichtanerkennung“ der byzantinischen kulturellen Eigenart und Eigenwürde von Seiten der römischen Kurie kann die „Zurückführung der Griechen zum Gehorsam“ (*reductio Graecorum ad oboedientiam*) auf dem Konzil von Lyon 1274 gelten⁴.

Das große Verdienst der lateinischen, vor allem der früh- und hochscholastischen Theologie des 12. und des 13. Jahrhunderts besteht eben darin, dass sie die gegenüber der Ostkirche intoleranten theologischen Ansichten und die römische politische Praxis der „duldenden Nichtanerkennung“ implizit, aber auch explizit in Frage gestellt und herausgefordert hat. Gerade bei früh- und hochscholastischen Theologen des Mittelalters fallen die deutlichsten Aussagen zugunsten nicht nur einer Duldung, sondern auch zugunsten einer *Anerkennung* der theologischen Eigenansichten und der sakramentalen Praxis der Ostkirche. Mehr noch: Die Problematik der „Einheit in Vielfalt“ wurde zum Thema des

¹ Walram von Naumburg. Epistola ad Anselmum, in: *Anselm von Canterbury*; Opera omnia II. Hg. von F.S. Schmitt, Quaracchi – Florenz 1961, 234.

² Ebd., 233-235.

³ Conciliorum oecumenicorum decreta / Dekrete der ökumenischen Konzilien II. Hg. von G. Alberigo; J. Wohlmuth, Bologna – Paderborn u.a. 2000, 235.

⁴ Zusammenfassend zum Lugdunense II als „Reduktionskonzil“: G. Avvakumov. Die Entstehung des Unionsgedankens. Die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche. Berlin 2002 (VGI 47), 287-300.

Hochmittelalters, vor allem des 12. Jahrhunderts, schlechthin, das sich in vielen Bereichen der kirchenrechtlichen Praxis und der theologischen Theorie auswirkte. Einen Schlüssel zur Versöhnung von Vielfalt und Einheitlichkeit fand man in der „Zauberformel“ *diversa, non adversa*, „verschieden, aber nicht entgegengesetzt“. Diese Formel wendete man im Sinne der aufblühenden scholastischen Methode immer wieder an, um gegensätzliche biblische, patristische oder kanonistische Autoritäten zu versöhnen. Diese Anerkennung der Multiformität im religiösen Leben und Denken erstreckte sich auch auf die Haltung gegenüber der kulturellen Eigenart der Ostkirche in dieser Zeit.

Einer der Pionierdenker war in dieser Hinsicht Petrus Abaelard. Er hat in seinem *Sic et non* um 1125 versucht, eine Methode der Harmonisierung der Widersprüchlichkeiten zu formulieren, die ohne weiteres dazu diente, auch auf die Problematik der griechischen sakramentalen, disziplinären und theologischen Eigenart angewendet zu werden. Im Grunde genommen handelte es sich um ein Verfahren, die kulturelle Pluralität der Wirklichkeit zu akzeptieren und innerhalb der „zulässigen“ Grenzen zu ordnen:

„Wenn über denselben Gegenstand Unterschiedliches ausgesagt wird, muss man sorgfältig analysieren, was als gebotene Pflicht, was als Erleichterung aus Gnade oder als Aufruf zur Vollkommenheit beabsichtigt wird, damit wir nach der Unterschiedlichkeit der Intentionen ein Heilmittel gegen die Widersprüchlichkeit suchen. Falls es sich aber um ein Gebot handelt, [muss man analysieren,] ob es ein allgemeines oder ein partikulares ist, das heißt, ob es sich generell an alle oder nur speziell an bestimmte Personen richtet. Man muss außerdem die Zeiten sowie die Ursachen von Verfügungen unterscheiden, weil oftmals, was zu einer bestimmten Zeit erlaubt wird, zu einer anderen Zeit verboten wird, und das, was oftmals mit Strenge vorgeschrieben wird, manchmal durch Dispens gemildert wird. Diese Umstände beim Erlass kirchlicher Dekrete oder Kanones gilt es äußerst sorgfältig zu unterscheiden.“⁵

In Bezug auf die Streitfragen mit der byzantinischen Kirche fand diese Methode ihren Niederschlag in dem von Abaelard in seinen Schriften immer wieder ausgesprochenen Gedanken, dass die Griechen von den Lateinern nur *in verbo* divergieren, *in sensu* aber mit ihnen übereinstimmen. Diesen Gedanken wendete er nicht nur auf die sakramentalen und disziplinären Streitpunkte wie Azymen an, sondern auch auf die als rein theologisch geltenden Kontroversfragen wie das *Filioque*. *Nulla est sententiae controversia, sed verborum diversitas* („Es gibt keine Ansichtendivergenz, sondern nur den Unterschied im Wortlaut“), heißt es in *Theologia 'Scholarium'*⁶ über die Verschiedenheit der griechischen Lehre über den Hervorgang des Heiligen Geistes im Vergleich zur lateinischen. Als Vorläufer dieser Ansichten Abaelards kann sein Lehrer Roszellan gelten. In seiner einzig erhaltenen Schrift, dem Brief an Abaelard, finden wir die folgende Formulierung zum Problem des *Filioque*: *In locutione tantum diversitas est, in fide unitas: alioquin jam non esset apud Graecos Ecclesia*⁷. Diese Ansichten kontrastieren grundlegend mit den in dieser Epoche wiederholt vorkommenden lateinischen Aussagen über die griechische Kirche, die gerade in ihrem Glauben an den Heiligen Geist *instinctu diaboli a catholica fide deficit* (so Gregor VII. im Jahre 1075), und über die Griechen, die

⁵ Peter Abaelard, *Sic et Non*. Hg. von B.B. Boyer und R. McKeon, Chicago – London 1977, 96.

⁶ CChr.CM XIII, 488–489.

⁷ PL 178, 365 B.

in ipsa fide a semitis rectis claudicaverit (so Bernhard von Clairvaux um 1150). Die ausschlaggebende Rolle Abaelards für die weitere theologische Entwicklung im Westen besteht vor allem darin, dass seine Ansichten in das anerkannte Schulbuch der hochmittelalterlichen Theologie, die „Sentenzen“ des Petrus Lombardus, fast wörtlich übernommen worden sind: *Graeci in sensu nobiscum conveniant etsi verbis differant*, heißt es in der 11. Distinktion des I. Sentenzenbuches. Eben dadurch wurde der Gedanke des „Sokrates“ der Frühscholastik zum maßgeblichen Topos der westlichen Theologie des 12. Jahrhunderts, und durch seine Einflüsse auch für die spätere Zeit. Der gleiche Grundsatz bestimmte auch die kanonistische Methodologie. Die Divergenzen zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche erforderten nach Ansicht damaliger Kanonisten eine „Konkordanz der Widersprüchlichkeiten“ (*Concordantia discordantium canonum*), um mit dem Titel des *Decretum Gratiani* zu sprechen. Die Kanonisten gingen dabei denen voran, die eine Gleichberechtigung der lateinischen und der byzantinischen Eigenart postulierten.

Besonderes Interesse verdient das Argument, mit dem Roszellan seine Ansicht bezüglich des *Filioque* zu begründen sucht: „Sonst hätten die Griechen keine wahre Kirche“ (*alioquin jam non esset apud Graecos Ecclesia*). Das ist ein frühes Beispiel jener Anerkennungsbegründung, die ich als „ekklesiologisch“ bezeichnen würde und die gerade für das 12. Jahrhundert sehr typisch war. Die byzantinische Eigenart wird akzeptiert und anerkannt bereits aus dem Grund, dass es nicht zu denken sei, dass die Griechen keine wahre Kirche besitzen. So äußert sich Petrus Comestor im *Tractatus de sacramentis* (verfasst zwischen 1160 und 1187) zum Problem der Wasserbeimischung in der Eucharistie⁸: „Es wird gefragt, ob das Sakrament ohne Wasser zustande kommen kann. Einige sagen, dass dies nicht möglich sei. [...] Die anderen aber sagen, dass das Sakrament auch ohne Wasser zustande kommen kann. Denn auch die griechische Kirche gibt, wie man sagt, kein Wasser bei. Entweder *kann* also das Sakrament ohne Wasser zustande kommen, oder die griechische Kirche vollzieht das Sakrament nicht. Das ist aber absurd zu behaupten, dass eine so große und so fromme Kirche (*tanta et tam religiosa Ecclesia*) das Sakrament nicht vollziehen sollte“⁹. Einen ähnlichen Gedankengang findet man in Bezug auf das Problem des gesäuerten Brotes bei Petrus Cantor in der *Summa de sacramentis et animae consiliis* (verfasst 1180 bis 1197): „Wir bezweifeln nicht, dass konsekriert sei, wenn man gesäuertes Brot dafür verwendet, denn die Griechen verwenden niemals Azymen, sondern gesäuertes Brot, und wir wollen nicht die gesamte Kirche der Griechen verurteilen (*nec nos uolumus damnare uniuersam ecclesiam Grecorum*)“¹⁰.

⁸ Den Griechen wurde im 12. Jahrhundert irrtümlicherweise vorgeworfen, dass sie angeblich kein Wasser dem eucharistischen Wein beimischten – ein interessantes Kapitel in der Geschichte der Streitigkeiten um Ritusfragen, auf das hier nicht eingegangen werden kann, dazu ausführlich G. Avvakumov, Die Entstehung des Unionsgedankens (wie Anm. 4), 161–197.

⁹ H. Weisweiler, Maitre Simon et son groupe. De sacramentis. Textes inédits, Louvain 1937 (SSL 17), 39*.

¹⁰ Petrus Cantor, *Summa de sacramentis et animae consiliis*. Hg. von J.-A. Dugauquier, 3 Bde., Louvain – Lille 1954–1967 (AMNam 4: 7; 11: 16; 21), III/2a, 326.

Auf dem Weg zur Anerkennung des Anderen: Die Ostkirche und die Vielfalt von Ordensgemeinschaften

Die Frage der Einheit der Kirche in der Vielfalt von Kulturtraditionen wurde mit einem anderen Thema der Zeit eng verknüpft: der Entstehung neuer Ordensgemeinschaften und der Multiformität ihrer jeweiligen Lebensweisen und *consuetudines*. Giles Constable hat bereits darauf aufmerksam gemacht, welche gewichtige Rolle diesem Thema für die Entwicklung der gesellschaftlichen Pluriformität in der westlichen Gesellschaft generell zukam¹¹. Wenn das Problem der Einheit in der Vielfalt von der rein theoretischen Ebene auf den praktischen Bereich angewendet wurde, so geschah dies in erster Linie mit Blick auf die Vielfalt der monastischen Lebensweisen. Gegen diese Art von Vielfalt wurden – nicht weniger als gegen die theologischen, sakramentalen und disziplinären „Abweichungen“ der Ostkirche – Einwände erhoben: Man sah die Unterschiedlichkeit der monastischen *consuetudines* oftmals als verwirrend und kontraproduktiv an. In ihrem Versuch, diese Einwände zu entkräften, kamen die Verteidiger der monastischen Vielfalt nicht selten auf die Eigenart der Byzantiner zu sprechen. Die unterschiedlichen Kulturtraditionen der jeweiligen Ortskirchen wurden als Parallele zur Vielfalt der monastischen *consuetudines* empfunden. Falls sich die Eigenart der östlichen, vor allem byzantinischen, Kirche bewährt, hätte dies auch positive Auswirkung für die Vielfalt monastischer Lebensweisen. Und umgekehrt: Billigt man die Vielfalt der Orden, dann gewinnt auch die Vielfalt der Kulturtraditionen eine Anerkennung.

Eine eminente Rolle spielte der Vergleich zwischen der Vielfalt der monastischen *consuetudines* und der Vielfalt der Gewohnheiten unterschiedlicher Ortskirchen bei einem der interessantesten Theologen des 12. Jahrhunderts: Anselm von Havelberg. Die Vielfalt des kirchlichen Lebens ist geradezu das Hauptthema seines *Antikeimenon*.

Anselm, vermutlich kurz vor 1099 geboren, ein Jünger Norberts von Xanten, des Gründers der Prämonstratenser, der auch dem Hofe der deutschen Kaiser Lothar III. und Friedrich Barbarossa nahe stand, war von 1129 bis 1155 Bischof von Havelberg, von 1155 bis zu seinem Tod am 12. August 1158 Erzbischof von Ravenna. In den Jahren 1135–36 reiste er als Leiter einer Gesandtschaft Lothars III. nach Konstantinopel zum byzantinischen Kaiser Johannes II. Komnenos. Dort diskutierte er unter anderem mit einem griechischen Erzbischof über dogmatische und liturgische Differenzen zwischen Lateinern und Griechen. Etwa 14 Jahre später, um 1149/50, verfasste Anselm im Auftrag des Papstes Eugen III. einen Bericht über seine Disputation. Dieser Bericht ging in sein aus drei Büchern bestehendes Werk *Antikeimenon* ein, das auch unter dem bei Migne verwendeten Titel *Dialogi* bekannt ist¹². Die Bücher zwei und drei dieses Werkes geben sich als wörtlicher Bericht einer Disputation zwischen Anselm von Havelberg und einem gewissen Niketas (*Nechites*), Erzbischof von Nikomedien. Die neuere Forschung hat jedoch bewiesen, dass der Autor nicht um die möglichst treue Wiedergabe des Gesprächsverlaufs bemüht war, sondern einige wichtige Teile des Dialogs aus einschlägigen Quel-

¹¹ G. Constable, *The Diversity of Religious Life and Acceptance of Social Pluralism in the 12th Century*, in: D. Beales; G. Best (Hg.), *History, Society and the Churches*. FS O. Chadwick, Cambridge 1985, 29–47.

¹² PL 188, 1139–1248.

len kompilierte¹³. Anselm scheint Absichten verfolgt zu haben, die nicht so sehr auf die Byzantiner, sondern auf die eigene lateinische Kirche zielten. Den beiden Büchern über die Gespräche mit dem griechischen Bischof hat der Autor eine Schrift *De una forma credendi et multiformitate vivendi a tempore Abel justi usque ad novissimum electum* als erstes Buch vorausgeschickt, die eine geschichtstheologische Betrachtung zum Problem der Pluriformität in der Kirche, insbesondere in Bezug auf unterschiedliche monastische *consuetudines*, darstellt. Somit ist auch das Motto des ganzen Werkes gegeben: „Pluriformität des Lebens, Uniformität des Glaubens“.

Das gewandt und lebhaft geschriebene *Antikeimenon*, das engagiert auf aktuelle Probleme der damaligen Zeit reagiert und eine Reihe interessanter Gedanken und Beobachtungen enthält, hat bereits seit langem die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gezogen, sowohl wegen seiner geschichtstheologischen Auffassungen als auch als Quelle für die Geschichte der Kontroversen zwischen Lateinern und Griechen im 12. Jahrhundert. Auf keinen Fall darf Anselm aufgrund seiner Ausleihen aus anderen Autoren, unter anderem aus Abaelard, als bloßer Kompilator gewertet werden. Vielmehr war er ein eigenständig denkender Autor, der seine Zitate seiner Intention dienstbar machte. Sein Werk kann man zwar nur sehr vorsichtig als Quelle für die byzantinischen Positionen benutzen, wohl aber als solche für die lateinischen Reaktionen und Einstellungen gegenüber den Griechen – also für das, womit wir uns jetzt beschäftigen. In dieser Hinsicht bleibt das ideenreiche Werk des Havelberger Bischofs nach wie vor von unschätzbarem Wert.

Im ersten Buch antwortet Anselm auf die Bedenken derer, die sich über die Entstehung neuer Ordensgemeinschaften und über die sich daraus ergebende Vielfalt der monastischen *consuetudines* empören:

„Sehr viele wundern sich, sehen darin ein ernstes Problem und bringen durch ihr Fragen nicht nur bei sich, sondern auch bei anderen ein Ärgernis in die Welt. Sie sagen nämlich und fragen wie böswillige Ermittler: Warum geschehen in der Kirche so viele Neuerungen? Warum entstehen in ihr so viele Orden? Wer vermag noch so viele Klerikerorden zu zählen? Wer staunt nicht über so viele Arten von Mönchen? Wer nimmt schließlich nicht Ärgernis daran und wird angesichts so vieler und so unterschiedlicher sich gegenseitig widersprechender Formen des monastischen Lebens nicht von Überdruß und Widerwillen gepackt?“¹⁴

Die „Neuerungen“ und die Multiformität des Ordenslebens drücke sich in der Vermehrung der Gewohnheiten, vor allem der liturgischen und disziplinären aus:

„Schau, da sehen wir in der Kirche Gottes, so sagen sie, irgendwelche auftauchen, die sich nach ihrem Gutdünken mit einem ungewohnten Habit bekleiden, sich eine neue Lebensweise erwählen und – sei es unter dem Vorwand eines Mönchsgelübdes oder dem Versprechen als Regularkanoniker – sich das herausnehmen, was sie wollen. Sie erfinden für sich eine neue Psallierweise, eine neue Weise der Enthaltbarkeit ...“¹⁵

¹³ Zur Problematik der Autorschaft des *Antikeimenon*: J.T. Lees, *Anselm of Havelberg. Deeds into Words in the Twelfth Century*. Leiden – New York – Köln 1998 (SHCT 79).

¹⁴ É. Baluze: *E. Maritène: L.F.J. de la Barre (Hg.), Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis delituerant* 1, Paris 1723, 163.

¹⁵ Ebd.

Anselm hingegen will in seinem ersten Buch zeigen, dass die Verbindung zwischen der „Uniformität des Glaubens“ und der „Vielförmigkeit des Lebens“ einen der Wesenszüge der Kirche Christi darstellt und „vom gerechten Abel bis zum letzten Auserwählten“ die ganze Kirchengeschichte durchzieht:

„Schau, wie sich offenkundig zeigt, dass der eine Leib der Kirche durch den einen Heiligen Geist belebt wird, der zwar in sich ein einziger ist, aber vielförmig in der vielfachen Verteilung seiner Gaben. Dieser wahrhafte, vom Heiligen Geist belebte Leib der Kirche, der sich durch die verschiedenen Zeiten und Epochen hindurch in verschiedene Glieder aufteilt und unterscheidet, begann bei Abel, dem ersten Gerechten, und wird beim letzten Auserwählten enden, dieser Leib wird im einen Glauben immer eins, aber in der vielfachen Verschiedenheit des Lebens vielfältig unterschieden sein.“¹⁶

Weiterhin entfaltet Anselm im ersten Buch des *Antikeimenon* ausgehend von dem apokalyptischen Bild der sieben Siegel (Offb 5–8) eine symbolische Periodisierung der Heilsgeschichte, worauf ich hier nicht näher eingehen kann. Eine Stelle aus dem ersten Buch des *Antikeimenon* ist auch im Hinblick auf die Ostkirche von Bedeutung: Anselm zieht eine Parallele zwischen der Vielfalt der Orden im Westen und der Multiformität des monastischen Lebens in der Ostkirche: „In der Ostkirche, bei den Griechen, Armeniern und Syrern, gibt es unterschiedliche Arten von Ordensleuten, die im einen katholischen Glauben übereinstimmen, jedoch in den Bräuchen, in der Ordnung, im Habit, in der Ernährung und im Stundengebet nicht wenig voneinander abweichen“¹⁷.

Anselm beruft sich auf seine eigenen Erfahrungen mit dem byzantinischen Mönchtum, die er während seiner Reise nach Konstantinopel machen konnte¹⁸. Die Vielfalt des byzantinischen Mönchtums wird also zur Begründung des Grundsatzes *una fides, diversi modi vivendi* herangezogen, womit die Lage in der westlichen Kirche erklärt werden soll.

Der eigentlichen Problematik der theologischen und rituellen Eigenart der byzantinischen Kirche sind die Bücher 2 und 3 des *Antikeimenon* gewidmet, die Anselm als Streitgespräch zwischen sich und einem griechischen Erzbischof Niketas von Nikomedeia konzipierte. Beide Bücher leitet eine ähnliche Fragestellung wie Buch 1: Woher kommen Neuheiten und Divergenzen in der Kirche und wofür sind sie gut? Der Autor stellt im *Prooemium* zum Buch 2 die ostkirchliche Problematik als Fortsetzung und Erweiterung der Fragestellung des ersten Buches dar: Die Menschen, die sich von der Multiformität der lateinischen Orden skandalisiert fühlten, erweitern nun ihre Kritik und übertragen sie auf die byzantinische Kirche. Sie seien mit dem im Buch 1 vorgeschlagenen Kirchenbild vorerst zwar einverstanden, weisen jedoch darauf hin, dass sich die byzantinische Eigenart mit Hilfe dieses Kirchenbildes kaum bewältigen lasse:

„Aber was hat es auf sich, fragen sie, dass einige in der Kirche im Glauben an die heilige Dreifaltigkeit und im Ritus der Sakramente voneinander abzuweichen scheinen, wie beispielsweise die Griechen von den Lateinern? Falls sie sich in allen übrigen Dingen voneinander unterscheiden sollten, dabei aber die Einheit des Glaubens und den einheitlichen Ritus der Sakramente bewahren, könnte man dies noch dulden und es schiene ei-

¹⁶ Ebd., 164.

¹⁷ Ebd., 169.

¹⁸ Ebd.

nen geringeren Anstoß oder eine geringere Gefahr nach sich zu ziehen. Aber weil sie hinsichtlich des Glaubens, ohne den es unmöglich ist, Gott zu gefallen, voneinander abzuweichen scheinen, und auch nicht in einem einheitlichen Ritus der Sakramente übereinstimmen, ist es notwendig, dass du uns darüber Auskunft gibst, was wir über jene denken oder was wir selber einhalten sollen.“¹⁹

Diese Passage formuliert die Problematik der Vielfalt der Lebensweisen unter Wahrung des einen Glaubens in aller Schärfe: Handelt es sich bei den Differenzen zwischen Ost und West wirklich nur um unbedeutende Unterschiede, oder ist nicht vielmehr der Glaube selbst berührt, wenn es um den Hervorgang des Heiligen Geistes geht oder wenn die sakramentale Heilsvermittlung auf dem Spiel steht? Eine besondere Schwierigkeit stellte selbstverständlich das Problem des *Filioque* dar, da es sich dabei um eine Abweichung zu handeln schien, die eindeutig in den Bereich des Glaubens wies. Anselm gibt im *Prooemium* zum zweiten Buch sogar zu, dass er sich zu einer Lösung dieses Problems nicht imstande sieht. Nichtsdestoweniger wird in den Dialogen zwischen „Anselmus“ und „Nechites“ im zweiten und dritten Buch eine Übereinkunft in allen einschlägigen Kontroversfragen erzielt, die man mit gutem Grund für die von Anselm von Havelberg selbst vorgeschlagene Lösung halten darf. Diese betrifft nicht nur die Frage des *Filioque*, sondern auch die drei im *Antikeimenon* behandelten Streitfragen des Ritus: das eucharistische Brot, die Wasserbeimischung und die Wiedertaufe bzw. die Wiedersalbung der in die griechische Kirche aufgenommenen Lateiner. Diese Lösung heißt: Die Einberufung eines allgemeinen Konzils (*concilium generale*), auf dem über die Streitfragen diskutiert und entschieden werden müsste. So lautet die von „Nechites“ zum Ausdruck gebrachte Empfehlung:

„Der Preis dieses Werkes wäre, dass alle, sowohl die Lateiner als auch die Griechen, sich sehr eifrig im Herrn bemühen sollten, dass sie sich zu einem allgemeinen Konzil an einem geeigneten Ort und zu geeigneter Zeit einfinden sollten und entweder alle gemeinsam den Ritus des ungesäuerten Brotes oder alle gemeinsam den Ritus des gesäuerten Brotes einheitlich annehmen sollten. Oder, falls sich dieses oder jenes in gemeinsamer Weise ohne den geringsten oder ohne allzu großen Anstoß für die andere Seite oder für das andere Volk nicht zustande bringen lasse, sollten sie wenigstens darin übereinkommen, dass weder die Griechen die Lateiner wegen des ungesäuerten Brotes noch die Lateiner die Griechen wegen des gesäuerten Brotes, an das sie sich gewöhnt haben, unbesonnen verurteilen, sondern sie im gegenseitigen Frieden Nachsicht miteinander haben. Und dabei würde die heilige Liebe nicht zerstört werden, die nicht ohne Gefahr für beide Völker bei beiden erheblich geschwächt wird.“²⁰

Der Anerkennungsgedanke geht somit aus dem Gesamtkontext des Werkes hervor, wenn die im ersten Buch pathetisch gepriesene Pluriformität in der Kirche mit den im zweiten und dritten Buch diskutierten Divergenzen zwischen der Ost- und der Westkirche konfrontiert wird. Dadurch wird dem Leser die Ebenbürtigkeit der byzantinischen und der lateinischen Kirche mitsamt ihren Traditionen im Heilsplan Gottes nahegelegt. Bei Anselm von Havelberg, der über die Betrachtung der Vielfalt monastischer *consuetudines* an die Ritusdifferenzen zwischen Ost- und Westkirche herantritt, wird darauf Wert gelegt, dass

¹⁹ Ebd., 171.

²⁰ Ebd., 204.

es sich um eine Vielfalt *gleichberechtigter* Glieder handelt. Es könne prinzipiell keine „besseren“ oder „schlechteren“ monastischen Lebensweisen geben. Billigt man ihre Vielfalt grundsätzlich, dann sind sie alle ausnahmslos gut und führen alle zum Seelenheil, wenn auch auf eigene Art und Weise. Auf die Ostkirche übertragen ergibt sich daraus eine Gleichberechtigung der Kulturtraditionen unterschiedlicher Ortskirchen. Die byzantinische Kulturtradition darf nicht nur geduldet, sondern muss als Modus *anerkannt* werden, der nicht weniger als jener der römischen Kirche zum Seelenheil hinführt. Wie stark sich diese wechselseitige Konsequenz im westlichen Denken festgesetzt hat, bezeugt auf umgekehrte Weise die negative Haltung Innozenz' III. sowohl gegenüber der Vielfalt der Orden im Westen (man erinnere sich an das Verbot des IV. Lateranums, neue Ordensgemeinschaften zu gründen!) als auch gegenüber den griechischen Eigentraditionen, wie sie Innozenz III. durch seine Handlungsweise im Laufe des Vierten Kreuzzugs und der Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer gezeigt hat.

Die Weiterführung der fröhscholastischen Gedankengänge finden wir bei Thomas von Aquin. Einen der Höhepunkte der thomasischen Ansichten in Bezug auf das „Anders-Sein“, die auch die Anerkennungsansichten des 12. Jahrhunderts übernimmt, enthält die Quaestio 93 der *Secunda secundae*:

[Einwand:] „Die Kirche Gottes [...] erträgt unterschiedliche Riten der Gottesverehrung; daher [...] gibt es auch unterschiedliche Gewohnheiten der Kirchen in der Feier der Eucharistie. [...] [Antwort:] Die unterschiedlichen Gewohnheiten der Kirche im göttlichen Kult widersprechen der Wahrheit auf keine Weise. Sie sind deswegen zu beobachten, und es ist nicht erlaubt, über sie hinwegzugehen“ (2a 2ae, q 93, art 1, ob 3 et ad 3).

Die verschiedenen Arten der sakramentalen Praxis sind nach dieser Überzeugung nicht mehr nur toleriert und geduldet, die Universalkirche ist definitiv verpflichtet, diese Verschiedenheit zu bewahren. Die anerkannten und gepflegten Gewohnheiten untergehen zu lassen, darf nicht erlaubt sein.

Der wichtigste Unterschied zwischen den beiden Auffassungen der byzantinischen kulturellen Eigenart – der Missbilligung einerseits und der Anerkennung andererseits – liegt im Bereich der Ekklesiologie. Die *Ecclesia* der missbilligenden und der nur duldbenden Theologen und Kurienoffiziale ist mit der *Ecclesia Latinorum* identisch. Die lateinische Kirche gilt hier als die Universalkirche, als die *ecclesia militans* schlechthin, und ihre Kulturtradition gilt als die *consuetudo* der gesamten Kirche. Die Anerkennung eines Abaelards, eines Anselm von Havelberg oder eines Thomas von Aquin kennt dagegen verschiedene Rituskirchen, von denen eine jede ihre zu bewahrende Eigenart besitzt. Daher sind sowohl ein westlicher als auch ein östlicher Priester definitiv verpflichtet, die Kulturtraditionen jeweils ihrer eigenen Kirche zu befolgen. Die ekklesiale Realität wandelt sich auf diese Art von einem uniformen und monolithischen Gebilde zu einer Gemeinschaft der Rituskirchen.

Die Problematik der ostkirchlichen Eigenart und der Pluralismusgedanke des Westens

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 abseits. 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 an. 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 wurden. 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 praktizierte²¹. In diesem Zusammenhang dürfen wir mit gutem Recht feststellen, dass gerade die Problematik der ostkirchlichen theologischen, sakramentalen, rituellen, disziplinären Eigenart als eine wichtige Herausforderung diente, die zum Teil zu innovativen Entwicklungen in der lateinischen Theologie des 12. bis 14. Jahrhunderts führte. Die Auseinandersetzung der lateinischen Theologie mit der Ostkirche trug zur Entwicklung des westlichen Toleranz- und Pluralismusgedankens bei.

Somit müssen wir auch die kulturelle Rolle der mittelalterlichen scholastischen Theologie für die Beziehungen zwischen dem lateinischen Westen und dem byzantinischen Osten neu definieren. Oftmals wurde in der Forschung die Ansicht geäußert, dass die Entstehung der Scholastik im Westen einer der wichtigsten Faktoren war, die zur kulturellen Entfremdung zwischen dem Osten und dem Westen führten. Die Scholastik sei mit der östlichen Mentalität und dem östlichen Denken unvereinbar. Ihre Dominanz im lateinischen Westen habe die geistige Annäherung zwischen dem Westen und dem Osten unmöglich gemacht²². Insbesondere was die Sakramententheologie angeht, gab es in der neueren Zeit Versuche, die scholastische Denkweise des Westens für eine gescheiterte Annäherung der Kulturen auf diesem Gebiet verantwortlich zu machen²³. Die Untersuchung der Quellen zeigt demgegenüber, dass ungeachtet der unleugbaren geistigen und methodologischen Verschiedenheit zwischen der byzantinischen und der lateinischen Theologie es gerade die scholastischen Theologen waren, die entscheidend zur Formierung der toleranten und anerkennenden Haltung gegenüber der griechischen kulturellen

²¹ Vgl. z.B. *A. Patschovsky: H. Zimmermann (Hg.), Toleranz im Mittelalter*, Sigmaringen 1998 (VKAMAG 45), bes. 7 8, 12.

²² Vgl. zusammenfassend *Y. Congar, Zerrissene Einheit. Wo trennten sich Ost und West?*, Wien - München 1959, 51.

²³ Vgl. stellvertretend *R. Hotz, Sakramente - im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Köln - Gütersloh 1979 (ÖTh 2).

Eigenart beigetragen haben. Der Anerkennungsgedanke war im Grunde genommen ein Produkt der scholastischen Rationalität mit ihrer *sic et non*-Methode und mit ihrem Verfahren, Widersprüche zu harmonisieren und dadurch die Pluralität der kulturellen Wirklichkeit zu akzeptieren. Diese Erkenntnis verringert die Grunddifferenzen der lateinisch-scholastischen und der byzantinischen Theologie nicht. Sie veranlasst uns jedoch, die kulturelle Rolle der scholastischen Rationalität in der Geschichte der Beziehungen zwischen dem byzantinischen Osten und dem lateinischen Westen in einem neuen Licht zu sehen und damit auch zu einer tieferen Sicht der komplizierten Begegnung beider Kirchen und beider Kulturen seit dem Mittelalter zu gelangen.

Zum Schluss sei betont: 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. Mögen auch aus „moderner“ Sicht die Problemkreise wie die theologischen und liturgischen Differenzen zwischen mittelalterlichen Kirchen als unbedeutend, ja kleinlich erscheinen, so besaßen sie für den zwischenkirchlichen Diskurs im Mittelalter einen wichtigen Platz. Hinter den für den heutigen Menschen schwer nachvollziehbaren mittelalterlichen Streitigkeiten verstecken sich bisweilen lebenswichtige Probleme der gegenseitigen Verständigung. In den verwickelten Nuancen der diesbezüglichen theologischen Kontroversen verbirgt sich eine teils scharfsinnige Diskussion über grundlegende Fragen der interkulturellen Kommunikation.

The present contribution paper illustrates that the problem of the cultural identity of the Orthodox Church inspired innovative developments in the Latin theology of the Middle Ages. Confronted with the Eastern Church the Western theologians found themselves challenged by the problem of cultural “otherness”. It is in this regard that it has not lost anything of its significance up to the present day. There are three models to be found in the Latin sources that allow us to recognise the attitude towards the identity of the Eastern Church in the High Middle Ages, i.e. (1) disapproval, (2) tolerating, and (3) acknowledgment. The *ecclesia* of a theology that is either disapproving or only tolerating may be identified with the *ecclesia Latinorum*. It is, then, the Latin Church that is considered to be the universal church. On the other hand, the theology of acknowledgment will allow different ecclesiastical branches preserving their own rites and respective identities. The ecclesiastical reality, thus, changes from a uniform and monolithic formation into a community of Rite Churches.